

Seminario  
La bestia y el soberano

JACQUES DERRIDA

Seminario  
La bestia y el soberano

Volumen I (2001-2002)

Edición establecida por  
Michel Lisse, Marie-Louise Mallet y Ginette Michaud

MANANTIAL  
Buenos Aires

Título original: *Séminaire La bête et le souverain.*  
*Volume I (2001-2002)*  
Éditions Galilée  
©2008, Éditions Galilée

TRADUCCIÓN: CRISTINA DE PERETTI Y DELMIRO ROCHA

Diseño de tapa: Eduardo Ruiz

Cet ouvrage a bénéficié du soutien de Culturesfrance, opérateur  
du Ministère français des affaires étrangères et européennes et  
du Ministère français de la culture et de la communication.

Esta obra se ha beneficiado con el apoyo de Culturesfrance,  
operador del Ministerio Francés de Asuntos Extranjeros y Europeos, y  
del Ministerio Francés de la Cultura y de la Comunicación.

Ouvrage publié avec le soutien du  
Centre national du livre-Ministère français chargé de la culture.

Obra publicada con la ayuda del  
Centro Nacional del Libro-Ministerio Francés encargado de la cultura.

Derrida, Jacques  
Seminario La bestia y el soberano : volumen I : 2001-2002 . - 1a ed. -  
Buenos Aires : Manantial, 2010.  
v. 1, 416 p. ; 23x16 cm.

ISBN 978-987-500-142-8

1. Filosofía Contemporánea. I. Título  
CDD 190

Hecho el depósito que marca la ley 11.723  
Impreso en la Argentina

© 2010, de esta edición Ediciones Manantial SRL  
Avda. de Mayo 1365, 6° piso  
(1085) Buenos Aires, Argentina  
Tel: (54-11) 4383-7350 / 4383-6059  
info@emanantial.com.ar  
www.emanantial.com.ar

Derechos reservados

Prohibida la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos, sin el permiso previo y escrito del editor. Su infracción está penada por las leyes 11.723 y 25.446.

## Índice

Introducción general .....	9
Nota de los editores.....	13
Primera sesión. 12 de diciembre de 2001 .....	21
Segunda sesión. 19 de diciembre de 2001 .....	55
Tercera sesión. 16 de enero de 2002 .....	89
Cuarta sesión. 23 de enero de 2002 .....	127
Quinta sesión. 30 de enero de 2002 .....	169
Sexta sesión. 6 de febrero de 2002.....	199
Séptima sesión. 13 de febrero de 2002 .....	225
Octava sesión. 20 de febrero de 2002 .....	245
Novena sesión. 27 de febrero de 2002 .....	277
Décima sesión. 6 de marzo de 2002.....	299
Undécima sesión. 13 de marzo de 2002.....	325
Duodécima sesión. 20 de marzo de 2002.....	357
Decimotercera sesión. 27 de marzo de 2002 .....	389

## Introducción general

La edición íntegra de los seminarios y cursos de Jacques Derrida ofrecerá al lector la posibilidad de un contacto, inédito en más de un sentido, con la palabra docente del filósofo. Esta edición va a constituir una nueva parte de su obra, que hay que distinguir de los libros y otros textos publicados en vida o revisados por él antes de su muerte, y con un estatus evidentemente distinto. Tomados como conjunto, pero también en relación con su obra filosófica, estos cursos y seminarios van a constituir un instrumento de investigación incomparable y van a brindar asimismo, en nuestra opinión, otra experiencia de su pensamiento, vinculada esta vez a su enseñanza, la cual siempre fue, tanto en Francia como en el extranjero, un recurso absolutamente vital de su escritura.

El *corpus* que estamos preparando para la edición es amplio. Desde el principio de su carrera docente, Jacques Derrida adquirió la costumbre de redactar casi por entero todos sus cursos y seminarios. Disponemos, en este caso, del equivalente a unas 14.000 páginas impresas, es decir, cuarenta y tres volúmenes, a razón de un volumen por año de enseñanza. Se puede clasificar este material según distintos criterios. En primer lugar, según el lugar donde se impartió la docencia: la Sorbona desde 1960 hasta 1964; la École normale supérieure de la calle Ulm desde 1964 hasta 1984; la École des hautes études en sciences sociales (EHESS) desde 1984 hasta 2003.<sup>1</sup> Después, según el

1. Habría que añadir los lugares norteamericanos: a partir del otoño de 1968 y hasta 1974 enseñó en la Universidad Johns Hopkins (Baltimore), después, a título de Visiting Professor in the Humanities, desde 1975 hasta 1986

tipo de docencia: cursos con un número de sesiones muy variable (de una a quince) hasta 1964; lo que, más tarde, él siempre denominó «seminarios». Finalmente –y, sin duda, de la forma más pertinente para el trabajo editorial–, según los instrumentos de trabajo: sesiones manuscritas desde 1960 hasta 1969; escritas a máquina, con anotaciones y correcciones manuscritas, desde 1969 hasta 1987; redactadas en la computadora desde 1987 hasta 2003.

Los seminarios de Jacques Derrida, que tenían su forma propia y ya atraían a un público variado y numeroso, plurinacional, en la calle Ulm (donde la elección de temas y de autores, si no la forma de tratarlos, se veía forzado por el programa de la agregación), adquieren su carácter definitivo en la EHESS, en donde los miércoles de 17 a 19 horas, a razón de una docena de sesiones al año, Jacques Derrida leía, ante un amplio auditorio, al tiempo que improvisaba un poco, el texto de su seminario, que redactaba por entero a lo largo del año. (A esto hay que añadirle algunas sesiones improvisadas, a veces en torno a la explicación de un texto, y algunas sesiones de discusión). A partir de entonces, al ser ya libre de elegir los temas, Derrida inicia proyectos de investigación que duran varios años y que se encadenan de una forma explícita, coherente y asombrosa. La gran cuestión de la «Nacionalidad y nacionalismo filosóficos» (1984-1988) conduce a la de las «Políticas de la amistad» (1988-1991), después al conjunto titulado «Cuestiones de responsabilidad» (1991-2003), que abordará sucesivamente el secreto (1991-1992), el testimonio (1992-1995), la hostilidad y la hospitalidad (1995-1997), el perjurio y el perdón (1997-1999), la pena de muerte (1999-2001), para desembocar en los dos últimos años dedicados a las cuestiones de la soberanía y de la animalidad con el título «La bestia y el soberano» (2001-2003).

Jacques Derrida tenía por costumbre recurrir al abundante material de estos seminarios con vistas a las numerosas conferencias que

---

en la Universidad de Yale, todos los años, en otoño o en primavera, impartió un seminario continuo. Desde 1987 hasta 2003 desempeñó una docencia regular en la Universidad de California (Irvine) así como en Nueva York, en la New School for Social Research, en la Cardozo Law School y en la Universidad de Nueva York (1992-2003). Esta enseñanza norteamericana (que, salvo excepciones, reproduce los seminarios parisinos) se impartió primero en francés, pero, después de 1987, más frecuentemente en inglés: Derrida improvisaba a lo largo de la sesión una versión inglesa de su texto, el cual había anotado previamente con este fin.

daba cada año por todo el mundo y, con frecuencia, mediante ese rodeo, ciertos fragmentos de los seminarios se hallan retocados y publicados. Por otra parte, varios de sus libros tienen como punto de partida el trabajo del seminario: una gran parte de *De la gramatología* (1967), por ejemplo, desarrolla sesiones de un seminario de 1965-1966 acerca de la «Naturaleza, Cultura, Escritura»; el seminario sobre «La familia de Hegel» (1971-1972) será retomado en Glas (1974); *Políticas de la amistad* (1994) se presenta explícitamente como el desarrollo de la primera sesión del seminario de 1988-1989 y en él encontramos también, de hecho, la huella de otras sesiones. A pesar de los recortes y de las recuperaciones parciales, la gran mayoría de las páginas escritas para el seminario, semana tras semana, sigue inédita y va a aportar complementos incomparables a la obra ya publicada. Cada vez que una sesión ha sido objeto de una edición posterior a cargo de Jacques Derrida, modificada o no, indicaremos esta última y daremos su referencia. Consideramos que no es a la edición de los seminarios propiamente dichos, que son materiales originales, a la que le corresponde proponer una lectura comparativa de esas versiones.

Ya lo hemos apuntado: el trabajo de edición varía considerablemente según el modo de producción del texto. Para el periodo de la máquina de escribir, múltiples tachaduras y anotaciones manuscritas requieren un trabajo no desdeñable de desciframiento: con más razón todavía ocurre esto con los seminarios redactados enteramente a mano, con la bonita pero difícil letra de Jacques Derrida, que exigen un meticuloso trabajo de transcripción. En un primer momento, por consiguiente, publicaremos los seminarios de los últimos veinte años, empezando por el último, al tiempo que preparamos el resto. En todos los casos, nuestro primer objetivo es presentar el texto del seminario, tal y como fue escrito por Jacques Derrida, con vistas a la palabra, a la lectura en voz alta, por lo tanto, con ciertas marcas de oralidad anticipada y algunos giros familiares. No es seguro que Jacques Derrida hubiese publicado estos seminarios, aunque a veces haya expresado la intención<sup>2</sup> de hacerlo, pero es probable que, de haber retomado estos textos para su publicación, los hubiese vuelto a trabajar, como hacía siempre, en el sentido del texto escrito. Evi-

2. Véase, por ejemplo, el «Prólogo» de *Politiques de l'amitié*, seguido de *L'Oreille de Heidegger*, París, Galilée, 1994, p. 11 [trad. cast. de P. Peñalver y P. Vidarte respectivamente, *Políticas de la amistad*, seguido de *El oído de Heidegger*, Madrid, Trotta, 1998, p. 11].

dentamente, nosotros no hemos asumido realizar semejante trabajo en su lugar. Como señalábamos más arriba, el lector podrá comparar la versión original que presentamos aquí con algunas de esas sesiones publicadas por separado por el mismo Jacques Derrida.

GEOFFREY BENNINGTON  
 MARC CRÉPON  
 MARGUERITE DERRIDA  
 THOMAS DUTOIT  
 PEGGY KAMUF  
 MICHEL LISSE  
 MARIE-LOUISE MALLET  
 GINETTE MICHAUD

## Nota de los editores

El seminario titulado «La bestia y el soberano» fue el último de los seminarios impartidos por Jacques Derrida en la École des hautes études en sciences sociales, en París, desde el otoño de 2001 hasta la primavera de 2003. En vez de tratar de ofrecer un resumen forzosamente reductor de éste, reproducimos aquí la presentación que hizo Jacques Derrida en el *Annuaire de l'EHESS*:

Hemos llevado a cabo ciertas investigaciones que nos condujeron a los años anteriores, en torno a la pena de muerte, a estudiar la *soberanía*, la historia política y ontoteológica de su concepto y de sus figuras. Este año hemos privilegiado deliberadamente lo que esta historia entretreía con la de un pensamiento del ser vivo (de lo biológico y de lo zoológico), más concretamente con la de la forma de tratar la vida así llamada animal en todos sus registros (caza y domesticación, historia política de los parques y jardines zoológicos, cría, explotación industrial y experimental del ser vivo animal, figuras de la «bestialidad», de la «bestiada»,\* etc.). No se trataba sólo de estudiar, desde Aristóteles –e, incluso, en algunas discusiones contemporáneas (Foucault, Agamben)–, los textos canónicos en torno a la interpretación del hombre como «animal político». Sobre todo había que explorar las «lógicas» que organizaban tan pronto la sumisión de la bestia (y del ser vivo) a la soberanía política tan pronto una analogía irresistible y sobrecargada entre una bestia y un soberano que se supone que comparten el lugar de cierta exterioridad con respecto a la «ley» y al «derecho» (fuera de la ley: por encima de las leyes: origen y fundamento de la ley).

\* Véase la nota de traducción (en adelante (n. de t.)) de la Primera Sesión, p. 43.

De esa analogía sobrecargada hemos estudiado un gran número de indicios filosóficos, retóricos, políticos, etc. (*Fábulas* de La Fontaine así como la tradición que las precede o las sigue, textos de Maquiavelo, de Schmitt, etc.). También hemos intentado una suerte de taxonomía de las figuras animales de lo político y, especialmente, desde el punto de vista de la soberanía (siempre fuera de la ley: por encima de las leyes). Junto al león, al zorro, etc., el «personaje» del lobo (en numerosas culturas) y con frecuencia del «hombre-lobo» (en Europa) nos ha tenido muy ocupados desde Plauto hasta Hobbes y Rousseau.

En el horizonte constante de nuestro trabajo, están las cuestiones generales de la fuerza y del derecho, del derecho y de la justicia, de lo «propio del hombre» y de la interpretación filosófica de los límites entre lo que denominamos el hombre y lo que denominamos, de forma abusiva y en singular general, el animal. De la «bestialidad» y de la bestiada, que supuestamente son propias del hombre en la relación con su semejante y ajenas al «animal», hemos esbozado, desde este punto de vista, una lectura que problematiza algunos escritos de Lacan sobre la «bestialidad», de Deleuze (*Diferencia y repetición*) sobre la «bestiada», de Deleuze y Guattari (*Mil mesetas*) sobre el devenir-animal del hombre.<sup>1</sup>

\*

Esta edición reproduce el texto escrito del seminario leído por Jacques Derrida durante las sesiones que tuvieron lugar en la EHESS. El primer volumen de este seminario corresponde al curso 2001-2002 y comporta trece sesiones,<sup>2</sup> mientras que el segundo (2002-2003) con-

1. Jacques Derrida: « Questions de responsabilité (IX. La bête et le souverain) », en el *Annuaire de l'EHESS 2001-2002*, París, Éditions de l'EHESS, 2002, pp. 607-608.

2. Existen dos juegos de textos del seminario «La bestia y el soberano» depositados en el Institut Mémoires de l'édition contemporaine (IMEC): el primero está muy ligera y puntualmente anotado por Jacques Derrida, quien corregía incluso en el momento de la lectura, que efectuaba siempre con un bolígrafo en mano. Este juego abarca ordenadamente todas las sesiones del seminario numeradas del 1 al 12 (sucesión que se encuentra aquí modificada con la inserción de la novena sesión improvisada, véase *infra*, Decimotercera Sesión, n. 1): ésta es la serie que hemos utilizado como texto de referencia para la presente edición y que, en adelante, designaremos con el término de «texto mecanografiado». El segundo juego comporta la serie que Jacques Derrida utilizó en el seminario que dio en Estados Unidos en la primavera de 2002 en la Universidad de California (Irvine), después en octubre de 2002 en la Universidad de Nueva York, en la New School for Social Research y en la Cardozo Law School: a excepción de la primera sesión, encontramos ahí toda la serie, numerada del 2 al 12.

tará con diez. La mayor parte de este seminario es inédita, con excepción de algunas sesiones de este primer volumen que han sido objeto de presentaciones con ocasión de distintos coloquios y que, seguidamente, han sido publicadas con ligeras variaciones.

Excepto las sesiones novena y decimotercera, todas las sesiones de este seminario fueron redactadas por entero. La novena está dedicada a un comentario improvisado del poema de D. H. Lawrence, *Snake* (al que se hace alusión en *Canallas*,<sup>3</sup> aparecido en 2003) y la decimotercera es una sesión de conclusión que comienza con una vuelta, por parte de Jacques Derrida, al principio del seminario. En ambos casos, hemos considerado que hubiese sido una pena no adjuntar estas piezas al conjunto y, por consiguiente, hemos hecho una transcripción de éstas a partir de algunas notas breves y, sobre todo, de una grabación,<sup>4</sup> a pesar de que, por supuesto, el lector no debe olvidar que estas sesiones resultan inevitablemente más inciertas que las otras, puesto que su transcripción no habrá podido ser leída ni revisada por el propio autor. Por otra parte, Jacques Derrida dejaba con frecuencia un tiempo para los intercambios con los participantes en el seminario. Hemos indicado esos momentos en las sesiones, pero también hemos decidido no dar cuenta de esas discusiones que, pese a estar grabadas (aunque a menudo de una manera técnicamente deficiente, tornándose algunas voces inaudibles y, sobre todo, difíciles de identificar), nos han parecido que planteaban muchas cuestiones. En esto hemos seguido la costumbre que más frecuentemente se ha adoptado en las décadas de Cerisy y en los principales coloquios dedicados a la obra de Jacques Derrida.

En el texto mecanografiado del seminario, las indicaciones bibliográficas estaban casi siempre claramente indicadas, aunque de forma abreviada; las hemos precisado y asimismo hemos completado aquellas que faltaban, indicándolo cada vez con la mención «(n. de e. fr.)». Hemos utilizado esta misma mención para todas nuestras demás intervenciones editoriales. Algunas citas no se habían transcrito en el texto mecanografiado: constaban ahí en forma de fotocopias de páginas de libros y las hemos insertado recurriendo, cuando ha sido necesario, a las grabaciones de las sesiones con el fin de precisar el corte de los pasajes citados. Por otra parte, cada vez que ha sido posible encontrarlos en la biblioteca de su casa, en Ris-Orangis, hemos uti-

3. J. Derrida: « La raison du plus fort (Y a-t-il des États voyous?) », en *Voyous*, París, Galilée, 2003, p. 23 [trad. cast. de C. de Peretti, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Madrid, Trotta, 2005, p. 21].

4. Realizada y conservada por Marie-Louise Mallet.

lizado los libros de Jacques Derrida. En caso de incertidumbre o de búsquedas que han resultado vanas para localizar el ejemplar que él pudo haber empleado, nos hemos decantado por las ediciones consideradas como las más fidedignas. Hemos comprobado y, en caso de necesidad, corregido el texto de las citas hechas por Jacques Derrida, rectificando sin señalarlo lo que nos han parecido errores de transcripción evidentes; en cambio, hemos indicado, cuando podían ser significativas, algunas modificaciones que él aportó a las citas y las traducciones. Finalmente, para cerrar las indicaciones acerca de las referencias, a lo largo de todo el seminario, Jacques Derrida realiza múltiples reenvíos a sus trabajos anteriores, publicados o no: nosotros damos la referencia de éstos siempre y cuando la cita sea explícita, incluso cuando se trata de reenvíos al *corpus*, todavía inédito, de los propios seminarios.

En cuanto a los aspectos más técnicos de este trabajo, resultan bastante leves y sucintos. En esta edición se encontrará el texto íntegro del seminario de Jacques Derrida tal y como él lo compuso y dispuso, especialmente en lo que concierne a las frases y los párrafos a veces tan largos. Asimismo, a un nivel más micrográfico, se ha conservado la puntuación, sobre todo los corchetes, que son de Jacques Derrida; no obstante, en contadas ocasiones hemos efectuado algunas correcciones o retoques mínimos, cuando la multiplicación de signos como, por ejemplo, corchetes, paréntesis, guiones o, por el contrario, su ausencia, tornaba difícil seguir la argumentación.

Hemos conservado todas las marcas de oralidad del seminario, muy especialmente las reanudaciones que Jacques Derrida pone entre corchetes, aunque éstas fueran a menudo sensiblemente modificadas a lo largo de la lectura. Con el mismo criterio, hemos optado por dejar entre paréntesis algunas notas de «control», didascalias más bien, como «(Pizarra)», «(Leer y comentar)», «(Releer)», «(Desarrollar)», que permiten escuchar y entender el ritmo del seminario, sus acentuaciones y sus entonaciones. En el caso de expresiones que presentan a veces ligeras diferencias ortográficas (empleo de mayúsculas, de comillas, de cursiva o de redondilla, elisiones facultativas, etc.), no hemos creído conveniente recurrir a una armonización sistemática de esas variaciones, ya que éstas no obstaculizan en modo alguno la legibilidad del texto. Hemos añadido las palabras entre diples (< >) con el fin de paliar algunas lagunas del texto mecanografiado, casi siempre palabras que se han saltado. En el texto mecanografiado, después del texto de una sesión, Derrida tenía la costumbre de apuntar de una manera más o menos telegráfica algunas pistas de investigación para explorar. Estos «colofones» se reproducían a veces de una sesión a otra, modificados y aumentados llegado el caso. En la

medida en que no constituyen un texto seguido, no los hemos retomado en esta edición.

Finalmente, damos las gracias a Gil Anidjar, Joseph Cohen, Jean-Jacques Lavoie, Ursula Sarrazin y Stéphanie Vanasten, a quienes hemos consultado con el fin de precisar o comprobar algunos aspectos de la lengua concernientes a las transliteraciones de palabras hebreas, traducciones de expresiones alemanas y ciertas referencias. Le damos las gracias especial y efusivamente a Georges Leroux, quien ha revisado con sumo cuidado las transliteraciones del griego. A sugerencia suya, hemos decidido seguir aquí el código empleado por Émile Benveniste en *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas*.

MICHEL LISSE  
MARIE-LOUISE MALLET  
GINETTE MICHAUD



## Primera sesión

12 de diciembre de 2001<sup>1</sup>

*La... el.*

Recuerdo el título propuesto para el seminario de este año: *la bestia y el soberano. La, el.*

Naturalmente, trataré de justificar este título según avancemos y, por así decirlo, paso a paso, quizás a paso de lobo. Aquellos y aquellas que han seguido los seminarios de los años anteriores sobre la

1. Esta sesión fue publicada, en su casi totalidad, en las Actas del coloquio de Cerisy que tuvo lugar en 2002, *La Démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida* (Marie-Louise Mallet (dir.), París, Galilée, 2004, pp. 433-456). Con algunas variaciones y añadidos, fue retomada como conferencia en el coloquio de Coimbra en 2003 (« La Souveraineté. Critique, Déconstruction, Apories. Autour de la pensée de Jacques Derrida ») y publicada, primero por separado, en edición bilingüe, con el título *Le souverain Bien/O soberano Bem* (trad. port. de Fernanda Bernardo. Viseu, Palimage Editores, 2004), después en las actas del coloquio *Derrida à Coimbra /Derrida em Coimbra* (F. Bernardo (dir.). Viseu, Palimages Editores, 2005, pp. 75-105), con el título: « Le souverain Bien ou Être en mal de souveraineté » [trad. cast. de P. Peñalver, «El bien soberano, o estar malo de ganas de soberanía», en revista *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, Barcelona, n° 75, 2007, pp. 93-119]. Finalmente, precedido por una larga introducción, el texto de Coimbra fue retomado (con algunas variaciones y añadidos suplementarios) en la última conferencia dada en Estrasburgo, Francia, por Jacques Derrida, en 2004. Ésta fue publicada por Joseph Cohen en la revista *Cités* (n° 30, 2007, pp. 103-140) dedicada a « Derrida politique – La déconstruction de la souveraineté (puissance et droit) », con el título: « Le souverain bien – ou l'Europe en mal de souveraineté. La conférence de Strasbourg du 8 juin 2004 » (n. de e. fr.).

pena de muerte saben que la inmensa y temible cuestión de la soberanía fue central en aquellos. Esta cuestión inagotable garantizará pues cierta continuidad entre los seminarios pasados y lo que todavía no ha sido desbrozado desde el nuevo ángulo, mediante el giro o asimismo en el viraje del seminario por venir.

La cuestión del animal también fue, aquí y en otros lugares, una de nuestras preocupaciones permanentes. Pero la bestia no es exactamente el animal, y sólo con posterioridad, después de haber elegido este título, la letra de este título, *la* bestia y *el* soberano, comprendí al menos una de las líneas de fuerza o una de las connotaciones silenciosas pero insistentes en lo que me parecía que imponía su letra misma, incluso a mi inconsciente, incluso al inconsciente del título, «la bestia y el soberano», a saber, la diferencia sexual marcada en la gramática de los artículos definidos, *la*, *el* (femenina, masculino), como si nombrásemos ahí, de antemano, cierta pareja, cierto apareamiento, una intriga de alianza o de hostilidad, de guerra o de paz, de matrimonio o de divorcio –no sólo entre dos especies de seres vivos (el animal y el hombre) sino entre dos sexos que, desde el título, y en una lengua determinada, la nuestra, se montan una escena.

¿Qué escena?

«Vamos a mostrarlo enseguida.» (Pizarra)

A paso de lobo. Imaginen un seminario que comenzase así, *a paso de lobo*:

«Vamos a mostrarlo enseguida»

¿El qué? ¿Qué es lo que vamos a mostrar enseguida? Pues bien, «vamos a mostrarlo enseguida».

Imaginen un seminario que comenzase así, casi sin decir nada, con un «vamos a mostrarlo enseguida». ¿El qué? ¿Qué es lo que vamos a mostrar enseguida? Pues bien, «vamos a mostrarlo enseguida».

¿Por qué se diría de un seminario semejante que avanza a paso de lobo?

Sin embargo, lo digo. Avanza a paso de lobo. Lo digo con referencia a esa locución proverbial, «a paso de lobo», que en general significa una especie de introducción, de intrusión discreta, incluso una especie de fractura inaparente, sin espectáculo, cuasi secreta, clandestina, una entrada que hace lo que sea para pasar desapercibida y, sobre todo, para no dejarse detener, interceptar, interrumpir. Avanzar «a paso de lobo» es caminar sin hacer ruido, llegar sin prevenir, proceder discretamente, de forma silenciosa, invisible, casi inaudible e imperceptible, como para sorprender a una presa, como para prender

sorprendiendo lo que está al alcance de la vista pero que no ve venir lo que ya lo ve, el otro que se dispone a prenderlo por sorpresa, a comprenderlo por sorpresa. La palabra, puesto que de lo que se trata aquí es de palabra silenciosa, la palabra entonces, procediendo a paso de lobo, no procedería «a paso de paloma», según lo que una gran tradición filosófica dice de la paloma, del andar o de los andares casi inaparentes de la verdad que avanza en la historia como un ladrón o incluso con alas <sup>(2)</sup> recuerden lo que ya decía Kant, mientras seguimos en el palomar de la filosofía, en la «Introducción» a la *Crítica de la razón pura*, acerca de la ligera paloma (*die leichte Taube*<sup>3</sup>) que, con sus alas, no siente la resistencia del aire y se imagina que sería todavía mejor en el vacío. Y, sobre todo Zaratustra, en ese libro que es uno de los más ricos bestiarios de la biblioteca filosófica occidental. Un bestiario por lo demás político, lleno de figuras animales como figuras de lo político. Una paloma atraviesa un canto, justo al final de la segunda parte de *Así habló Zaratustra*, «La más silenciosa de todas las horas» (éste es el título de ese canto). Esa hora del silencio supremo toma la palabra, me habla, se dirige a mí y es la mía, es mi hora, me habló ayer –dice–, me susurra en el hueco del oído, está muy cerca de mí, como dentro de mí, como la voz del otro dentro de mí, como mi voz del otro, y su nombre, el nombre de esa hora de silencio, de *mi* hora de silencio, es el de una espantosa soberana: «*Gestern gen Abend sprach zu mir meine stillste Stunde: das ist der Name meiner furchtbaren Herrin* [Ayer noche mi hora de supremo silencio (mi hora del mayor, del soberano silencio) me habló: ése es el nombre de mi aterradora soberana: “*das ist der Name meiner furchtbaren Herrin*”]». <sup>4</sup> (Comentar: la hora, mi hora, la hora de mi silencio soberano me habla y su nombre, el de esa silenciosa absoluta, es el de mi amante más temible, la que me habla en silencio, la que me conmina en silencio, cuchicheando a través del silencio, la que me ordena

2. El paréntesis que se abre aquí no se cierra en el texto mecanografiado (n. de e. fr.).

3. E. Kant: *Kritik der Reinen Vernunft. Werke in Zehn Bänden*, vol. III, Wilhelm Weischedel (ed.), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968 [Insel-Verlag, 1956], p. 51; «Introduction», de *Critique de la Raison pure*, París, PUF, 1950, p. 36 [trad. cast. de P. Ribas, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1998, p. 46 (A 5)] (n. de e. fr.).

4. F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen (1883-1885)*, en *Kritische Gesamtausgabe*, t. VI, vol. 1, G. Colli & M. Montinari (eds.), Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1968, p. 183 [trad. cast. de A. Sánchez Pascual, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2006, p. 217, 9ª reimpr.]. Es Jacques Derrida quien traduce (n. de e. fr.).

en silencio, como silencio). Pero, ¿qué va a decirle, a decirme, en el transcurso de ese canto que les dejo a ustedes que lean? Después de haberle dicho, después de haberme dicho –dice Zaratustra– «lo que es lo más imperdonable en ti (*dein Unverzeihlichstes*) es que tienes el poder (*Macht*) y que no quieres reinar (*du willst nicht herrschen*)», tienes el poder y no quieres ser soberano. Respuesta de Zaratustra, quien de nuevo hace que comparezcan juntos el poder soberano y la bestia: «Para cualquier mandato, me falta la voz del león». En ese momento, su voz más silenciosa le dice, como en un cuchicheo: «*Da sprach es wieder wie ein Flüstern zu mir: “Die stillsten Worte sind es, welche den Sturm bringen, Gedanken, die mit Taubenfüßen kommen, lenken die Welt [...]”* [“Son las palabras más silenciosas las que aportan la tempestad. Son los pensamientos que vienen sobre las patas de paloma los que rigen el mundo”]».

Lean lo que sigue: la voz de fino silencio, podría decirse parodiano a los reyes de la Biblia, la voz silenciosa le manda mandar,<sup>5</sup> pero mandar en silencio, convertirse en soberano, aprender a mandar, dar órdenes (*befehlen*), y aprender a mandar en silencio, aprendiendo que el silencio, la orden silenciosa es la que manda y rige el mundo. Sobre las patas de paloma, a paso de paloma.

Ahora bien, ¿dónde andábamos hace un momento? No al modo de la paloma, decíamos, y menos aún a paso de paloma, sino «a paso de lobo». Lo que quiere decir asimismo, aunque de un modo muy distinto que en el paso de paloma: de forma silenciosa, discreta e inaparente. Lo que el paso de paloma y el paso de lobo tienen en común es que ambos pasos no se oyen en absoluto. Pero uno anuncia la guerra, el señor de la guerra, el soberano que ordena la guerra, el otro ordena silenciosamente la paz. Son dos figuras importantes de la gran zoológica que nos preocupa aquí, que no dejará ni deja ya de ocuparnos de antemano. Ambas figuras preocupan nuestro espacio. No se pueden imaginar animales más diferentes, si no antagonistas, que la paloma y el lobo, constituyendo la primera más bien la alegoría de la paz, desde el arca de Noé que garantiza para el porvenir la salvación de la humanidad y de sus animales, y constituyendo la otra, el lobo, lo mismo que el halcón, la alegoría de la caza y la guerra, la presa, la depredación.

Un gran número de expresiones idiomáticas y cuasi proverbiales ponen al lobo en escena («meterse en la boca del lobo», «agarrar el

5. En el texto mecanografiado: «*commande de commander de commander* » [en castellano, «manda mandar mandar»], manifiestamente una errata al teclear (n. de e. fr.).

lobo», «desollar o dormir el lobo», «ver las orejas al lobo», «¡menos lobos!», «son lobos de la misma camada», «el lobo feroz», etc.). Estas locuciones son idiomáticas. No todas ellas se pueden traducir de una lengua o de una cultura a otra, ni siquiera de un territorio, de una geografía a otra –no hay lobos en todas partes y no se tiene la misma experiencia del lobo en Alaska o en los Alpes, en la Edad Media u hoy en día. Esas expresiones idiomáticas y esas figuras del lobo, esas interpretaciones, esas fábulas o esas figuraciones varían de un lugar y de un momento histórico a otro; esas figuras del lobo encuentran pues, y nos plantean, espinosos problemas fronterizos. Los lobos reales atraviesan, sin pedir autorización, las fronteras nacionales e institucionales de los hombres y de sus Estados-nación soberanos; los lobos en plena naturaleza, como suele decirse, los lobos reales son los mismos más acá o más allá de los Pirineos o de los Alpes; pero las figuras del lobo pertenecen, a su vez, a culturas, naciones, lenguas, mitos, fábulas, figuraciones, historias.

Si he elegido la locución que nombra el «paso» del lobo en «a paso de lobo» es, sin duda, porque al lobo se lo nombra ahí *in absentia*, por así decirlo, se nombra al lobo allí donde no se lo ve ni se lo oye venir todavía; aún está ausente, salvo su nombre. Él se anuncia, lo aprehendemos, lo nombramos, nos referimos a él, lo llamamos, incluso por su nombre, lo imaginamos o proyectamos hacia él una imagen, un tropo, una figura, un mito, una fábula, una figuración, pero siempre refiriéndonos a alguien que, avanzando a paso de lobo, no está ahí, todavía no, alguien que no se presenta ni se representa todavía; ni siquiera vemos sus orejas, como dice asimismo la expresión: «Ver las orejas al lobo» para significar que, por fin, nos damos cuenta de la inminencia de un peligro al que antes no prestábamos atención. Aquí no vemos ni oímos todavía nada de lo que avanza *a paso de lobo*, cuando al principio de un seminario yo diga: «Vamos a mostrarlo enseñada».

Pues una de las razones –numerosas, demasiado numerosas, nunca acabaría de enumerarlas y dedicaría a eso todo el seminario–, una de las numerosas razones por las que he elegido, en ese lote de proverbios, aquel que forma el sintagma «a paso de lobo» es, justamente, porque la ausencia del lobo también se dice ahí en la otra operación silenciosa del vocablo francés «*pas*» que deja oír, pero sin ruido alguno, la intrusión salvaje del adverbio de negación (*pas*, paso de lobo, no lobo al paso, no hay lobo al paso, no hay el lobo al paso), la intrusión clandestina, pues, del adverbio francés de negación «*pas*» en el nombre, en el «paso de lobo». Un adverbio asedia a un nombre. El adverbio «*pas*» se ha introducido silenciosamente, a paso de lobo, en el nombre «paso».

Esto para decir que allí donde las cosas se anuncian «a paso de lobo», todavía no hay el lobo al paso, ningún lobo real al paso, ningún lobo así denominado natural al paso, ningún lobo literal al paso. No nos sale todavía ningún lobo al paso allí donde las cosas se anuncian «a paso de lobo». Hay solamente un término, una palabra, una fábula, un lobo de fábula, un animal fabuloso, incluso un fantasma (*phantasma* en el sentido del reaparecido, en griego; o figuración en el sentido enigmático del psicoanálisis, en el sentido por ejemplo en que un *totem* corresponde a una figuración); solamente hay otro «lobo» que representa otra cosa –otra cosa u otra persona, lo otro que la figura fabulosa del lobo vendría, como un sustituto o un suplente metonímico, a la vez a anunciar y disimular, a manifestar y enmascarar.

Y no olviden que, en francés, también se denomina «*loup*» la máscara de terciopelo negro que se llevaba antaño, que las mujeres sobre todo, que las «damas» más a menudo que los hombres, llevaban, en determinado momento, en determinados ambientes, y especialmente durante los bailes de disfraces. El susodicho «antifaz» les permitía ver soberanamente sin ser vistas, identificar sin dejarse identificar. Esa mujer con el antifaz sería la figura femenina de lo que en su día denominé un «efecto de visera»,<sup>6</sup> la parte alta de la armadura con la que juega el padre o el rey espectral de *Hamlet*, quien ve sin ser visto cuando baja la visera. Esta vez, en el caso del antifaz, de la máscara denominada «*loup*», el efecto de visera funcionaría sobre todo, en cualquier caso más a menudo, del lado femenino.

¿Por qué ese *loup*, ese antifaz, por qué no, en esa inapariencia enmascarada, el hombre del antifaz sino la mujer del antifaz mientras que, en el proverbio francés «*Quand on parle du loup on voit sa queue*»,\* el asunto parece ir más del lado masculino de la diferencia sexual?

En los dos casos, de todos modos, de la diferencia sexual, «ningún lobo» significa la ausencia, la no-presentación literal del lobo mismo a la llamada de su nombre, por lo tanto, su única evocación figu-

6. Véase J. Derrida: *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, París, Galilée, 1993, pp. 26-27 [trad. cast. de J. M. Alarcón y C. de Peretti, *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, Madrid, Trotta, 1995, p. 21] (n. de e. fr.).

\* El proverbio en castellano equivalente a este proverbio francés es: «Hablando del rey de Roma por la puerta asoma», aunque la traducción literal– y esto es importante en el texto– sería: «Cuando se habla del lobo se ve su rabo» (n. de t.).

rativa, trópica, fabulosa, fantasmática, connotativa: no hay lobo al paso, hay «(no) lobo al paso». Y la ausencia de ese lobo inapresable en persona a no ser según el dicho de una fábula, esa ausencia dice al mismo tiempo el poder, el recurso, la fuerza, la astucia, la astucia guerrera, la estratagema o la estrategia, la operación de dominio. El lobo es tanto más fuerte, la significación de su poder es tanto más aterradora, pertrechada, amenazadora, virtualmente depredadora que, en esas apelaciones, en esas locuciones, el lobo no aparece todavía en persona sino sólo en la *persona* teatral de una máscara, de un simulacro o de un dicho, es decir, de una fábula o de un fantasma. La fuerza del lobo es tanto más fuerte, incluso soberana, mete tanto más todo en razón de que el lobo no está ahí, que no hay el lobo mismo fuera de un «paso de lobo», excepto un «paso de lobo», salvo un «paso de lobo», solamente un «paso de lobo».

Yo diría entonces que esa fuerza del lobo insensible (insensible porque no se lo ve ni se lo oye venir, insensible porque invisible e inaudible, por lo tanto, no sensible, pero también insensible porque es tanto más cruel, impasible, indiferente al sufrimiento de sus víctimas virtuales), digo entonces que la fuerza de esa bestia insensible parece meter todo en razón porque a través de esta otra singular locución idiomática (meter en razón a alguien, por consiguiente, poder más que, ser el más fuerte), la cuestión de la razón se anuncia, la de la razón zoológica, de la razón política, de la racionalidad en general: ¿qué es la razón? ¿Qué es una razón? ¿Una buena o una mala razón? Y ya ven ustedes perfectamente que cuando paso de la pregunta «¿qué es la razón?» a la pregunta «¿qué es una razón?», buena o mala, el sentido de la palabra «razón» ha cambiado. Y cambia de nuevo cuando paso de «tener razón» (por lo tanto, tener una buena razón que hacer valer en un debate o en un combate, una buena razón contra una mala razón, una razón justa contra una razón injusta), la palabra «razón» cambia pues de nuevo cuando paso de «tener razón» en una discusión razonable, racional, a «meter en razón a alguien» en una relación de fuerza, una guerra de conquista, una cacería, incluso una lucha a muerte.

«Vamos a mostrarlo enseguida», decía.

Imaginen un seminario, decía asimismo, que comenzase así, *a paso de lobo*:

«Vamos a mostrarlo enseguida.»

¿El qué? Pues bien. «Vamos a mostrarlo enseguida.»

Ahora, ya es hora, ya han reconocido ustedes la cita.

Es el segundo verso de una fábula de La Fontaine que pone en escena uno de esos lobos de los que volveremos a hablar con frecuencia, aquí, por lo tanto, el lobo de la fábula titulada «El lobo y el cordero». He aquí los dos primeros versos, la fábula comienza por la moraleja, esta vez, antes del relato, antes del momento narrativo así diferido, lo cual es bastante poco frecuente.

La razón del más fuerte es siempre la mejor:  
Vamos a mostrarlo enseguida.<sup>7</sup>

Les señalo ya un bonito capítulo que mi colega y amigo Louis Marin dedicó a esta fábula de La Fontaine en su libro titulado *La Parole mangée et autres essais théologico-politiques*.<sup>8</sup> Ese capítulo del libro de Marin se titula, por lo demás, «La razón del más fuerte es siempre la mejor», y va precedido por otro breve capítulo titulado «El animal-fábula». Aunque el camino en el que nos adentramos no sea exactamente el mismo, nos cruzaremos con frecuencia con ese análisis de Marin cuya lectura les recomiendo especialmente. Uno de los numerosos intereses del estudio de Marin es que propone una articulación histórica entre distintos textos exactamente contemporáneos, a saber, esta fábula de La Fontaine, por consiguiente, después la *Gramática general* y *El arte de pensar* de Port-Royal y, finalmente, cierto famoso pensamiento de Pascal acerca de la relación entre justicia y fuerza, pensamiento sobre el que Marin ha vuelto a menudo y cuya lógica nos importa mucho aquí. Me refiero a lo que Pascal sitúa bajo el título «Razón de los efectos», y leo todo el fragmento, a expensas de tener más tarde que volver a él con más detenimiento, pues su interpretación exige tesoros de atención y de cautela (298 en la clasificación de Brunschvicg, 103 en la clasificación de Lafuma):

*Justicia, fuerza.* Es justo que lo que es justo se siga, es necesario que lo que es más fuerte se siga. La justicia sin la fuerza es impotente; la fuerza sin la justicia es tiránica. La justicia sin fuerza es contradicha porque siempre hay malvados; la fuerza sin la justicia es acusada. Es preciso pues poner juntas la justicia y la fuerza; y para hacer eso: que lo que es justo

7. J. de La Fontaine: « Le loup et l'agneau », *Fables*, libro primero, fábula X, edición establecida, presentada y anotada por Marc Fumaroli, con los grabados de Jean-Baptiste Oudry (1783), París, Le Livre de poche, 1985, p. 51 [trad. cast. de J. y J. Bérdua, *Fábulas*, Buenos Aires, Losada, 2005, p. 30] (n. de e. fr.).

8. L. Marin: *La Parole mangée et autres essais théologico-politiques*, París, Méridiens/Klincksieck, 1986.

sea fuerte o que lo que es fuerte sea justo.

La justicia está sujeta a disputa, la fuerza es muy reconocible y sin disputa. De ahí que no se haya podido conceder la fuerza a la justicia, porque la fuerza ha contradicho a la justicia y ha dicho que ésta es injusta, y ha dicho que la justa era ella. Y no pudiendo hacer pues que lo que es justo sea fuerte, se ha hecho que lo que es fuerte sea justo.<sup>9</sup>

Aparte de los de Marin, entre los textos que de una forma u otra se han dedicado a este fragmento, me permito remitir a mi librito *Fuerza de ley*<sup>10</sup> y al magnífico capítulo que Geoffrey Bennington dedica a Paul de Man, «Aberrations: de Man (and) the Machine», en *Legislations. The Politics of Deconstruction*.<sup>11</sup>

Muchos lobos atraviesan pues la escena o el teatro de este seminario. Vamos a mostrar enseguida que no es posible interesarse por las relaciones de la bestia y el soberano, al igual que por todas las cuestiones del animal y lo político, de la política del animal, del hombre y de la bestia en lo que concierne al Estado, la *Polis*, la Ciudad, la República, el cuerpo social, la Ley en general, la guerra y la paz, el terror y el terrorismo, el terrorismo nacional o internacional, etc., sin reconocer cierto privilegio a la figura del «lobo»; y no solamente en la dirección de un determinado Hobbes y de ese fantástico, fantasmático, insistente, recurrente altercado entre el hombre y el lobo, entre ambos, el lobo *para* el hombre, el hombre *para* el lobo, el hombre *como* lobo *para* el hombre, el hombre como género humano, esta vez, más allá de la diferencia sexual, el hombre y la mujer (*homo homini lupus*, precisando bien este dativo que también se trata de una manera para el hombre, en la interioridad de su espacio humano, de darse, de representarse, de contarse a sí mismo esa historia del lobo, de dar caza al lobo haciéndolo venir, acosándolo (se llama caza de lobos a esa cacería de lobos), [se trata tanto de una manera para el hombre, en la interioridad de su espacio humano, de darse, de representarse, de contarse a sí mismo esa historia del lobo, de dar caza al lobo] con una figuración, un relato, un mitema, una fábula, un tropo, un giro retórico, allí donde el

9. B. Pascal: *Pensées et opuscules*. L. Brunschvicg (ed.), París, Hachette, 1946, § 298, p. 470 [trad. cast. de J. Lansó, *Pensamientos*, Madrid, Alianza, 1986, pp. 46-47, 1ª reimpr. (Ed. de Lafuma, § 103).

10. J. Derrida: *Force de loi*. « *Le fondement mystique de l'autorité* », París, Galilée, 1994 [trad. cast. de A. Barberá y P. Peñalver, *Fuerza de ley*. « *El fundamento místico de la autoridad* », Madrid, Tecnos, 1997].

11. Londres/Nueva York, Verso, 1994, p. 147 y ss.

hombre se cuenta la historia de lo político, la historia del origen de la sociedad, la historia del contrato social, etc.; *para* el hombre, el hombre es un lobo).

Cuando digo el lobo, no hay que olvidar la loba. Ahí lo que cuenta ya no es la diferencia sexual entre el lobo como animal real y el antifaz que lleva la mujer. Aquí de lo que se trata ya no es de ese doble lobo, de ese término gemelo, masculino en ambos casos, el lobo natural, el lobo real y su máscara el *loup*, su simulacro, sino de la loba, con frecuencia símbolo de la sexualidad, incluso del desenfreno sexual o de la fecundidad, de la loba madre de otros gemelos, de otros *twins*, por ejemplo, aquella que, cuando la fundación de Roma, amamantó, uno tras otro, cada uno por turno o ambos de una sola vez, a los dos *twins*, los dos gemelos, Remo y Rómulo. A propósito de gemelos, de *twins* y de mitos de fundación originaria, es frecuente, entre los indios de Norteamérica, porque también estamos en América desde hace un rato, que dos gemelos se disputen el seno de su madre; y entre los ojibwa, en algunas variaciones del relato, el héroe Manabozho, que normalmente se entiende bien con su hermano, o bien se vuelve inconsolable a su muerte o bien lo mata él mismo; sin embargo, su hermano muerto o asesinado por él es un Lobo, es el Lobo. Su hermano es el lobo, su prójimo es el lobo. Para ese hombre, el hermano gemelo es un lobo: un lobo amigo, un hermano amigo cuya muerte lo deja inconsolable, más allá de cualquier trabajo de duelo posible; o bien un lobo enemigo, un hermano enemigo, un gemelo al que habrá matado y por el que tampoco hace duelo. Los prójimos, los hermanos, los hermanos amigos o los hermanos enemigos son unos lobos que son mis prójimos y mis hermanos.

Y asimismo, al ser innumerable la manada de los lobos míticos, recuerden a Wotan entre los dioses de los germanos (Wotan u Odín en el Norte). Wotan es un dios guerrero; un dios del furor guerrero (de *wüten* en alemán moderno: estar furioso, ejercer estragos por medio de la guerra) y Wotan decide como rey soberano, como señor de la guerra. La soberanía es su esencia misma. Sin embargo, cuando ocupa su trono, está rodeado de dos lobos que son como las insignias de su majestad, las armas de carne, el escudo de armas viviente de su soberanía, dos lobos a los que les da todo lo que a él le dan de comer ya que él no come, solamente bebe y, sobre todo, aguamiel. Por lo demás, Odín Wotan también tenía el don de transformarse a voluntad en animal salvaje, en pájaro, en pez o en serpiente.

No dejaremos de tratar de pensar ese devenir-bestia, ese devenir-animal de un soberano que es ante todo señor de la guerra y que se determina como soberano o como animal frente al enemigo. Es instaurado soberano por la posibilidad del enemigo, por esa hostili-

dad en la que Schmitt pretendía reconocer, junto con la posibilidad de lo político, la posibilidad misma del soberano, de la decisión y de la excepción soberanas. En la leyenda de Thor, hijo de Odín (o de Wotan) y de Jord, la Tierra, encontramos de nuevo una terrible historia de lobos. El lobo gigante Fenrir desempeña un papel importante el día del crepúsculo de los dioses. Con el fin de no decir más que unas palabras acerca de una intriga larga y complicada (que les dejo reconstruir a ustedes mismos), les recuerdo que los dioses, amenazados por ese lobo siniestro y voraz, sí, voraz, le tienden una trampa muy ingeniosa que el lobo descubre y a la que acepta someterse con una condición; cumplida esa condición, termina cerrando sus fauces sobre la muñeca del dios Tyr, que debía ponerla ahí conforme al contrato. Después de lo cual, el dios Tyr, que había aceptado mutilar su mano para respetar un contrato y compensar la prueba desleal que se le propuso al lobo, [Tyr, por lo tanto] se convierte en el dios jurista, el dios de la justicia y del juramento, determinando el código y el reglamento de lo que se denominaba el *Thing* (*Ding*, lean a Heidegger), la Cosa, la Causa, es decir, el lugar de las asambleas, de los debates, deliberaciones comunes, conflictos y litigios, y decisiones de la justicia. Al dios de la Cosa, de la Causa, de la justicia, del juramento, la boca del lobo le devoró la mano, el lobo se la cortó por la muñeca.

Y también, pero la lista sería demasiado larga, piensen en Akela, el jefe soberano de los lobos y el padre de los lobeznos que protegen y educan a Mowgli.

Ahora, tratándose de esa loba y de todos esos hombres del lobo, de la fundación de la ciudad, del origen de lo político, del contrato social originario y de la soberanía, recuerdo en pocas palabras algo muy conocido. Y es que Rousseau se opondrá a cierta fantástica o fantasmática del hombre del lobo o del *homo homini lupus* de Plauto, de la *Asinaria*, la comedia de Plauto<sup>12</sup> («*Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non nouit*»): «Cuando no se lo conoce, el hombre no es un hombre sino un lobo para el hombre», frase cuyo núcleo proverbial fue retomado, reinterpretado, vuelto a emplear, mediatisado por tantos otros: Rabelais, Montaigne, Bacon, Hobbes sobre todo). Sin embargo, Rousseau, como ustedes saben, piensa y escribe el *Contrato social* contra el *homo homini lupus* de Hobbes o también de Grocio. En cuanto al hombre lobo para el hombre de Plauto, y sobre todo de Montaigne y de Hobbes, no volveremos a él más detenida y literalmente hasta el final de la sesión de la semana que viene, después de cierto trayecto cuya necesidad habrá de ser puesta a prue-

12. Plauto: *Asinaria*, II, 4, 86, verso 495.

ba entretanto.

Vuelvo a Rousseau. Desde el capítulo II del *Contrato social* («De las primeras sociedades»), en el umbral, pues, del capítulo que sigue inmediatamente y que parece responder a La Fontaine, puesto que se titula «Del derecho del más fuerte», desde el capítulo II, pues, Rousseau se opone a Grocio y Hobbes como a teóricos de lo político, de la fundación de lo político que reducen el ciudadano a la bestia y la comunidad originaria de los hombres a una comunidad animal. Una comunidad animal cuyo jefe sería en resumidas cuentas una especie de lobo, como el lobo-tirano, el tirano transformado en lobo de la *República* de Platón (libro VIII sobre el que volveremos más adelante, lo mismo que sobre todo lo que denominaré la *licología* de la política platónica, la política como discurso sobre el lobo, *lukos*), en cualquier caso, por volver a Rousseau, un soberano que simplemente sería más fuerte y, por lo tanto, capaz de devorar a aquellos a los que gobierna, a saber, un *rebaño*. Rousseau escribió sin embargo —ya no recuerdo dónde— «Yo vivía como un auténtico hombre-lobo» (volveremos extensamente sobre el «hombre-lobo» que, una vez más, es algo distinto). Aquí, en el *Contrato social* (capítulo II), Rousseau se opone pues a cierta animalización de los orígenes de lo político en Grocio y Hobbes, cuando escribe:

Resulta pues dudoso, según Grocio, si el género humano pertenece a un centenar de hombres o si ese centenar de hombres pertenece al género humano: y parece, en todo su libro, inclinarse por la primera opción: ése es también el sentimiento de Hobbes. De este modo, he aquí la especie humana dividida en rebaños de ganado, cada uno de los cuales tiene su jefe, que lo guarda para devorarlo.<sup>13</sup> [Releer]

[Tengan muy en cuenta «para devorarlo», no olviden esta palabra: «devorar»: él, el jefe, no guarda *cuando devora* a la bestia, al tiempo que devora a la bestia (y ya estamos en el espacio de *Totem y tabú* y de las escenas de crueldad devoradora que allí se desencadenan, se sofocan, se reprimen y, por lo tanto, se desplazan como síntomas; y el lobo devorador no está lejos, el gran lobo feroz, la boca del lobo, los grandes dientes de la Abuela-Lobo de Caperucita Roja («Abuela, ¡qué dientes tan grandes tienes!»), así como el lobo devorador del Rig Veda, etc., o Cronos apareciendo con el rostro de Anubis que devo-

13. J.-J. Rousseau: *Du contrat social ou Principes du droit politique*, París, Garnier Frères, 1954, p. 237 [trad. cast. de M. Armiño, *Del contrato social*, Madrid, Alianza, 2000, p. 28, 1ª reimpr.].

ra el tiempo mismo), tengan, pues, muy en cuenta «para devorarlo» en el texto de Rousseau («De este modo, he aquí la especie humana dividida en rebaños de ganado, cada uno de los cuales tiene su jefe, que lo guarda para devorarlo»): él, el jefe, no guarda *cuando devora* a la bestia, no guarda al principio el ganado, y luego, posteriormente, devora el susodicho ganado, no, guarda *con vistas a devorar* el ganado, no guarda el ganado *sino para* devorarlo, *con el fin de* comérselo salvaje y glotonamente, a dentelladas, violentamente, lo guarda para él lo mismo que se guarda para sí (en lo que es una despena), pero con vistas a guardar aún mejor para sí devorando, es decir también, matando y destruyendo, como se aniquila lo que se quiere guardar para sí —y Rousseau dice en efecto «el ganado», es decir, una animalidad no domesticada (lo cual sería también otra cosa) sino ya definida y dominada por el hombre *con vistas al* hombre, una animalidad que ya está destinada, en su reproducción organizada por el hombre, a convertirse o bien en instrumento de trabajo sojuzgado o bien en comida animal (caballo, buey, cordero, carnero, etc. Otros tantos animales, tengámoslo muy en cuenta, que pueden convertirse en las víctimas o en la presa del lobo).

Rousseau prosigue, y seguimos en el ámbito de la *analogía* («analogía» es el término que utiliza Rousseau, van a escucharlo), estamos en el ámbito de la figura, del «como» de la metáfora o de la comparación, incluso de la fábula:]

*Como* pastor, el pastor es de una naturaleza superior a la de su rebaño, lo mismo que los pastores de hombres, que son sus jefes, son asimismo de una naturaleza superior a la de sus pueblos. Así razonaba, según Filón, el emperador Calígula, concluyendo perfectamente de esa *analogía* [subrayo] que los reyes eran dioses, o que los pueblos eran bestias. El razonamiento de ese Calígula [...].<sup>14</sup>

[Y es, en efecto, el razonamiento de un soberano, la razón aducida por un soberano, no lo olvidemos; Rousseau marca muy bien que ese discurso, ese «razonamiento» estaba firmado, y firmado no por un filósofo o por un politólogo sino por un jefe, un emperador, por consiguiente, un soberano a su vez colocado mediante la analogía y en la analogía «animal» a la que así confiere crédito, una analogía en donde el hombre desaparece en resumidas cuentas, entre el dios y la bestia: «Los reyes eran dioses, los pueblos eran bestias»; el soberano dice, el emperador Calígula pronuncia, dicta, hablando así de la

14. *Ibid.*, p. 237 [es Jacques Derrida quien subraya (n. de e. fr.)].

soberanía desde la soberanía, desde el lugar del soberano, dice: hay dioses y hay bestias, hay, no hay nada que no sea teo-zoológico y, en lo teo-antropo-zoológico, el hombre está atascado, es evanescente, desaparece, como mucho es una simple mediación, un guión que une al soberano y la bestia, a Dios y el ganado; retomo el hilo de mi cita:]

El razonamiento de ese Calígula viene a ser el mismo que el de Hobbes y el de Grocio. Antes que todos ellos, Aristóteles había dicho también que los hombres no son en absoluto naturalmente iguales, sino que unos nacen para la esclavitud y los otros para dominar.

Aristóteles tenía razón [¡de nuevo la «razón»! Aquí, en el sintagma «tener razón», se trata no de «meter en razón a alguien» sino de tener razón sin más, de estar en lo justo o en lo verdadero]; pero tomaba el efecto por la causa. Cualquier hombre nacido en la esclavitud nace para la esclavitud, nada es más cierto. Los esclavos lo pierden todo con sus grilletes, hasta el deseo de salir de ahí; aman su servidumbre como los compañeros de Ulises amaban su embrutecimiento. Si, por lo tanto, hay esclavos por naturaleza es porque ha habido esclavos contra naturaleza. La fuerza creó los primeros esclavos [...].<sup>15</sup>

La tesis de Rousseau es pues a la vez que «la razón del más fuerte» es *de hecho* la mejor, que ha prevalecido y prevalece de hecho (el más fuerte mete en razón al más débil, y el lobo al cordero), pero que si *de hecho* la razón del más fuerte vence, *de derecho* la razón del más fuerte no es la mejor, no debería, no habrá debido ser la mejor, no debería haber tenido razón, y todo girará en torno al eje semántico de la palabra «razón» en la fábula: cuando ésta dice «la razón del más fuerte es siempre la mejor», ¿cuál es la mejor: la razón misma, la buena razón, la razón más justa, la verdadera razón, o la razón dada, la razón aducida por el más fuerte (Calígula, o el soberano, o el lobo de la fábula)? Y «mejor» puede decir asimismo dos cosas radicalmente heterogéneas: o bien la que prevalece de hecho o bien, por el contrario, la que debería prevalecer de derecho y según la justicia.

Si cito ya a Rousseau de una forma un poco demasiado extensa e insistente, al tiempo que les pido que lean lo que precede y lo que sigue en el *Contrato social*, es justamente por varias razones.

1. La primera es porque allí vemos cruzarse, en el encadenamiento de varias frases, la mayor parte de las líneas de fuerza de nuestra

15. Esta última frase de Rousseau termina de la siguiente manera: «La fuerza creó los primeros esclavos, su cobardía los ha perpetuado» (n. de e. fr.).

problemática por venir, empezando por esa insistente «analogía», esa analogía múltiple y sobredeterminada que, como veremos, a través de tantas figuras, tan pronto acerca al hombre del animal, inscribiéndolos a ambos en una relación de proporción, tan pronto acerca al hombre y al animal para contraponerlos: heterogeneidad, desproporción entre el *homo politicus* auténtico y el animal aparentemente político, el soberano y el animal más fuerte, etc. Por supuesto, el término «analogía» designa para nosotros el lugar de una cuestión antes que el de una respuesta. Cualquiera que sea la manera en que entendamos el término, una analogía es siempre una razón, un *logos*, un razonamiento, incluso un cálculo que remonta hacia una relación de proporción, de semejanza, de comparabilidad en la cual coexisten la identidad y la diferencia.

Aquí, en todas partes en donde hablemos de la bestia y del soberano, tendremos en mente una analogía entre dos representaciones corrientes (corrientes, por consiguiente, problemáticas, sospechosas, que hay que interrogar) entre esa especie de animalidad o de ser vivo que se denomina la «bestia» o que nos representamos como bestialidad por una parte, y, por otra parte, una soberanía que nos representamos casi siempre como humana o divina, en verdad antropoteológica. Pero cultivar esa analogía, descifrar o trabajar su territorio no quiere decir ni acreditarla, ni simplemente viajar por ella en un solo sentido, por ejemplo, reduciendo la soberanía (política o social o individual –y éstas ya son dimensiones diferentes y terriblemente problemáticas), tal y como se la sitúa casi siempre en el orden humano, [reduciéndola pues] a prefiguraciones así llamadas zoológicas, biológicas, animales o bestiales (cuatro conceptos –lo zoológico, lo biológico, lo animal, lo bestial– que habrá que discernir también con prudencia).

Nunca deberíamos contentarnos con decir, a pesar de algunas tentaciones, algo como lo siguiente: lo social, lo político y, dentro de ellos, el valor o el ejercicio de la soberanía sólo son manifestaciones disfrazadas de la fuerza animal o de los conflictos de fuerza pura cuya verdad nos brinda la zoología, es decir, en el fondo la bestialidad, o la barbarie, o la crueldad inhumana. Se podría, se podrán citar mil y un enunciados que confían en este esquema, todo un archivo o biblioteca mundial. También podríamos invertir el sentido de la analogía y reconocer, por el contrario, no que el hombre político es todavía animal, sino que el animal ya es político, y exhibir, como resulta sencillo, en muchos ejemplos de lo que se denominan sociedades animales, la aparición de organizaciones refinadas, complicadas, con estructuras jerárquicas, atributos de autoridad y de poder, fenómenos de crédito simbólico, otras tantas cosas que se atribuyen con tanta frecuencia y que se reservan tan



ingenuamente a la *cultura* así denominada humana, por oposición a la *naturaleza*. Por ejemplo, por no citar más que este indicio que me interesa desde hace tiempo y que afecta a lo que tantos filósofos y antropólogos consideran lo propio del hombre y de la ley humana, a saber, la prohibición del incesto. Entre todas las aportaciones de la primatología moderna y entre todos los rasgos que, perdonen que se los recuerde, subrayo desde hace tiempo en todas partes en donde (es decir, más o menos por doquier) me he interesado por la gran cuestión del animal y de lo propio del hombre, así como de lo que he denominado el *carnofalocentrismo* (entre los textos más recientes y los más recapitulativos que me permito, por simple economía, señalar con el fin de ganar tiempo en este seminario: *Del espíritu*, «Es preciso comer (bien)» en *Points de suspension*, «El animal que luego estoy si(gui)endo» en *L'Animal autobiographique*, y *Y mañana, qué*<sup>16</sup>..., que hay que leer... y que propalar a partir de las referencias dadas en todos los textos de *L'Animal autobiographique*), subrayo pues desde hace tiempo la fragilidad y la porosidad de ese límite entre naturaleza y cultura así como el hecho de que también se evita el incesto en ciertas sociedades de simios así llamados superiores –y siempre será difícil reconocer el límite entre evitar y prohibir–, de la misma manera que, en el hombre, en las sociedades así denominadas humanas, también es inevitable el incesto, si se mira un poco más de cerca, precisamente allí donde el incesto parece estar prohibido. La única regla que, por el momento, creo que podemos darnos en este seminario es tanto la de no fiarnos de límites oposicionales comúnmente acreditados entre lo que se denomina naturaleza y cultura, naturaleza/ley, *physis/nomos*, Dios, el hombre y el animal, o asimismo en torno a un «propio del hombre», [tanto la de no fiarnos

16. Véase J. Derrida: *De l'esprit. Heidegger et la question*, París, Galilée, 1987 [trad. cast. de M. Arranz, *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, Valencia, Pre-Textos, 1989]; « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet », entrevista con Jean-Luc Nancy, en *Points de suspension. Entretiens*. E. Weber (ed.), París, Galilée, 1992, pp. 287-298 [trad. cast. de V. Gallo y N. Billi, revisada por M. Cagnolini en *Confines*, Buenos Aires, 17, diciembre de 2005]; « L'animal que donc je suis (à suivre) », en *L'Animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida*, Marie-Louise Mallet (dir.), París, Galilée, 1999, pp. 251-301 (retomado en *L'animal que donc je suis*, M.-L. Mallet (ed.), París, Galilée, 2006, pp. 15-77 [trad. cast. de C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, Trotta, 2008, pp. 15-68]); « Violences contre les animaux », en *De quoi demain... Dialogue*, con Élisabeth Roudinesco, París, Fayard/Galilée, 2001, pp. 105-127 [trad. cast. de V. Goldstein, *Y mañana, qué...*, Buenos Aires-México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 73-87] (n. de e. fr.).

de ciertos límites oposicionales comúnmente acreditados] como, no obstante, «la de» no mezclarlo todo y no precipitarnos, por analogía, hacia una serie de semejanzas o de identidades. Cada vez que se vuelve a poner en cuestión un límite oposicional, lejos de concluir de ahí la identidad, es preciso multiplicar por el contrario la atención para con las diferencias, afinar el análisis dentro de un campo reestructurado. Por no tomar más que este ejemplo, lo más cerca posible de nuestro seminario, no bastará con tener en cuenta el hecho poco discutible de que hay *sociedades animales*, organizaciones animales refinadas y complicadas en la organización de las relaciones familiares y sociales en general, en el reparto del trabajo y de las riquezas, en la arquitectura, en la herencia de privilegios, de bienes o de aptitudes no innatas, en la forma de acometer la guerra y la paz, en la jerarquía de los poderes, en la instauración de un jefe absoluto (por consenso o por la fuerza, si es que podemos distinguir), de un jefe absoluto que tiene derecho de vida y de muerte sobre los demás, con la posibilidad de revueltas, de reconciliaciones, de gracias otorgadas, etc., no bastará con tener en cuenta estos hechos poco discutibles para concluir de los mismos que hay *algo político* y sobre todo *soberanía* en comunidades de seres vivos no humanos. «Animal social» no quiere decir necesariamente animal político, cualquier *ley* no es necesariamente ética, jurídica o política. Por lo tanto, el concepto de *ley* y, con él, los de contratos, autoridad, crédito y por consiguiente tantos y tantos otros son los que estarán pues en nuestro foco. ¿La ley que reina (de forma por lo demás diferenciada y heterogénea) en todas las sociedades así llamadas animales es acaso de la misma naturaleza que lo que se entiende por ley en el derecho humano y en la política humana? ¿Y la historia compleja, aunque relativamente corta, del concepto de soberanía en Occidente (concepto que es pues a su vez una institución que trataremos de estudiar lo mejor posible) es o no es la historia de una ley cuya estructura se encuentra o no se encuentra en las leyes que organizan las relaciones jerarquizadas de autoridad, de hegemonía, de fuerza, de poder, de poder de vida y de muerte en las sociedades así llamadas animales? La cuestión es tanto más oscura y necesaria que el rasgo mínimo que hay que reconocer en la posición de soberanía, en este estado apenas preliminar, es (hemos insistido en ello los últimos años en torno a Schmitt<sup>17</sup>), [es] cierto poder de *dictar*, de *hacer* pero asimismo de *suspender* la ley; es el derecho excepcional de situarse por encima del derecho, el derecho al no-derecho, si puede

17. Véase, entre otros, J. Derrida, seminario « Politiques de l'amitié », 1988-1989, París, EHESS, inédito, y *Politiques de l'amitié*, op. cit. (n. de e. fr.).

decirse, lo que a la vez corre el riesgo de llevar al soberano humano por encima de lo humano, hacia la omnipotencia divina (que, por lo demás, habrá fundado muy a menudo el principio de soberanía en su origen sagrado y teológico) y a la vez, debido a esa arbitraria suspensión o ruptura del derecho, corre el riesgo justamente de hacer que el soberano se parezca a la bestia más brutal que ya no respeta nada, desprecia la ley, se sitúa de entrada fuera de la ley, a distancia de la ley. Para la representación corriente, a la que nos referimos para empezar, el soberano y la bestia parecen tener en común que su ser es estar-fuera-de-la-ley. Es como si uno y otra se situasen, por definición, a distancia o por encima de las leyes, en el no-respeto de la ley absoluta, de la ley absoluta que ellos establecen o que son, pero que no tienen por qué respetar. El estar-fuera-de-la-ley puede sin duda, por una parte, y es la figura de la soberanía, adoptar la forma del estar-por-encima-de-las-leyes y, por consiguiente, la forma de la Ley misma, del origen de las leyes, del garante de las leyes, como si la Ley, con L mayúscula, la condición de la ley, estuviese antes, por encima y por consiguiente fuera de la ley, como si fuese exterior, incluso heterogénea a la ley; pero el estar-fuera-de-la-ley puede también, por otra parte, y es la figura de lo que con más frecuencia se entiende como la animalidad o la bestialidad, [el estar-fuera-de-la-ley] puede situar el lugar en donde la ley no aparece, o no es respetada, o se viola. Estos modos de ser que consisten en estar-fuera-de-la-ley (ya sea el de lo que se denomina la bestia, ya sea el del criminal, incluso el de ese gran criminal del que hablamos el año pasado y del que Benjamin decía que fascina a la gente, incluso cuando se lo condena y se lo ejecuta porque, con la ley, desafía la soberanía del Estado como monopolio de la violencia, o ya sea el estar-fuera-de-la-ley del propio soberano), estos diferentes modos de estar-fuera-de-la-ley pueden parecer heterogéneos entre sí, incluso aparentemente heterogéneos a la ley, pero queda que, al compartir ese común estar-fuera-de-la-ley, la bestia, el criminal y el soberano se parecen de una forma turbadora; se requieren y recuerdan entre sí, el uno al otro; entre el soberano, el criminal y la bestia, hay una especie de oscura y fascinante complicidad, incluso una inquietante atracción mutua, una inquietante familiaridad, un *unheimlich*, *uncanny*, asedio recíproco. Los dos, los tres, el animal, el criminal y el soberano están fuera de la ley, a distancia o por encima de las leyes; el criminal, la bestia y el soberano se parecen extraordinariamente justo cuando parecen situarse en las antípodas, en las antípodas uno de otro. Ocurre, por lo demás, breve aparición del lobo, que se dé el mote de lobo a un jefe de Estado como Padre de la Nación. Mustafa Kemal, que se puso el nombre de Atatürk (Padre de los turcos), era llamado el «lobo gris» por sus partidarios en memoria del antepasado mítico de Gengis Khan, el «lobo azul».

Ese parecido turbador, esa superposición inquietante entre estos dos seres que están fuera-de-la-ley o «sin ley» o «por encima de las leyes» que, vistos desde un determinado ángulo, son la bestia y el soberano, creo que esa cuasi-coincidencia explica, explica y engendra una especie de fascinación hipnótica o de alucinación irresistible que nos hace ver, proyectar, percibir como en los rayos X, por debajo de los rasgos del soberano, el rostro de la bestia; o, inversamente, si prefieren ustedes, sería como si transparentara, a través de la jeta de la bestia indomable, una figura del soberano. Como en esos juegos en donde se trata de identificar una figura a través de otra. En el vértigo de esta alucinación *unheimlich*, *uncanny*, estaríamos como presos de un asedio o, más bien, del espectáculo de una espectralidad: asedio del soberano por la bestia y de la bestia por el soberano, uno habitando o albergando al otro, uno convirtiéndose en el anfitrión y en el huésped íntimo del otro, el animal convirtiéndose en el huésped y en el anfitrión (*host* y *guest*), también en el rehén, de un soberano del que sabemos, por lo demás, que también puede ser muy bestia, sin que eso afecte en absoluto la omnipotencia garantizada por su función o, si prefieren, por uno de los dos «cuerpos del rey». <sup>18</sup> En la intersección metamórfica de ambas figuras, la bestia y el soberano, presentimos pues que una profunda y esencial cópula ontológica está en marcha, trabajando esa pareja; es como un acoplamiento, una cópula ontológica, onto-zoo-antropo-teológico-política: la bestia se convierte en el soberano que se convierte en la bestia: hay la bestia y el soberano (conjunción), pero también la bestia es (e.s.) el soberano, el soberano <es> (e.s.) la bestia.

De ahí que –y éste será uno de los principales focos de nuestra reflexión– su foco político más actual, la acusación tan frecuentemente lanzada hoy, en la retórica política, contra los Estados soberanos que no respetan la ley o el derecho internacional y que son tratados, en nuestra lengua, de Estados canallas (volveremos sobre ello más extensamente) –Estados canallas, es decir, Estados delincuentes, Estados criminales, Estados que se conducen como bandoleros, como bandoleros de grandes caminos o como vulgares asilvestrados que hacen lo que les da la gana, que no respetan el derecho internacional, se mantienen al margen de la urbanidad internacional, violan la propiedad, las fronteras, las reglas y las buenas costumbres internacio-

18. Véase E. Kantorowicz: *Les Deux Corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, París, Gallimard, 1989, trad. fr. de J.-P. y N. Genet [trad. cast. de S. Aikin y R. Blázquez, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 2007] (n. de e. fr.).

nales, y hasta el derecho de la guerra (siendo el terrorismo una de las formas clásicas de esta delincuencia, según la retórica de algunos jefes de Estados soberanos que pretenden, por su parte, respetar el derecho internacional). Ahora bien, Estado-canalla es la traducción del inglés *rogue*, *Rogue State* (en francés, *voyou*; en alemán, *Schurke*, que también quiere decir «pillo», cara dura, estafador, bribón, granuja, criminal; palabra, *Schurke*, que se utiliza asimismo para traducir *rogue*). *Rogue State* parece ser, en inglés pues, la primera apelación (*voyou* y *Schurke* no son, al parecer, más que traducciones), pues la acusación se formuló en primer lugar en inglés y por Estados Unidos. Sin embargo veremos, cuando avancemos en esa dirección y estudiemos los usos, la pragmática y la semántica de esa palabra «*rogue*», muy presente en Shakespeare, lo que nos dice también de la animalidad o de la bestialidad. El «*rogue*», ya se trate del elefante, del tigre, del león, del hipopótamo (y, más generalmente, de los animales carnívoros), [el «*rogue*»] es el individuo que no respeta siquiera la ley de la comunidad animal, de la manada, de la horda, de sus congéneres. Por su comportamiento salvaje o indócil se mantiene o va a distancia de la sociedad a la que pertenece. Como ustedes saben, los Estados que están acusados de ser y de conducirse como *Rogue States* (Estados canallas) le dan con frecuencia la vuelta a la acusación hacia el que acusa públicamente y pretenden a su vez que los verdaderos Estados canallas son los Estados-nación soberanos, poderosos y hegemónicos que, por su parte, comienzan por no respetar las leyes o el derecho internacional al que pretenden referirse, y practican desde hace tiempo el terrorismo de Estado, que no es sino otra forma del terrorismo internacional. El primer acusador acusado, en este debate, es Estados Unidos de América. Estados Unidos está acusado de practicar un terrorismo de Estado y de violar con regularidad las decisiones de la ONU o las instancias del derecho internacional que están tan dispuestos a acusar a los otros, los Estados así llamados canallas, de violar. Volveremos extensamente a esta zona problemática. Hay incluso un libro de Noam Chomsky, titulado *Estados canallas. El imperio de la fuerza en los asuntos mundiales*,<sup>19</sup> libro cuyo objetivo principal, basado en un gran número de hechos y de pruebas, en la historia geopo-

19. N. Chomsky: *Rogue States. The Rule of Force in World Affairs*. Cambridge, South End Press, 2000 [trad. cast. de M. Salomon, *Estados canallas. El imperio de la fuerza en los asuntos mundiales*, Barcelona, Paidós, 2001]. [Véase «Les États voyous», en N. Chomsky, R. Clark, E. W. Said: *La Loi du plus fort. Mise au pas des États voyous*, trad. fr. de G. Ducornet, París, Le Serpent à plumes, 2002, pp. 25-90 (n. de e. fr.)].

lítica de los últimos decenios, consistiría en instruir una acusación lanzada contra Estados Unidos. Estados Unidos, que es tan propenso a acusar a otros Estados de ser *Rogue States*, sería de hecho el más «canalla» de todos, los que violan más a menudo el derecho internacional, cuando precisamente prescriben, con frecuencia mediante la fuerza, cuando les conviene, a los demás Estados a respetar el derecho internacional que ellos, por su parte, no respetan cada vez que les conviene. Su empleo acusador del término «*Rogue State*» (Estado canalla) sería la estratagema retórica más hipócrita, la astucia armada más perniciosa o perversa o cínica de su recurso permanente a la fuerza más grande, a la brutalidad más inhumana. Por no tomar, provisionalmente, más que un ejemplo de los enormes sumarios que instruye Chomsky en *Estados canallas* y por seleccionar en ellos el léxico del bestiario que aquí nos importa, aludiré solamente al comienzo del libro al ejemplo de la larga y compleja historia de las relaciones entre Estados Unidos y el Irak de Saddam Hussein. Chomsky no tiene, por descontado, ninguna indulgencia para con Saddam Hussein e Irak, que trata, basándose en numerosos hechos bien conocidos, de «*leading criminal State*» (p. 24 [trad. cast., p. 38], lean todas las páginas de alrededor). Pero, aunque el Irak de Saddam encabece en efecto la lista de los Estados criminales, aunque, como lo recuerda con regularidad la diplomacia norteamericana desde hace diez años, sea culpable de utilizar armas de destrucción masiva contra sus vecinos y contra su propio pueblo, a Chomsky no le cuesta ningún trabajo recordar que, durante mucho tiempo, Saddam fue bien tratado por Estados Unidos como aliado y como cliente. Ese trato sólo terminó conduciendo a una terrible guerra biológica cuyas víctimas iraquíes se cuentan por centenares de miles (malnutrición, enfermedad, cinco mil niños que mueren todos los meses según la Unicef, citado por Chomsky, etc.), ese trato a Saddam como aliado y cliente bien considerado sólo terminó pues el día en que Saddam dejó de mostrarse dócil con la estrategia política, militar y económica de Estados Unidos (se podría decir lo mismo de los talibanes). Sólo en ese momento, Irak, al dejar de ser un aliado, un cómplice o un cliente dócil, se convirtió en un *Rogue State*, y sólo entonces se empezó a hablar de Saddam Hussein, del jefe de un Estado canalla, como de una bestia, la «bestia de Bagdad», «*the beast of Bagdad*».<sup>20</sup> Hago esta observación para anunciar que hablaremos sin duda mucho, más adelante, en este seminario, de lo que se ha dado en llamar «el 11 de septiembre».

Éste es, con muy pocas palabras y de simple anticipación, el lugar

20. N. Chomsky: *Rogue States, op. cit.*, p. 28 [trad. cast., p. 43].

oscuro hacia el cual nos conduce el término a su vez oscuro de «analogía» entre el soberano político y la bestia. Este término de «analogía» no sólo es oscuro, a la manera de una palabra cuyo concepto o cuyo teorema, cuyo contenido teórico fuese invisible o inaccesible; es oscuro y sombrío y negro, este término de «analogía», como la realidad de una nube espantosa que anuncia y lleva consigo la amenaza del trueno, del rayo, de la tempestad o del huracán; es sombrío porque está repleto de todas las violencias (actuales y virtuales) y de estragos históricos innombrables, de desastres que ni siquiera sabremos, que ya no sabemos nombrar, allí donde los nombres de derecho (nacional o internacional), de guerra, de guerra civil o de guerra internacional, de terrorismo –nacional o internacional– pierden su crédito más elemental.

2. La segunda razón por la que cito esos primeros capítulos del *Contrato social* es porque en ellos ya vemos citados ciertos filósofos y ciertos filosofemas, ciertas filosofías políticas que deberían ocuparnos en primer lugar, por ejemplo, lo han oído ustedes: Aristóteles, Grocio y Hobbes. Rousseau los inscribe aquí a los tres un poco precipitadamente en la misma tradición, desatendiendo ese hecho masivo, a saber, que es para romper con Aristóteles, con las consecuencias que Aristóteles saca de su famosa pero siempre tan enigmática definición del hombre como ser vivo o animal político («*politikon zôon*»<sup>21</sup>), por lo que Hobbes escribió su *Leviatán* o su *Tratado sobre el ciudadano* y desarrolló una teoría de la soberanía que nos interesará más adelante. Naturalmente, tendremos que leer o releer esos textos.

3. La tercera razón por la que me refiero a esos primeros capítulos del *Contrato social* es que, en las líneas que acabo de citar, a la palabra «embrutecimiento» («aman su servidumbre como los compañeros de Ulises amaban su embrutecimiento»), Rousseau le añade una nota a pie de página. Esa nota remite a Plutarco. Dice: «Véase un breve tratado de Plutarco titulado: *Que las bestias utilizan la razón*».<sup>22</sup> Encontrarán ustedes este texto de Plutarco apasionante, traducido al francés por Amyot, en la recopilación que publica e introduce Élisabeth de Fontenay, *Trois Traités pour les animaux*.<sup>23</sup> El tratado al que remite

21. Aristóteles: *Política*, I, 1253 a 3 (n. de e. fr.).

22. J.-J. Rousseau: *Du contrat social, op. cit.*, « Chapitre II. Des premières sociétés », p. 237, n. 3 [trad. cast., p. 317 n. 2] (n. de e. fr.).

23. Plutarco: « Que les bêtes brutes usent de raison », en *Trois Traités pour les animaux*, trad. fr. de F. Amyot, precedido de « La raison du plus fort », por E. de Fontenay, París, POL, 1992, p. 123 y ss. (n. de e. fr.).

Rousseau se encuentra ahí con el título «Que las bestias brutas utilizan la razón». El término «brutas» nos importará mucho y a menudo allí donde parece implicar no sólo la animalidad sino cierta bestialidad del animal. No puedo por menos que recomendarles que lean estos textos que podrían retenernos bastante tiempo. En «Que las bestias brutas utilizan la razón», las primeras palabras de una conversación filosófica con varias voces convocan ahí ya o todavía la figura del lobo, la analogía y la cuasi-metamorfosis que organiza el paso entre el hombre y el lobo (pero también el león). La conversación comienza pues con esta analogía metamórfica:

Me parece, Circe, que he entendido bien eso y lo he impreso bien en mi memoria. Pero me gustaría saber si, entre ellos, no hay algunos griegos que has transformado de hombres en lobos y en leones.<sup>24</sup>

Lean lo que sigue y observen asimismo que, en el elogio de cierta virtud del animal, uno de los actores de la conversación, Gryllus, sitúa justamente esa virtud animal por encima o a distancia de la ley. Leo ese elogio ético y político del animal, cuya virtud moral y social, incluso política, va más allá de la ley o antes de ella –un poco *como* (un «como» que comporta toda la carga de la cuestión de una analogía), un poco «como» el soberano: está en la página 129 de los *Trois Traités*:

Ves los combates de los animales contra los hombres y de unos contra otros: carecen de astucia, de artificio; utilizan abierta y francamente su audacia; se defienden y se vuelven a vengar contra sus enemigos con una magnanimidad ingenua *sin que ninguna ley se lo exija* [subrayo], sin tener miedo de ser represaliados en un juicio por cobardía o por pusilanimidad. Es más, por instinto natural, huyen del estado de vencidos; soportan y resisten cualquier extremo con el fin de mantenerse invencibles. [Lean lo que sigue; y más adelante:]

[...] No hay noticia de que supliquen a su enemigo, ni le pidan perdón ni se confiesen vencidos [error de Plutarco, comentar]: nunca se ha visto un león que se someta a otro león, ni un caballo a otro caballo, contentándose fácilmente con vivir en la servidumbre, parienta próxima de la cobardía.

En cuanto a los animales a los que los hombres sorprenden con trampas o artilugios inventados y sutiles, rechazan, si han alcanzado la edad perfecta, cualquier comida y soportan la sed hasta el final, porque prefieren darse la muerte antes que vivir como siervos.<sup>25</sup> [Comentar.]

24. *L. c.*, p. 125.

25. *Ibid.*, pp. 129-130.

Si quisiéramos establecer una conexión, una conexión rousseauiana, para esa nota del *Contrato social* que remite al alegato de Plutarco a favor de la razón animal, habría que estudiar de cerca, en el *Emilio* (Libro segundo), una muy larga cita (de más de tres páginas) de la apertura del primero de los *Trois Traités* de Plutarco («Si es lícito comer carne»). Antes de citar a Plutarco, el que le habla a Emilio, el alumno imaginario, lo pone en guardia contra la alimentación a base de carne. Los niños son naturalmente vegetarianos y es importante «no volver[los] [...] carnívoros». Por su salud y por su carácter. Pues, dice el maestro,

[...] es indudable que los grandes comedores de carne son en general crueles y feroces en mayor medida que los demás hombres: esta observación pertenece a todos los tiempos y lugares. La barbarie inglesa es bien conocida... Todos los salvajes son crueles; y sus costumbres no los llevan en absoluto a serlo: esa crueldad procede de sus alimentos [comentar: crueldad y san<sup>26</sup>, crueldad y pena de muerte]. Van a la guerra como a la caza, y tratan a los hombres *como* si fuesen osos [subrayo: siempre el «como» de la analogía antrozo-zoológica]. En Inglaterra incluso, los carniceros no son aceptados como testigos, ni tampoco los cirujanos. Los grandes malvados se endurecen para el crimen bebiendo sangre.<sup>27</sup>

(Rousseau añade aquí una nota por escrúpulo, ya que su traductor le señala, y los traductores son siempre los lectores más pendientes y más temibles, que, de hecho, los carniceros y los cirujanos ingleses tienen derecho a atestiguar y que únicamente a los carniceros, no a los cirujanos, se les niega la autorización a formar parte como jurado en los procesos criminales). Lean lo que viene a continuación y la muy larga cita del alegato o de la requisitoria de Plutarco, uno de los más elocuentes de la historia en el proceso de la cultura carnívora y de sus «cruelas delicias» («Ustedes no se comen esos animales carnívoros, los imitan; ustedes sólo tienen hambre de unas bestias inocentes y dulces que no hacen daño a nadie, que les toman cariño a ustedes, que les sirven y que ustedes *devoran* [subrayo] como precio por sus servicios»).

26. Así en el texto mecanografiado: « *sans* » [en castellano «sin»]. Se trata quizá de una errata en lugar de « *sang* » [en castellano «sangre»] (n. de e. fr.).

27. J.-J. Rousseau: *Émile ou De l'éducation*, libro segundo, cronología e introducción de M. Launay, París, Garnier-Flammarion, 1966, pp. 196-197 [trad. cast. de M. Armiño, *Emilio, o De la educación*, Madrid, Alianza, 1998, p. 222] (n. de e. fr.).

Sin duda ya han observado ustedes la recurrencia del léxico de la devoración («devorar», «devorador»): la bestia sería devoradora y el hombre devoraría a la bestia. Devoración y voracidad. *Devoro, vorax, vorator*. De lo que se trata es de la boca, de los dientes, de la lengua y de la violenta precipitación a morder, a engullir, a tragarse al otro, a tomarlo dentro de sí, también, para matarlo o llevar a cabo su duelo. ¿Será devoradora la soberanía? ¿Será su fuerza, su poder, su mayor fuerza, su poder absoluto, por esencia y siempre en última instancia, poder de devoración (la boca, los dientes, la lengua, la violenta precipitación a morder, a engullir, a tragarse al otro, a tomarlo dentro de sí, también, para matarlo o llevar a cabo su duelo)? Pero aquello que transita por la devoración interiorizante, es decir, por la oralidad, por la boca, las fauces, los dientes, el gástrico, la glotis y la lengua —que también son los lugares del grito y del habla, del lenguaje—, eso mismo puede habitar también ese otro lugar del rostro o de la cara que son las orejas, los atributos auriculares, las formas visibles, por lo tanto, audio-visuales de lo que permite no solamente hablar sino asimismo oír y escuchar. «Abuela, ¡qué orejas tan grandes tienes», le dice al lobo. El lugar de la *devoración* es también el lugar de lo que porta la voz, es el *topos* del portavoz, en una palabra, el lugar de la *vociferación*. Devoración, vociferación, he aquí, en la semblanza del semblante, en plena jeta de la cara, pero también en la semblanza como tropo, he aquí la semblanza del semblante, la devoración vociferante o la vociferación devoradora. La una, la vociferación, exterioriza lo que se come o devora o interioriza; inversa o simultáneamente, la otra, la devoración, interioriza lo que se exterioriza o se profiere. Y, tratándose de devorar, de proferir, de comer, de hablar y, por consiguiente, de escuchar, de obedecer recibiendo adentro por las orejas, tratándose de la bestia y del soberano, les dejo a ustedes soñar con las orejas de asno del rey Midas que Apolo le infligió porque había preferido a su adversario en un torneo musical. El asno pasa injustamente por ser la más boba\* de las bestias. Midas escondía esas orejas

\* En numerosas ocasiones, a lo largo de todo el seminario, Derrida resalta la resistencia que los términos franceses « *bête* » y « *bêtise* » oponen a ser respectivamente traducidos por medio de una única palabra a cualquier otra lengua (inglés, alemán, etc., y nosotros recalcamos: castellano), debido ante todo a los numerosos desplazamientos semánticos que esos términos experimentan (y que, por su parte, Derrida no duda en explotar) de acuerdo con la correspondiente situación pragmática en la que se utilizan. Por eso, hemos optado por traducir estos términos, según el caso, por «bestia» y «bobo» por un lado y, por otro lado, por «bestiada» y «bobada». Una de las razones

de asno bajo su tiara y cuando su peluquero lo denunció y confió su secreto a la tierra, los carrizos –nos dice Ovidio– susurraron con el viento, «¡El rey Midas tiene orejas de asno! ». Y también, en *Tristán e Isolda*, hay asimismo otro rey, otras orejas animales, las orejas del caballo del rey Marcos.

La razón del más fuerte es siempre la mejor:  
Vamos a mostrarlo enseguida.

En cierto modo, ningún seminario debería comenzar así. Pero cualquier seminario comienza así sin embargo, con alguna forma de anticipar difiriendo la mostración o la demostración. Cualquier seminario comienza con algún fabuloso «vamos a mostrarlo enseguida».

¿Qué es una fábula?

Podríamos, para comenzar, preguntarnos (digo bien *preguntarnos*, pero ¿qué hace uno cuando se pregunta?, ¿cuando se pregunta *algo* a sí mismo?, ¿cuando se plantea una pregunta, cuando se interroga por esto o aquello o, lo cual es una cosa bien distinta, cuando *se* pregunta *uno mismo*?, ¿cuando se pregunta uno mismo a sí mismo, como si fuese posible o como si fuese otro?), podríamos, para comenzar, antes incluso de comenzar, preguntarnos qué relación puede haber entre un seminario y una fábula, entre un seminario y el modo de ficción, de simulacro, de habla ficticia, de narración del tipo «érase una vez» y del tipo «como si» que se denomina una fábula. Sobre todo si la susodicha fábula pone en escena alguna bestia fabulosa, el cordero, el lobo, los grandes monstruos acuáticos creados por Dios en el Génesis (1, 21) o también las cuatro bestias del sueño o de la

por la que hemos preferido «bobo» a «tonto», que sería sin duda alguna el término más usual, es porque «bobo» –como apunta Derrida a propósito de los términos « *bête* » y « *bêtise* » casi al final de la Quinta Sesión– también «conserva una referencia al menos implícita a la bestia animal». Así, en efecto, el Diccionario de la Real Academia Española da la siguiente definición de «bobo» en su cuarta acepción: «(Por la facilidad con que se deja atrapar). Pez de los ríos de Guatemala y México, de unos 60 cm de longitud y 12 de anchura, de piel negra y sin escamas, carne blanca y pocas espinas». Asimismo, tenemos el pájaro bobo que, según el mismo Diccionario, es un «ave palmípeda, de unos 4 decímetros de largo, con el pico negro, comprimido y alesnado, el lomo negro, y el pecho y vientre blancos, así como la extremidad de las remeras. Anida en las costas, y por sus malas condiciones para andar y volar se deja atrapar fácilmente», y añade, en una segunda acepción: «En Costa Rica y Uruguay: Ave común, de hermoso plumaje» (n. de t.).

visión de Daniel (que les dejo que lean concretamente a partir de 7,1: se trata de «esas cuatro enormes bestias que son cuatro reyes que se alzarán de la tierra» dicho de otro modo, cuatro figuras bestiales de la soberanía histórico-política); o asimismo, y sobre todo, todas las bestias del Apocalipsis de Juan que pasan evidentemente por ser unas figuras políticas o polemológicas cuya lectura merecería más de un seminario por sí sola; o igualmente Behemoth o Leviatán, el nombre de ese apocalíptico monstruo marino, ese dragón político que Dios renombró casi la última vez que se dirigió a Job (40, 15), les invito a releerlo: «He aquí el Animal: Behemoth/lo hice contigo/pasta como un buey/he aquí la fuerza de sus riñones...» y, un poco más adelante, justo después en el Libro de Job:

¿Puedes arponear a Leviatán?  
¿atarle la lengua  
ponerle un aro en la nariz  
agujerear con un gancho su mandíbula?  
¿[...] fijar el arpón en su cráneo?

Posa antes bien tu mano sobre él  
acuérdate del combate  
detente.

Pues la esperanza que deja es engañosa  
verlo basta para caer fulminado  
ningún bruto lo provoca  
–y yo  
¿quién puede atravesarse en mi camino? [...]

Voy a detallar sus miembros...

Lean lo que sigue, pero retengan ese «voy a detallar sus miembros» (40, 25 y ss.).

Lean asimismo Isaías (27,1):

Ese día Yahvé se cebará  
pertrechado de su gran espada, pesada y dura,  
con Leviatán, serpiente furtiva  
con Leviatán, serpiente deforme,  
y degollará a ese monstruo submarino [...]

O bien lean también los Salmos (74, 13,14), y se trata siempre de un ruego a Dios que es capaz de destruir, de dar muerte a la bestia repelente y poderosa y repugnante, el Leviatán:

Tú que rompes el mar por fuerza  
 Tú que rompes las cabezas de los monstruos sobre las aguas  
 Tú rompes las cabezas de Leviatán  
 Las das de comer a los pueblos de los desiertos.

Allí donde con tanta frecuencia se contraponen el reino animal al reino humano como el reino de lo no-político al reino de lo político, allí donde, igualmente, se ha podido definir al hombre como <un> animal o un ser vivo político, un ser vivo que, además, es asimismo «político», también se ha representado a menudo la esencia de lo político, en particular del Estado y de la soberanía, con la forma sin forma de la monstruosidad animal, con la semblanza sin semblante de una monstruosidad mitológica, fabulosa o no natural, de una monstruosidad artificial del animal.

Entre todas las cuestiones que habremos de desplegar en todos los sentidos, entre todas las cosas que habremos de preguntarnos, estaría pues esa figuración del hombre como «animal político» o «ser vivo político» («*politikon zôon*» según la fórmula a la vez tan conocida y tan enigmática de Aristóteles en su *Política* (>Libro 1, 1253 a 3), es evidente –dice entonces Aristóteles– que la *polis* forma parte de las cosas de la naturaleza (*tôn phusei*) y que el hombre es por naturaleza un ser vivo político (*kai oti anthôpos phusei politikon zôon*); de lo cual concluye, contrariamente a lo que a veces se oye o se lee, tras haber insistido mucho en el mismo texto, en las mismas páginas, y también un poco antes, en el vivir y en la vida como ζῆν (*zên*), y no como βίος (*bios*), en el εὖ ζῆν (*eu zên*), el vivir bien, tendremos que volver también sobre ello, concluye pues que un ser sin ciudad, ἄπολις (*apolis*), un ser apolítico es, por naturaleza y no por casualidad (*dia phusin kai ou dia tuchên*), o bien más malo (*phaulos*) o bien mejor que el hombre, superior al hombre (*kreittôn ê anthôpos*<sup>28</sup>) – lo cual marca muy bien que la politicidad, el ser político del ser vivo denominado hombre, es un lugar medio entre esos otros dos seres vivos que son la bestia y el dios, los cuales, cada uno a su manera, serían «apolíticos»), por lo tanto –retomo–, entre todas las cuestiones que habremos de desplegar en todos los sentidos, entre todas las cosas que habremos de preguntarnos, estaría pues esa figuración del hombre como «animal político» o «ser vivo político», pero también una doble y contradictoria figuración (y la figuración es siempre el comienzo de una fabulación, de una afabulación), la doble y contra-

28. Para todo este pasaje, véase Aristóteles: *Política*, I, 1252 b 27-1253 a 2-4 (n. de e. fr.).

dictoria figuración del hombre político como, *por una parte*, superior, en su soberanía misma, a la bestia, a la que él domina, somete, domeña, domestica o mata, de tal modo que la soberanía consiste en elevarse por encima del animal y en apropiárselo, en disponer de su vida, pero, *por otra parte* (contradictoriamente), figuración del hombre político y, especialmente del Estado soberano *como animalidad*, incluso bestialidad (distinguiremos asimismo ambos valores), ya sea una bestialidad normal, ya sea una bestialidad monstruosa y a su vez mitológica o fabulosa. El hombre político superior a la animalidad y el hombre político como animalidad.

De ahí la forma más general y abstracta de lo que habremos de preguntarnos: ¿por qué la soberanía política, el soberano o el Estado o el pueblo son presentados tan pronto como aquello que se eleva, por la ley de la razón, por encima de la bestia, por encima de la vida natural del animal, y tan pronto (o simultáneamente) como la manifestación de la bestialidad o de la animalidad humana, dicho de otro modo, de la naturalidad humana? Dejo estas preguntas así por el momento. Pero el principio de una respuesta, que denominaré protética o proestatal o protestatal, es decir, conforme a la lógica técnica o protética de un suplemento que suple a la naturaleza añadiéndole un órgano artificial, aquí el Estado (el principio de una respuesta protestatal), nos vendría del ejemplo más sobrecogedor, sin duda, el más presente en nuestra memoria, y volveremos sobre ello, de esa figuración de lo político, del Estado y de la soberanía en la alegoría o la fábula del animal monstruoso, y precisamente de ese dragón llamado Leviatán en el Libro de Job: es el libro de Hobbes, *Leviatán* (1651). Desde su «Introducción», y en una oposición a Aristóteles que también habremos de precisar más adelante, el *Leviatán* de Hobbes inscribe el arte humano en la lógica de una imitación del arte divino. La naturaleza es el arte de Dios cuando crea y gobierna el mundo, es decir, cuando, con un arte de vida, un genio de vida, produce el ser vivo y manda así al ser vivo. Pues bien, el hombre, que es la más eminente creación viva de Dios, el arte del hombre que es la réplica más excelente del arte de Dios, el arte de ese ser vivo que es el hombre, imita el arte de Dios pero, a falta de poder *crear, fabrica* y, a falta de poder engendrar un animal natural, fabrica un animal artificial. El arte llega incluso a imitar a ese ser vivo excelente que es el hombre y –cito–: «[...] el arte llega más lejos al imitar la obra razonable y la más excelente de la naturaleza: *el hombre*. Es el arte, en efecto, el que crea ese gran LEVIATÁN<sup>29</sup> [...]» (el frontispicio del libro representa a

29. Th. Hobbes: « The Introduction », *Leviathan*. A Norton Critical Edi-

ese hombre gigantesco y monstruoso que domina la ciudad y Hobbes cita en latín, en dicho frontispicio, el siguiente pasaje de Job (41, 26): «no tiene igual en la tierra», palabras seguidas en el texto por «ve todo lo que es sublime/y reina sobre todas las fieras»).

Una vez más, los dejo leer o releer, y los invito a ello, los apremio a hacerlo, esas dos o tres páginas que describen, en boca de Dios, el monstruo Leviatán. Retomo mi cita de la «Introducción» de Hobbes a su *Leviatán*:

[...] el *arte* llega más lejos al imitar la obra razonable y la más excelente de la naturaleza: *el hombre*. Es el arte, en efecto, el que crea ese gran LEVIATÁN, llamado REPÚBLICA o ESTADO (*Common-wealth*) (CIVITAS en latín) que no es sino un hombre artificial, aunque de estatura y de fuerza mayores que las del hombre natural, para cuya defensa y protección ha sido concebido.

[Por consiguiente, Leviatán es el Estado y el hombre político mismo, el hombre artificial, el hombre del arte y de la institución, el hombre productor y producto de su propio arte que imita el arte de Dios. El arte es aquí, al igual que la institución misma, al igual que la artificialidad, al igual que el suplemento técnico, una especie de naturalidad animal y monstruosa. Y Hobbes va a analizar, va a describir con detalle, va a «detallar los miembros», como se dice en Job, va a detallar los miembros del cuerpo monstruoso de ese animal, de ese Leviatán, producido como hombre político por el hombre. Y comienza por la soberanía, que es a la vez absoluta, indivisible (volveremos sobre ello – y Hobbes sin duda ha leído a Bodino, el primer gran teórico de la soberanía política); pero esa absoluta soberanía es, como también veremos, cualquier cosa menos natural; es el producto de una artificialidad mecánica, es un producto del hombre, un artefacto; y, por eso, su animalidad es la de un monstruo como animal protético y artificial, como un producto de laboratorio; y al mismo tiempo, diré, dejando de lado el género del comentario para pasar al de la interpretación, es decir, siguiendo la consecuencia de lo que dice Hobbes más allá de su propia intención explícita: si la soberanía, como animal artificial, como monstruosidad protética, como Leviatán, es un artefacto humano, si no es natural, es deconstruible, es histórica; y en cuanto que es

---

tion, Authoritative Text, Backgrounds, Interpretations, R. E. Flathman y D. Johnston (eds.), Nueva York-Londres, W. W. Norton & Company, 1997, p. 9 [trad. cast. de A. Escotado, *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 1979, p. 117] (n. de e. fr.).

histórica, que está sometida a una transformación infinita, es a la vez precaria, mortal y perfectible; retomo y prosigo mi cita:]

[...] el *arte* llega más lejos al imitar la obra razonable y la más excelente de la naturaleza: *el hombre*. Es el arte, en efecto, el que crea ese gran LEVIATÁN, llamado REPÚBLICA o ESTADO (*Common-wealth*) (CIVITAS en latín) que no es sino un hombre artificial, aunque de estatura y de fuerza mayores que las del hombre natural, para cuya defensa y protección ha sido concebido. En él, la *soberanía* es un *alma* artificial, pues da vida y movimiento al cuerpo; los *magistrados* y los demás *oficiales* judiciales y de ejecución son articulaciones artificiales; la *recompensa* y el *castigo* con los que la soberanía, vinculando a su servicio cada articulación y cada miembro, los pone en movimiento para cumplir con su deber, son los *nervios* [...].<sup>30</sup>

Interrumpo un momento mi cita para subrayar dos puntos. Por una parte, la soberanía es el alma artificial, el alma, es decir, el principio de vida, la vida, la vitalidad, la vivencia de ese Leviatán, es decir, también del Estado, de ese monstruo estatal creado y dominado por el arte del hombre, monstruo animal artificial que no es sino el hombre artificial –dice Hobbes– y que sólo vive en cuanto República, Estado, *Common-wealth*, *Civitas*, mediante esa soberanía. Esa soberanía es como un pulmón de acero, una respiración artificial, un «alma artificial». El Estado es pues una especie de robot, de monstruo animal que en la figura del hombre, o de hombre en la figura del monstruo animal, es más fuerte, etc., que el hombre natural. Es como una prótesis gigantesca destinada a amplificar, objetivándolo fuera del hombre natural, el poder del ser vivo, del hombre vivo al que protege, sirve, pero como una máquina muerta, incluso una máquina de muerte, una máquina que no es sino la máscara del ser vivo, como una máquina de muerte puede servir al ser vivo. Pero esa máquina estatal y protética, digamos protestatal, esa *protestatalidad* debe a la vez prolongar, remedar, imitar, reproducir incluso hasta en el mínimo detalle al ser vivo que la produce. Lo que hace que, paradójicamente, este discurso político de Hobbes sea a la vez vitalista, organicista, finalista y mecanicista. Hasta en el mínimo detalle, la descripción *analogista* del *Leviatán* vuelve a encontrar en el cuerpo del Estado, de la República, de la *Civitas*, del *Common-wealth* toda la estructura del cuerpo humano. Por ejemplo, los nervios son el *derecho penal*, la recompensa y el castigo con los que –dice Hobbes– la soberanía, vinculando a su servicio cada articulación y cada miembro,

30. *Ibid.*, p. 9 [trad. cast., pp. 117-118].



los pone en movimiento para cumplir con su deber. Por lo tanto es a propósito del derecho penal que Hobbes nombra, en esa fisiología de lo político, una soberanía que es pues el nervio o el sistema nervioso del cuerpo político, lo cual garantiza a la vez su articulación y le confiere su movimiento. La opulencia y la riqueza son la fuerza, el *salus populi*, la seguridad es *el asunto del Estado*, los *consejeros* son la *memoria*, la *concordia* es la *salud*, la *sedición* es la *enfermedad* y, finalmente, punto sobre el que volveremos constantemente, la *guerra civil* es la *muerte*. La guerra civil es la muerte del Leviatán, la muerte del Estado, y he aquí, en el fondo, el tema de nuestro seminario: ¿qué es una guerra, hoy, en qué reconocemos la diferencia entre una guerra civil y una guerra en general? ¿Cuál es la diferencia entre la guerra civil como «guerra de los partisanos» (noción de Schmitt que ve en Hobbes al «gran espíritu político, sistemático por excelencia»<sup>31</sup> (*El concepto de lo político*) y una guerra interestatal? ¿Cuál es la diferencia entre la guerra y el terrorismo? ¿Entre el terrorismo nacional y el terrorismo internacional? Esa sistemática de Hobbes es inconcebible sin esa protestatalidad (a la vez zoologista, biólogo y técnico-mecanicista) de la soberanía, de la soberanía como animal-máquina, máquina viva y máquina de muerte. Esa soberanía protestatal, que –recuerda Hobbes en el *Tratado sobre el ciudadano*– es indivisible<sup>32</sup>, punto definitivo que nos importará mucho, implica el derecho de los hombres sobre las bestias. Ese derecho del hombre sobre las bestias se demuestra en el capítulo VIII, «Del derecho de los amos sobre los esclavos», justo antes del capítulo IX, «Del derecho de los padres y de las madres sobre sus hijos y del régimen patrimonial», a lo largo del cual se dice de la soberanía, del dominio o del poder soberano que es *indivisible* (rasgo sobre el que no dejaremos de volver constantemente); y Hobbes demuestra que esa soberanía recae, en la familia, sobre el padre que es –cito– «un reyezuelo en su casa», y no sobre la madre,

31. C. Schmitt: *Der Begriff des Politischen*, Berlín, Duncker & Humblot, 1963 [1932], p. 64; *La Notion de politique/Théorie du partisan*, prefacio de J. Freund, trad. fr. de M.-L. Steinhauser, París, Flammarion, 1992, p. 109 [trad. cast. de R. Agapito, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1991, p. 93]. Jacques Derrida designa siempre esta obra con el título *Le Concept du politique* (n. de e. fr.).

32. Th. Hobbes: *Le citoyen ou Les fondements de la politique [De Cive]*, trad. fr. Samuel Sorbière, París, Garnier-Flammarion, 1982, segunda sección, cap. IX, p. 186. En inglés *On the Citizen*, R. Tuck y M. Silverthorne (eds. y trad.), Cambridge, Cambridge University Press, 1998, segunda parte, cap. IX, p. 108 [trad. cast. de J. Rodríguez Feo, *Tratado sobre el ciudadano*, Madrid, UNED, 2008, p. 131] (n. de e. fr.).

aunque por generación natural, en el estado de naturaleza en donde, según Hobbes, «no se puede saber quién es el padre» (prejuicio antiguo y persistente), sea la madre, única generadora garantizada, la que dispone del niño; cuando se deja aparte el estado de naturaleza por medio del contrato civil, es el padre el que, en una «república civilizada», dispone de la autoridad y del poder. Y es pues justo antes de tratar «Del derecho de los padres y de las madres sobre sus hijos y del régimen patrimonial» (por consiguiente, *del derecho absoluto del padre en la sociedad civil*), es al final del capítulo VIII titulado «Del derecho del amo sobre los esclavos» cuando Hobbes plantea el derecho de los hombres sobre las bestias. Tenemos pues ahí una configuración a la vez sistemática y jerárquica: en la cima, el soberano (amo, rey, hombre, marido, padre: la ipseidad misma [comentar]), y debajo, sometidos y a su servicio, el esclavo, la bestia, la mujer, el niño. La palabra «sometimiento», el gesto de «someter» está en el centro de ese último parágrafo del capítulo VIII sobre el derecho del amo sobre los esclavos, que voy a leer para concluir por hoy.

El derecho sobre las *bestias* se adquiere de la misma manera que sobre los hombres, a saber, por la fuerza y los poderes naturales. Pues, si en el estado de naturaleza les estuviese permitido a los hombres (debido a la guerra de todos contra todos) someter y matar a sus semejantes todas y cuantas veces les pareciese oportuno para sus asuntos, con mayor razón todavía lo mismo ha de ser permitido en lo que concierne a las bestias, de las cuales pueden someter a las que se dejan domesticar y exterminar a todas las demás declarándoles una guerra perpetua. De donde concluyo que el dominio sobre las bestias no ha sido dado al hombre por un privilegio particular del derecho divino positivo, sino por el derecho común de la naturaleza. Pues, si no se hubiese gozado de ese último derecho antes de la promulgación de la Sagrada Escritura, no se hubiese tenido el de degollar algunos animales para alimentarse. Con lo que la condición de los hombres hubiese sido peor que la de las bestias, que hubiesen podido devorarnos impunemente sin que se nos hubiese permitido pagarles con la misma moneda. Pero, como es por el derecho de naturaleza por el que las bestias se lanzan sobre nosotros cuando el hambre apremia, nosotros también tenemos el mismo derecho a utilizarlas y, mediante la misma ley, nos está permitido perseguirlas.<sup>33</sup>

Conclusión: la bestia y el soberano (la pareja, el apareamiento, la cópula), la bestia es el soberano, el hombre es la bestia para el hom-

33. *Ibid.*, cap. VIII, p. 184 (trad. inglesa, 105-106) [trad. cast., p. 130] (n. de e. fr.).

bre, *homo homini lupus*, Pedro y el lobo, Pedro acompaña a su abuelo en la caza del lobo, Pedro, el abuelo y el lobo, el padre es el lobo.

En *¿Pueden los legos ejercer el análisis?* (*Die Frage der Laienanalyse*, 1926, capítulo IV<sup>34</sup>), Freud finge charlar, como ustedes saben, con un hombre imparcial y le recuerda que cada vez que, en un cuento, un animal devorador, «como el lobo» –dice Freud– entra en escena, «reconoceremos en él un disfraz del padre». Y Freud continúa explicándonos que no se puede dar cuenta de esas fábulas y mitologías sin volver a la sexualidad infantil. En la serie del padre devorador, se encontrará asimismo, precisa Freud, a Cronos que engulle a sus hijos tras haber emasculado a su padre Urano y antes de ser a su vez emasculado por su hijo Zeus, quien se salvó gracias al ardid de su madre.

Pero, tratándose de esas *analogías* zooantropológicas, incluso de esos tropos zooantropoteológicos del inconsciente (puesto que Freud dice, en *Das Unbehagen in der Kultur*, 1929-1930, capítulo III,<sup>35</sup> [“El malestar en la cultura”] que, gracias a la técnica y al dominio sobre la naturaleza, el hombre se ha convertido en un «dios protético»), Freud se plantea en el mismo libro (al comienzo del capítulo VII) la cuestión de saber por qué, a pesar de las analogías entre las instituciones estatales de las sociedades animales y las instituciones estatales humanas, la analogía encuentra un límite. Los animales están emparentados con nosotros, son nuestros hermanos, dice incluso una traducción,<sup>36</sup> son nuestros congéneres, y hay incluso Estados animales, pero nosotros, los hombres, no estaríamos felices en aquéllos, dice en resumidas cuentas Freud. ¿Por qué? La hipótesis que deja en suspenso es que esos Estados están detenidos en su historia. No tienen historia ni porvenir; y la razón de su detención, de su estabilización, de su estática (y, en este sentido, los Estados animales serían más estables, más estáticos, por consiguiente, más estatales que los Estados humanos), la razón de su estática relativamente ahistórica es un equilibrio relativo entre el mundo circundante y sus pulsiones. Mientras que, para el hombre, hipótesis que Freud deja en suspenso, es posible que

34. S. Freud: «¿Pueden los legos ejercer el análisis?», en *Obras completas*, Buenos Aires, trad. cast. de J. L. Etcheverry, Amorrortu, 1987, p. 198, vol. XX, cap. IV.

35. S. Freud: «El malestar en la cultura», *Obras completas*, *op. cit.*, vol. XXI, cap. III, p. 90.

36. *Ibid.*, cap. VII, p. 309: « ces êtres qui nous sont apparentés »; *Le Malaise dans la civilisation*, París, PUF, 1971, p. 79: « nos frères les animaux » [trad. cast., «El malestar en la cultura», *Obras completas*, *op. cit.*, vol. XXI, cap. VII, p. 119: «Nuestros parientes, los animales» (n. de e. fr.).

un exceso o un nuevo impulso de la libido haya provocado una nueva rebelión de la pulsión de destrucción, un nuevo desencadenamiento de la pulsión de muerte y de la crueldad y, por consiguiente, un nuevo impulso (finito o infinito) de la historia. He aquí la cuestión que Freud deja abierta para nosotros (leer a Freud, «El malestar en la cultura»].

¿Por qué esos seres, los animales, que están emparentados con nosotros no ofrecen el espectáculo de una lucha semejante por la cultura? ¡Desgraciadamente no lo sabemos! Algunos de ellos, las abejas, las hormigas, las termitas, es indudable que han luchado durante milenios hasta haber encontrado esas instituciones estatales, ese reparto de funciones, esa restricción de las individualidades que hoy admiramos en ellos. Es característico de nuestro estado actual que, de escuchar nuestro sentido íntimo, no estimaríamos ser felices en ninguno de esos Estados animales ni en ninguno de los papeles impartidos entre ellos al individuo. En otras especies animales, es posible que se haya llegado a un equilibrio temporal entre las influencias del mundo circundante y las pulsiones que se combaten entre esas especies, y de ahí a una detención del desarrollo. En el hombre originario, es posible que un nuevo ascenso de la libido haya avivado una rebelión renovada de la pulsión de destrucción. ¡Cuántas cuestiones se plantean aquí para las cuales todavía no hay respuesta!<sup>37</sup>

37. S. Freud: *Civilisation and its Discontents* [1930], trad. del inglés de *Standard Edition*, vol. XXI, J. Strachey *et al.* (eds.), Londres, Hogarth Press/Institute of Psycho-Analysis, Nueva York, Cape and Smith, 1961, cap. VII, p. 123 (n. de e. fr.); *Le Malaise dans la culture*, *op. cit.*, cap. VII, pp. 309-310 [trad. cast., «El malestar en la cultura», *op. cit.*, vol. XXI, cap. VII, p. 119].

## Segunda sesión

19 de diciembre de 2001<sup>1</sup>

*La bestia y el soberano, la... el.*

¿Qué y quién? ¿Quién o qué? A saber.

Vayan a saber de qué de quién, he aquí de qué de quién estaría hoy hecha nuestra pregunta.

La bestia y el soberano, la bestia *es* el soberano, así se anunciaría en primer lugar nuestra pareja, una pareja, un dúo, incluso un duelo, pero asimismo una alianza, casi un himen cuyo agitado cara a cara hemos empezado ya a interrogar la semana pasada. Cara a cara o mano a mano, asediado por virtuales diferencias sexuales entre, *por una parte*, la simple conjunción (e\*) que los plantearía, contrapondría o yuxtapondría como dos especies de seres vivos radicalmente heterogéneos entre sí, el uno infra-humano, el otro humano, incluso sobre-humano y, *por otra parte*, la cópula (e.s.) que los aparearía en una especie de atracción ontológico-sexual, de fascinación mutua, de apego comunitario, incluso de semejanza narcisista, el uno reconociendo en el otro una especie de doble, el uno convirtiéndose en el otro, siendo el otro (poseyendo entonces el «es» valor de proceso, de devenir, de metamorfosis identificativa), siendo la bestia el soberano, siendo el soberano la bestia, encontrándose ambos implicados,

1. Esta sesión fue publicada, con algunos cortes, en *La Démocratie à venir*, pp. 456-476 (n. de e. fr.).

\* Para traducir al castellano la ambigüedad fonética francesa entre «*est*» [en castellano «es»] y «*et*» [en castellano «y»], hemos optado por recurrir a la conjunción «e» que, delante de las palabras que empiezan por «i» o por «hi», sustituye en castellano a la conjunción «y» (n. de t.).

en verdad cambiados, incluso intercambiados en un devenir-bestia del soberano o en un devenir-soberano de la bestia, debiéndose el paso del uno al otro, la analogía, la semejanza, la alianza, el himen a lo que ambos comparten de esa singular posición de estar fuera-de-la-ley, por encima o a distancia del derecho, ignorando la bestia el derecho y teniendo el soberano derecho a suspender el derecho, a situarse por encima de la ley que él es, que él hace, que él instaura, acerca de la que él decide soberanamente. El soberano no es un ángel pero –se diría– quien se las da de soberano hace el bobo, la bestia. El soberano se vuelve bobo, se vuelve bestia, a veces en el sentido más turbio de una zoofilia, incluso de una bestialidad cuyos síntomas históricos deberíamos inventariar, detectar, incluso interpretar. He aquí nuestro primer impulso, he aquí el nervio de nuestra analogía con *e/es*. Nuestros *pche*, *pches*... indecisos, incluso indecibles. Teniendo toda decisión que escapar (por esencia una decisión es excepcional y soberana) del orden de lo posible, de lo ya posible y programable para el presunto sujeto de la decisión, teniendo toda decisión digna de ese nombre que ser ese escándalo excepcional de una decisión pasiva o de una decisión del otro, entonces la diferencia entre la decisión que decide y la decisión indecisa se torna a su vez indecible, y entonces la presunta decisión, la decisión excepcionalmente soberana se parece, como una gota de agua, a una indecisión, a una no-voluntad, a una no-libertad, a una no-intención, a una in-conciencia y a una irracionalidad, etc.; y entonces el presunto sujeto soberano comienza, con una invencible atracción, a parecerse a la bestia a la que presuntamente somete (y se sabe en lo sucesivo, lo hemos comprobado con frecuencia y de nuevo la última vez, que en el lugar de la bestia se puede poner, en esa misma jerarquía, al esclavo, a la mujer, al niño).

Brindo ahora a la reflexión de ustedes la siguiente expresión, llena de equívocidad, ella también indecible y sin duda intraducible, a saber, «hacer saber» (pizarra).

¿Qué quiere decir «hacer saber»?

¿Qué quiere decir, en «hacer saber», este apareamiento de dos verbos tan cargados, «hacer» y «saber»? ¿Qué queremos hacer saber cuando decimos «hacer saber»?

Dejemos esta pregunta en suspenso. Sin duda volveremos sobre ella dentro de un momento o «[ahora] enseguida». Ahora volverá a su hora. Recuerden a Zaratustra que le hablaba a su hora, a su «mi hora» de la hora suya, y la más silenciosa (*die stillste Stunde*), de su propia hora soberana que se dirigía a él para decirle, casi en silencio, susurrando, la historia de lo que viene a su hora «a paso de paloma».

La razón del más fuerte es siempre la mejor:  
Lo vamos a mostrar enseguida.

Son pues las primeras palabras y la moraleja, como suele decirse, de una fábula, *El lobo y el cordero*, que deberá mantenernos ocupados mucho tiempo. Desde la próxima vez. En cierto modo, el «vamos a mostrarlo enseguida» se puede traducir por «vamos a hacerlo saber», «no vamos a tardar en hacerlo saber»; y la diferencia entre *mostrar* y *demostrar*, entre la imagen intuitiva de la historia, que es una escena audiovisual, y el razonamiento discursivo de la moraleja queda aquí suspendida, como en la televisión: vamos a hacérselo saber a ustedes, y mostrando unas imágenes y una historia audiovisual, de forma inmediatamente sensible, como en directo, vamos a demostrar lo que queremos mostrar, a saber, que «la razón del más fuerte es siempre la mejor».

En principio, en la más noble tradición de la institución universitaria, un seminario no compete a la fábula. No pertenece al género de la fábula. Puede, ciertamente, en alguna ocasión, presentarse como un discurso docto *acerca de* esa ley del género que se denomina la fábula, puede sin duda brindarse como un discurso sabio, histórico, crítico, teórico, filosófico, un discurso docto *sobre* la fábula, acerca de lo fabuloso en general.

Pero en principio, y según su vocación estatutaria, según su ley y el contrato que implica, el discurso docente no debe ser fabuloso. Da a saber, dispensa el saber, es preciso saber sin fábula. Y es preciso hacer saber sin fábula. De la misma manera, en la tradición prevaleciente o hegemónica de lo político, un discurso político, y sobre todo una acción política, no debería de ninguna manera competir a lo fabuloso, a ese tipo de simulacro que se denomina lo fabuloso, a ese tipo de sentencia que se denomina la fábula, ya sea la fábula en general, ya sea la fábula como género literario determinado en el Occidente europeo. Pues, como su nombre latino indica, una fábula es siempre y ante todo una narración *-for, fari* es hablar, decir, celebrar, cantar, predecir, y *fabula* es ante todo una declaración, una narración familiar, una conversación, luego un relato mítico, sin saber histórico, una leyenda, a veces una pieza de teatro, en cualquier caso una ficción que pretende enseñarnos algo, una ficción que supuestamente da a saber, una ficción que supuestamente *hace saber, hace saber* en el doble sentido: 1) en el sentido de llevar un saber al conocimiento del otro, informar al otro, dar parte al otro, <hacer> conocer al otro, y 2) en el sentido de «hacer» saber, es decir, de dar la impresión de saber, hacer el efecto del saber, parecerse al saber allí donde no lo hay

necesariamente: en este último caso del «hacer saber», *dar efecto* de saber, el saber es un presunto saber, un falso saber, un simulacro de saber, una máscara de saber, algo parecido a ese antifaz en el rostro del que hablamos la última vez. Pero, para eso, es necesaria una técnica, es necesaria una retórica, un arte del simulacro, un *saber-hacer para hacer saber* allí donde no hay nada que saber, allí donde no hay saber digno de ese nombre.

Una de nuestras preguntas podría entonces anunciarse así, dentro de un discurso clásico de seminario, es decir, de un discurso teórico, filosófico, constatativo, de un discurso docto, incluso de una reflexión de filosofía política: ¿qué pasaría si, por ejemplo, el discurso político, incluso la acción política que va unida a él y que es indisoluble de él, estuviesen constituidos, incluso instaurados por lo fabuloso, por esa especie de simulacro narrativo, por la convención de algún *como si* histórico, por esa modalidad ficticia del «contar historias» que se llama fabulosa o fabulística, que implica dar a saber allí donde no se sabe, que afecta u ostenta fraudulentamente el «hacer saber» y que administra, en la obra misma o en el fuera-de-obra de algún relato, una lección de moral, una «moraleja»? Hipótesis según la cual la lógica y la retórica políticas, incluso politiqueras, serían siempre, de arriba abajo, la puesta en escena de una fábula, una estrategia para conceder sentido y crédito a una fábula, a una afabulación –por consiguiente, a una historia indisoluble de una moraleja que pone en escena seres vivos, animales o humanos, una historia supuestamente instructiva, informativa, pedagógica, edificante, una historia ficticia, montada, artificial, incluso inventada pieza por pieza, pero destinada a enseñar, a aprender, a *hacer saber*, a dar parte de un saber, a llevar al conocimiento.

Las dimensiones fabulosas de esa lógica y de esa retórica políticas no estarían limitadas a las operaciones discursivas, a los discursos verbales, como suele decirse, a los dichos y los escritos de los políticos que toman las decisiones, de los jefes de Estado, de los soberanos y de los grandes de este mundo, de los ciudadanos o de los medios de comunicación; dicho de otro modo, esas afabulaciones no estarían limitadas a los dichos, los escritos, ni siquiera a las imágenes de todo lo que concierne a la política en la plaza pública. La dimensión fabulosa determinaría asimismo, más allá de los dichos, escritos e imágenes, las acciones políticas, las operaciones militares, el ruido de las armas, el estruendo de las explosiones y de las matanzas, las muertes de militares y civiles, los actos denominados de guerra o de terrorismo, de guerra civil o internacional, de guerra de partisanos, etc., con condena a muerte o sin ella según la ley.

Lo fabuloso de la fábula no se debe sólo a su naturaleza lingüísti-

ca, al hecho de que la fábula esté constituida por palabras. Lo fabuloso implica también el acto, el gesto, la acción, aunque sólo sea la operación que consiste en producir relato, en organizar, en disponer el discurso para contar, para poner en escena unos seres vivos, para acreditar la interpretación de un relato, para «hacer saber», para hacer el saber, para hacer performativamente, para operar el saber (un poco como Agustín hablaba de hacer la verdad, *veritatem facere*). Pues bien, a partir de ahí, el despliegue fabuloso de la información, de las tele-tecnologías de la información y de los medios de comunicación hoy en día no hace quizá sino extender el imperio de la fábula. Lo que pasa en las grandes y pequeñas cadenas de televisión, desde hace tiempo, pero especialmente en tiempos así llamados de guerra y por ejemplo desde hace algunos meses, da testimonio de ese devenir-fabuloso del discurso y de la acción política, así denominada militar o civil, así denominada bélica o terrorista. Cierta efectividad, cierta eficacia, incluida la irreversible actualidad de la muerte, no están excluidas de esa afabulación. Las muertes y los sufrimientos, que no competen a la fábula, son no obstante arrastrados, inscritos en la partitura afabuladora.

Se podrían tomar mil ejemplos de ello. Me contento con recordar algunos. Cabe preguntarse cuál hubiese sido el sentido y cuál la eficacia de determinada operación así llamada de «terrorismo internacional» (sin duda tendremos ocasión de volver sobre esta noción, que me contento con citar por el momento) [cabe preguntarse cuál hubiese sido el sentido y cuál la eficacia de determinada operación así llamada de «terrorismo internacional»] si la imagen de los aviones reventando las Twin Towers, si la imagen de <lo> que yo llamaría, entre dos lenguas, el *collapsus* de las torres del World Trade Center no hubiese sido, como imagen justamente, grabada, no sólo archivada, filmada, sino indefinidamente reproducible y compulsivamente reproducida, de inmediato, de arriba abajo de Estados Unidos, pero también, casi instantáneamente, por ejemplo, *via* CNN, desde Nueva York a París, desde Londres a Berlín, Moscú, Tokio, Islamabad, El Cairo, incluso Shanghai, en donde yo me encontraba en esos momentos. Esa reproducibilidad técnica forma parte integrante del acontecimiento mismo, desde su origen. Lo mismo que el hacer-saber y el saber-hacer del hacer-saber que están ahí inmediatamente manos a la obra, puestos en funcionamiento de forma organizada a ambos lados del frente tanto por el supuesto agresor como por la presunta víctima, los cuales tienen el mismo interés en saber hacer que ese hacer-saber es tan eficaz, poderoso, reproducible, ampliamente difundido como sea posible. Dicho de otro modo, la reproducibilidad técnica del archivo no viene a acompañarla con posterioridad sino que condiciona su

puesta en marcha, su eficacia, su alcance, su sentido mismo, si lo hay. Aunque la reproducción interminable, en bucle, de esas imágenes de película-catástrofe pudiese a la vez servir, con una especie de dolor jubiloso, tanto al trabajo de duelo como al amortiguamiento de un trauma que se debía menos al número declarado de «víctimas inocentes», al sufrimiento provocado por una terrible agresión pasada, que a la experiencia de la vulnerabilidad de lo invulnerable, a la angustia ante lo venidero, ante el riesgo de otros golpes por venir y que amenazan con ser todavía peores, todavía más terribles (otros golpes análogos, el paso a lo nuclear, lo bioquímico o lo bacteriológico, etc.). Sin el despliegue y la lógica de los efectos de la imagen, de ese hacer-saber, de ese supuesto hacer-saber, de esas «informaciones», el golpe asestado habría sido si no nulo al menos masivamente reducido (digamos reducido a lo que se hace con las noticias de una hambruna o de un huracán, débilmente comentadas y sentidas cuando proceden de una región lejos de Europa o de América del Norte, o reducido a la cifra de los accidentes de carretera durante todos los fines de semana festivos del año, o también de los muertos de sida en África, o asimismo de los efectos del bloqueo a Irak, otras tantas catástrofes humanas que son cualquier cosa menos accidentes naturales e inevitables como puede serlo un temblor de tierra –y, con todo, un huracán y un temblor de tierra, en cuanto catástrofes así llamadas naturales e inevitables, no producen los mismos efectos, lo sabemos muy bien, según la riqueza y el nivel de desarrollo tecno-económico del país siniestrado. Lo cual nos recuerda la siguiente evidencia: el efecto y la repercusión de esos cataclismos están también condicionados, en su amplitud y su repercusión, por una situación político-económica, por lo tanto, por el poder mediático, por consiguiente significativo, a la vez etológico y ético, constituyendo aquí el *ethos* de la etología el vínculo entre la organización del hábitat natural y la ética, por lo tanto, la responsabilidad así llamada humana en el ámbito de la economía, de la ecología, de la moral, del derecho y de la política). La puesta en funcionamiento de la imagen, como sabemos muy bien, no se limita pues a su archivación, en el sentido de la grabación que conserva, sino que convierte la archivación misma en una interpretación activa, selectiva, productora en cuanto reproductora, tan productora de relato que «hace saber» como reproductora de imágenes: saber-hacer del hacer-saber que vale tanto para el *collapsus* de las Twin Towers como para el nombre –la imagen del Pentágono mucho menos–, así como para las apariciones (creo que es la mejor palabra) de Bin Laden en las pantallas del mundo entero, en un primer momento vueltas a emitir por la cadena Al-Jazira cuyo papel, en este proceso, merecería más de un seminario.

Entre los innumerables indicios de ese poder de archivación *high tech* que antes bien, antes por el contrario, antes condiciona la eficacia política del acontecimiento que lo graba para conservarlo, que produce, que co-produce el acontecimiento que supuestamente sólo re-produce y archiva, pienso por ejemplo (habría tantos otros ejemplos) en lo que vi en la televisión cuando me encontraba en Nueva York, unos quince días después del 11 de septiembre. Por una parte, más allá incluso de la censura o del control semiconstrictivo semiespontáneo sobre las grandes cadenas de radio y de televisión (en consecuencia, más allá de la hetero- o de la auto-censura, según una distinción cada vez más difícil de acreditar), en el momento mismo en que, al formar la lógica del mercado parte de la lógica de guerra, el control capitalístico de la información consistía sencillamente, para la administración norteamericana, en *comprar* (a lo cual evidentemente tenía derecho de acuerdo con la lógica del mercado mundializado), comprar la totalidad de las imágenes captadas y difundidas por un satélite capaz de ver y de dar a ver el territorio afgano centímetro a centímetro y, por lo tanto, *hacer saber* al mundo entero lo que ocurría en el suelo, en particular las víctimas civiles, los efectos reales de los bombardeos, en ese mismo momento, en el extremo aparentemente opuesto de ese control del *hacer-saber* por medio de la compra, del *saber-hacer* político del mercado, pues bien, en el extremo aparentemente opuesto, en el polo de la archivación y de la difusión pública del archivo, de la transparente panóptica y panaudición, se podía tener acceso a una grabación extraordinaria. ¿Cuál? Pues bien, durante el ataque a las Twin Towers y el derrumbamiento de ambas torres, un simple individuo, anónimo, un ciudadano radioaficionado sobreequipado de San Francisco, al que el 11 de septiembre a las seis de la mañana (desfase horario entre ambos lados) despertó una llamada telefónica, conectó inmediatamente un sistema sofisticado, como suele decirse, que había puesto a punto y que le permitía interceptar, captar y grabar clandestinamente, desde San Francisco, todos los mensajes intercambiados, en torno a ambas torres, por la policía y los bomberos de Nueva York (NYPD, FDNY), los gritos de las víctimas, etc., en la otra punta del país. Ese hombre vino a atestiguar ante las cámaras y puso sus grabaciones a disposición de las cadenas de televisión (probablemente se las vendió, sin duda vendió su saber-hacer-saber), lo que hace que a todas las imágenes mudas, a todas las imágenes fotográficas y cinematográficas tomadas públicamente por no sé cuántas cámaras y difundidas en bucle durante días y días (con orden de no mostrar jamás ningún cuerpo – es cierto que la mayoría de los cuerpos habían desaparecido, son en adelante «desaparecidos»), [a todas las imágenes fotográficas y cinematográficas toma-

das públicamente por no sé cuántas cámaras y difundidas en bucle durante días y días], se podía añadir a partir de entonces una banda de sonido, las imágenes sonoras de los discursos no públicos y que habrían podido ser secretos entre los policías, los bomberos, etc. Se podía tener así la impresión, ilusoria o no, de disponer del archivo completo, público y no público, de la totalidad del acontecimiento y <de> todo hacer-saber con un hacer-saber exhaustivo (con excepción, evidentemente, de la muerte vivida dentro de las torres por aquellos y aquellas que desaparecieron de este modo sin dejar siquiera cuerpos). Esa desaparición de los cuerpos, esa muerte en general, con cuerpos o sin ellos, se habrá convertido, dentro de la indecidibilidad del hacer-saber que nos ocupa, en una estructura esencial del trauma (neoyorquino, norteamericano, mundial) que hace su duelo imposible tanto del pasado, del ser-pasado del golpe asestado, como de lo que queda por venir y que, de mal en peor, instala la virtualidad de la peor amenaza en el corazón de todo lo que actualmente se puede saber, saber hacer y hacer saber. Se trata siempre de saber meter miedo, de saber aterrorizar el hacer saber. Y ese terror, a ambos lados del frente, es innegablemente efectivo, real, concreto, aunque esa efectividad concreta desborde la presencia del presente hacia un pasado o un porvenir del trauma que no está jamás saturado de presencia. De modo que todo ese saber, ese saber-hacer, ese hacer-saber, por mucho que lo atravesase la fábula, el simulacro, la figuración o la virtualidad, por mucho que pase por la inconsistencia irreal y fabulosa de los medios de comunicación o del capital (pues, a ambos lados, los movimientos de la violencia pasan asimismo indisolublemente por movimientos mediáticos y capitalísticos, movimientos que son a la vez estructuralmente fabulosos, irreales, virtuales, dependientes de la creencia, de la fe y del crédito –no hay capital sin una fábula acreditada–, y sin embargo terriblemente efectivos, eficaces en sus efectos), ese saber-hacer-saber, ese hacer hecho saber, no por eso deja pues de concernir menos efectiva, afectiva y concretamente los cuerpos y las almas. Y ésa es la esencia sin esencia del terror, del devenir-terrorismo del terror, tanto del terror contra el Estado como del terror de Estado, ya sea actual o virtual.

Se trata en efecto de ese miedo, de ese terror o de ese pánico, del que Hobbes declaraba, en el *Leviatán*, que era la pasión política por excelencia, el resorte de la política. Si tuviésemos que hacer una historia del Terror y del Terrorismo, de los terrorismos llamados nacionales e internacionales (proviendo el nombre moderno de *terrorismo* en primer lugar, como ustedes saben, del Terror revolucionario francés, de una Revolución que estuvo también en el origen de todas las declaraciones universales de los derechos del hombre), si tuviésemos

que proceder a una genealogía conceptual del terrorismo, a saber, del saber-hacer (siempre técnicamente equipado, a veces pobremente equipado, a veces sobreequipado), de ese saber-hacer que organiza el pánico de poblaciones supuestamente civiles para ejercer una presión de opinión pública sobre una política pública, gubernamental o militar, habría que reconstruir todas las teorías políticas que han convertido el miedo o el pánico (por consiguiente, el terror o el terrorismo como saber-hacer reinar el miedo) en un resorte esencial y estructural de la subjetividad, de la sujeción, del ser-sujeto, de la sumisión o del sometimiento político. Y allí encontraríamos, lo más cerca posible de la soberanía que es su correlato, el miedo: el miedo tal y como es definido por el *Leviatán*, por ejemplo. *Leviatán* es el nombre de un animal-máquina para meter miedo o un *organon* protético y estatal, lo que apoda una *protestatalidad* (pizarra) que funciona con el miedo y reina mediante el miedo. Por ejemplo, en el capítulo XXVII del *Leviatán*,<sup>2</sup> el miedo (*fear*) es definido <como> la «única cosa» que, en la humanidad del hombre, motiva la obediencia a la ley, la no-infracción a la ley y la conservación de las leyes. El correlato pasional, el afecto esencial de la ley, es el miedo. Y, como no hay ley sin soberanía, habrá que decir que la soberanía reclama, implica, provoca el miedo como su condición de posibilidad pero también como su mayor efecto. La soberanía mete miedo, y el miedo hace al soberano. El capítulo que reconoce en el miedo una pasión política fundamental se titula «De los crímenes, excusas y circunstancias atenuantes» («*Of CRIMEN, EXCUSES, and EXTENUATIONS*»). Al leerlo o releerlo, verán ustedes en primer lugar que la condición para que haya crimen, en el sentido estricto del término, por lo tanto para que haya infracción de la ley e infracción punible por la ley, es que haya un soberano, un poder soberano. «Cuando no hay ley civil, no hay crimen (*the Civill Law ceasing, Crimes cease*)», dice Hobbes, o asimismo: «Cuando el poder soberano está ausente, el crimen también está ausente, pues allí donde semejante poder no existe, no se puede tener ninguna protección de la ley, y por lo tanto cada cual puede protegerse él mismo mediante su propio poder».<sup>3</sup> Por con-

2. Th. Hobbes: *Leviathan, op. cit.*, Segunda Parte, «*Of Commonwealth*», cap. XXVII, «*Of CRIMES, EXCUSES, and EXTENUATIONS*», pp. 146-155 [trad. cast., pp. 369-385]. Jacques Derrida recuerda aquí el plan del *Leviatán* entre paréntesis: «(Segunda parte: “Del Estado” [primera parte: “Del hombre”]; tercera parte: “Del Estado cristiano”; cuarta parte: «Del reino de las tinieblas» (cap. XLVI: “De las tinieblas producidas por la vana filosofía y las tradiciones fabulosas”))» (n. de e. fr.).

3. *Ibid.*, p. 147 [trad. cast., pp. 370-371].

siguiente: mientras todavía no hay soberanía instaurada (la soberanía, para Hobbes, es siempre una institución, por lo tanto, una prótesis no natural), cada cual tiene el derecho a preservar su propio cuerpo y no tiene por qué renunciar a esa autoprotección. Puede entonces, sin crimen y sin ser inculcado, matar, en estado de legítima defensa (y, es más, no se debe denominar a eso «legítimo» ni «legal» puesto que todavía no hay ley); puede matar para *protegerse* sin que ahí haya crimen, puesto que todavía no hay soberanía ni, por consiguiente, ley. La soberanía es «ordenada» (*ordained*), dice Hobbes, hay «institución del poder soberano» para garantizar la seguridad del cuerpo de los súbditos. Una vez instaurada esa soberanía, una vez que ha recibido delegación, por contrato, por convención, para garantizar la *protección* de los ciudadanos, entonces puede haber crimen si alguien asegura él mismo su protección sin pasar por el Estado al que, por contrato, se la ha confiado. No entro en el detalle de este largo capítulo que ustedes leerán por su cuenta. Me quedo tan sólo con lo siguiente: si mato a un hombre que amenaza con matarme en cuanto pueda, cuando –dice Hobbes– tengo «los medios y el tiempo para exigir protección por parte del poder soberano», entonces cometo un crimen. De la misma manera si, expuesto a ofensas, temo ser despreciado y entonces ejerzo el «terror» (es la palabra que utiliza Hobbes: «*terroure*») mediante la «venganza privada» (*private revenge*), ese terror ejercido es un crimen. De modo que todo se resume en el miedo: puedo cometer un crimen y ejercer el terror por miedo, pero es el mismo miedo el que me hace obedecer la ley. «El miedo causa a veces el crimen, dice Hobbes, cuando el peligro no está ni presente ni es corporal (*neither present, nor corporeall*)».<sup>4</sup> Precisión importante: Hobbes privilegia el «miedo corporal (Bodily Fear)» y el «presente» del cuerpo, pero en ese miedo hay algo que se refiere, por esencia, a algo no-corporal y no-presente, aunque no sea sino al porvenir de una amenaza: lo que da miedo no está nunca plenamente presente ni es plenamente corporal, en el sentido en que lo puramente corporal está supuestamente saturado de presencia. El miedo excede siempre la presencia corporal y, por eso, es asimismo la pasión correlativa de la ley; el miedo es pues a la vez el origen de la ley y de la trasgresión de la ley, de la ley y del crimen. Y si llevamos el miedo al límite de la amenaza ejercida o padecida, a saber, el terror, debemos concluir de ahí que el terror es a la vez lo que motiva tanto el respeto de las leyes como la trasgresión de las leyes. Si traducimos «ley» por «soberanía» o por «Estado», hemos de concluir de ahí que el terror no sólo es opuesto al Estado como un desafío sino

4. *Ibid.*, p. 150 [trad. cast., p. 376].

también que es ejercido por el Estado como la manifestación esencial de su soberanía. De ahí los enunciados comedidos de Hobbes, quiero decir más y menos, más o menos comedidos. No hay más que miedo, en el fondo, el miedo no tiene contrario, es coextensivo a todo el ámbito de las pasiones y, aquí, de la pasión política. El sujeto político está ante todo sometido al miedo y éste es el que es aquí *el más propicio*, allí *el menos propicio*, pero no se puede no contar con él y no tenerlo en cuenta. Y el miedo es ante todo el miedo por el cuerpo, por el cuerpo propio, por nuestro propio cuerpo, es decir, por la vida. La vida tiene miedo. La vida es miedosa por esencia, el miedo es la pasión de la vida, etc. «*De todas las pasiones, es el miedo el que arrastra menos a los humanos a infringir las leyes*». (Vean el extraño giro lógico-gramatical de esta definición: «*Of all Passions, that which inclineth men least to break the Laws, is Fear*».<sup>5</sup> Hobbes no dice que el miedo empuje a obedecer las leyes más que cualquier otra pasión; dice que, entre todas las pasiones que arrastran a los humanos hacia el crimen, hacia el delito, hacia la trasgresión de la ley –sobrentendido, todas lo hacen, incluido el miedo, pues al final del párrafo dirá que se puede cometer un crimen por miedo–, entre todas las pasiones que arrastran a los humanos hacia el crimen, hacia el delito, hacia la trasgresión de la ley, el miedo, el miedo como pasión, como afecto, es el que *menos* lo hace. Y después va a tomar las cosas al revés y va a examinar el revés de la misma aseveración, del lado no de la trasgresión sino de la conservación de las leyes; aunque el miedo es una pasión *menos* propensa, *menos* propicia a la infracción de las leyes, es la más propicia, incluso la única propicia a su conservación –salvo excepción, y la excepción es el caso tan raro de las «naturalezas nobles» que pueden afirmar las leyes sin miedo, que pueden conservar las leyes o no infringirlas de otro modo que no sea mediante esa reactividad negativa que es el miedo). «Es incluso [el miedo] –dice Hobbes– (con la excepción de algunas naturalezas nobles) la única cosa (cuando hay beneficio en perspectiva o placer al infringir las leyes) que empuja a los humanos a conservarlas (*that makes men keep them*). Y, sin embargo, en muchos casos, un crimen se puede cometer por miedo».<sup>6</sup>

Lo que se precisa aquí es que el miedo que empuja al respeto de las leyes y, por consiguiente, de una soberanía destinada, por convención, a garantizar la protección de los ciudadanos, ese miedo es aquí definido como una cosa humana, propia del hombre. Por dos veces Hobbes precisa esa humanidad, eso propiamente humano («De todas las pasiones,

5. *Ibid.* Es Jacques Derrida quien subraya (n. de e. fr.).

6. *Ibid.*



el miedo es la que menos arrastra a *los humanos (men)* a infringir las leyes. Es incluso [...] la única cosa (cuando hay beneficio en perspectiva o placer al infringir las leyes) que empuja a *los humanos* a conservarlas (*makes men keep them*)». Esta humanidad, eso propio del hombre, significa aquí que la soberanía, las leyes, la ley y, por lo tanto, el Estado no son nada natural y se han establecido por contrato o convención. Son prótesis. Si hay una estructura protética del *Leviatán* como animal o monstruo político, eso se debe a su estructura convencional, tética, contractual. La oposición entre *physis* y *nomos* (naturaleza y ley), como oposición entre *physis* y *thesis* (naturaleza y convención, o naturaleza y posición), juega aquí a pleno rendimiento y de forma decisiva. De eso se sigue que la ley, la soberanía, la institución del Estado son históricas y siempre provisionales, digamos deconstruibles, por esencia frágiles o finitas o mortales, aunque la soberanía *se plantease como inmortal*. Se plantea como inmortal e indivisible precisamente porque es mortal, y divisible, estando destinados el contrato o la convención a garantizarle lo que no tiene o no es naturalmente. De modo que si la soberanía es, como dice Hobbes, «el alma del Estado»,<sup>7</sup> ese alma es un alma artificial, institucional, protética y mortal; sólo dura mientras la ley, la soberanía, el Estado están capacitados para *proteger* a los súbditos atemorizados contra lo que les da miedo. La palabra «protección» comporta aquí toda la carga de lo político, es decir, del contrato de garantía que establecen entre ellos unos súbditos atemorizados o aterrorizados con el fin de delegar en el Estado o en el soberano la carga de protegerlos allí donde no se pueden proteger ellos mismos. Entonces deben obedecer a lo que los protege. Pues el miedo que los empuja a obedecer a las leyes, la obediencia a las leyes, su condición como sujeto de la ley sólo dura mientras el soberano puede garantizar su protección. Esa póliza de seguro que confía en resumidas cuentas a la soberanía la policía misma, la protección de la seguridad, viene finalmente a consistir en pasar de un miedo a otro. Se instaura la soberanía porque se tiene miedo (por la propia vida, por el propio cuerpo) y, por consiguiente, porque se necesita ser protegido, tras lo cual se obedece a la ley que se ha instaurado por miedo a ser castigado si se infringe la ley. Entre proteger y obligar a obedecer hay un vínculo esencial. «Yo te protejo» quiere decir, para el Estado, te obligo, eres mi súbdito, te someto. Ser el sujeto del miedo y ser el sujeto de la ley o del Estado, obligado a obedecer al Estado lo mismo que se obedece al miedo, es en el fondo lo mismo. Si ustedes quieren, en los dos sentidos de la palabra «obligar». Te obligo forzándote a obedecer, constriéndote a ello, porque te obligo haciéndote el servicio de pro-

7. *Ibid.*, cap. XXI, «Of LIBERTY of Subjects», p. 121 [trad. cast., p. 309].

teger. Te obligo forzándote a obedecer mediante el mismo movimiento con el que, al obligarte haciéndote el servicio de protegerte, te obligo a la gratitud, te obligo al reconocimiento: a reconocer el Estado, la ley, y a estarles reconocido por obligarte (en los dos sentidos del término: constreñir y hacer el servicio de proteger, de obligar al reconocimiento). En ese sentido es en el que Schmitt, en un pasaje que leeré dentro de un momento, dirá que «*Protego ergo obligo* es el *cogito ergo sum* del Estado». En el párrafo del *Leviatán* que voy a leer, subrayo el léxico de la *protección*, allí donde ese léxico y su lógica explican la paradoja de la mortal inmortalidad de la soberanía. La soberanía, alma y por ende vida del Estado, respiración artificial del Estado, no se establece, instaura, promete, contrae *artificialmente, como inmortal*, más que porque es *naturalmente mortal*. Es la técnica protética y artificial la que la inmortaliza o le asegura en todo caso una supervivencia indefinida: (leer y comentar).

La obligación de los súbditos para con el soberano se entiende mientras, y no más, dure el poder gracias al cual posee la capacidad de *protegerlos (is able to protect them)*. En efecto, el derecho que, por naturaleza, tienen los humanos de *protegerse* ellos mismos (*to protect themselves*), cuando nadie más puede hacerlo, no puede ser abandonado por ninguna convención. La soberanía es el alma del Estado (*The Sovereignty is the Soule of the Common-wealth*): una vez separada del cuerpo, sus miembros ya no reciben de ella su movimiento. El fin de la obediencia es la *protección (The end of Obedience is Protection)*, dondequiera que se encuentre, en su propia espada o en la de otro, y la naturaleza requiere la obediencia y el esfuerzo con vistas a mantener la *protección*. Y, aunque la soberanía, en la intención de aquellos que la establecen, sea inmortal (*in the intention of them that make it, be immortal*), no obstante, forma parte de su propia naturaleza estar sujeta no sólo a la muerte violenta, por medio de la guerra extranjera, sino asimismo, a la ignorancia y a las pasiones humanas que depositaron en su seno, desde su instauración, numerosos gérmenes de mortalidad natural mediante la discordia civil (*many seeds of a naturall mortality by Intestine Discord*).<sup>8</sup>

Lo mismo que para Schmitt, aquí buen discípulo de un Hobbes al que cita a menudo y en el que ve a un teórico decisionista de la soberanía, el mal es la guerra civil. He aquí lo que dice Schmitt acerca de la gran ley de la protección, que analiza de una manera totalmente histórica, es decir, a la vez como histórica en cuanto que es produci-

8. *Ibid.*, p. 121 [trad. cast., pp. 309-310] Es Jacques Derrida quien subraya (n. de e. fr.).

da de hecho por un pacto, contrato, alianza, institución, y como teoría histórica, a saber, producida, en cuanto filosofía política a partir de experiencias históricas, como las que dictaron a Hobbes su teoría política: (leer y comentar).

Por una parte, sería un error creer que un pueblo podría, él solo, hacer que desaparezca la discriminación amigo-enemigo declarando su amistad al mundo entero o procediendo voluntariamente a su propio desarme. El mundo no se despolitizará de ese modo, no por eso reinará en él la moralidad pura, el derecho puro o la economía pura. Cuando un pueblo teme las preocupaciones y el riesgo de una existencia política, resulta simplemente que hay otro pueblo que lo descarga de esas preocupaciones asumiendo su protección contra los enemigos exteriores y, por lo tanto, la soberanía política; entonces es el protector el que designa al enemigo en virtud de la correlación constante entre protección y obediencia.

No es únicamente el orden feudal con sus relaciones de señor feudal a vasallo, de jefe a hombre ligo, de patrón a clientela, el que se basa en ese principio, el cual simplemente se pone ahí al descubierto, particularmente nítido y manifiesto, pero no hay jerarquía o subordinación, legitimidad o legalidad aceptable sin esa relación recíproca de protección y de obediencia. *Protego ergo oblige*, he aquí el *cogito ergo sum* del Estado, y una teoría del Estado que no tiene en cuenta sistemáticamente esta máxima nunca será más que un esbozo fragmentario e imperfecto. Hobbes declaró haber escrito su *Leviatán* con la intención de mostrar de nuevo ante la mirada de los hombres *the mutual relation between Protection and Obedience*, que tanto la naturaleza humana como el derecho divino nos incitan a respetar absolutamente [...].

Hobbes experimentó esa verdad en las horas graves de la guerra civil, pues ese es el momento en que se desvanecen todas las ilusiones legítimas y normativistas que los humanos gustan de tener en cuenta en las épocas de seguridad no perturbada, para engañarse ellos mismos ignorando las realidades políticas. [...] La evidencia de ese axioma protección-obediencia se manifiesta de un modo todavía más claro en las relaciones de política exterior y entre Estados: el protectorado internacional, la Confederación o el Estado federal de naturaleza hegemónica, los pactos de todo tipo que aseguran protección y garantía, encuentran ahí su expresión más simple.<sup>9</sup>

Un poco más adelante, Schmitt explica, como hace con frecuencia, lo que denomina los fundamentos antropológicos de las teorías políticas, a saber, que las únicas teorías de lo político dignas de ese nombre se fundamentan en una antropología pesimista, en una visión del hom-

bre malvado, corrompido, peligroso, atemorizado o violento. A partir de ese criterio (una antropología pesimista del hombre como animal peligroso), Schmitt concede la calidad de teórico político digno de ese nombre a Maquiavelo, Bossuet, de Maistre, Donoso Cortés, Hegel, Marx, Taine y, sobre todo, a Hobbes. Todos son pensadores del mal, cualquiera que sea la forma que adopte ese mal, y entre esas formas no resulta difícil reconocer algunos rasgos que se atribuyen en general a la bestia (cito a Schmitt: la brutalidad, los instintos mal dominados, la irracionalidad del ser vivo, etc.). Es entonces cuando Schmitt evoca las fábulas que ponen en escena a animales cuyo comportamiento se presta a una interpretación política. Cito: ( leer).

El hecho determinante es, previamente a cualquier otra consideración política, esa concepción del hombre, ser problemático o no, y la manera en que se resuelve la cuestión de saber si es un ser peligroso o no, si implica riesgos o si es inofensivo y carece de riesgo alguno.

No tenemos que examinar aquí con detalle las innumerables modificaciones y variaciones de esa distinción antropológica del bien y del mal. El mal puede manifestarse en forma de corrupción, de debilidad, de cobardía, de sandez, pero asimismo en forma de brutalidad, de instintos mal dominados, de vitalidad, de irracionalidad, y el bien, con las variantes correspondientes, en forma de racionalidad, de perfectibilidad, de docilidad, de educabilidad, de simpáticas tendencias pacíficas, etc. Si resulta sorprendente ver lo mucho que las fábulas, que ponen en escena a animales, se prestan a una interpretación política y pueden más o menos todas ellas ser puestas en paralelo con una situación política actual (por ejemplo, el problema de la agresión en la fábula del lobo y del cordero; de la culpabilidad en los animales enfermos de la peste de La Fontaine, en donde evidentemente es el asno el que es declarado culpable; de la justicia entre Estados en las fábulas sobre el parlamento de los animales; del desarme en el discurso electoral de Churchill en octubre de 1928, que describe cómo cada bestia muestra sus dientes, sus garras, sus cuernos como instrumentos que sirven al mantenimiento de la paz; los grandes peces que se comen a los pequeños, etc.), eso se explica por el estrecho vínculo entre la antropología política y lo que los filósofos del Estado del siglo XVII (Hobbes, Spinoza, Pufendorf) denominaban el estado de naturaleza que caracteriza la coexistencia de los Estados, una situación en donde las amenazas y los peligros son constantes, en donde, por lo tanto, por esa misma razón, los actores son malvados a imagen de los animales movidos por sus instintos (el hambre, los apetitos, el miedo, los celos).<sup>10</sup>

9. C. Schmitt: *El concepto de lo político*, pp. 81-82.

10. *Ibid.*, pp. 87-88.

Naturaleza humana, antropología política, teoría convencionalista de la soberanía, por consiguiente del Estado, tesis, prótesis, *protestatalidad*, todo eso implica, recuerda o acarrea al menos *tres afirmaciones* que deberemos tener constantemente en cuenta.

*Por una parte*, esa teoría convencionalista (y no naturalista) hace de la soberanía protestatal lo propio del hombre. Y esa prótesis artificial del Estado soberano es siempre una protección. La prótesis protege. Proteger es su finalidad esencial, la función esencial del Estado.

*Por otra parte*, esa protestatalidad proteccionista plantea la indivisibilidad absoluta de la soberanía (la indivisibilidad forma parte analíticamente del concepto de soberanía: una soberanía divisible o compartible no es una soberanía).

*En tercer lugar*, finalmente, la convención, la *thesis*, la prótesis, el contrato que está en el origen de la soberanía excluye tanto a Dios como –éste será el punto que aquí más nos importará– a la bestia.

Para reconocer la lógica de estas tres tesis planteadas a fin de cuentas acerca de la tesis o de la prótesis originaria, podrían ustedes leer, entre otras cosas, en el *Leviatán*, el capítulo XVIII, titulado «De los derechos de los soberanos institucionales»<sup>11</sup> («*Of the RIGHTS of Sovereignes by Institution*»). Hobbes comienza por plantear que un Estado es «instaurado» («*A Common-wealth is said to be Instituted*») cuando una multitud de hombres en cierto modo no forman sino Uno con su representación, cuando lo Uno surge para representar lo múltiple. Con este fin, la multitud concluye un acuerdo y una convención, a *Covenant* (palabra que se utiliza, lo recordarán ustedes más adelante, para traducir también la Alianza entre Dios y el pueblo judío, y *covenant* es a la vez un *nombre* que significa el contrato, la convención, la alianza, el compromiso, y un verbo, *to covenant*, para decir comprometerse, firmar una convención, formar parte de un contrato, o de una alianza) («se ponen de acuerdo y concertan cada cual con cada cual», dice Hobbes: «*A Common-wealth is said to be Instituted, when a Multitude of men do Agree and Covenant, every one, with every one, that to whatsoever Man, or Assembly of Men, shall be given by the major part, the Right to Present the Person of them all (that is to say, to be their Representative)*»<sup>12</sup>). Según ese

11. Th. Hobbes: *Leviathan*, *op. cit.*, cap. XVIII, «*Of the RIGHTS of Sovereignes by Institution*», pp. 96-102 [trad. cast., pp. 268-278].

12. *Ibid.*, p. 96 [trad. cast., p. 268]: «Se dice que un Estado *está instaurado* cuando los hombres en *multitud* se ponen de acuerdo y *concertan cada cual con cada cual* que, cualquiera que sea el *hombre* o la *asamblea de hom-*

*Covenant*, según esa convención destinada a *proteger* a los unos de los otros en la paz –*proteger* es la palabra más frecuente <en<sup>13</sup>> estas páginas, junto con *convención*–, «autorizan» (*Authorise*), se autorizan a autorizar *todas* (digo bien todas) las acciones y *todos* (digo bien todos) los juicios del hombre o de la asamblea de hombres a quienes la mayoría de esa multitud ha otorgado el derecho a representarla. Incluso aquellos que *han votado en contra* están obligados a, se obligan a estar obligados a obedecer incondicionalmente. Y a lo largo de la exposición de todo lo que implica esa obediencia incondicional a la convención (les dejo que lo sigan al principio del capítulo XVIII) es cuando Hobbes se encuentra con la objeción, que rechaza, según la cual se puede situar una convención o un compromiso por encima de aquel que instaura al Estado. Por ejemplo, un compromiso para con Dios. Algunos podrían pretender que desobedecen al soberano humano porque obedecen a Dios, cuya soberanía vence a la de los hombres de Estado. Como imaginan, este punto es delicado para aquellos que, como es mi caso, hablan con frecuencia de una estructura onto-teológico-política de la soberanía (por deconstruir). Pues la respuesta de Hobbes (al igual, por lo demás, que la de Bodino) parece, digo bien *parece*, que quiere desligar la soberanía estatal, así denominada moderna, establecida por convención o institución, de la soberanía divina. Pero el asunto se complica en Bodino lo mismo que en Hobbes, tendremos más de un indicio de ello; en cualquier caso, en Hobbes, puesto que estamos con él, se complica por el hecho de que esa humanidad, esa esencia antropológica de la protestatalidad se hace, desde las primeras páginas del *Leviatán*, según el modelo divino. El hombre artificial, como dice Hobbes, el alma artificial, el animal artificial (*Artificial Animal*) que es el Leviatán imita el arte natural de Dios: «*Nature (the Art whereby God hath made and governes the World) is by the Art of man, as in many other things, so in this also imitated, that it can make an Artificial Animal*».<sup>14</sup> Éstas son las primeras palabras del *Leviatán*, ya las hemos leído, y de su consecuencia se saca partido todo el tiempo por doquier. Y esa *mimêsis* humana

bres a los que la mayoría ha otorgado el *derecho de representar* a la persona de todos (es decir, de ser su *representante*)» [n. de e. fr.].

13. En el texto mecanografiado: «*des*» [en castellano, «de las»] (n. de e. fr.).

14. Th. Hobbes: «The introduction», *Leviathan*, *op. cit.*, p. 9 [trad. cast., p. 117]: «La naturaleza, que es el arte que practica Dios para fabricar el mundo y gobernarlo, es imitado por el arte del hombre, que puede, aquí igual que en muchos otros terrenos, fabricar un animal artificial» (n. de e. fr.).

produce autómatas, máquinas que remedan la vida natural creada por Dios. Se compara la vida de esos autómatas, de esas máquinas con la de los relojes de pared o de bolsillo. ¿Por qué no podríamos decir, pregunta justo después Hobbes, que todos los autómatas («Automata») (máquinas o artilugios, «Engines», que se mueven por sí mismos gracias a resortes y ruedas, como lo hace un reloj) tienen una vida artificial? Una filosofía, incluso una teología de la *mimêsis*, funda de ese modo en última instancia el discurso más humanista o antropologista de la soberanía. De modo que nos es preciso, por difícil que resulte, comprender constantemente por qué la insistencia humanista, antropologista, así llamada moderna, sobre la especificidad del Estado o de la soberanía política así denominada moderna, no dibuja su originalidad irreductible, a saber, su naturaleza artificial, convencional, tecno-protostatal, si ustedes quieren, si no es basándose en una ontoteología profunda, incluso en una religión. Si leen al menos el capítulo VIII del primero de los *Seis libros de la República* de Bodino (1583; *Leviatán*: 1651), capítulo titulado «De la soberanía» (y que comienza definiendo la soberanía, «poder absoluto y perpetuo de la República», en más de una lengua [denominada *majestas*, *majestatem* en latín, *akran*, *exousian*, *kurian arch'*, *kurion politeuma* en griego, *segnioria* en italiano, *tismar shabat* en hebreo<sup>15</sup>]), verán ustedes que

15. J. Bodin: *Les Six Livres de la République*. G. Mairet (ed.), París, Le Livre de poche, 1993, Libro I, cap. VIII, p. 113 [trad. cast. de P. Bravo, *Los seis libros de la república*, Madrid, Tecnos, 1985, p. 47]. En esta edición, las expresiones en griego comportan algunos errores que Jacques Derrida corrigió con lápiz en su ejemplar, con excepción de unas cuantas. Tras verificar el texto en la colección del «Corpus des œuvres philosophiques en langue française» (ed. revisada por C. Frémont, M.-D. Couzinet, H. Rochais, París, Fayard, 1986, p. 179), el texto exacto sería: «[...] que los latinos denominan *majestatem*, los griegos ἄκραν ἐξουσίαν, y κυρίαν ἀρχίην, y κυρίον πολίτευμα [...]: los hebreos lo llaman תִּשְׁמַר שַׁבַּת». Damos pues la transliteración del griego a partir de esta edición. Las expresiones transliteradas por «*akran exousian*», «*kurian arch'*» y «*kurion politeuma*» se pueden traducir respectivamente por «poder supremo», «poder soberano» y «gobierno soberano», como lo precisa G. Leroux. Para el hebreo, Jacques Derrida da aquí la transliteración: *tismar shabat*; más adelante, en la Octava Sesión, escribe: *Tismar schabet*. Ahora bien, según J.-J. Lavoie, la retranscripción de estas palabras comporta a su vez errores, y el texto citado es difícilmente legible puesto que la última letra está truncada. La expresión hebrea que corresponde al texto griego es la siguiente: *twmk shbt* (que se pronuncia: *tômek shévêt*). La expresión significa literalmente «sosteniendo un cetro». Es poco frecuente y sólo aparece en Amos 1,5 y 1,8 (n. de e. fr.).

plantea que «la soberanía no es limitada ni en poder, ni en responsabilidad, ni en tiempo»,<sup>16</sup> y si, por infinita que sea, sigue siendo humana, pues bien, su *modelo*, por su parte, es divino, y el soberano no deja de ser la *imagen* de Dios. «Modelo» e «imagen» son las palabras que utiliza Bodino al final de ese capítulo: «Pues si la justicia es el fin de la ley, la ley es obra del Príncipe, y el Príncipe es *imagen* de Dios, es preciso por la misma cadena de razones que la ley del Príncipe se haga según el *modelo* de la ley de Dios». <sup>17</sup> En otro lugar, en el mismo capítulo, Bodino habrá señalado que «es absolutamente soberano aquel que no reconoce nada mayor que sí junto a Dios» e igualmente que el Príncipe soberano «no está obligado a rendir cuentas más que a Dios». <sup>18</sup> Esto es también lo que Bodino, lo mismo que hará Hobbes, llamará las «marcas de soberanía» y, al final del Primero de los *Seis libros de la República*, declara que aquel que usurpa las marcas de la soberanía ha de ser castigado con la muerte. <sup>19</sup> La expresión «marcas de la soberanía» es común a Bodino y Hobbes, y les remito al respecto a un magnífico artículo que Étienne Balibar publicó el año pasado en un número especial de los *Temps modernes* dedicado a la soberanía. <sup>20</sup> El artículo de Balibar («Prolégomènes à la souveraineté: la frontière, l'État, le peuple») recuerda que la expresión «marcas de la soberanía» viene «sin duda» de «todo un pasado teológico y jurídico», y pone de paso en cuestión la apropiación de Bodino por Schmitt quien ve en él al primer teórico decisionista de la soberanía, el primer teórico de la excepción que autoriza al soberano a suspender el derecho, que le otorga el derecho a suspender el derecho y a situarse por encima de la ley que él encarna. No puedo meterme aquí en este debate. Balibar piensa que toda la doctrina de Bodino desmiente esa «primacía [schmittiana] de la excepción». Y, para mantener su tesis, Balibar afirma que la interpretación schmittiana consiste –cito– «en deformar el sentido de la construcción de Bodino, quien considera precisamente el estado de excepción como una excepción cuyo estatus y tratamiento dependen de la norma constituida». <sup>21</sup>

No cabe duda. Pero ¿dice Schmitt algo distinto de eso? La excep-

16. *Ibid.* p. 113 [trad. cast., p. 49].

17. *Ibid.* [trad. cast., p. 66].

18. *Ibid.*, pp. 114-115 [trad. cast., p. 49].

19. *Ibid.*, p. 178 [trad. cast., p. 81].

20. E. Balibar: « Prolégomènes à la souveraineté: la frontière, l'État, le peuple », en *Les Temps modernes*, n° 610, « La souveraineté. Horizons et figures de la politique », sept.-oct.-nov. de 2000, pp. 47-75.

21. *Ibid.*, p. 58.

ción es la excepción, debe seguir siendo la excepción, no es la norma misma aunque no aparezca como excepción sino a ojos de la norma. Schmitt no dijo que la excepción fuese normal, lo cual sería absurdo, ni tampoco que la soberanía es normal, aunque dijese que la excepción era más interesante y decisiva que la norma... Pero dejemos esto –que nos remite una vez más a las paradojas de una filosofía o de una teoría de la excepción (así como de la decisión soberana). Una *teoría* de la excepción, sobre todo una teoría jurídica o política de la excepción, es imposible como *teoría filosófica*, aunque el *pensamiento* de la excepción sea necesario. Es quizás el lugar de una diferencia entre lo teórico, la ciencia, la filosofía, incluso el concepto por un lado y lo que se puede denominar, a falta de algo mejor, el pensamiento por otro lado. Pero es evidente que allí precisamente donde trata de pensar la excepción, Schmitt, por su parte, no aceptaría la distinción que acabo de proponer y pretendería mantenerse en el orden de la filosofía política, de la teoría e incluso del concepto, de la generalidad o de la universalidad conceptual. Que no se pueda convertir la excepción en una norma general, en una regla, una ley o un teorema: ésa es la cuestión. Pero justamente la soberanía, como la excepción, como la decisión, *hace la ley exceptuándose de la ley*, suspendiendo la norma y el derecho que impone, con su propia fuerza, en el momento mismo en que marca su suspensión en el acto de plantear la ley o el derecho. La posición o la fundación de la ley o del derecho son excepcionales y no son en sí mismas ni legales, ni propiamente jurídicas.

Hobbes, por su parte, menos de un siglo después de Bodino, también querrá, al tiempo que se basa en el modelo del arte divino, salvar la autonomía humana de la institución de soberanía estatal. Rechazará la objeción de una convención superior a la convención humana, por ejemplo una convención con Dios. Y lo que me gustaría subrayar es que esa exclusión de cualquier convención con Dios será como simétrica a otra exclusión, la de una convención con la bestia. Esta simetría de dos seres vivos que no son el hombre, a saber, la bestia y el soberano Dios, y que están ambos excluidos del contrato, de la convención, del *Covenant*, esta simetría nos da tanto más que pensar que uno de los dos polos, Dios, es asimismo el modelo de la soberanía, pero de una soberanía, de un poder absoluto que estaría aquí fuera de contrato y fuera de institución. Dios está más allá del soberano pero como el soberano del soberano. Lo que equivale a decir que ese modelo teológico del *Leviatán*, obra del arte o del artificio humano que imita el arte de Dios, ese modelo teológico de lo político excluye de lo político todo aquello que no es lo 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 nos pone siempre sobre la

misma pista, olfateando todo aquello que puede atraer al uno hacia el otro, *via* ese *como*, el soberano y el animal, el hiper-soberano que es Dios y la bestia. Dios *e(s)* la bestia, con *s* o sin ella, por lo tanto, *con* o *sin ser(lo)*. La bestia *e(s)* Dios con o sin ser(lo). La bestia es Dios *sin ser(lo)*, un Dios sin ser(lo), según el equívoco sintagma que hace ya mucho tiempo, ya no recuerdo dónde, arriesgué.<sup>22</sup>

Veamos en primer lugar la exclusión más bien confusa de la convención con Dios. Hobbes condena con severidad, con cierta rabia sintomática, creo yo, a aquellos que alegan semejante convención con Dios. Lo hace en el capítulo XVIII del *Leviatán*. En el momento en que recuerda que algunos, con el fin de desobedecer a su soberano humano, por lo tanto, a la convención que los compromete con el soberano, pretendieron referirse a otra convención, a una «nueva alianza», «*a new Covenant*», establecida esta vez no con los humanos sino con Dios; en el momento en que recuerda en resumidas cuentas que algunos plantean una ley por encima de las leyes, una justicia por encima del derecho y un soberano por encima del soberano, es cuando Hobbes responde entonces «no» con energía: tan «injusto» (*unjust*) es pretender eso como desobedecer al soberano. Pues no existe convención, *Covenant*, con Dios. Dado que resulta difícil decirlo y hacer que se acepte de esa manera, Hobbes tiene que complicar un poco las cosas distinguiendo lo *mediato* y lo *inmediato*. Precisa, a fin de cuentas, que no hay *Covenant* inmediato con Dios más que por mediación de un cuerpo o de alguien (*some body*) que representa a Dios (*by mediation of some body that representeth Gods Person*), lo cual no hace nadie salvo el lugarteniente de Dios (*which none doth but Gods Lieutenant*), el cual detenta la soberanía por debajo de Dios. «Pero –añade– esa pretensión de una convención es una mentira tan evidente, incluso en las conciencias mismas de los que lo pretenden, que no sólo es un acto injusto sino el hecho de una disposición ruin y cobarde (*But this pretence of Covenant with God, is so evident a lye, even in the pretenders own consciences, that it is not onely an act of an unjust, but also a vile, and unmanly disposition*)».<sup>23</sup>

Este pasaje es fecundo, complejo, abisal. Merece un análisis muy estratificado. Visiblemente, Hobbes está muy enfadado, muy agresivo, carece de palabras lo suficientemente duras para aquellos que se

22. Véase J. Derrida: «Comment ne pas parler. Dénégations», en *Psyché. Invention de l'autre*, t. II, París, Galilée, 2003, p. 150 n. 1 [trad. cast. de P. Peñalver: «Cómo no hablar. Denegaciones», en *Cómo no hablar y otros textos*, Barcelona, Proyecto A Ediciones, 1997, p. 17 n. 3] (n. de e. fr.).

23. Th. Hobbes: *Leviathan*, *op. cit.*, p. 97 [trad. cast., pp. 269-270].

tornan a sus ojos culpables de viles mentiras; son unos mentirosos que saben que mienten, seres injustos, cobardes, viles y villanos. ¿De qué son culpables con su propia mentira? Antes de volver sobre eso, hay que imaginar que, para estar efectiva y afectivamente tan motivado, tan violento, tan apasionado, para ensañarse tanto, Hobbes debía tener en mente riesgos cercanos a él, incluso enemigos en la política de su país, allí donde él fue sujeto y actor, como ustedes saben. Lo que siempre resulta notable en los grandes filósofos de la política es que, entonces más que nunca, sus filosofemas son igualmente, siempre de forma muy señalada, los de los ciudadanos y hombres políticos de su tiempo, comprometidos, implicados, expuestos en el terreno político nacional de su tiempo. Éste es, por supuesto, el caso de todos los filósofos en general, cuando hablan de política, desde Platón hasta Kant, Hegel o Heidegger. Pero, de otra manera, con un tipo de compromiso más estricto, el de actores estatutarios de la política en cierto modo, de responsables políticos, de políticos, y es todavía más cierto, cierto de otro modo, en filósofos que fueron esencialmente pensadores *de lo político* en la linde de la modernidad, para gente como Maquiavelo, Hobbes, de otra manera Bodino, Montaigne o Schmitt. Todas estas gentes se mezclaron, como actores, en los asuntos de su país o de sus ciudades, estuvieron, de una u otra forma, en un momento u otro, en esos asuntos. Y, sobre todo allí donde es muy difícil, tenemos que estar atentos a discernir los hilos que los unen con el tejido político de su tiempo y de su nación, a la vez que para nosotros siguen siendo, más allá de ese tejido de origen, hilos conductores para una problemática que desborda y que, por permanecer siempre histórica y periódica, epocal, no obstante todavía se ajusta a secuencias históricas más amplias, por ejemplo hasta nuestro tiempo. Así, ¿en qué medida y por qué los discursos de Bodino o de Hobbes sobre la soberanía, discursos tan marcados, de forma tan esencial, tan interior, por las turbulencias políticas de su tiempo y de su país, conservan sin embargo una pertinencia conceptual tan fuerte y tan resistente para los problemas fundamentales, los problemas de fundamento de la soberanía todavía hoy, allí precisamente donde los fundamentos de la soberanía y el rigor de una lógica de la soberanía de un Estado-nación atraviesan una zona más que crítica?

Vuelvo a la ira de Hobbes. ¿De qué son culpables los «injustos», los «cobardes», aquellos que mienten y saben que mienten cuando pretenden tener inmediatamente un *Covenant* con Dios mismo? Son culpables al menos de tres cosas.

1. En primer lugar, de mentir a los hombres. Lo que pretenden no es verdad y, por definición, no pueden ni dar testimonio ni aportar pruebas humanas de ello. Al menos pruebas o indicios *inmedia-*

*tamente* perceptibles de una convención *inmediata* con Dios. De ahí la concesión de Hobbes –volveremos a ella– en cuanto a una posible mediación y a un posible «lugarteniente» humano de Dios. Lo que Hobbes recusa es la alianza, el *Covenant immediato* con Dios. La mentira recae pues sobre el alegato de inmediatez.

2. Esos cobardes injustos, esos mentirosos son culpables de situar una ley por encima de las leyes, de sentirse autorizados a desobedecer al derecho y a la ley política en nombre de una ley trascendente y de un deber sobrehumano y metapolítico. Son ciudadanos desobedientes, y eso puede llegar hasta la traición. Son sobre todo gentes que no sienten ningún respeto por el derecho ni sobre todo por lo político, entiéndase el derecho y lo político de la ciudad humana. Hoy en día serían objetores de conciencia, partidarios de la desobediencia civil (*civil disobedience*), etc., que sitúan una ley por encima de las leyes o de la Constitución de su país. O asimismo, hoy, de una forma por lo menos *análoga*, serían gentes que sitúan los derechos del hombre por encima de los derechos del ciudadano o de lo político de un Estado-nación. Son, en resumidas cuentas, agentes de la despolitización (en el sentido en que Schmitt lo podía entender), gentes que amenazan lo político fundado en el territorio, el Estado-nación, la figura de Estado-nación de la soberanía, etc.

3. Esa gentuza que pretende tener una convención o una alianza (*Covenant*) inmediata con Dios se parece a los judíos, y esa semejanza está acreditada por la palabra «*covenant*», término con el que casi siempre se traduce en inglés la alianza de Yavhé y de la nación de Israel, «*covenant*» que lo convierte justamente en un «pueblo elegido» que no recibe su ley, sus órdenes, su misión, su derecho ni sus deberes sino de la trascendencia divina, más allá de cualquier política o de cualquier institución político-jurídica humanas. Haya o no ahí, por parte de Hobbes, una referencia al «*covenant*» del «pueblo elegido», es poco dudoso que la confusa insistencia en la diferencia entre mediatez e inmediatez, la alusión sobre todo al mediador, al intercesor como el Lugarteniente (humano) de Dios, a aquel que, ocupando el lugar de Dios, representando a Dios en la tierra y entre los hombres, Dios hecho hombre en cierto modo y articulando una política humana, una soberanía humana, un Estado humano de acuerdo con Dios pero sin convención inmediata con Dios, es poco dudoso que ese concepto de Lugar-tenencia, del sustituto representante de Dios en la ciudad terrenal de la política y del Estado de los hombres, no esté ahí para justificar o en todo caso para dejar abierta la posibilidad de un fundamento cristiano de la política, mas un fundamento mediato, mediatizado que no encanta, ni amenaza, ni reduce la especificidad ni la autonomía humanas de lo político, ni, por ende, del rostro humano

de la soberanía, así como de la convención que la funda. Tengo que insistir en este punto pues lo que está en juego es decisivo. Se trata nada menos que del fundamento –teológico o no, religioso o no, cristiano o no– del concepto de soberanía política, en todo caso de uno de los conceptos más poderosos, predominantes, acreditados, legitimados, de la soberanía propiamente humana, política y así llamada moderna.

Muchos comentaristas expertos en Hobbes, o por lo demás en Bodino, creen necesario insistir en la modernidad de su concepto de soberanía, en la medida en que justamente se habría emancipado de la teología y de la religión y habría aterrizado finalmente en un suelo puramente humano como concepto político y no teológico, como concepto no teológico-político. Sin embargo las cosas me parecen bastante más retorcidas, lo mismo que la lógica y la retórica de esos teóricos de lo político. Si bien, en efecto, resulta poco discutible que Hobbes, por ejemplo, hace cualquier cosa por antropologizar, humanizar el origen y el fundamento de la soberanía estatal (por ejemplo reafirmando literalmente, explícitamente, que la convención que instaaura al soberano es una convención entre los hombres y no con Dios), queda que esa antropologización, esa modernización, esa secularización, si ustedes quieren, sigue estando de manera esencial sujeta por la trenza de un doble cordón umbilical.

Por una parte, está esa imitación de la que hablábamos hace un rato y que, desde la *apertura* del *Leviatán*, describe y analiza la institución humana del Estado (el hombre artificial, el alma artificial, el Leviatán, etc.) como copias de la obra divina.

Por otra parte, <está> esa lógica (cristiana o no) de la lugar-tenencia (24 digo «cristiana o no» por prudencia o respeto a lo implícito que debe permanecer implícito, pero la alusión a «*some body*», en dos palabras, «*that representeth God*», parece hacer referencia a alguien que también es un cuerpo, una encarnación de Dios en la tierra, a un hijo del hombre como hijo de Dios o a alguien que, en la Biblia, habría representado a Dios. Para precisar este punto difícil los remito al apasionante capítulo XVI del *Leviatán* sobre el concepto de persona y de personificación, capítulo que propone tres ejemplos de la «representación» personal de un Dios «personificado (*Personated*)»<sup>25</sup> y que, por lo tanto, hablan los tres *para* Dios, *en lugar y sitio*

24. El paréntesis que aquí se abre no se cierra en el texto mecanografiado (n. de e. fr.).

25. Th. Hobbes: *Leviathan*, *op. cit.*, cap. XVI, «*Of PERSONS, AUTHORS, and things Personated*», p. 88 [trad. cast., p. 258].

de Dios, *en nombre de* Dios: Moisés, Jesucristo y el Espíritu Santo. En cualquier caso, esa lógica, ya sea judía, literalmente cristiana o no, de la lugar-tenencia de Dios, del lugar-teniente como soberano después de Dios, marca muy bien que el *lugar propio* del soberano, el *topos* apropiado de la *topolítica* de esa soberanía humana es en efecto el de una autoridad sujeta, sojuzgada, sometida y subyacente a la soberanía divina. Tanto si se trata de Moisés, de Cristo, del Rey monarca como rey cristiano o de una asamblea de hombres elegidos e instaaurados como soberanos, su lugar siempre tiene u ocupa el lugar de Dios. El soberano (humano) tiene lugar como lugar-teniente, hace las veces de él teniendo lugar, el lugar que ocupa el lugar del soberano absoluto que es Dios. El carácter absoluto del soberano humano, su requerida y declarada inmortalidad, sigue siendo de esencia divina, cualquiera que sea la sustitución, la representación o la lugar-tenencia que lo instaaura estatutariamente en ese sitio.

Si esto es así, si mi lectura no es injusta, dicho de otro modo, si esa modernidad humanista o antropologista de la institución de la soberanía y del Estado conserva profundos y fundamentales cimientos teológicos y religiosos, si la exclusión aparente de toda convención con Dios no contraviene, sino al contrario, esa teológico-política, entonces podríamos intentar, sin más transición, con un movimiento brusco, para tratar de comprender todavía mejor la arquitectura, la arquitectónica esencial de esa construcción así llamada moderna y humanista y secular, podríamos intentar transportarnos de golpe hacia el lugar de otra exclusión. Una exclusión que ya no sería la exclusión, totalmente aparente, de un *Covenant*, de una convención con Dios. ¿Qué exclusión? Pues bien, justamente la exclusión, absolutamente simétrica en su aparente asimetría, de una convención con la bestia. Más arriba en el *Leviatán* (capítulo XIV titulado «De la primera y segunda leyes naturales y de los contratos», «*Of the first and second NATURALL LAWES, and of CONTRACTS*»<sup>26</sup>), ambas exclusiones (la del contrato con Dios y la del contrato con las «bestias brutas») quedan en cierto modo yuxtapuestas y consecutivas, contiguas, incluso superpuestas. Esa superposición (un párrafo encima del otro, el uno inmediatamente después del otro) expone su proximidad con una visión estereoscópica, la de las sobras que son propiamente, como se dice de cualquier sobra, lo que queda de nuestro seminario. Lo que nos queda sobre la mesa en este seminario es lo que queda por pensar de esa contigüidad metonímica entre la bestia y Dios, la bestia,

26. *Ibid.*, cap. XIV, «*Of the first and second NATURALL LAWES, and of CONTRACTS*», pp. 76-77 [trad. cast., pp. 235-236].

el soberano y Dios, encontrándose la figura humana y política del soberano ahí, *entre* la bestia y Dios, la bestia y Dios convirtiéndose, en todos los sentidos de la palabra, en los *súbditos* del soberano, el súbdito soberano del soberano, el que manda al soberano humano y el súbdito sometido al soberano. Estas tres figuras se reemplazan, se sustituyen la una a la otra, haciendo las veces u ocupando el lugar una de otra, cuidando la una como lugarteniente o suplente de la otra a lo largo de esta cadena metonímica. Doble exclusión, pues, de la convención con Dios y de la convención con la bestia, pero esta vez –y éste es el punto que me interesa apuntar– la exclusión, la justificación de la exclusión del *Covenant* tanto con Dios como con la Bestia alega el lenguaje, una cuestión de lenguaje y, más concretamente, de respuesta. Si no se puede establecer una convención con la bestia, ni tampoco con Dios, es por una razón de lenguaje. La bestia no comprende nuestro lenguaje, y Dios no podría respondernos, es decir, no podría *hacernos saber*, y por lo tanto nosotros no podríamos saber de rebote si él *acepta* o no nuestra convención. En ambos casos, no podría haber intercambio, palabra compartida, pregunta y respuesta, proposición y respuesta, como parece exigirlo cualquier contrato, cualquier convención, cualquier *covenant*. Diré dentro de un momento por qué me interesa insistir no sólo en el lenguaje como intercambio sino también en esa dimensión y en ese momento de la *respuesta* o de la *responsabilidad*. Antes cito estos dos párrafos del capítulo XIV. El segundo de ellos concierne a la exclusión del *Covenant* con Dios pero, si bien no es redundante con el que ya he citado, es justamente a causa del argumento que se aduce esta vez, el de la *aceptación* del contrato con una *respuesta*. Leo:

Establecer una convención con Dios es imposible (*To make Covenant with God, is impossible*), salvo por medio de la intercesión de aquellos a quienes él habla [por consiguiente, una vez más el argumento del lugarteniente], ya sea mediante revelación natural, ya sea mediante sus lugartenientes que gobiernan por debajo de él y en su nombre (*or by his Lieutenants that govern under him, and in his Name*), pues sin eso no sabemos si nuestras convenciones son, o no, aceptadas (*accepted*).

Justo antes, en el párrafo anterior, Hobbes había planteado (digo bien *planteado*, pues hay algo profundamente tético y dogmático en ese gesto) que el *Covenant* con las bestias, las bestias brutas, es imposible. Utilizaba entonces los mismos términos y la misma sintaxis que, al principio del siguiente párrafo, para Dios («*To make Covenant with God, is impossible*») y aquí para la bestia: «*To make Covenant with bruit Beasts, is impossible* (La convención con las bestias brutas es imposible)». Y en el argumento del lenguaje, que las bestias

no comprenden, volvemos a encontrarnos con la palabra «aceptar»: lo mismo que Dios, las bestias no podrían *acceptar* o hacernos saber que *aceptan* una convención o que entran dentro de esa aceptación mutua que es una convención. Leo:

[Establecer una convención [o una alianza, *Covenant*] con las bestias brutas es imposible.] Porque, al no comprender nuestro lenguaje (*not understanding our speech*), no comprenden ni *aceptan* ninguna transferencia de derecho [*translation of Right*: abandono del derecho en provecho del otro], no pueden tampoco transferir un derecho a otra parte –ahora bien, no hay convención sin aceptación mutua (*without mutuall acceptation*).<sup>27</sup>

No me apresuraré a decir brutalmente, como lo pienso, que todo esto es brutalmente falso, que es falso decir que las bestias en general (suponiendo que algo así exista) o las bestias así denominadas brutas (¿qué quiere decir «brutas»?) no comprenden nuestro lenguaje, no responden o no entran dentro de ninguna convención. No me apresuraré a recordar la inteligencia con frecuencia refinada que muchas de las susodichas bestias tienen de nuestro lenguaje, ni siquiera a recordar que aunque, ciertamente, no establecen con los hombres convenciones literales, discursivas, en nuestras lenguas y ante notario, pues bien, *por un lado*, hay todo tipo de convenciones, es decir, de acuerdos o de desacuerdos adquiridos mediante aprendizaje y experiencia (por lo tanto, no innatos o naturales) entre lo que se denominan animales y hombres (y no pienso únicamente en todas las relaciones que se establecen en la domesticación, el amaestramiento, por ejemplo, la equitación, y también la doma y la organización del territorio, la señalización de fronteras y de prohibiciones – hablaremos mucho, más adelante, de la historia política de las casas de fieras y de los zoos, pero hay, más allá de esas violencias, que por lo demás tienen sus equivalentes humanos, quiero decir todo tipo de zoos y de casas de fieras humanas de los que también hablaremos); *por otro lado*, a la inversa, nadie puede pretender (y todavía menos Hobbes) que las convenciones humanas que están en el origen de los Estados adquieren siempre, ni siquiera con mucha frecuencia, la forma de contratos literales, discursivos y escritos, con consentimiento mutuo y racional por parte de los sujetos concernidos. Como siempre, por atenerme al esquema de mis objeciones recurrentes y deconstructivas con todo este discurso tradicional sobre el «animal» (como si algo semejante

27. *Ibid.* [es Jacques Derrida quien subraya (n. de e. fr.).]



podiese existir en singular general), no hay que contentarse con señalar que lo que se atribuye a lo «propio del hombre» pertenece asimismo a otros seres vivos, si se mira más de cerca, sino también, a la inversa, que lo que se atribuye a lo propio del hombre no le pertenece con toda pureza ni con todo rigor; y que por lo tanto es preciso reestructurar toda la problemática.

No me apresuraré pues a recordar o anunciar todo eso hoy, insistiré solamente en ese motivo de la «respuesta» que está funcionando en la doble exclusión de la convención – tanto con Dios como con la bestia. Desde Descartes hasta Lacan inclusive, desde Kant y Hegel hasta Heidegger inclusive, y por lo tanto pasando aquí por Hobbes, el prejuicio más poderoso, el más impasible, el más dogmático acerca del animal no consistía en decir que éste no comunica, que no significa y que no tiene ningún signo a su disposición, sino que no responde. Reacciona pero no responde. En otros lugares, en varios textos publicados y no publicados, he tratado de mostrar detalladamente hasta qué punto esa distinción entre reacción y respuesta sigue siendo dogmática y por lo tanto problemática.<sup>28</sup> En todos aquellos pensadores que acabo de nombrar. No vuelvo sobre ello por el momento. Me contento con apuntar que Hobbes es cartesiano desde este punto de vista, su discurso sobre la bestia pertenece a esta tradición. Más tarde, leeremos un capítulo del *Tratado sobre el ciudadano* (segunda parte, capítulo V) en donde, al criticar a Aristóteles, Hobbes habla más de las bestias y de las razones por las cuales, según él, las sociedades animales no merecen el nombre de «*sociedades civiles*».<sup>29</sup> Y sobre todo, más interesante para nosotros en este punto, es la doble exclusión de la que hablamos, allí donde asocia en la no-convención a la bestia y a Dios, así como también la no-respuesta, que nos hace pensar que el soberano del soberano, Dios, por su parte, tampoco responde, lo mismo que la bestia; que, en todo caso, no podemos estar seguros de su aceptación, no podemos contar con su respuesta. Y ésa es precisamente la definición más profunda de la soberanía absoluta, de lo absoluto de la soberanía, de ese carácter absoluto que la absuelve, la desliga de cualquier deber de reciprocidad. El soberano no responde, él es aquel que puede, que tiene siempre el derecho de no responder, en particular de no responder de sus actos. Está por encima del derecho

28. Véase, entre otros, J. Derrida: *L'animal que donc je suis*, *op. cit.*, pp. 54, 79-80, 115-119, 125, 154 [trad. cast., pp. 48-49, 69-70, 100-104, 109, 133-134] (n. de e. fr.).

29. Th. Hobbes: *On the Citizen*, *op. cit.*, p. 69 [trad. cast., p. 101]. Es Hobbes quien subraya (n. de e. fr.).

que él tiene derecho a suspender, no tiene por qué responder ante una cámara de representantes o ante jueces, indulta o no indulta una vez que la ley ha pasado. El soberano tiene derecho a no responder, tiene derecho al silencio de esa disimetría. Tiene derecho a cierta irresponsabilidad. De ahí nuestro oscuro aunque lúcido afecto, creo yo, de ahí el doble sentimiento que nos asalta ante el soberano absoluto: como Dios, el soberano está por encima de la ley y de la humanidad, por encima de todo, y da la impresión de ser un poco bobo, se parece a la bestia, e incluso a la muerte que porta consigo, como esa muerte de la que Lévinas dice que no es la nada, el no-ser, sino la no-respuesta. El soberano *como* un Dios, *como* una bestia o *como* la muerte: éstas son todas las sobras de un «como» que quedan en nuestra mesa. Aunque la soberanía fuese (pero no lo creo en absoluto) lo propio del hombre, lo sería *como* ese éxtasis expropiador de la irresponsabilidad, como ese lugar de la no-respuesta que se denomina común y dogmáticamente la bestialidad, la divinidad o la muerte.

En este punto, y para concluir hoy recordando que no hemos dejado de seguir, a paso de lobo, la huella del lobo con el que nos volveremos a encontrar en enero al leer *El lobo y el cordero* de La Fontaine tras el 11 de septiembre, me contentaré con reconocer muy deprisa, como una extraña genealogía del lobo (*lukos*), una filiación genecológica, una extraña genecología, el trayecto de una pista que, de una cueva a otra, conduce a la alianza (del Norte, del Sur, del Este o del Oeste) entre todos esos pretendientes a la soberanía que tanto se reúnen y se parecen: el lobo, el hombre, Dios. Uno *por* otro.

Creo que, en adelante, estaremos más capacitados para escuchar no sólo el *homo homini lupus* sino para comprender mejor el paso de Dios por este paisaje. Sobre la pista de esta genealogía común, el soberano, el lobo, el hombre, Dios, el hombre-lobo, el hombre-Dios, el Dios-lobo, Dios-padre-lobo o la abuela-lobo, etc., dejaré, a modo de adaraja para el año que viene, tres citas que han de comparecer, remontando el hilo de la historia del *homo homini lupus*, sintagma que nunca se ha dejado de transferir o sobre el cual nunca se ha dejado de transferir, al encontrarse siempre Dios en el camino de esa transferencia. Tres citas solamente, por el momento.

1. Hobbes, en primer lugar, al principio de la «Epístola dedicatoria» del *Tratado sobre el ciudadano* al excelentísimo Conde de Devonshire. Tras haber evocado (en una demostración que espero leer con ustedes) las palabras de Catón quien, en nombre de la República Romana, condenaba a monarcas que –decía Catón– «eran de la misma naturaleza que esos animales que no viven más que de rapiña», Hobbes se pregunta entonces si, con su imperialismo, el pueblo romano mismo, que «saqueó casi todo el mundo con sus africanos, sus

asiáticos, sus macedonios [...] no era a su vez una bestia más formidable», de modo que Poncio Telesino, en su lucha contra Sila, decidió que había que destruir Roma porque –decía– «siempre se encontrarían con los hermosos lobos que invadirían la libertad de Italia si no se derribase el bosque en donde tenían costumbre de retirarse» (cabe la tentación de añadir: como en una cueva de Afganistán), Hobbes prosigue: «Y sin duda es asimismo cierto tanto que un hombre es un dios para otro hombre como que un hombre es también un lobo para otro hombre».<sup>30</sup>

2. De Hobbes nos remontamos a Montaigne (*Ensayos*, Libro III, gran capítulo «Sobre unos versos de Virgilio»). Ahí, en el curso de una meditación sobre el matrimonio, yo diría incluso sobre el contrato, el *covenant*, la alianza del matrimonio, vemos pasar al *homo homini lupus*. Y el hecho de que la ocasión, el tema mismo, sea cierta locura del matrimonio está lejos de ser secundario, contingente o accidental. Habría que seguir todo ese largo párrafo tan detenidamente como fuese posible, literalmente y hasta la última coma. ¿Dónde sitúa Montaigne el «buen matrimonio», si lo hay? ¿«De haberlo», como él mismo dice? ¿De qué lado? Lo sitúa no del lado del amor sino del lado de la amistad. Cito: «Un buen matrimonio, de haberlo, rechaza la compañía y condiciones del amor. Trata de representar las de la amistad». Admirad la prudencia de esas formulaciones. Todo está en condicional y bajo el signo de una tendencia, de una tarea que no garantiza nada. «Un buen matrimonio, de haberlo [...] trata de representar las condiciones de la amistad». No es seguro que lo logre ni que haya matrimonio pero, de haberlo, únicamente será, una vez más, para *representar* las condiciones de la amistad, ni siquiera para *estar en la amistad*, para ser la amante o la amiga, sino para representar las condiciones de la amistad. Y Montaigne añade:

Ninguna mujer que saboree su gusto [el de esa vida social que representa la amistad] [cita de Catulo<sup>31</sup>] querrá ocupar el lugar de amante y de amiga de su marido. Si está alojada en su afecto como mujer, está ahí alojada de un modo mucho más honorable y seguro.<sup>32</sup>

Entonces, en ese momento de la escritura, pasa un primer animal.

30. *Ibid.*, p. 3 [trad. cast., p. 45] (n. de e. fr.).

31. Jacques Derrida no lee la cita de Catulo que está en el texto de Montaigne (n. de e. fr.).

32. M. de Montaigne: «Sur des vers de Virgile», en *Essais*. A. Thibaudet (ed.), París, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade», 1950, Libro III, cap. V, p. 925 [trad. cast. de J. G. de Luaces: *Ensayos completos*, Barcelona, Omega, 2002, p. 705].

Un primer animal atraviesa el texto, a la vez salvaje y/o doméstico. Es un pájaro. Al tratarse del «matrimonio sano», cosa valiosa y poco frecuente de la que no podemos prescindir y que envilecemos todo el tiempo, pues bien, el matrimonio es como una jaula de la que uno quiere salir cuando está encerrado en ella y en la que se quiere encerrar cuando está fuera (y éste es uno de los ejemplos de lo que aquí se deja así amaestrar –educar, domar, domesticar– con esa domesticación de la que hablábamos hace un momento, domesticación en el sentido propio del término, una de esas convenciones a la vez humanas y animales que doblegan a un ser vivo a la ley de la casa o de la familia, al *oikos* y la *domus*, a la economía doméstica). La conyugalidad pues –nos explica Montaigne– es como una jaula de la que uno quiere salir cuando está encerrado en ella y en la que se quiere encerrar cuando está fuera. Montaigne dice: «Ocurre ahí lo que se ve en las jaulas: los pájaros que están fuera anhelan entrar en ella; y con el mismo anhelo, salir aquellos que están dentro». Después cita a Sócrates, quien dice que, de todas formas, se tome o no mujer [y ven ustedes que la cuestión, la decisión (casarse o no) es lo propio del hombre y no de la mujer: se trata de saber si se toma o no mujer], pues bien, a esa cuestión del matrimonio como cuestión de «tomar mujer», Sócrates responde –y de nuevo se trata del *double bind* de un pájaro con respecto a la jaula– que quiere a la vez entrar en ella y salir de ella; haga uno lo que haga, lo lamentará: «Cualquiera de las dos cosas que uno haga –dice–, se arrepentirá». Lo cual quiere decir que el hombre (*vir*, *aner*), el esposo o el padre, el jefe de familia virtual, el patriarca, el soberano doméstico se siente cual pájaro atrapado de antemano por el *double bind* de la domesticación: entre o salga de la casa-jaula, no sólo lo lamentará, sino que será acusado, se acusará él mismo de una falta capital más que de un accidente: no le quedará más que arrepentirse. «Cualquiera de las dos cosas que uno haga –dice [Sócrates]–, se arrepentirá». Ahora bien, inmediatamente después, sin más transición, como si prolongase simplemente las palabras de Sócrates y la aparición del pájaro atrapado en la jaula por el *double bind* de la jaula doméstica (y, pese a las apariencias, la jaula misma, el dispositivo «jaula» no es la trampa, la trampa no es la jaula, la trampa es el *double bind*, ese doble vínculo, esa doble obligación, esa doble inyunción: entra/sal, dentro/fuera), [ahora bien, inmediatamente después –decía yo–, sin más transición, como si prolongase simplemente las palabras de Sócrates y la aparición del pájaro atrapado en la jaula por el *double bind* de la jaula doméstica,] Montaigne hace entrar al lobo, si puede decirse, en la casa, si no en la casa de fieras o en el aprisco. Pero el lobo en compañía tanto del hombre como de Dios. Y admirarán ustedes los dos «o» que siguen:

«“*homo homini*” o “*Deus*” o “*lupus*”» (o bien, o bien, ya sea, ya sea, un o que es indecidiblemente o bien un o de equivalencia o bien un o de alternativa, *vel* o *aut*). Y no resulta insignificante que la palabra «convención» aparezca en esta misma frase: «Es [el matrimonio] una convención a la que el dicho, “*homo homini*” o “*Deus*” o “*lupus*”, se refiere muy a propósito». Y puesto que, en ese *homo homini lupus* de Montaigne, la cuestión es el matrimonio, el amor o la amistad, por lo tanto, las diferencias sexuales, éste es quizás el lugar propicio o el momento apropiado para recordar, en esta genecología, algunos lobos de Platón. No solamente el lobo-tirano o el tirano-lobo de la *República* (Libro VIII, 566 a) donde verán ustedes, al menos si van a verlo, la alternativa entre «perecer a manos de sus enemigos o convertirse en tirano y pasar de hombre a lobo (*ê turannein kai lukô ex anthrôpou genesthai*)». <sup>33</sup> Pero también, de una manera todavía más pertinente para nosotros, el lobo y el cordero del *Fedro* (241 c d), allí donde la cuestión del amor y de la amistad se ajusta al deseo de comerse al otro, con un «es preciso comer (bien) al otro». Lean asimismo todo lo que precede a ese pasaje: «He ahí a fin de cuentas, mi niño [pequeño mío, *ô pai*], lo que hay que hacer que entre en la cabeza y, al mismo tiempo, saber que las buenas intenciones no forman en modo alguno parte de la génesis de la amistad en un enamorado (*tên erastou philian*), pero que, en el caso de lo que se come [*sitiou*, de la comida], la saciedad es su objeto: la ternura del lobo por el cordero es la imagen de la amistad que sienten los enamorados por un jovencito (*ôs lukoi arnas agapôsin, ôs paida philousin erastai*)». <sup>34</sup>

3. Finalmente, al remitir «el dicho» al origen al menos presunto de la palabra, a saber, Plauto, que nació en Sársina, al norte de Umbria –en suma, como un colonizado de Roma– y que aprendió latín y vino muy joven a la capital, me contento con leer y traducir los dos versos de la comedia *Asinaria* (volveremos sobre todo esto la próxima vez), dos versos que proponen, acaso me atreveré a decir que *proponen* la figura del lobo, la cara del lobo, la máscara del lobo sobre lo que resulta más desconocido en el hombre. El lobo es, para el hombre, el hombre mismo pero mientras no se lo conoce, mientras que no se lo conoce. El lobo es el hombre mientras y mientras que, en cuanto y en cuanto que sigue siendo desconocido y, por consiguiente, *no se hace saber*. El lobo es, para el hombre, el hombre en cuanto (que) excede todo saber y todo hacer-saber. «*Lupus est homo homini, non homo,*

33. Platón : *República*, 566 a (Libro VIII) (n. de e. fr.).

34. Platón : *Fedro*, 241 c d. Traducción modificada por Jacques Derrida (n. de e. fr.).

*quom qualis sit non nouit*». Literalmente : «Lobo [El lobo] es el hombre para el hombre, y no un hombre, cuando [como o si] no se sabe cuál es él». <sup>35</sup>

Dicho de otro modo, allí donde el hombre no hace saber al hombre quién es o cuál es, se convierte en lobo. Quién o cuál (*qualis*) también puede querer decir quién o qué.

De la misma manera que la frase de Montaigne se inscribía en una escena de contrato de matrimonio, no hay que descuidar que esa frase de Plauto se sitúa en boca de un mercader (*mercator*) y que se trata ahí de una escena capitalística de mercado, de solvencia o de crédito. El mercader no quiere conceder crédito, confiar o prestar dinero a alguien a quien no conoce y que, por lo tanto, podría comportarse como un lobo. El lobo ¿es quién o qué? ¿Y la sustitución del hombre por el lobo, la sustitución del hombre por el hombre-lobo para el hombre acaso no es la sustitución de *qué* a *quién*?

A saber. Eso es lo que sobreentiende el *mercator*. Quiere saber y pregunta «a saber», pues «*Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non nouit*», lo cual se podría traducir, como en la traducción de la que dispongo (Alfred Ernout) por «cuando no se lo conoce, el hombre no es un hombre sino un lobo para el hombre», pero quizá también, de una forma menos convincente, pero gramaticalmente posible: «Lobo [El lobo] es el hombre para el hombre, lo que no es un hombre, cuando no se lo conoce».

Esta gramática, otra o la misma, hace temblar la autoridad decidable del «quien» y del «que» así como el orden de la sustitución. La bestia ¿es «quién» o «qué»? Cuando hay sustitución siempre puede haber ahí *qui pro quo*, un *quien* por un *quién*, pero también un *quien* por un *que* o un *que* por un *quien*.

A saber. ¿Podremos ir a mostrarlo enseguida? ¿O hacerlo saber el próximo año? En cualquier caso, volveremos sobre todo esto por otros derroteros, uno de los cuales por lo menos pasará por la fábula, es decir, por la oralidad, la palabra oral a propósito de una posible devoración, como en *El lobo y el cordero* de La Fontaine que, como ven, ha llegado bastante tarde.

Ya está, es muy tarde.

Feliz año.

35. Plauto: *Asinaria*, II, 4, 86, verso 495.

Tercera sesión  
16 de enero de 2002

*La bestia y el soberano. La... el.*

Ella y él. La loba y el lobo. ¡Cuidado con el lobo!

«[...] y yo vivía como un auténtico hombre-lobo»: ésta es una confesión de Rousseau, al final del Libro Primero de las *Confesiones*.<sup>1</sup> Hay otras frases de confesiones que presentan a Jean-Jacques como un lobo, como un lobo en su propia opinión, como un lobo en opinión de los demás, en contextos, retóricas y significaciones distintas.

Pero aquí Rousseau se describe como un hombre-lobo, se representa, se presenta como un hombre-lobo, es decir, <como> mitad hombre mitad lobo, y eso –nos puede sorprender– a causa de un gusto inmoderado, compulsivo, desenfrenado por la lectura, por la cultura libresco y por la compra de libros. Queda la cuestión de la diferencia entre leer y no leer, ser negligente con el libro o no, ser negligente (*neglego*, *neglegere*) para leer. ¿Ser negligente acaso no es siempre una forma de no leer o de no elegir o reunir (*legere*), soportando el «no» (*ne*, *nec*, *neg*) toda la carga de la cuestión sobre la negación, la denegación, la represión, la sofocación, el olvido, la amnesia, etc., allí donde se trata de *legere*, de leer, de poner juntos o de reunir? Rousseau deja de robar, cuando se acercan sus dieciséis años, para dedicarse a la lectura y a lo que llama su «amor por los objetos imaginarios».<sup>2</sup> Y ese amor

1. J.-J. Rousseau: *Les Confessions*, en *Œuvres complètes, I, Les Confessions et autres textes autobiographiques*. B. Gagnebin y M. Raymond (eds.), con la colaboración de R. Osmond, París, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1959, p. 40 [trad. cast. de M. Armiño, *Las confesiones*, Madrid, Alianza, 1997, p. 73] (n. de e. fr.).

2. *Ibid.*, p. 41 [trad. cast., p. 74].

por leer (*legere*), ese amor por el libro, paradójicamente, ese amor por los objetos imaginarios, lejos de hacer que se vuelva hacia la cultura y la sociedad culta, lo torna salvaje, mudo, silencioso, asocial; «salvaje» es la palabra que él utiliza: «[...] mi humor se volvió taciturno, salvaje, mi cabeza comenzó a alterarse, y yo vivía como un auténtico hombre-lobo».<sup>3</sup>

(Me entraron ganas de consultar una traducción inglesa de este pasaje.<sup>4</sup> Pues bien, para nuestra admirativa sorpresa, «hombre-lobo» se traduce ahí por «*outlaw*», fuera-de-la-ley. Un poco como «*rogue*» ¿verdad?: canalla, insociable, fuera-de-la-ley. «*I live like an outlaw*» para «yo vivía como un auténtico hombre-lobo». Por lo tanto, el hombre-lobo, el «auténtico» «hombre-lobo» es en efecto aquel que, como la bestia y el soberano, se sitúa o se encuentra situado «fuera-de-la-ley», «*outlaw*», por encima o a distancia del régimen normal de la ley y del derecho).

Por lo tanto: no olvidemos, no seamos negligentes con los lobos, de un año para otro.

¿No olvidar nunca los lobos ni las lobas quiere decir no darles caza? ¿O no reprimirlos? ¿O no sofocarlos? ¿O no ser negligentes con ellos? ¿Y si olvidar, sofocar, reprimir, ser negligente, con negación o sin ella, negativa o denegación, es en cierto modo dar caza? ¿Dar caza es expulsar, excluir, huir, ser negligente o, por el contrario, seguir, perseguir, seguir la pista a, acorralar, ir detrás de?

Queda pues entonces saber tratar al lobo. Y saber de qué caza se trata en lo que hemos denominado nuestra genealogía del lobo, nuestro libro de los lobos, nuestra genecología. Una genecología que ha de inscribirse en su árbol, en su árbol genealógico, lo que se denomina el licántropo, el hombre-lobo, el hombre hecho lobo o el lobo hecho hombre.

Cuando se asocia el lobo al árbol, de inmediato vemos surgir el sueño del Hombre de los lobos de Freud,<sup>5</sup> del *Wolfmann* que cuenta cómo vio, en sueños, sentados encima del árbol, un gran nogal, seis o siete lobos blancos que, no lo olvidemos, se parecían asimismo a otros animales, a zorros, dice, –y hoy nos esperan algunos zorros– o a perros pastores, pues tenían grandes colas *como* (*como* ¡siempre la

3. *Ibid.*, p. 40 [trad. cast., p. 73].

4. *The Confessions*. Trad. inglesa de J. M. Cohen. Londres, Penguins Classics, 1953, p. 47.

5. S. Freud: «De la historia de una neurosis infantil (caso del Hombre de los Lobos)», *op. cit.*, vol. XVII.

analogía!) los zorros y unas orejas erguidas *como* (¡*como!*) los perros. Hay por consiguiente toda una casa de fieras, toda una muchedumbre zoológica que viene no tanto a rebullir sino a organizarse de forma significativa en el sueño del Hombre de los Lobos. Otros animales sobrevendrán durante el análisis, por ejemplo, la avispa y la mariposa. Y el Hombre de los Lobos confiesa enseguida el miedo a ser devorado por el lobo; es ese terror, ese terrorismo de los lobos, lo que lo despierta haciéndolo gritar. Él mismo se refiere, para dar cuenta de sus asociaciones, a un libro, justamente, un libro que Freud no pasa por alto en su interpretación, a saber, la ilustración de una fábula o de un relato, *Caperucita Roja*. Para explicar la cifra de 6 o 7 lobos, Freud le hace precisar el asunto mediante la referencia a otro libro que no hay que pasar por alto, otro cuento, *El lobo y los siete cabritos*. Sin demora, Freud ve en el lobo, como ustedes saben, un sustituto del padre castrador, y eso tanto más cuanto que el padre le decía con frecuencia al Hombre de los Lobos cuando era niño: «Te voy a comer». Más tarde, durante el análisis, la madre se convierte en no menos lobo, si no loba, que el padre. Todos los ascendientes del Hombre de los Lobos están pues presentes en el árbol genealógico, en femenino y en masculino, en las posiciones de la bestia y del soberano, de la bestia y del amo, tanto más cuanto que nos encontramos entretanto con un maestro-lobo, siendo Wolf el nombre del maestro que en clase le enseñaba latín al niño. Nos encontraremos también con la cuestión del maestro de enseñanza de hoy. Pero les dejo a ustedes releer *El Hombre de los Lobos* que aquí abandono, pues, en este árbol genealógico, en esta biblioteca de los lobos, aquello por lo que acabaremos interesándonos hoy no es tanto el Hombre *de los Lobos* cuanto el hombre-lobo, el licántropo, el devenir-hombre del lobo o el devenir-lobo del hombre. Por ejemplo, el lobo-hombre.

Es esta metáfora o, más bien, esta metamorfosis analógica, esta producción fantástica la que nos importa en el acceso político que buscamos, al abordar o aproximarnos políticamente a aquello que puede desempeñar un papel de esquema mediador entre la bestia y el soberano. En el terreno político o zooantropológico. La zooantropolítica más que la biopolítica: he ahí nuestro horizonte problemático.

*La bestia y el soberano. La... el.*

En sesiones anteriores, habíamos concedido cierta atención a una doble oscilación. Una doble vacilación asimismo parecía dar ritmo a algo así como el péndulo de este título, del simple enunciado o más bien del pronunciamiento-oral de este texto. Esto en nuestra lengua, en la nuestra, insisto en la lengua y en los géneros que nos impone.

La bestia y el soberano. *La... el*. Y en cuanto a la oralidad, entre la boca y las fauces, ya hemos percibido el doble alcance, la doble lengua, el alcance de aquella que habla, el alcance como alcance de voz *vociferante* (vociferar es *alzar la voz*) y el otro alcance, el otro, el que devora, el *alcance voraz* de las fauces y de los dientes que laceran y hacen trizas. Vociferación y devoración, decíamos, pero no nos apresuremos a atribuir el habla a la boca del hombre que supuestamente habla y la voracidad, incluso la vociferación del grito, a las fauces del animal. En contra de lo que aquí estamos es precisamente en contra de esa simple y dogmática oposición, en contra de los abusos de ese simplismo.

Habíamos empezado pues a darle importancia a una oscilación, una vacilación que vino de forma no del todo fortuita a afectar el péndulo del título así pronunciado, pronunciado en nuestra lengua: *la bestia y el soberano. La... el*. Ese ritmo oscilante o vacilante se imprime en cada una de sus palabras, los artículos (la, el), los nombres o sustantivos (bestia, soberano), el verbo, la cópula o la conjunción (e, e(s)). Y –acabo de señalarlo– la suspensión de ese péndulo es doble.

*Por una parte*, primera oscilación, la diferencia sexual marcada al menos por la gramática (la... el) y que, por suerte, parecía (lo hemos ilustrado con más de un hecho y con más de un texto) confirmar que la bestia era con frecuencia la cosa viva que someter, dominar, domesticar, domeñar, lo mismo –con una analogía no insignificante– que la mujer, el esclavo o el niño. Recuerden ustedes los textos de Hobbes que leímos al respecto, respecto al derecho sobre las bestias, en el *Tratado sobre el ciudadano*. Y la diferencia sexual que parecía confirmar asimismo (lo hemos ilustrado con más de un hecho y con más de un texto) que el soberano aparecía casi siempre en la figura masculina del rey, del amo, del jefe, del padre de familia o del marido –de la *ipseidad* del *ipse* que, hace algunos años, al leer a Benveniste, subrayamos que, en su etimología misma (véase la voz «hospitalidad» en *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas*<sup>6</sup>), implica el ejercicio del poder por parte de alguien que basta con designar como *sí mismo*, *ipse*. El soberano, en el sentido amplio del término, es aquel que tiene el derecho y la fuerza de ser y de ser reconocido

6. E. Benveniste: «L'hospitalité», en *Le Vocabulaire des institutions indoeuropéennes I. Économie, parenté, société*, París, Minuit, 1969, Libro I, sección II, cap. VII, pp. 88-91 [trad. cast. de M. Armiño: *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, revisión y notas adicionales de J. Siles, Madrid, Taurus, 1983, pp. 58-66] (n. de e. fr.).

como *sí mismo*, *el mismo*, *propiamente el mismo que sí*. Benveniste –los remito a él– se pregunta entonces por la filiación de *poti*, skr. *patyate*, latín *potior* (tener poder sobre algo, disponer de, poseer, *pot-sedere*): «La noción de “poder” [...] está entonces constituida y recibe su forma verbal de la expresión predicativa *pote est* contraída en *potest*, que engendra la conjugación *possum*, *potest*, “soy capaz, puedo”».<sup>7</sup> Ahora bien –e insisto en este punto pues no acabaremos nunca de calibrar sus consecuencias–, Benveniste inscribió el valor de ipseidad, el *ipse*, el «sí mismo», el «él(sí)mismo» en la misma filiación, como si el poder le fuese reconocido en primer lugar a aquel al que se podía designar o que podía designarse el primero como *el mismo*, *un él mismo*, *sí mismo*. Comentamos hace unos años estas líneas de Benveniste, el cual se asombra de que una palabra que significa «amo» [como lo mostraba una página antes (*potis*, en sánscrito *patih* (amo y esposo), en griego *posis* (esposo), compuesto *despotês*)], que una palabra que significa «amo» termine debilitándose (palabra y evaluación de Benveniste, aunque yo no creo que aquí se pueda hablar de debilitamiento, de pérdida de poder, al contrario) hasta el punto de significar «*él mismo*». En cambio, Benveniste entiende mejor que una palabra que significa «*él mismo*» haya podido asumir el sentido propio <de> amo. En el latín hablado, Plauto –recuerda Benveniste (y no olvidemos, no olvidemos nunca los lobos de nuestra genecología, no olvidemos que, sea o no una coincidencia, Plauto es el autor de *Asinaria* en donde recordaba yo la última vez, en nuestra caza de lobos, que se encontraba la primera ocurrencia del «*Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non nouit*»)–, Plauto, pues, utiliza la palabra «*ipsissimus*» (el *totalmente él mismo*) para designar al amo, al patrón, al personaje más importante, el primero en resumidas cuentas, el *princeps* o el príncipe. El soberano en resumidas cuentas. En ruso, *sam* (él mismo) nombra al señor. Entre los pitagóricos, el amo, Pitágoras, era designado con *autos*, *autos epha*: lo dijo él mismo, es decir, lo dijo el amo. «En danés *han sjølv “er selbst”* tiene el mismo sentido». El amo (y lo que se dice del amo es fácilmente transferible al primero de todos, al príncipe, al soberano), el amo es aquel del que se dice, del que se puede decir y que puede decir «*él mismo*», lo mismo, «yo mismo».

El concepto de soberanía implicará siempre la posibilidad de esa posicionalidad, de esa tesis, de esa tesis de sí, de esa autoposición de quien plantea o se plantea como *ipse*, *el mismo*, *sí mismo*. Y eso valdrá tanto para todos los «primeros», para el soberano como persona

7. *Ibid.*, p. 91 [trad. cast., p. 61].

principesca, el monarca o el emperador o el dictador, como para el pueblo en democracia, incluso para el sujeto ciudadano en el ejercicio de su libertad soberana (por ejemplo cuando vota o deposita su papaleta secreta en una urna, soberanamente). En suma, en todas partes donde hay una decisión digna de ese nombre, en el sentido clásico del término. La dictadura (y en sentido mínimo y estricto, la soberanía, siempre es el momento de una dictadura aunque no se viva en régimen así llamado de dictadura), la dictadura siempre es la esencia de la soberanía allí donde ésta está ligada al poder de decir en forma de dictado, de prescripción, de orden o de *diktat*. De la *dictatura* romana donde el dictator es el magistrado supremo y extraordinario, a veces el primer magistrado, por lo tanto, el amo de algunas ciudades, a la dictadura en las formas modernas del *Führer* o del *Duce* o del Padrecito de los pueblos o de cualquier otro papaíto, pero asimismo en la figura de la dictadura del proletariado, en la dictadura en general como poder que se ejerce incondicionalmente en forma de *diktat*, de decir último o de veredicto performativo que da órdenes y no tiene que rendir cuentas más que ante sí mismo (*ipse*), ante ninguna instancia superior, sobre todo no ante un parlamento, pues bien, esa dictadura, esa instancia dictatorial está en marcha en todas partes, en todas partes en donde hay soberanía.

Benveniste prosigue definiendo, sin utilizar el término, la *soberanía* misma precisamente como la autoridad del *ipse*, del mismo, del propiamente sí mismo —y por eso insisto aquí en eso y utilizaré con frecuencia en este sentido, con sus implicaciones, el valor y la palabra de «ipseidad» [Benveniste prosigue pues, y cada palabra cuenta]:

Para que un adjetivo que significa «sí mismo» se amplifique hasta el sentido de «amo» es necesaria una condición: un círculo cerrado de personas, subordinado a un personaje central que asuma la personalidad, la identidad completa del grupo hasta el punto de resumirla en sí mismo: encarnándola él solo.

Esto es efectivamente lo que se produce en el compuesto *\*dem-pot(i)-[skr.]* «amo de la casa». El papel del personaje así denominado no consiste en ejercer un mandato, sino en asumir una representación que le confiere autoridad sobre el conjunto familiar con el cual se identifica.<sup>8</sup>

Además de la diferencia sexual, el artículo «la, el», «la bestia», «el soberano», marca muy bien que se trata de nombres comunes, de sustantivos, no de adjetivos o de atributos. La distinción es tanto más

8. *Ibid*, p. 91. [trad. cast., p. 60].

crítica cuanto que nos recuerda dos evidencias, algunas de las cuales están vinculadas al uso idiomático de nuestra lengua. De la bestia nunca se dirá que es *boba* o *bestial*. El adjetivo, el epíteto, el atributo «bobo» o «bestial» nunca es apropiado para el animal o para la bestia. La bobada es lo propio del hombre (incluso del soberano como hombre). Más adelante interrogaremos de cerca al respecto (la bobada como propia del hombre) un texto de Deleuze de *Diferencia y repetición*.

Abordaremos ese texto de Deleuze así como el precioso y gran libro que Avital Ronell acaba de dedicarle—me pregunto si ya he aludido a ello— a la bobada, *Stupidity*.<sup>9</sup> En cuanto a Deleuze, ustedes también han de leer naturalmente el fecundísimo capítulo de *Mil mesetas*<sup>10</sup> titulado «1730 – Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible...». No sólo encontrarán en él referencias al hombre-lobo, al Hombre de los Lobos al que miran los lobos, al licántropo (pp. 303 y 323 [trad. cast., pp. 253 y 267]) y al fenómeno de los niños-lobos (p. 335 [trad. cast., pp. 275-276]) al devenir-ballena de Achab en *Moby Dick* (p. 374 [trad. cast., p. 303]). También encontrarán, entre mil mesetas y mil otras cosas, la cuestión de la taxonomía que aquí va a interesarnos, la de la clasificación de las figuras animales. De paso, Deleuze se ríe del psicoanálisis cuando éste habla de los animales, se ríe de eso, como hace a menudo, a veces, un poco demasiado aprisa, y no solamente se ríe de eso sino que dice, lo cual es más divertido, que los animales también se ríen de eso. Es en las páginas 294-295 [trad. cast., pp. 246-247]) de *Mil mesetas*:

Habría incluso que distinguir tres tipos de animales: los animales individuados, familiares domésticos, sentimentales, los animales edípicos, de nuestra pequeña historia, «mi» gato, «mi» perro; aquellos que nos invitan, nos arrastran a una contemplación narcisista, y el psicoanálisis sólo comprende a estos animales, para descubrir por debajo de ellos la imagen de un papá, de una mamá, de un hermanito (cuando el psicoanálisis habla de los animales, los animales aprenden a reír); *todos aquellos que*

9. A. Ronell: *Stupidity*. Urbana & Chicago, University of Illinois Press, 2002 [La traducción francesa de este libro —París, Stock, 2006— apareció después de que Jacques Derrida improvisase y comentase una traducción de algunos pasajes transcrita más adelante (véase infra, Sexta Sesión) (n. de e. fr., que los traductores españoles han modificado ligeramente [n. de t.]).

10. G. Deleuze y F. Guattari: *Mille Plateaux*, París, Minuit, 1980, cap. X, pp. 284-380 [trad. cast. de J. Vázquez Pérez con la colaboración de V. Larrazeleta: *Mil mesetas*, TValencia, Pre-textos, 6ª ed., 2004, pp. 239-315] (n. de e. fr.).

*aman a los gatos, los perros, son unos tontos.* Y luego, habría un segundo tipo, los animales con carácter o atributo, los animales de género, de clasificación o de Estado, tal y como los tratan los grandes mitos divinos para extraer de ellos series o estructuras, arquetipos o modelos (a pesar de todo Jung es más profundo que Freud). Finalmente, habría animales más demoníacos, con manadas y afectos, y que constituyen multiplicidad, devenir, población, cuento... O bien, una vez más, ¿caso todos los animales no pueden ser tratados de las tres maneras? Siempre existirá la posibilidad de que un animal cualquiera, piojo, leopardo o elefante, sea tratado como un animal familiar, mi bestezuela. Y, en el otro extremo, cualquier animal también puede ser tratado a la manera de la manada y del pululamiento, la que nos conviene a nosotros, brujos. Incluso el gato, incluso el perro... Y que el pastor, o el cabecilla, el diablo, tenga su animal favorito en la manada no ocurrirá de la misma manera que hace un momento. Sí, cualquier animal es o puede ser una manada, pero según grados de vocación variable que tornan más o menos fácil el descubrimiento de la multiplicidad, de la dosis de mutiplicidad que, según los casos, contiene actual o virtualmente. Bancos, bandas, rebaños, poblaciones no son formas sociales inferiores; son afectos y potencias, involuciones que apresan a cualquier animal en un devenir no menos potente que el del hombre con el animal.

Y, por supuesto, la cuestión que atravesará todo este seminario, ya esté presente y sea premiosa a su vez, explícitamente, en persona o indirectamente, será siempre la de lo «propio del hombre». Por otro lado, la bestialidad, caracterizada *bien* como perversión o desviación sexual, la zoofilia, que conduce a hacer el amor con bestias o a hacerles el amor a bestias, *bien* como crueldad, esa bestialidad, esa doble bestialidad (zoofílica o cruel) sería igualmente lo propio del hombre. E interrogaremos más adelante, de cerca, un texto de Lacan al respecto (la crueldad bestial como propia del hombre).

*Por otra parte*, segunda oscilación, entre la conjunción y la cópula, el «e» que puede asimismo, con una letra, *e*, yuxtaponer, comparar, incluso oponer a la bestia y al soberano, pero que puede también, con dos letras, *e.s.*, aparear de mil maneras el ser-bestia y el ser-soberano, aparearlos a través de una cópula, *es*, que describe una afinidad analógica, de proporción, de atracción o de fascinación mutua. Incluso, como llegaremos a comprobar hoy, una predisposición por el injerto, por el compuesto de mezclas, de figuras que participan de ambos a la vez, la bestia y el hombre (soberano), la bestia y el hombre apareándose en el soberano. Pues la prótesis, como injerto, no es sólo lo que da lugar a la figura del Estado soberano como Leviatán, a saber, nos dice Hobbes, un animal artificial, un animal-máquina, lo que yo denominaba la última vez lo protestatal. La prótesis como injerto puede ser una composición o una mezcla de bestia humana.

Será una de las vías para explorar la analogía y la comunidad de destino entre la bestia y el soberano. Por ejemplo, llegaremos a ello enseñada, no olvidemos nunca los lobos, el hombre-lobo. No el Hombre de los Lobos sino el hombre-lobo como licántropo. La bestia es el soberano que es la bestia, compartiendo ambos –ya prestamos a eso cierta atención– un estar fuera-de-la-ley, por encima o a distancia de las leyes.

Una de las numerosas tensiones nodales que tendremos si no que desanudar sí, al menos, que reconocer de una manera tan estricta y tan rigurosa como sea posible, es que, aunque la soberanía se defina ciertamente como lo propio del hombre (en el sentido del artificio, de la ley, del convencionalismo, del contrato, tal y como los reconocimos en Bodino y Hobbes, e incluso aunque un fundamento teológico –también tuvimos en cuenta esa complicación– siguiere legitimando en profundidad esa humanidad, esa dimensión antropológica y presuntamente secular de la soberanía) [aunque, por consiguiente, la soberanía se defina como lo propio del hombre] es no obstante también en nombre del hombre, de la humanidad del hombre, de la dignidad del hombre, por consiguiente, de lo propio del hombre, por lo que cierta modernidad ha empezado a cuestionar, a minar, a poner en crisis la soberanía del Estado-nación. Cada vez que nos referimos a la universalidad de los derechos del hombre (más allá de los derechos del hombre y del ciudadano), cada vez que invocamos el concepto reciente (1945) de crimen contra la humanidad o de genocidio, para poner en marcha un derecho internacional, incluso un tribunal penal internacional, incluso acciones humanitarias cuya iniciativa corresponde a ONG (organizaciones no gubernamentales), cada vez que se milita a favor de la abolición *universal* de la pena de muerte, etc., pues bien, se pone en tela de juicio el principio y la autoridad de la soberanía del Estado-nación y se hace en nombre del hombre, del derecho del hombre, de lo propio del hombre. Es en nombre de cierto propio del hombre como queda –creo– totalmente por pensar, únicamente *prometido* a un pensamiento que no piensa todavía lo que cree pensar y que la *doxa* acredita con tanta firmeza como ingenuidad, es en nombre de cierto –presunto– propio del hombre, de la humanidad del hombre como se limita, delimita y circunscribe, incluso se hace polvo, se combate, se denuncia la soberanía del Estado-nación. Digo bien la soberanía del Estado y del Estado-nación pues la humanidad del hombre o de la persona humana invocada por los derechos del hombre, o el concepto de crimen contra la humanidad invocado por el derecho internacional o las instancias penales internacionales, todas esas instancias bien podrían estar exigiendo otra soberanía, la soberanía del hombre mismo, del ser mismo del hombre mismo (*ipse*,



*ipsisimus*) por encima y más allá <de,> y antes de la soberanía del Estado o del Estado-nación.

Por lo demás, dicho sea de paso, esa alegación de lo humano, de lo humanitario, incluso de los derechos del hombre –por encima del Estado–, es la que Schmitt considera des-politizadora, responsable de la neutralización moderna de lo político o de la despolitización (*Entpolitisierung*). En verdad, y por eso digo «alegación» de lo humano o de lo humanitario por encima del interés del Estado, Schmitt siempre cree poder distinguir en ese discurso humanista, humanitario, por lo tanto universalista, etc., un ardid guerrero, un ardid estratégico puesto en marcha por un Estado con ganas de hegemonía, un ardid de lobo, de hombre-lobo, si no de zorro por consiguiente (y no olvidemos nunca los lobos y los zorros). La despolitización, el paso más allá de la soberanía estatal, sería una hipocresía al servicio de una soberanía, de una hegemonía determinada del Estado-nación. Schmitt no habla todavía, en la década de 1930, de «mundialización», pero eso es, evidentemente, lo que tiene en mente en su crítica de las premisas de un nuevo derecho internacional, de una Sociedad de naciones, etc. El mundo de la mundialización sería una estratagema, un falso concepto o un concepto forjado como un arma, como un contrabando, una superchería destinada a hacer que el interés particular pase por ser el interés mundial o universal, que el interés de un Estado-nación o de un grupo restringido de Estados-nación particulares pase por ser el del mundo, el interés universal de la humanidad en general, el interés de lo propio del hombre en general. Tras haber afirmado que –cito–: «La humanidad en cuanto tal (*Die Menschheit als solche*) no puede hacer la guerra porque carece de enemigo, al menos en este planeta [comentar esta última precisión]. El concepto de humanidad excluye el concepto de enemigo porque el enemigo a su vez no deja de ser un hombre, y ahí no hay ninguna distinción específica»;<sup>11</sup> tras haber afirmado esto, a saber, que el concepto de humanidad no puede ser un concepto político o el resorte de una política, Schmitt va a dedicarse a mostrar que, *de hecho*, en todas partes en donde se pone ese concepto por delante para entablar guerras (y habría tantos ejemplos de eso hoy en día), se trata de una retórica mentirosa, de un disfraz ideológico que tiende a enmascarar y hacer pasar de contrabando intereses del Estado-nación, por lo tanto, los de una soberanía determinada. La humanidad no es entonces más que una palabra,

11. C. Schmitt: *Der Begriff des Politischen*, p. 54 [trad. cast., p. 83] [La traducción francesa no subraya en cursivas «humanidad» como sí lo está *Menschheit* en el texto alemán (n. de e. fr.)].

un nombre en nombre del cual se utilizan los intereses particulares y momentáneos de Estados particulares:

El hecho de que algunas guerras se entablen en nombre de la humanidad [*im Namen der Menschheit*, prosigue Schmitt], no constituye una refutación (*Widerlegung*) de esa verdad simple, sino únicamente un refuerzo de la significación política [una significación política más intensa, una intensificación del sentido político, *einen besonders intensiven politischen Sinn*: dicho de otro modo, hoy, todos los combates en nombre de los derechos del hombre y presuntamente por encima de las soberanías del Estado-nación no serían una auténtica despolitización sino una intensificación enmascarada de lo político-estatal al servicio de intereses determinados]. Cuando un Estado combate a su enemigo político en nombre de la humanidad, no se trata de una guerra de la humanidad sino, más bien, de una de aquellas [una de esas guerras, pues] en las que un Estado dado [determinado: *ein bestimmter Staat*] que se enfrenta al adversario trata de acaparar un concepto universal (*einen universalen Begriff zu okkupieren sucht*) para identificarse con él (a costa del adversario), lo mismo que se abusa por otra parte de la paz, de la justicia, del progreso o de la civilización reivindicándolos para uno mismo al tiempo que se niegan al enemigo. El «concepto de humanidad»<sup>12</sup> es un instrumento ideológico particularmente útil [*«Menschheit»* –entre comillas, cita– *ist ein besonders brauchbares ideologisches Instrument imperialistischer Expansionen*] para las expansiones imperialistas y, en su forma ética y humanitaria (*und in ihrer ethisch-humanitären Form*), es un vehículo específico del imperialismo económico. Se le pueden aplicar a este caso, con la modificación oportuna, las palabras de Proudhon: «Quien dice humanidad quiere engañar». Puesto que un nombre tan sublime (*solche erhabenen Namen*) acarrea ciertas consecuencias para aquel que lo porta, el hecho de atribuirse ese nombre de humanidad, de invocarlo y de monopolizarlo, no podría sino manifestar una terrorífica pretensión (*nur den schrecklichen Anspruch manifestieren*) de negarle al enemigo su calidad de ser humano (*die Qualität des Menschen*), de declararlo *hors la loi* y *hors l'humanité* [en francés en el texto]\* y, por lo tanto, de llevar la guerra hasta los límites extremos de lo inhumano (*zur äussersten Unmenschlichkeit*). Pero, aparte de esa posibilidad de explotación altamente política del nombre, no política en sí, de humanidad<sup>13</sup> [*Aber abgesehen von dieser hochpolitischen Verwertbarkeit*

12. Jacques Derrida pone la expresión entre comillas como lo está en el texto alemán (n. de e. fr.).

\* En francés en el texto de Schmitt: «*Hors la loi*» [en castellano, «fuera de la ley»] y «*hors l'humanité*» [en castellano, «fuera de la humanidad»] (n. de t.).

13. Traducción modificada por Jacques Derrida: «[...] posibilidad de explotación altamente política del nombre de la humanidad, no política en sí» (n. de e. fr.).

*des unpolitischen Namens der Menschheit*, repito y vuelvo a traducir: con excepción de la instrumentalización, de la utilización altamente política del nombre apolítico, o no político, de humanidad], no existen guerras de la humanidad en cuanto tal. La humanidad no es un concepto político (*Menschheit ist kein politischer Begriff*), por lo tanto, no existe ninguna unidad o comunidad política, ningún *estatus* [Estatus: ζestatuto y Estado?] que le corresponda. El concepto humanitario de humanidad (*Der humanitäre Menschheitsbegriff*) en el siglo XVIII era una negación polémica [deberíamos decir una denegación polémica, *eine polemische Verneinung*] del orden social de esa época, aristócrata y feudal o compartimentada en órdenes, y de sus privilegios.<sup>14</sup>

Lean ustedes lo que sigue acerca de ese presunto derecho natural y universal que es, de hecho, una «construcción social ideal» (*soziale Idealkonstruktion*)...

Lo que hay que subrayar dentro de esa lógica schmittiana, se la suscriba o no, lo que debemos señalar desde nuestro punto de vista es, en primer lugar, esa serie de gestos, al menos tres, por medio de los cuales:

1. Schmitt enuncia o denuncia la no-politicidad del concepto de humanidad o de humanitario, de humanitarismo (Declaración Universal de los Derechos del Hombre más allá del Estado, etc.).

2. Schmitt enuncia o denuncia, bajo esa aparente no-politicidad, una hiperpoliticidad interesada, una intensificación disfrazada de los intereses políticos de tipo imperialista y sobre todo económico.

3. Y esto es lo que más nos va a importar aquí, Schmitt enuncia y denuncia lo terrorífico (*schrecklich*), incluso lo aterrador que hay en esta pretensión, en esta hipocresía hiperestratégica, hiperpolítica, en esta intensificación astuta de lo político. Lo terrorífico, según él, aquello que se teme o de lo que se recela, aquello que es *schrecklich*, espantoso, lo que inspira terror, porque actúa mediante el miedo o el terror, es que esa pretensión humanitaria, cuando se va a la guerra, trata a sus enemigos como «*hors la loi*» y «*hors l'humanité*» (en francés en el texto), es decir, como bestias: en nombre de lo humano, de los derechos del hombre y de lo humanitario, se trata entonces a otros hombres como bestias, y uno se convierte a su vez, por consiguiente, en inhumano, cruel y bestial. Se vuelve bestia, bestial y cruel, mete miedo, hace lo que sea para meter miedo, se dedica a tomar prestados los rasgos del hombre-lobo más espantosos (no olvidemos los lobos) porque pretende ser humano y digno de la dignidad del hom-

14. C. Schmitt: *Der Begriff des Politischen*, op. cit., p. 55 [trad. cast., pp. 83-84].

bre. Nada sería menos humano que ese imperialismo que, actuando en nombre de los derechos del hombre y de la humanidad del hombre, excluye a hombres de la humanidad y les impone tratamientos inhumanos. Los trata como bestias.

Vemos aquí en marcha, de una manera a su vez equívoca, podría decirse hipócrita, un discurso schmittiano que juega a dos bandas. *Por un lado*, Schmitt no duda en asumir un concepto de lo político que debe estar dissociado de cualquier otra dimensión, no sólo económica sino ética: lo político implica el enemigo, la posibilidad de la guerra, la maldad del hombre (como recuerdan ustedes, los únicos grandes teóricos de lo político son, para él, teóricos pesimistas en lo que respecta al hombre) y, dentro de la tradición hobbesiana, esta teoría de lo político implica las malas tendencias de un hombre esencialmente atemorizado que le pide al Estado que lo proteja (recuerden ustedes: «*protego ergo obligo*»); pero, *por otro lado*, como si hubiese un miedo bueno y uno malo, precisamente cuando admite que el miedo o el terror son resortes normales y esenciales de lo político, de lo político que no se reduce a la ética ni obedece a ella, [*por otro lado*, pues] Schmitt no duda en denunciar como espantosos o terribles (*schrecklich*) los gestos humanitarios que pretenden ir más allá de la soberanía en nombre del hombre y tratan a los enemigos como hombres fuera-de-la-ley o fuera de la humanidad, por consiguiente, como no-hombres, como bestias. Hombres-lobo contra hombres-lobo. Lo espantoso no es solamente tratar a los hombres como bestias sino la hipocresía de un imperialismo que adopta como coartada lo humanitario universal (por lo tanto, más allá de la soberanía de un Estado-nación) para, *de hecho*, proteger o extender los poderes de un Estado-nación particular. Lo *schrecklich* son dos cosas: por una parte, tratar a los hombres como no-hombres y, por otra, la hipocresía de la alegación o de la coartada humanista o humanitaria. La evaluación moral y jurídica (y, finalmente, muy humanista, en el fondo, más humanista de lo que él confiesa, de ahí la hipocresía schmittiana también), la evaluación, la axiomática moral que sirve de base subrepticamente a todo el equívoco discurso de Schmitt sobre lo político, se regula, esta posición moral y jurídica se regula pues en efecto por medio de un imperativo: incluso en la guerra y en la violencia de la relación con el enemigo hay que respetar el derecho europeo, empezando por la ley de la guerra; el enemigo absoluto ha de ser tratado sin odio, la hostilidad política no es un odio como pasión psicológica, la guerra ha de ser *declarada* de Estado a Estado, sinceramente declarada, los derechos de la guerra han de ser lealmente respetados y han de oponer a militares, no a partisanos terroristas que se ceban con las poblaciones civiles, etc. En el fondo, cuando un imperialismo hipócrita combate a

sus enemigos en nombre de los derechos del hombre y trata a sus enemigos como bestias, como no-hombres o como gente fuera-de-la-ley, como hombres-lobo, practica no una guerra sino lo que se denominaría hoy un terrorismo de Estado que no dice su nombre. Se conduce a su vez como un hombre-lobo. Más tarde veremos si, y hasta qué punto, ese Schmitt sigue siendo maquiavélico, como con frecuencia parece pretenderlo, o si no traiciona a un determinado Maquiavelo. (Se tratará asimismo, no lo olvidemos, de lobos y de algunas otras bestias.)

Les recomiendo a ustedes, por consiguiente, que lean al menos todo ese capítulo VI del *Concepto de lo político*,<sup>15</sup> acerca de la *Entpolitisierung* (la des-politización), de la «ficción deshonesta»<sup>16</sup> (*unehrliche Fiktion*) de una paz universal y sin Estado, de la universalidad como despolitización total y renuncia al Estado. Es evidente que, sin dejar de tomar en serio esa argumentación schmittiana, pero sin suscribirla de arriba abajo, lo que busco, en otras partes también pero en particular en este seminario, es una deconstrucción prudente de esa lógica y del concepto dominante, clásico, de soberanía del Estado-nación (el que sirve de referencia a Schmitt) sin desembocar en una despolitización, en una neutralización de lo político (*Entpolitisierung*), sino en otra politización, en una re-politización que no caiga en los mismos carriles de la «ficción deshonesta» —aunque resta por saber qué puede ser una «ficción deshonesta» y de qué concepto de ficción nos fiamos; pues aquí nos volvemos a encontrar con el moralismo en el fondo humanista y las evaluaciones subrepticias de Schmitt; de la misma manera que, hace un momento, ocurría con un temor que aquí es bueno y allí condenable, tenemos aquí la referencia a una ficción deshonesto o deshonorosa (*unehrliche Fiktion*) que Schmitt puede así descalificar, denunciar con horror o desprecio, sin que veamos en nombre de qué lo hace; difícilmente se ve en nombre de qué puede condenar la astucia, la hipocresía, la denegación cuando éstas se convierten en armas de guerra, de una guerra que no dice su nombre. La axiomática implícita y a su vez no confesada de Schmitt es que una guerra debe decir su nombre y que siempre se ha de decir el nombre y firmar, que un imperialismo debe presentarse como tal, que la guerra ha de ser declarada, que los Estados y los soberanos han de ser sinceros y que el honor (*Ehre*, la gloria, la buena reputación fundada en la lealtad, en contraposición a «*unehrliche*

15. Así en el texto mecanografiado. Véase *supra*, Primera Sesión, p. 50, n. 31 (n. de e. fr.).

16. C. Schmitt: *Der Begriff des Politischen*, p. 55 [trad. cast., p. 83].

*Fiktion*», a la mentira de una ficción desleal), que ese honor sigue siendo un valor seguro; dicho lo cual, en el momento mismo en que Schmitt denuncia la ficción deshonesto y la astucia hipócrita, entiende demostrar que los Estados imperialistas con rostro humano o humanitario permanecen en el orden de lo político, hacen todavía política al servicio de su interés de Estado y, como eso confirma la tesis de Schmitt, pues bien, es guerra de la buena, etc. [Es evidente, decía yo, que] sin dejar de tener en cuenta cierta pertinencia, una pertinencia limitada de esa argumentación schmittiana que nunca suscribo incondicionalmente, sobre todo por las razones que acabo de decir y por otras que he dicho en otros lugares, en *Políticas de la amistad*,<sup>17</sup> lo que busco sería pues una deconstrucción *lenta y diferenciada* tanto de esa lógica como del concepto dominante, clásico, de soberanía del Estado-nación (el que sirve de referencia a Schmitt) sin desembocar en una des-politización, sino en otra politización, en una re-politización que no caiga en los mismos carriles de la «ficción deshonesto», sin desembocar pues en una des-politización sino en otra politización, en una re-politización y, por lo tanto, en otro concepto de lo político. Que esto resulte más que difícil es algo demasiado evidente y por eso trabajamos, trabajamos en ello y nos dejamos trabajar por eso.

Cuando digo «deconstrucción lenta y diferenciada», ¿qué es lo que entiendo con eso? En primer lugar, que esa deconstrucción, su ritmo, no puede ser el de un seminario o el de un discurso *ex cathedra*. Ese ritmo es ante todo el de lo que ocurre en el mundo. Esa deconstrucción es lo que ocurre, como digo con frecuencia, y que ocurre hoy en el mundo a través de las crisis, las guerras, los fenómenos del susodicho terrorismo así denominado nacional e internacional, las matanzas declaradas o no, la transformación del mercado mundial y del derecho internacional, que son otros tantos acontecimientos que afectan y dañan el concepto clásico de soberanía. En este seminario tan sólo empezamos a reflexionar y a tener en cuenta, de una forma tan consecuente como es posible, *lo que ocurre*. Por otra parte, ya tomamos conciencia de ello, y por eso digo «lenta» pero sobre todo «diferenciada», en modo alguno se trata, so pretexto de deconstrucción, de oponerse pura y simplemente, frontalmente, a *la* soberanía. No hay LA soberanía ni EL soberano. No hay LA bestia y EL soberano. Hay formas diferentes y a veces antagónicas de soberanía; y siempre se ataca a una de ellas en nombre de la otra; por ejemplo, ya hemos aludido a ello, en nombre de una soberanía del hombre, incluso del

17. Véase J. Derrida: *Politiques de l'amitié*, *op. cit.*, p. 102, n. 1 y *passim* [trad. cast., p. 104 n. 4 y *passim*] (n. de e. fr.).

sujeto personal, de su autonomía (pues la autonomía y la libertad son asimismo la soberanía y, sin avisar ni amenazar por eso mismo toda libertad, no se puede atacar pura y simplemente los motivos o las consignas de la independencia, de la autonomía e incluso de la soberanía del Estado-nación en nombre de la cual algunos pueblos débiles luchan en contra de la hegemonía colonial o imperial de Estados más poderosos).

En cierto modo, no hay un contrario de la soberanía, aunque haya algo distinto de la soberanía. Incluso en política (y queda la cuestión de saber si el concepto de soberanía es político de arriba abajo), incluso en política, la elección no se da entre soberanía y no-soberanía sino entre varias formas de repartos, de particiones, de divisiones, de condiciones que vienen a encantar una soberanía siempre supuestamente indivisible e incondicional. De ahí la dificultad, las trabas, la aporía incluso, y la lentitud, el desarrollo siempre desigual de semejante deconstrucción. Ésta es menos que nunca el equivalente de una destrucción. Pero reconocer que la soberanía es divisible, que se divide y se parte y reparte, incluso ahí donde queda algo de ella, es haber comenzado ya a deconstruir un concepto puro de soberanía que supone la indivisibilidad. Una soberanía divisible ya no es una soberanía, una soberanía digna de ese nombre, es decir, pura e incondicional.

Se esté o no de acuerdo con esas proposiciones de Schmitt, se comprende que, procedentes de un hombre de la derecha católica y más que comprometido unos años más tarde con el nazismo y el antisemitismo, éstas hayan seducido y conserven hoy en día su poder de seducción para la izquierda, en todos aquellos que están listos al menos para compartir esa vigilancia respecto a las astucias y las alegaciones «humanistas» y «humanitarias» que constituyen el arma retórica pero asimismo el arma sin más y a veces masivamente mortífera de los nuevos imperialismos políticos y económicos. Esa forma de argumentar de Schmitt –es lo único que por el momento quiero retener aquí de eso– es que no hay política, politicidad de lo político sin afirmación de soberanía, que la forma privilegiada, si no única, de esa soberanía política es el Estado, la soberanía estatal, y que semejante soberanía política de forma estatal supone la determinación de un enemigo; ahora bien, esa determinación del enemigo no puede en ningún caso producirse, por definición, en nombre de la humanidad. El concepto de esta soberanía que no va nunca sin enemigo, que necesita del enemigo para ser lo que es, no está necesariamente vinculado o limitado a esta o aquella estructura estatal (monárquica, oligárquica, democrática o republicana). Cuando el soberano es el pueblo o la nación, pues bien, eso no encanta la ley, la estructura, la vocación de la soberanía tal y como la define Schmitt (propuesta de un enemigo

sin alegación humanista o humanitaria, derecho de excepción, derecho a suspender el derecho, derecho para el fuera de la ley).

Por eso Schmitt habrá citado, antes del pasaje que acabo de leer, una declaración elocuente al respecto del Comité de Salud Pública, en 1793. Esta declaración, que cita Schmitt, es citada previamente por Ernst Friesenhahn <en> *Der politische Eid* (El juramento político) [recuerdo el título para reinscribir estas palabras dentro de una lógica del juramento que convierte la afirmación de soberanía en un performativo, un compromiso, una fe jurada y la guerra declarada contra un enemigo declarado; la soberanía es una *ley establecida*, una tesis o una prótesis y no algo que se da naturalmente, es la institución juramentada (una fe jurada, por lo tanto, estructuralmente ficticia, figural, inventada, convencional – como, por lo demás, lo muestra muy bien Hobbes), la institución de una ley que nunca hemos encontrado en la naturaleza; pero justamente entonces vuelve la cuestión del vínculo entre ese derecho, esa fuerza de ley y la fuerza sin más, la disposición de la fuerza sin más, de una fuerza que constituye el derecho, de una razón del más fuerte que es o no la mejor; pero subrayo esta referencia al juramento y la fidelidad a la fe jurada para anunciar un desvío que se nos impondrá dentro de un momento, a saber, hacia *El príncipe* de Maquiavelo y su lobo – que no hay que olvidar]. Pues bien, esa declaración del Comité de Salud Pública, dos veces citada por Friesenhahn y por Schmitt, dice:

Desde [que] el pueblo francés ha manifestado su voluntad [por lo tanto, mediante esa manifestación de una voluntad, el pueblo francés se ha constituido *como pueblo francés* y como su propio soberano], todo lo que le resulta opuesto está fuera del soberano; todo lo que está fuera del soberano es enemigo... Entre el pueblo y sus enemigos ya no hay nada en común si no es la espada.<sup>18</sup>

He ahí lo que se denomina una fe jurada y un enemigo declarado.

Jauría de lobos. Para un primer reconocimiento de estos territorios, lo recordarán ustedes, habíamos empezado a reunir en jauría (es decir, literalmente, a sublevar, poner en movimiento, *motus*), a amotinarse, cuando no a dar caza no a los perros sino a los lobos. No olvidar nunca los lobos, todos los lobos. Muchos lobos habrán atravesado el aula. Ustedes han comprendido muy bien que todo eso era, entre otras cosas, una forma de prepararnos, de acercarnos a paso de lobo

18. C. Schmitt: *El concepto de lo político*, p. 76.

hacia esa fábula de La Fontaine, *El lobo y el cordero*, que comienza, lo mismo que hemos comenzado nosotros, con:

La razón del más fuerte es siempre la mejor:  
Vamos a mostrarlo enseguida.

Comenzamos así al tiempo que decíamos que ningún seminario debería comenzar así, como una fábula, ni recomendar ni mandar comenzar así, por «vamos a mostrarlo enseguida».

¿Mostrar qué? Pues bien, que «la razón del más fuerte es siempre la mejor». Proposición violentamente tautológica, por lo tanto, pragmáticamente tautológica (en La Fontaine y aquí mismo, como si esto siguiese siendo, como seminario, una fábula o una afabulación), puesto que aquí utilizo, por fuerza de ley, teniendo en cuenta mi posición acreditada de profesor autorizado a hablar *ex cathedra* durante horas, semanas y años (acreditada mediante una convención o una ficción cuya honestidad queda por probar, por ustedes y por mí, y aún así es necesario que un consenso siempre revisable y por renovar aquí conceda fuerza de ley a la fuerza de ley), proposición violentamente tautológica, pues, pragmáticamente tautológica ya que, si «vamos a mostrarlo enseguida», ¿qué es lo que vamos a mostrar con La Fontaine? Pues bien, que la razón del más fuerte es siempre la mejor. Dado que la razón del más fuerte es siempre la mejor, me apoyo en la razón del más fuerte (que aquí soy yo, por situación, por hetero y autoposición) para diferir el momento en que mostraré o demostraré que la razón del más fuerte es siempre la mejor; pero, de hecho, ya lo he demostrado, ya he demostrado de hecho, por el hecho mismo de diferir, de permitirme diferir, ya he hecho la demostración de este predominio del hecho sobre el derecho. Mi demostración es performativa por adelantado, en cierto modo, y pragmática antes de ser jurídica, racional y filosófica. Muestro con el movimiento mismo, haciéndolo, caminando, produciendo el acontecimiento del que hablo o del que anuncio que hablaré, demuestro que la fuerza gana al derecho y determina el derecho, y eso sin dilación. Pues ya está demostrado en el momento en que anuncio que habrá que esperar un poco. Proposición violentamente tautológica, pues, ya que utilizo aquí, teniendo en cuenta mi posición acreditada de profesor autorizado a hablar, *ex cathedra*, de la razón del más fuerte, utilizo mi poder, consistente en comenzar de este modo y no de otro, en comenzar por hacerles esperar a ustedes, en diferir, en advertirles que no olviden el lobo, ni el hombre-lobo o el fuera-de-la-ley, en hacerles esperar el momento de mostrar lo que prometo que voy a mostrar y demostrar. La razón del más fuerte está aquí mismo en funcionamiento, en el

momento mismo en que pretendo interrogarla, incluso poner en cuestión o también únicamente diferir su demostración. La demostración ya ha tenido lugar, en la promesa misma y en la *différance*, en el acto de diferir la demostración. Mientras no haya alguien que sea el más fuerte para desmentirme, haciéndome mentir, contradiciéndome, tan sólo se desplazará el lugar de la mayor fuerza, la razón del más fuerte que siempre será la mejor.

Como si yo mismo fuese, no lo olvidemos, un lobo, incluso un hombre-lobo. Esto podría ser, volveremos sobre ello y lo vamos a mostrar enseguida, una cita, más de una cita de Rousseau, quien, en varias ocasiones, se habrá comparado con un hombre-lobo. No olvidemos nunca el lobo, ni la loba, decíamos. Siempre nos olvidamos, de paso, de un lobo. Por ejemplo, durante la última sesión, precisamente cuando yo subrayaba que *homo homini lupus* se encontraba, en su literalidad, mucho antes de Montaigne y de Hobbes, en Plauto, descuidé o fingí descuidar, omití, si no olvidé, un lobo de Maquiavelo (otro gran héroe positivo, para Schmitt, de la teoría de lo político), un Maquiavelo que Hobbes sin duda leyó y un Maquiavelo cuyo libro, *El príncipe*, justamente nombra también el lobo en un buen lugar. Ahora bien, si fingí olvidar ese lobo, sofocarlo o reprimirlo, cazarlo o echarlo fuera como a otro del que hablaré dentro de un momento (Maquiavelo nos dirá cómo reprimir o hacer que el lobo huya o que se eche fuera al lobo), fue intencionadamente, por razones que voy a mostrarles enseguida, con la intención de atraer hoy la atención de ustedes sobre figuras compuestas, injertos fabulosos de hombres-bestias o de animal humano, de mezclas –de las que todavía no hemos hablado. Entonces, por supuesto el Leviatán es un monstruo marino, un animal monstruoso que, como la ballena de *Moby Dick*, pertenece al elemento acuático en el que pretende reinar, pero el Leviatán no es una composición de hombre y de bestia. Si hay ahí algo protestatal no es debido a una composición, una síntesis, una esencia compuesta de hombre y de bestia, como aquellas con las que estamos a punto de encontrarnos. El Leviatán, animal monstruoso, no es monstruoso a la manera de Khimaira, la Quimera, monstruo de Licia, nacido de Tifón y de Equidna, con tres cabezas, león, cabra, dragón, que escupía llamas, al que mató Belerofonte y que concedió, en su descendencia como sobrenombre común, su apelativo a todo tipo de fabulaciones, figuraciones, producciones míticas o alucinaciones (incluso en Descartes) que son justamente el elemento de lo que aquí nos interesa, el elemento de fabulación en el que las analogías entre la bestia y el soberano encuentran sus recursos y sus esquemas. Utilizo la palabra «esquema» por analogía, pero ante todo para apuntar hacia la analogía justamente, es decir, hacia el elemento mediador o la mezcla. De

la misma manera que Kant decía que el esquema de la imaginación era la mediación entre la intuición y el concepto del entendimiento, que participaba de ambos a la vez, así también nosotros tenemos que habérnoslas aquí con figuras esquemáticas e imaginativas, y fantásticas, y fabulosas, y quiméricas, y sintéticas que sirven de mediación entre dos órdenes y participan de dos organizaciones de seres vivos, lo que todavía se denomina el animal y lo que todavía se denomina lo humano, o del mismo modo lo que se denomina la bestia y lo que se denomina el soberano. Ahora bien, si esta composición fantástica, y sintética, y protética es lo que nos importa aquí, pues bien, hoy no buscamos ni encontramos nuestros monstruos ni del lado del Leviatán ni del lado de Quimera, sino del lado de otra lógica de composición, de injerto, de mezcla, de aleación biosintética.

(En el horizonte de ese encuentro, hay una doble cuestión que dejo abierta: en primer lugar, ¿por qué, en el gran corpus de las figuras animales que pueblan la fábula de lo político, nos encontramos con estos y aquellos animales y no con otros? Aunque se pueda realizar el censo más abierto, más liberal de éstos, desde el lobo hasta el zorro, desde el león hasta el cordero, desde la serpiente hasta el águila, las hormigas o las ranas, pues bien, habrá que constatar que todos los animales de la tierra y del cielo no están representados, al no parecer propicios, no igualmente apropiados para la figuración política. ¿Por qué? ¿Es debido a las regiones del mundo, con su fauna específica, debido a las zonas geográficas y etológicas en donde ese discurso fabuloso sobre lo político nació y desarrolló su historia, Oriente medio, Grecia, el Mediterráneo, Europa? Quizás. ¿Es debido a la naturaleza propia, a la forma y a la *supuesta* psicología, digo bien *supuesta*, por medio de la ficción, y de antemano antropomorfizada, de esos animales (la presunta astucia del zorro, la fuerza tranquila del león, la violencia voraz de un lobo que también se puede tornar protector, paternal o maternal)? Quizás. En cualquier caso, la necesidad de una tipología y de una taxonomía se anuncia ya en esta retórica y corre el riesgo de parecerse si no al orden del arca de Noé (que probablemente no albergó a todos los animales de la Tierra), al menos al orden de las casas de fieras, de los parques zoológicos o de los circos de los que tengo intención de hablarles a ustedes bastante pronto y bastante extensamente).<sup>19</sup> Ésta es la primera cuestión dentro de esa pareja de cuestiones que dejo abierta. La segunda, que está vinculada a ella, sería la siguiente: dentro de la evidente, si no sorprendente,

19. Se esperaría más bien que este paréntesis se cerrase al final de este largo párrafo (n. de e. fr.).

abundancia de las figuras animales que invaden los discursos sobre lo político, las reflexiones de filosofía política, ¿cómo tener en cuenta esa necesidad profunda que precisamente estamos interrogando e intentando interpretar en este seminario, pero asimismo la compulsión, digamos psíquica y libidinal, que empujaría a los filósofos de lo político, a todos aquellos a los que les interesa apasionadamente mantener un discurso sobre el poder, y sobre el poder político, y que representarían, por su parte, cierto tipo de hombre o de mujer (y más bien de hombre hasta ahora), la compulsión irresistible que o bien los empujaría o bien los atraería hacia visiones o alucinaciones zoomórficas, los empujaría o los atraería hacia un terreno en donde las oportunidades de *apariciones* (digo *apariciones* en el sentido de fenómenos pero también de epifanías visionarias, quiméricas o no), en donde las oportunidades de apariciones de animales fantásticos serían mayores? ¿Cómo tener en cuenta esa alucinación inventiva y apasionada, interesada, compulsiva, que a su vez sólo es posible si una necesidad intrínseca, la que aquí analizamos, acrecienta en efecto las oportunidades de apariciones fantásticas y fabulosas en el ámbito del poder y, por consiguiente, de la soberanía política? ¿Cómo tener aquella en cuenta y discernirla de la otra, de una codificación retórica, una ley del género que quiere desde hace tiempo que utilicemos metáforas o metonimias, incluso alegorías codificadas, en cualquier caso fábulas de animales que atribuyen la astucia al zorro, la fuerza al león, el salvajismo voraz, violento y cruel al lobo (a algunos lobos al menos)? Pero también ahí, en la parte de retórica codificada y de ley del género, es preciso que se introduzca aquello que, en el origen, pertenecería a una naturaleza o una estructura esencial del ámbito de lo político como tal, del poder político y de la soberanía política; recaería propiamente sobre él producir, de una forma particularmente fecunda e irresistible, semejante proliferación de bestias fantásticas y de visiones zoopoéticas. Dejo pues esta doble cuestión abierta y en suspenso por encima de todo nuestro seminario. No lo olvidemos. Y no olvidemos los lobos. Insisto en el olvido tanto como en los lobos y la genecología, porque aquello de lo que no debemos prescindir aquí es <de> la economía del olvido como represión y <de> cierta lógica del inconsciente político que se afana en torno a todas esas producciones proliferantes y todas esas cazas que se quedan sin aliento al correr tras tantos monstruos animales, bestias fantásticas, quimeras y centauros de los que, dándoles caza, se trata de huir, de olvidar, de reprimir, ciertamente, pero asimismo –y no se trata simplemente de lo contrario, al contrario–, de capturar, domesticar, humanizar, antropomorfizar, amaestrar, cultivar, encerrar, lo cual no es posible más que animalizando al hombre y dejando aflorar otros tantos síntomas a la

superficie del discurso político o politólogo. Todo esto sigue la estela que habíamos situado las últimas veces al volver a abrir *Totem y tabú*.

El lobo olvidado de Maquiavelo, por consiguiente *El príncipe*<sup>20</sup> (*El príncipe*, dedicado a Lorenzo de Médici –que hubiera podido ser príncipe pero no tenía ningún interés en serlo–, *El príncipe* pues, dedicado a un príncipe virtual lo mismo que las fábulas de La Fontaine estarán, a su vez, dedicadas, por lo tanto, sometidas a Monseñor el Delfín, *El príncipe* fue publicado en 1532, esto es, cinco años después de la muerte de Maquiavelo, pero escrito, por consiguiente, cerca de siglo y medio antes que *Leviatán* (1651), *El príncipe*, que ustedes leerán o releerán, *El príncipe* comporta en su capítulo XVIII titulado, en la traducción francesa de Périès,<sup>21</sup> «Cómo deben los príncipes mantener la palabra» (o en la vieja traducción de un tal Guiraudet realizada por petición apremiante o por consejo del general Bonaparte: «Si los príncipes han de ser fieles a sus compromisos» (repetir los dos títulos)), a propósito de una cuestión que no puede ser más actual (no sólo el respeto de los armisticios, del alto el fuego, de los tratados de paz, sino también, y en el fondo, como siempre, puesto que es la estructura misma de cualquier contrato y de cualquier juramento, el respeto de los compromisos de los soberanos ante una institución o un tercero cualificado, autorizado: por ejemplo, el respeto o no de las resoluciones de la ONU por parte de Estados Unidos o de Israel, todo lo que concierne a las resoluciones de la ONU, pero asimismo a los compromisos contraídos por la ONU con respecto al terrorismo así llamado internacional (concepto juzgado problemático por la misma ONU, ya hablamos de eso) y las consecuencias que se han sacado en la situación actual, con la autorización otorgada a Estados Unidos de garantizar su legítima defensa con todos los medios considerados por Estados Unidos como los únicos pertinentes).

Ahora bien, en este capítulo sobre la palabra que han de mantener los príncipes, sobre la cuestión de saber «Cómo deben los príncipes mantener <la> palabra» o «Si los príncipes han de ser fieles a sus compromisos», esa misma cuestión de la fidelidad del príncipe a la palabra dada o a la fe jurada parece inseparable de la cuestión de lo «propio del hombre». Y esta doble cuestión, que parece no consti-

20. Esta frase está inacabada en el texto mecanografiado (n. de e. fr.).

21. N. Maquiavelo: *Le Prince*, trad. fr. de J.-V. Périès, París, Nathan, 1982, pp. 94-96 [trad. cast. de M. A. Granada, *El Príncipe*, Madrid, Alianza, 1981, pp. 90-93].

tuir en verdad más que una, es tratada de una forma interesante para nosotros. Van a ver ustedes pasar el lobo pero también algunos animales más compuestos. La cuestión de lo propio del hombre está en efecto situada en el centro de un debate sobre la fuerza de ley, entre la fuerza y la ley. En ese capítulo, que pasa por ser uno de los más maquiavélicos y no sólo maquiavelinos de Maquiavelo, éste empieza por admitir un *hecho* (subrayo la palabra *hecho*): de hecho, *de facto*, se considera loable la fidelidad de un príncipe a sus compromisos. Es loable, hay que admitirlo. Tras lo que se parece a una concesión (sí, está bien, es loable, es un hecho reconocido que, en principio, de derecho, un príncipe ha de mantener su palabra), Maquiavelo vuelve entonces al hecho que nunca ha abandonado de hecho. Es un hecho que todo el mundo considera loable la fidelidad del príncipe a la palabra dada pero, de hecho, pocos príncipes son fieles, pocos príncipes respetan sus compromisos y la mayoría utilizan la astucia; casi siempre utilizan la astucia en sus compromisos. Pues están obligados, de hecho, a hacerlo. Vimos –dice–, hemos podido comprobar que los príncipes más fuertes, aquellos que vencían, que ganaban, pues bien, vencían a aquellos que, por el contrario, adoptaban como regla el respeto de su juramento (por eso anuncié que, más adelante, hablaría del juramento).

La retórica de Maquiavelo así como su lógica son admirables. Pues, tras haber comprobado ese *hecho* (el no respeto del juramento que vence de hecho, el perjurio que gana *de facto*, la astucia que vence en realidad la fidelidad), de ese hecho concluye, siempre en el régimen constatativo y realista, que la razón política ha de *tener en cuenta* y *dar cuenta* de ese hecho. La razón política debe contar con, debe sopesar el hecho de que, de hecho, hay dos maneras de combatir. Parágrafo siguiente pues: «Se puede combatir de dos maneras: o con las leyes o con la fuerza».<sup>22</sup> La vieja traducción de Guiraudet acentúa este régimen constativo que es el régimen del saber teórico, de la descripción fáctica de lo que hay que saber, del saber-lo-que-hay-que-saber: «Debéis saber pues [Maquiavelo se dirige tanto a Lorenzo de Médici como al lector] que hay dos maneras de combatir, una con las leyes, otra con la fuerza».<sup>23</sup>

Por lo tanto, tan pronto con el derecho, la justicia, la fidelidad, el

22. *Ibid.*, p. 94 [trad. cast., p. 90].

23. N. Maquiavelo: *Le Prince*, trad. fr. de [Toussaint] Guiraudet, París, Garnier Frères, s. d. «Chap. XVIII. Si les princes doivent être fidèles à leurs engagements», p. 132 [trad. cast., p. 90]. En el texto mecanografiado: «avec les forces» [en castellano, «con las fuerzas»] (n. de e. fr.).

respeto de las leyes, los contratos, los compromisos, las convenciones, las instituciones, la fe jurada, <tan pronto><sup>24</sup> con la traición de los compromisos, la mentira, el perjurio, el no respeto de las promesas, el simple empleo brutal de la fuerza («la razón del más fuerte...»).

A partir de ahí, de ese hecho probado de que se puede *combatir* de dos maneras, con las leyes o con la fuerza (y Maquiavelo parte de una situación de *guerra* y no de gestión pacífica de la ciudad; no habla del ejercicio ordinario del poder por parte del príncipe sino de una situación de guerra que le parece más reveladora, ejemplar, más paradigmática de la esencia y de la vocación del príncipe, a saber, la respuesta o la réplica al enemigo, la forma de tratar a la otra ciudad como ciudad enemiga), de ese hecho probado de que se puede combatir de dos maneras, con las leyes o con la fuerza, Maquiavelo saca extrañas consecuencias que hemos de analizar de cerca. Combatir con las leyes (por consiguiente, de acuerdo con la fidelidad a los compromisos, en cuanto príncipe sincero y respetuoso de las leyes) es –dice– lo propio del hombre. Son sus palabras («propio del hombre»), argumento kantiano en su principio, en cierto modo: no mentir, deber no mentir ni perjurar es lo propio y la dignidad del hombre. Cuando se miente, cuando se traiciona, lo cual siempre se puede hacer de hecho, no se habla como hombre, como hombre digno de la dignidad humana; de hecho, uno no habla, no se dirige al otro como hombre, como otro hombre. Uno no habla a su semejante (retengan ustedes este valor de semejante del que más adelante nos vamos a ocupar mucho). Pero la continuación del discurso de Maquiavelo, que no habla aquí desde un punto de vista ético sino desde un punto de vista político y que calibra la posibilidad de lo político, la ley de lo político a prueba de la *guerra*; la continuación del discurso de Maquiavelo no es tan kantiana como podría preverse. La segunda forma de combatir, dice (combatir con la fuerza), es la de las bestias. No ya el hombre sino la bestia. La fuerza y no la ley, la razón del más fuerte es lo propio de la bestia. Tras este segundo momento, Maquiavelo levanta acta, en un tercer momento de la argumentación, de que de hecho la primera forma de combatir (con la ley) no basta, sigue siendo, de hecho, impotente. Entonces es preciso, de hecho, recurrir a la otra. Es preciso pues que el príncipe combata con las dos armas, la ley y la fuerza. Es preciso pues que se conduzca *no sólo* como hombre *sino* como bestia. «*Es preciso* pues –cito– que un príncipe sepa actuar *oportuna-*

24. En el texto mecanografiado: «*l'autre* » [en castellano, «la otra»] (n. de e. fr.).

*mente, no sólo como hombre sino como bestia*».<sup>25</sup> Este «es preciso», precisado por el «oportunamente» (según las circunstancias, ajustando de forma apropiada su respuesta a la urgencia de una situación o de una injunción singular, etc., a una polemología, una guerra o una machología singular, una coyuntura singular del combate), este «es preciso» hace que se pase del régimen constatativo o descriptivo al régimen prescriptivo. Cuando la acción mediante la ley (la fidelidad al juramento, etc.) es impotente, no funciona, es débil, demasiado débil, entonces *es preciso* conducirse como una bestia. El príncipe humano debe conducirse *como si fuese una bestia*. Maquiavelo no dice que el príncipe es hombre y bestia a la vez, que posee una naturaleza doble, pero no está lejos de decirlo y de situar esa doble naturaleza bajo la autoridad de un «es preciso». Aunque el príncipe no es hombre y bestia a la vez, aunque en su esencia misma no reúne ambos atributos esenciales, debe no obstante conducirse *como si* ése fuese el caso y, con este «como si», Maquiavelo reconoce lo que yo denominaría aquí dos alcances, un alcance pedagógico y un alcance retórico. El alcance pedagógico es doble a su vez y atañe doblemente a esa naturaleza cuasi doble del príncipe que ha de actuar como si fuese a la vez hombre y bestia. Pedagogía *en primer lugar* porque eso es, nos dice Maquiavelo, lo que nos enseñan y nos han enseñado los escritores de la Antigüedad. Y esa enseñanza habrá tenido una forma *alegórica* (es la palabra que utiliza Maquiavelo). Por medio de la alegoría o de la fabulación «con animales», para hacerse entender mejor, esos escritores antiguos convocaron figuras animales. Pero esta vez no se trata de este o de aquel animal sino de un compuesto hombre-caballo, el centauro Quirón (*Kentauros*, el nombre, y el adjetivo griego *kantoris* quería decir digno de centauro, es decir, brutal, grosero, bestial). El *Kentauros* era un ser híbrido, nacido de Kentauros y de yeguas tesalienses: enorme historia a la que los remito a ustedes. Se le podría dedicar más de un seminario. Hay un libro de Dumézil sobre *Le Problème des centaures* (1929).<sup>26</sup>

Por atenernos a lo mínimo de lo que aquí nos importa, recuerdo que los centauros, con frecuencia representados, en su doble naturaleza humana y animal, por la articulación de una parte delantera humana (busto y rostro humanos) y <de> una parte posterior equi-

25. N. Maquiavelo: *Le Prince* [trad. fr. de J.-V. Périès], p. 94 [trad. cast., p. 90]. Es Jacques Derrida quien subraya (n. de e. fr.).

26. G. Dumézil: *Le Problème des centaures – Étude de mythologie comparée indo-européenne*, París, Annales du musée Guimet, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1929 (n. de e. fr.).



na, en un orden horizontal pues, y no vertical, delante y detrás y no arriba y abajo, los centauros presentan asimismo otra ambigüedad que la del humano y del animal (equino). Y es que son a la vez salvajes, bestias salvajes (*thêr*), bárbaros, terriblemente naturales y, por otra parte, héroes civilizadores, maestros, pedagogos, iniciadores en los ámbitos más diversos, hábiles con sus manos (el nombre Quirón vendría de *cheir*: la mano, de ahí la cirugía, y los centauros poseen un rostro y un busto humanos pero también brazos y manos de hombre), iniciadores pues en el arte de la caza y, por consiguiente, la cinegética, la música, la medicina, etc. Por un lado, representan la salvajería más asocial, y Apolodoro dirá de ellos que son «cito» «salvajes, sin organización social y con un comportamiento imprevisible»,<sup>27</sup> esto se debe especialmente a su desenfadada sexualidad, la cual los hace arrojar sobre las mujeres y el vino. Con frecuencia, la sexualidad es considerada bestial en sí misma: el deseo sexual es la bestia dentro del hombre, la bestia más agitada y la más ávida, la más voraz. Ahora bien, y es el caso del centauro Quirón del que habla Maquiavelo, los centauros también son virtuosos pedagogos. Quirón enseña medicina a Escolapio, Aquiles —como asimismo lo evoca Maquiavelo— recibe una educación principesca en el mundo de los centauros y Quirón le enseña a dominar sin armas a los jabalíes y los osos; le enseña igualmente música y medicina. Homero dice de Quirón que es «el más justo de los centauros»,<sup>28</sup> un modelo de ética. Si el asunto genicológico les interesa a ustedes, releen la historia de los argonautas y del vellocino de oro, ahí encontrarán una abundante población de lobos y al centauro Quirón. De los siete hijos de Eolo, uno de ellos, Athamas, rey de Beocia, se volvió loco, habiéndolo decidido así los dioses, habiéndolo vuelto loco y hecho delirar para castigarlo por haber tomado la decisión de matar a algunos de sus hijos, los hijos del primer lecho. Desterrado, errabundo, Athamas sólo puede establecerse allí donde unos lobos salvajes le ofrecen hospitalidad, en Tesalia. A esos lobos no se los encuentra en cualquier momento y la hospitalidad que le ofrecen no es cualquiera. Se topa con ellos en el

27. Jacques Derrida retoma aquí un breve pasaje del artículo de Alain Schnapp titulado «Centaures», en *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*. Y. Bonnefoy (dir.), t. I, París, Lettres, 1998, p. 157 [trad. cast. de M. Solana, *Diccionario de las mitologías y de las religiones de las sociedades tradicionales y del mundo antiguo*, Barcelona, Destino, 1996, vol. II, p. 345] (n. de e. fr.).

28. A. Schnapp: «Centaures», art. cit. Para el pasaje citado, véase Homero: *Iliada*, canto XI, 832 (n. de e. fr.).

momento en que se están repartiendo unos corderos que acababan de degollar. A partir de esa hospitalidad licofilantrópica, Athamas funda una ciudad, tras casarse con Themisto. Sigue siendo considerado un lobo por los hombres puesto que había decidido degollar a sus hijos. Pero retorna a la ciudad de los hombres mediante el rodeo de la ciudad de los lobos resocializados después y gracias a la escena del reparto sacrificial. El relato de Herodoto dice que la ciudad de los lobos, la *polis* de los lobos, se disuelve siempre muy deprisa, que el vínculo social se deshace de inmediato, pero que la disolución del vínculo social entre los lobos se confunde en este caso con la hospitalidad ofrecida a Athamas, es decir, a un joven más lobo que ellos y que, por lo tanto, al sentarse a su mesa, ocupa un lugar del que ellos son expropiados. Como si (arriesgo e imprevisto esta interpretación) la hospitalidad desembocase en un final del vínculo social para la ciudad hospitalaria que, al renunciar a sí misma, en cierto modo, al disolverse, abdicase a manos del huésped que se torna soberano. Éste es asimismo el paso de la bestia a lo propio del hombre. Pues Athamas, en ese momento, se torna de nuevo hombre, deja de ser lobo al comer las partes que los lobos abandonan. Se le devuelve su humanidad, su vida de lobo solitaria termina gracias al sacrificio de los lobos. Si, ahora, siguen ustedes el hilo de otra descendencia de Eolo, la de otro de sus hijos, Creteus, rey de Yolcos, en Tesalia, se encontrarán con el centauro Quirón. El hijo de Creteus, el nieto de Eolo, Esón, expulsado por un usurpador, Pelias, quiere poner a resguardo a su hijo recién nacido. Su hijo es Jasón, que recibe pues su nombre, Jasón, del centauro Quirón a quien su padre lo confió para que escapase de Pelias y para instruirlo y educarlo. Y nos encontramos de nuevo ahí con el Quirón del que habla *El príncipe* de Maquiavelo.

Si volvemos al texto de Maquiavelo, constatamos que éste evoca la enseñanza de los antiguos acerca de esos seres híbridos que son los centauros y, sobre todo, de lo que nos enseñan los antiguos, a saber, justamente, que los centauros, y ante todo Quirón, a su vez enseñaban. Los antiguos nos enseñan alegóricamente que los centauros enseñaban y lo que los centauros enseñaban. Doble enseñanza pues, enseñanza alegórica acerca de una enseñanza impartida por seres dobles (humanos y animales), y vamos a ver que el contenido de esa enseñanza sobre la enseñanza de maestros dobles es que hay que ser doble, hay que saber ser doble, saber dividirse o multiplicarse: animal y hombre, mitad hombre mitad bestia. Leo primero:

[...] es preciso pues que un príncipe sepa actuar oportunamente, no sólo como bestia sino como hombre. Esto es lo que los antiguos escritores enseñaron alegóricamente, al contar que Aquiles y algunos otros héroes

de la Antigüedad fueron confiados al centauro Quirón para que los alimentase y los educase.

De esa manera, en efecto, y con ese preceptor, mitad hombre y mitad bestia, quisieron decir que un príncipe debe tener en cierto modo dos naturalezas, y que una necesita que la otra la sostenga.<sup>29</sup>

Por lo tanto, lo que los antiguos quisieron enseñarnos al contarnos esta historia de enseñanza, a saber, que un grande, un héroe, Aquiles por ejemplo, fue educado por un ser vivo con cabeza de hombre y cuerpo de caballo, mitad hombre mitad bestia, y que lo que este híbrido le enseñó es a ser a su imagen y semejanza, en cuanto príncipe, a la vez bestia y hombre, mitad bestia mitad hombre. En esa doble naturaleza, la bestia necesita que el hombre la sostenga, el rostro y las manos y el corazón del hombre (la parte delantera del centauro), y el hombre necesita que lo sostenga el cuerpo, el resto del cuerpo y las patas del caballo que le permiten andar y mantenerse en pie. Pero éste no es exactamente el camino que sigue Maquiavelo una vez que ha dicho que el príncipe ha de tener una naturaleza doble, mitad hombre mitad bestia. Va a proseguir y apropiarse de la alegoría haciendo que otros animales entren en esta palestra política. No insiste demasiado en la parte humana de ese príncipe centauro, de ese soberano alumno y discípulo de centauro, en la parte humana de ese príncipe que ha de ser a la vez hombre y bestia, y prefiere subrayar la necesidad de que esa parte animal sea *ella misma* híbrida, compuesta, la mezcla o el injerto de dos animales, el león y el zorro. No una bestia únicamente sino dos en una. El príncipe como bestia, la bestia que es asimismo el príncipe –o esa mitad de príncipe–, la bestia principesca ha de ser ella misma doble, a la vez león y zorro. Por consiguiente, a la vez hombre, zorro y león, un príncipe dividido o multiplicado por tres. Pero Maquiavelo, en lo que respecta a la bestia, insiste más en la astucia del zorro, que claramente le interesa más por las razones que explica, que en la fuerza del león, una fuerza que ni siquiera nombra, mientras que sí nombra y renombra la astucia: la astucia, es decir, el saber y el saber-hacer como saber-engañar, saber-mentir, saber-perjurar o saber-disimular, el saber-no-hacer-saber del zorro. Leo:

El príncipe, al tener que actuar como una bestia, tratará de ser a la vez zorro y león: pues, si sólo es león, no percibirá en absoluto las trampas; si sólo es zorro, no se defenderá en absoluto de los lobos; y necesita igualmente ser zorro para conocer las trampas y león para espantar a los

29. N. Maquiavelo: *Le Prince* [trad. fr. de J.-V. Périès], *op. cit.*, p. 94 [trad. cast., p. 91].

lobos. Aquellos que se limitan simplemente a ser leones son muy poco hábiles.<sup>30</sup>

Entre todas las cosas que habría que retener de este pasaje, de este teatro zooantropolítico y de esta multiplicidad de protagonistas animales, hay por lo menos tres.

1. En primer lugar, el enemigo, aquí, el enemigo declarado, es siempre un lobo. La bestia a la que hay que dar caza, que hay que reprimir, sofocar, combatir es el lobo. Se trata de «defenderse de los lobos». Pero –más interesante y más agudo todavía, lo subrayo–, lo importante es pues, cito de nuevo, *espantar* a los lobos («si sólo es zorro, no se *defenderá* en absoluto de los lobos; y necesita igualmente ser zorro para conocer las trampas, y león para *espantar* a los lobos»). Si el león por sí solo no basta para espantar a los lobos, es preciso no obstante, y gracias al saber-hacer del zorro, espantar a los lobos, aterrorizar a los terroristas, como decía Pasqua en sus tiempos.<sup>31</sup> Es decir, hacer que le teman a uno por ser potencialmente más formidable, más terrorífico, más cruel, más fuera-de-la-ley también que los lobos, símbolos de la violencia salvaje.

Sin multiplicar en exceso las ilustraciones contemporáneas y demasiado evidentes de estos discursos, me contentaré con recordar lo que asimismo apunta Chomsky en el libro que ya señalé sobre los *Estados canallas*,<sup>32</sup> a saber, que el Stratcom (US Strategic Command),<sup>33</sup> para responder a las amenazas de lo que se denomina «terrorismo internacional» por parte de los Estados canallas (*Rogue States* –y recuerdo que «*rogue*» también puede designar a los animales que no respetan siquiera las costumbres de la sociedad animal y se apartan del grupo), el Stratcom recomienda pues meter miedo, asustar al enemigo, no sólo con la amenaza de guerra nuclear que siempre hay que dejar pesar, más allá incluso del bioterrorismo, sino sobre todo dando al enemigo la imagen de un adversario (Estados Unidos pues) que siempre puede hacer cualquier cosa, como una bestia, que puede salir de sus casillas y perder su sangre fría, que puede dejar de actuar racionalmente,

30. *Ibid*, p. 94.

31. Célebre expresión de Charles Pasqua, ministro del Interior del gobierno de Jacques Chirac (1986-1988), con la que justificaba volver a utilizar contra el enemigo terrorista las mismas armas que éste empleaba (n. de e. fr.).

32. N. Chomsky: *Rogue States...*, *op. cit.*, pp. 6-7 [trad. cast., pp. 16-17].

33. Organismo que ejerce un control militar sobre el conjunto de las armas nucleares de Estados Unidos (n. de e. fr.).

cual hombre razonable, cuando sus intereses vitales están en juego. No hay que mostrarse demasiado «rationales», dicen las directrices, en la determinación de lo que es más valioso para el enemigo. Dicho de otro modo, hay que mostrarse ciego, hacer saber que se puede ser ciego y bestia en la determinación de objetivos, tan sólo para meter miedo y hacer que parezca que se actúa de cualquier forma, que uno se vuelve loco cuando se le tocan los intereses vitales. Hay que fingir ser capaz de volverse loco, insensato, irracional, por lo tanto, animal. Es «nocivo» (*it hurts*), dice una de las recomendaciones del Stratcom, pintarnos a nosotros mismos como si fuésemos demasiado plenamente racionales y tuviésemos sangre fría. «Es “beneficioso” (*beneficial*), por el contrario, para nuestra estrategia, hacer que aparezcan ciertos elementos como si estuviesen “fuera de control” (*out of control*)».

2. Para Maquiavelo, en el pasaje que acabamos de leer, la astucia no basta, es preciso la fuerza y, por lo tanto, un plus de animalidad. «Si sólo es zorro [el príncipe], no se defenderá en absoluto de los lobos». Lo que quiere decir que, siendo más fuerte, el león también es más bobo, más bobo que el zorro, el cual es más inteligente, más astuto, aunque más débil y, por consiguiente, más humano todavía que el león. Hay ahí una jerarquía: hombre, zorro, león, que va de lo más humano, de lo más racional e inteligente a lo más animal, incluso a lo más bestial, si no a lo más bobo. Precisamente porque sabe ser astuto, mentir, perjurar, porque tiene el sentido y la cultura de la trampa, el zorro está más cerca de la verdad del hombre y de su fidelidad que él conoce y es capaz de invertir. El zorro puede ser astuto e infiel, sabe traicionar, mientras que el león ignora incluso la oposición de lo fiel con la infidelidad, de la veracidad con la mentira. El zorro es más humano que el león.

3. El privilegio del zorro es pues evidente dentro de esta alianza principesca del león y del zorro contra los lobos. La fuerza del zorro, el poder soberano del príncipe astuto *como* un zorro es que su fuerza es más que una fuerza, su poder excede la fuerza en cuanto fuerza física (la que el león representa), por lo tanto, en cuanto fuerza de la naturaleza (*physis*). El príncipe, en cuanto hombre-zorro, es más fuerte que la naturaleza y que la biología, e incluso que la zoología, o lo que creemos que podemos poner como algo natural por debajo de estas palabras, más fuerte que la fuerza física; el zorro no es bestia, o ya no es, o no por completo, una bestia. Su fuerza de ley consiste en exceder la manifestación física de la fuerza, es decir, a la vez su peso, su talla, su cantidad de energía, todo lo que puede constituir un arma, incluso un ejército defensivo u ofensivo, un ejército invulnerable, blindado, sin debilidad. No, la fuerza del príncipe en cuanto hombre convertido en zorro es, más allá de la fuerza natural o de la fuerza de vida simple,

más allá incluso de su fenómeno visible y de lo que puede, mediante la imagen de la fuerza natural, impresionar y meter miedo, intimidar, lo mismo que el simple espectáculo de un león puede golpear la imaginación antes de golpear sin más, la fuerza del príncipe astuto como un zorro, su fuerza más allá de la fuerza, es la ciencia o la conciencia, el saber, el saber-hacer, el saber-hacerse-el-astuto, el saber-hacer sin hacer-saber lo que se sabe hacer, el saber-hacer incluso de su debilidad una fuerza, encontrar un recurso precisamente allí donde la naturaleza fenoménica no se lo ha dado. El zorro, el príncipe zorro ya es (como los esclavos o los enfermos de los que habla Nietzsche) alguien que invierte el orden originario de las cosas y convierte su debilidad en una fuerza suplementaria. Pero este privilegio o esta disimetría no se debe sólo al recurso propio del zorro, a saber, el saber en cuanto a la trampa, la astucia, la habilidad, etc., de las que carecería el león. Es al cuadrado, por así decirlo, o en abismo como el zorro significa asimismo la astucia de la astucia, la astucia que consiste en saber disimular, fingir, mentir, perjurar y, por lo tanto, aparentar ser lo que no se es, por ejemplo, un animal o bien un no-zorro cuando se es un zorro. La astucia del zorro le permite hacer lo que el león no puede hacer, a saber, disimular su ser-zorro y fingir no ser lo que es. Por consiguiente, mentir. El zorro es el animal que sabe mentir. Lo cual, a ojos de algunos (por ejemplo, Lacan), sería, lo mismo que la crueldad, lo propio del hombre y aquello que el animal no sabría hacer: mentir o borrar sus huellas. (He explicado en otra parte,<sup>34</sup> en unos textos no publicados, aunque quizás hablemos de ellos, mis reservas al respecto, pero dejémoslo. Para algunos, entre ellos Lacan, pues, la astucia animal no sabría franquear un determinado umbral de disimulo, a saber, el poder de mentir y de borrar sus huellas; dentro de esta lógica clásica, el zorro, en cuanto príncipe, ya no sería un animal sino ya o todavía un hombre, y el poder del príncipe sería el de un hombre convertido en zorro pero en cuanto hombre, permaneciendo humano.) Esta aptitud para fingir, este poder de disimulo es lo que el príncipe ha de adquirir para pertrecharse de las cualidades tanto del zorro como del león. La metamorfosis misma es una astucia humana, una astucia del hombre zorro que ha de fingir no ser una astucia. Ésta es la esencia de la mentira, de la fábula o del simulacro, es decir, presentarse como la verdad o la veracidad, jurar que se es fiel, lo cual será siempre la condición de la infidelidad. El príncipe ha de ser un zorro no sólo para ser

34. Véase J. Derrida: *L'animal que donc je suis*, op. cit., pp. 55-56 y p. 82 [trad. cast., pp. 49-50 y 71-72]. Véase *infra*, Cuarta Sesión, p. 142, n. 16 (n. de e. fr.).

astuto como el zorro sino para fingir ser lo que no es y no ser lo que es. Por consiguiente, para fingir no ser un zorro cuando en verdad es un zorro. El príncipe podrá ser a la vez hombre y bestia, león y zorro sólo a condición de ser un zorro o de convertirse en zorro o en algo semejante a él. El zorro es el único que puede metamorfosearse así, que se puede dedicar a parecerse a un león. Un león no puede hacerlo. El zorro ha de ser lo suficientemente zorro para hacer de león y llegar incluso –cito– a «disfrazar esa naturaleza de zorro». Leo unas líneas y van a ver ustedes que Maquiavelo tiene un ejemplo en mente, hace el elogio astuto de un príncipe zorro de sus tiempos:

Un príncipe bien sagaz no debe en modo alguno cumplir su promesa cuando ese cumplimiento le sea nocivo y las razones que lo llevaron a prometer ya no existen: éste es el precepto que hay que dar. Sin duda, no sería bueno si los hombres fuesen todos gente de bien; pero como son malvados y seguramente no mantendrían en modo alguno su palabra, ¿por qué tendríamos que mantener la nuestra? Y, por lo demás, ¿puede un príncipe carecer de razones legítimas para maquillar la no ejecución de lo que ha prometido?

A propósito de eso se pueden citar una infinidad de ejemplos modernos y alegar un gran número de tratados de paz, de acuerdos de todo tipo que se han tornado vanos e inútiles debido a la infidelidad de los príncipes que los habían concertado. Se puede hacer ver que aquellos que mejor han sabido actuar como zorros son los que más han prosperado.

Pero, para eso, lo que es absolutamente necesario es saber disfrazar bien esa naturaleza de zorro y dominar perfectamente el arte tanto de simular como de disimular. Los hombres son tan ciegos y la necesidad del momento los arrastra tanto que un embustero encuentra siempre a alguien que se deja engañar.

[...]

En nuestra época, hemos visto a un príncipe, que no conviene nombrar, que nunca predicó sino paz y buena fe, pero que, si hubiese respetado siempre ambas, sin duda no hubiese conservado sus Estados ni su reputación.<sup>35</sup>

¿Adónde se han ido los lobos? No olvidemos los lobos, pero esta vez, lo anuncié, me refiero a los lobos un tanto quiméricos o centauros, los lobos de composición sintética, por ejemplo, los licántropos que denominamos en nuestra lengua hombres-lobo y con los que hemos abierto nuestra sesión al citar *Las confesiones* de Rousseau. Los hombres-lobo de Rousseau han quedado como *olvidados*, justa-

35. N. Maquiavelo: *Le Prince* [trad. fr. de J.-V. Périès], pp. 94-96 [trad. cast., pp. 91 y 93].

mente, en un libro cuya lectura les recomiendo encarecidamente, porque encontrarán muchas cosas, reflexiones y referencias valiosas sobre la soberanía y sobre las cuestiones que nos interesan, quiero decir en el *Homo sacer* de Giorgio Agamben, subtítulo *El poder soberano y la vida desnuda*.<sup>36</sup> Tendremos que volver a hablar de él, pero, desde ahora, quiero subrayar, para concluir hoy, que en las seis o siete páginas tituladas «El bando y el lobo», que deberían ustedes leer porque dedican un buen lugar al hombre-lobo (*wargus, werwolf, garulphus*), en esas seis o siete páginas, hay por lo menos dos olvidos de lobos, el de Plauto y algunos otros precedentes, puesto que el *homo homini lupus* se lo atribuye ahí Agamben, como desgraciadamente todo el mundo, a Hobbes, y asimismo el lobo, los lobos de Rousseau. Esos olvidos de lobos, y de lobos que en cierto modo tienen prioridad, son aquí tanto más significativos, incluso divertidos que, como es habitualmente el caso en aquel autor, su gesto más irreprimible consiste habitualmente en reconocer prioridades que se habrían desconocido, ignorado, pasado por alto, no sabido o no podido reconocer, por falta de saber, falta de lectura o de lucidez, de fuerza de pensamiento –prioridades, pues, *primeras veces*, iniciativas inaugurales, acontecimientos instauradores que se habrían descuidado o pasado por alto por consiguiente, en verdad, prioridades que son preeminencias, principados, firmas principales, firmadas por príncipes del comienzo que todo el mundo, salvo el autor por supuesto, habría ignorado, de modo que, cada vez, el autor de *Homo sacer* sería el primero en decir quién *habrá sido* el primero.

Lo subrayo con una sonrisa tan sólo para recordar que ésa es la definición, la vocación, incluso la reivindicación esencial de la soberanía. Aquel que se plantea como soberano o que pretende tomar el poder como soberano dice o sobreentiende siempre: aunque yo no sea el primero en hacerlo o decirlo, soy el primero o el único que conoce y reconoce quién *habrá sido* el primero. Y añadiré: el soberano, si lo hay, es aquel que consigue que los demás crean, al menos por algún tiempo, que él es el primero o el primero en haber sabido quién *habrá sido* el primero, allí donde se dan todas las oportunidades para que casi siempre sea falso, a pesar de que, en algunos casos, nunca se ponga eso en duda. El primero, por lo tanto, es, como su nom-

36. G. Agamben: *Homo sacer, I. Le pouvoir souverain et la vie nue*, París, Le Seuil, 1997 [Trad. cast. de A. Gimeno Cuspinera, *Homo sacer I. El poder soberano y la vida desnuda*, Valencia, Pre-textos, 1ª reimpr., 2003] [este libro fue publicado en primer lugar en italiano en 1995 por Giulio Einaudi editore (n. de e. fr.)].

bre indica, el príncipe: hombre, zorro y león, por lo menos cuando el asunto le funciona. Por ejemplo, en la página 34, en un capítulo que se titula justamente «La paradoja de la soberanía», se puede leer, creamos o no lo que ven nuestros ojos –cito–: «Hegel fue el *primero* en comprender *hasta el final* [...]» [...] por supuesto, queda por saber lo que quiere decir, lo que el autor sobreentiende con ese «hasta el final», pues de mostrarse que Hegel no fue el primero en comprender esto o aquello, el autor siempre podrá fingir una concesión y decir, sí, de acuerdo, se habrá comprendido esto o aquello antes de Hegel pero no «hasta el final», siendo definido, determinado o interpretado el final por el autor, es decir, por el primero en descubrir que Hegel fue el primero en comprender «hasta el final», de modo que el auténtico primero no es, no es nunca Hegel ni ningún otro en verdad, es «el que dijo», como suele decirse, es aquel que, llegado finalmente por primera vez hasta el final, sabe lo que «hasta el final» quiere decir a fin de cuentas, hasta el final del todo, y en este caso lo que Hegel habrá comprendido cuando –cito a Agamben:] «Hegel fue el *primero* en comprender *hasta el final* esa estructura presupositiva del lenguaje y, gracias a la cual, éste está inmediatamente fuera y dentro de sí mismo [...]». <sup>37</sup> Sigue todo un párrafo muy interesante –que les dejo que lean ustedes–, sobre todo acerca de un lenguaje que es soberano, «en un estado de excepción permanente, declarando que no hay fuera-de-lengua, que está siempre más allá de sí mismo», de modo que «decir es siempre, en ese sentido, *ius dicere*». Todo esto me parece tan cierto y convincente que no sólo Hegel, que lo dijo a su manera, no ha sido el primero ni el único en decirlo, sino que sería muy difícil encontrar –y no sólo en la historia de la filosofía y no sólo en la reflexión sobre el lenguaje– a alguien que ya no lo haya dicho, o puesto en marcha, o sobreentendido, quedando por determinar el «hasta el final», y no quedando determinado sino por el último en llegar, el cual se presenta como el primero en saber quién habrá sido el primero en pensar algo hasta el final.

Once páginas más adelante nos encontramos con otro primero que el autor de *Homo sacer* es el primero en identificar como primero; esta vez se trata de Píndaro, «primer gran pensador de la soberanía». Cito: «Mientras que en Hesiodo el *nomos* es el poder que divide la violencia y el derecho, el mundo animal y el mundo humano, y que en Solón la “conexión” entre *Bia* y *Diké* no contiene ni ambigüedad ni ironía [¿cómo se puede estar seguro, les pregunto a ustedes, de que un

37. *Ibid.*, p. 29 [trad. cast., p. 34] [es Jacques Derrida quien subraya] (n. de e. fr.).

texto de Solón o de que el texto de nadie no contenga ironía alguna? Nunca se puede probar una ausencia de ironía, por definición, ahí es incluso donde los príncipes zorros hallan su invencible recurso], en Píndaro por el contrario –y éste es el núcleo que deja en herencia al pensamiento político occidental y que lo convierte, en cierto modo, en el primer gran pensador de la soberanía [...].<sup>38</sup>

Ese «en cierto modo» desempeña el mismo papel que el «hasta el final» de hace un momento a propósito de Hegel. Este «cierto modo» es el que determina Giorgio Agamben, a saber, el primero que identifica a Píndaro como el «primer gran pensador de la soberanía». Lo mismo ocurre con «gran»: ¿a partir de qué talla se es «grande», un «grande», a partir de qué criterio, si no de la talla medida a medida del autor de estas líneas, se determina que un pensador de la soberanía es lo suficientemente grande para ser un gran pensador, el primer gran pensador de la soberanía? Del párrafo que sigue, sobre todo acerca –cito– de un «*nomos soberano*» que es «*el principio que, conjugando el derecho y la violencia, los sume en la indistinción*». <sup>39</sup> diré que cada vez que la palabra «*nomos*» aparece en griego, esté o no asociado, como en determinado fragmento de Píndaro, a la palabra «*basileus*», dice eso que se le atribuye a Píndaro «primer gran pensador de la soberanía», que le atribuye a Píndaro aquel que dicta la ley diciendo que Píndaro fue el primero que, «en cierto modo...», etc. No sólo Píndaro seguramente no fue el primero sino que, para ser el supuesto o presunto primero, tuvo que hablar griego, y cualquiera que hable griego y utilice la palabra «*nomos*» o «*basileus*», habrá dicho o implicado eso, y no habrá descuidado del todo hacerlo.

Página 153, de nuevo, más adelante, en el capítulo titulado «La politización de la vida» (los invito a ustedes a leerlo con atención), otro primero, un tercer primero, nos llega: «Karl Löwith, quien definió el primero el carácter fundamental de la política de los Estados totalitarios como “politización de la vida” [...]». Sigue una larga cita que les dejo leer a ustedes, después de la cual Agamben hace una objeción a Löwith que, en determinado punto, sigue demasiado «las huellas de Schmitt», de modo que al demostrar entonces que todo eso empezó mucho antes, de hecho ya siempre, ya nadie sabe quién es el primero en definir qué, a no ser el firmante mismo de ese discurso.

Página 191, otro primero, el cuarto primero de este único libro, se añade a la lista: «Lévinas fue el primero [...]». Es en un pasaje asombroso que, antes de nombrar a Lévinas y hablando en nombre

38. *Ibid.*, p. 40 [trad. cast., p. 47].

39. *Ibid.* [es Giorgio Agamben quien subraya] (n. de e. fr.).

del autor de *Homo sacer*, pretende descubrir por primera vez –cito– el verdadero sentido de la «relación entre Heidegger y el nazismo», «resituada en la perspectiva de la biopolítica moderna», lo cual –cito de nuevo– «tanto los detractores como los defensores [de Heidegger] han descuidado hacer».<sup>40</sup> También aquí sonreímos, no sólo porque tendríamos tantas pruebas de lo contrario sino, sobre todo, porque el concepto de descuido es de los más sobrecargados, múltiple en sus diferentes lógicas, necesariamente oscuro y dogmático cuando se lo maneja como una acusación, vago por definición en sus usos. Siempre se es *a priori* descuidado, especialmente en la acusación de descuido. ¿Qué es descuidar? ¿A partir de qué momento se es descuidado? ¿Dónde se hace lo que se hace, dónde se dice lo que se dice de forma descuidada o negligente? Pregunta que, por definición, carece de una respuesta rigurosamente determinada. Misma pregunta que para la ironía. «Descuidar», por lo demás, es una palabra abisal que no habría que utilizar de manera descuidada o negligente y que no habría que descuidar analizar constantemente, como nosotros empezamos a hacerlo, pero deberemos inevitablemente descuidar hacerlo de forma absolutamente adecuada en este seminario. Tras haber lanzado esta acusación en torno al verdadero sentido de la «relación entre Heidegger y el nazismo» «resituada en la perspectiva de la biopolítica moderna (lo cual tanto los detractores como los defensores [de Heidegger] han descuidado hacer», el autor de *Homo sacer* escribe: «Lévinas fue el primero, en un texto de 1934 (*Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*), que sin duda constituye todavía hoy la contribución más valiosa [subrayo] para una comprensión del nacionalsocialismo [...]».<sup>41</sup>

Tras lo cual, habiendo señalado sin embargo que el «nombre de Heidegger no aparece en ninguna parte» en ese texto de Lévinas, Agamben alude a una nota añadida en 1991 (por consiguiente, mucho tiempo después, cerca de sesenta años después y en la segunda edición del *Cahier de L'Herne* donde ese texto de 1934 se había retomado con anterioridad) y que, siempre sin nombrar a Heidegger, puede en efecto ser leída como una alusión no equívoca a Heidegger (en 1991 pues), Agamben escribe, a su vez, en 1995: «Pero –dice– la nota añadida en 1991 [...] no deja ninguna duda acerca de la tesis [subrayo esto] *de que un lector atento debería, de todos modos, haber leído entre líneas [...]*»,<sup>42</sup> etc.

40. *Ibid.*, p. 163 [trad. cast. p. 190].

41. *Ibid.*, p. 164 [trad. cast. p. 191].

42. *Ibid.*, p. 165 [trad. cast. p. 192].

Por consiguiente, en 1995, se nos dice que Lévinas fue el primero, en 1934, en decir algo o en hacer algo que apenas precisó en 1991, pero que un lector atento, por lo tanto más atento que el propio Lévinas en 1934, *debería*, tal y como Agamben es pues el primero en anotar y en hacer notar en 1995 –cito–, «de todos modos, haber leído entre líneas».

Si hay «primeros», yo estaría tentado de pensar por el contrario que nunca se han presentado como tales. Ante esta distribución de los primeros premios de la clase, de los premios de excelencia y de los *accessits*, ceremonia <donde> el sacerdote empieza y termina siempre, principesca o soberamente, inscribiéndose a la cabeza, es decir, ocupando el lugar del sacerdote o del maestro que nunca descuida el dudoso placer que hay en sermonear o en dar lecciones, entrarían asimismo ganas de recordar, tratándose de Lévinas, lo que, primero o no en hacerlo, dijo y pensó de la *anarchia*, precisamente, de la protesta ética, por no hablar del gusto, de la cortesía, incluso de la política, de la protesta contra el gesto que consiste en llegar el primero, en ocupar el primer puesto entre los primeros, *en archê*, en preferir el primer puesto o en no decir «después de usted». «Después de usted» –dice Lévinas no recuerdo dónde– es el comienzo de la ética. No servirse el primero, lo sabemos todos nosotros, es al menos el abc de los buenos modales, en la sociedad, en los salones e incluso en la mesa de una posada.

Rousseau también lo dice de paso en otra referencia literal y olvidada del hombre-lobo, en el Libro Sexto de las *Confesiones*, con el que concluyo. Mientras que en el Primer Libro, Rousseau había dicho –he recordado esta referencia olvidada– «y yo vivía como un auténtico hombre-lobo», aquí escribe:

Con la timidez que se me conoce, se espera que el conocimiento no tenga lugar de inmediato con mujeres brillantes y el séquito que las rodea: no obstante, finalmente, al seguir el mismo camino, al alojarnos en las mismas posadas y, so pena de pasar por un hombre-lobo forzado a presentarme a la misma mesa, no había más remedio que tuviese lugar el conocimiento.<sup>43</sup>

Para no ser insociable, una vez más, y fuera-de-la-ley, para no pasar por un hombre-lobo, se acerca a esas mujeres y se sienta a la mesa. Les recomiendo que lean ustedes con más atención todos estos

43. J.-J. Rousseau: *Les Confessions*, *op. cit.*, pp. 248-249 [trad. cast., p. 338].

textos. En otros lugares de las *Confesiones*, que a la amabilidad de Olivia Custer le debo no haber olvidado y haber localizado –los evocaré la próxima vez al empezar–, Rousseau utiliza de nuevo figuras del lobo y del hombre-lobo para evocar otras guerras u otros procesos de los que es testigo, víctima o acusado. Se trata siempre de la ley y de situar al otro fuera de la ley. La ley (*nomos*) siempre se determina desde el lugar de algún lobo.

Denominaré esto *liconomía*.

No hay genelicología ni antropolicología sin liconomía.

## Cuarta sesión

23 de enero de 2002

{<No querría comenzar sin decir> mi tristeza y sin saludar la memoria de mi amigo Jean-Toussaint Desanti. Ha muerto hace unos días y, como ustedes saben, fue un gran testigo y actor de nuestro tiempo, un filósofo lúcido y vigilante, y asimismo, he de decir lo mismo que otros, un amigo fiel}.<sup>1</sup>

[...] esa crueldad misma implica la humanidad. A quien apunta es a un semejante, incluso en un ser de otra especie.

Así es como Lacan interpreta el *homo homini lupus*, cuando lo cita en los *Escritos*.<sup>2</sup> Antes de volver sobre ello dentro de un momento con la mayor atención posible, hoy situaré estas palabras como exergo (releerlas).

*La bestia y el soberano*: entre los dos, entre los dos géneros o las dos especies de seres vivos, entre los dos géneros, en el sentido del género sexual (*gender*) o entre los dos géneros en el sentido de las generalidades bajo las cuales se inscribe a especies animales, la especie animal y la especie humana, o asimismo la especie animal y, como se dice, el «género humano», ya habíamos reconocido y formalizado un

1. Este pasaje está reconstruido a partir de la grabación de la sesión (n. de e. fr.).

2. J. Lacan: *Écrits*, París, Le Seuil, 1966, p. 147 [trad. cast. de T. Segovia, nuevamente revisada por A. Suárez quien tradujo los ensayos no incluidos anteriormente, *Escritos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2 volúmenes, primer volumen, 24ª ed., 2005; segundo volumen, 2002, aquí, vol. I, p. 138].



gran número de posibilidades y de combinaciones típicas, de formas recurrentes y regulares de problemas.

Puesto que prefiero no dedicar tiempo a una vuelta o una recapitulación, me contento con recordar *por una parte* que, entre ambos géneros (*la bestia y el soberano*), hemos visto pasar, además de lobos y de príncipes, Leviatanes, quimeras, centauros, hombres-leones y hombres-zorros y, *por otra parte*, que retornaba con insistencia el enigma del lugar del hombre, de lo propio del hombre: justamente entre ambos. Hemos visto por qué –contradicción al menos aparente–, aunque el soberano, la ley, el Estado, la protestática eran con frecuencia planteados (con fundamento teológico explícito o sin él, con religión o sin ella) como lo propio del hombre, es sin embargo en nombre de lo propio del hombre y del derecho del hombre, de la dignidad del hombre como cierta modernidad ponía la soberanía en crisis. Esta paradójica cuestión de lo propio del hombre atravesaba asimismo todo lo que dijimos y citamos (un gran número de textos genecológicos sobre el licántropo, especialmente sobre la figura del hombre-lobo). De paso anuncié que, a propósito de lo propio del hombre, volvería sobre dos rasgos que dicen ser paradójicamente propios del hombre y no de la bestia, a saber, la *bobada* (y anuncié –lo haré–, que para guiarnos leeríamos, entre otros, un texto de Deleuze al respecto) y la *bestialidad*, la crueldad bestial (y lo anuncié –lo haré en un momento–, que para guiarnos leeríamos, entre otros, un texto de Lacan al respecto).

Antes de llegar a eso, me gustaría subrayar qué es lo que al hombre-lobo, al «*outlaw*», como se traduce en las *Confesiones* de Rousseau al inglés (lo recordarán ustedes), al *fuera-de-la-ley*, al hombre-lobo como licántropo lo identifica no sólo como a-social, fuera-de-la-ley-política (lo ilustramos ampliamente, sobre todo con textos de Rousseau), sino como fuera-de-la-ley teológica y religiosa, como descreído, en el fondo como ateo.

El hombre-lobo, el *outlaw* carece pues «de fe y de ley».

Es un ser «sin fe ni ley». Esto es lo <que> aparece en otros usos de Rousseau (un Rousseau decididamente obsesionado con esta figura, los lobos: los lobos son su asunto, *le conciernen*, los lobos lo miran, como el Hombre de los Lobos, y ya he contado en Rousseau seis o siete apariciones del lobo o del hombre-lobo, como ocurre con el Hombre de los lobos que siente que lo miran seis o siete lobos subidos a su nogal o a su árbol genecológico. Los lobos lo miran y le conciernen).

En dos ocasiones al menos, las propias *Confesiones* presentan al lobo, o al hombre-lobo, como alguien que en resumidas cuentas no reconoce la soberanía de Dios, ni <la> ley religiosa, ni la Iglesia,

sobre todo la iglesia cristiana, por consiguiente, como alguien «sin fe ni ley». Rousseau habla de eso como de una acusación lanzada por un procurador en una requisitoria o una inquisición: «Confiesa, eres un lobo o un hombre-lobo, un ser “sin fe ni ley”». Pero tan pronto es él quien acusa (entonces él es el Justo que acusa justamente y que querría hacer que los otros confesasen, que querría confesarlos a fin de cuentas en lugar de confesar él mismo cualquier cosa), tan pronto es él el acusado, y entonces la acusación es injusta. Él es considerado culpable erróneamente. Él no (se) confiesa.

Muy rápidamente, estos dos ejemplos.

1. *El primero*, en el Libro IX de las *Confesiones*, es notable en la medida en que todos los combatientes de una guerra de religión, en suma, y de una guerra de religión que no está lejos de convertirse en guerra *civil* de religión, todos los protagonistas de esa guerra, todos los beligerantes son comparados con «lobos encarnizados en destrozarse mutuamente» antes que con cristianos o filósofos. Dicho de otro modo, ser cristiano o filósofo es dejar de ser una bestia y un lobo. Y, en esta guerra de los lobos encarnizados entre sí, Rousseau es, a su vez, él mismo, el único no-lobo. En el pasaje que voy a leer, subrayaré las palabras «cristiano», «filósofo», por supuesto, y «guerra civil de religión», pero sobre todo, a modo de transición hacia lo que viene después, las palabras «cruel» y «fe» en «buena fe». Y la palabra «locura», pues se trata aquí de volverse-loco o de volver loco.

Además de ese asunto de costumbres y de honradez conyugal, del que deriva radicalmente todo el orden social, me confeccioné un mayor secreto de concordia y de paz pública; objeto mayor, más importante quizás en sí mismo, al menos por el momento en que nos encontrábamos. La tormenta suscitada por la Enciclopedia, lejos de calmarse, estaba entonces en su mayor fuerza. Los dos partidos, desencadenados el uno contra el otro con el máximo furor, parecían más lobos rabiosos encarnizados en destrozarse mutuamente, que *cristianos* y *filósofos* que desean ilustrarse mutuamente, convencerse y atraerse de nuevo a la vía de la verdad. Quizá sólo les faltaban a ambos, para degenerar en guerra civil, jefes agitados que tuviesen crédito, y sabe Dios lo que hubiese producido una *guerra civil de religión* en donde la intolerancia más *cruel* era en el fondo la misma de ambos lados. Enemigo nato de todo espíritu de partido, yo les había dicho francamente a unos y otros duras verdades que no habían escuchado. Se me ocurrió otro recurso que, dentro de mi simplicidad, me pareció admirable: consistía en dulcificar su odio recíproco destruyendo sus prejuicios y mostrarle a cada parte el mérito y la virtud de la otra, ambos dignos de la estima pública y del respeto de todos los mortales. Este proyecto poco sensato, que implicaba la buena *fe* en los hombres, y debido al cual caí en el defecto que le reprochaba al Abate de Saint Pierre, tuvo el éxito que

debía tener: no aproximó en modo alguno a los partidos y sólo los reunió para machacarme. Esperando que la experiencia me hubiese hecho sentir mi *locura*, me entregaba a ella, me atrevo a decirlo, con un celo digno del motivo que me lo inspiraba, y esbocé los dos caracteres de Volmar y de Julie con un arrebato que me hacía esperar hacer a ambos amables y, lo que es más, el uno gracias al otro.<sup>3</sup>

2. *En segundo lugar*, inversamente, mientras que aquí acaba de acusar, de declararse inocente, mientras que acaba de pretender denunciar a los lobos, a arbitrar entre los lobos en nombre de la justicia que él representa, del hombre y del no-lobo que él es, nada más comenzar el Libro XII en cambio, Rousseau nos explica cómo fue, a su vez y tan injustamente, acusado de ser un lobo, incluso un hombre-lobo, y eso siempre en un campo de batalla religioso, en una cuasi-guerra civil de religión, en la guerra que *le* declaraban, en una guerra de religión declarada contra él, él, el Anticristo y el hombre-lobo. Es después de la publicación del *Emilio*. La imprecación, la guerra, la persecución religiosa lanzada en su contra es asimismo una operación de policía política, una censura, sobre todo francesa pero virtualmente europea e internacional: en contra del hombre-lobo Rousseau. El léxico de la *crueledad* vuelve a aparecer ahí. En cuanto a la palabra «licantropía» que va a surgir en este pasaje, una nota de la Pléiade precisa lo siguiente, remitiendo al *Dictionnaire de l'Académie* de la época, 1762: «*Licantropía*: enfermedad mental en la que el enfermo se imagina convertirse en lobo». Pero el editor precisa: «Pero aquí sería más bien el estado mental de un hombre que es hurraño, *cruel* [subrayo], rabioso como un lobo».<sup>4</sup>

Ambos Decretos fueron la señal del grito de maldición que se alzó contra mí en toda Europa con una furia que jamás tuvo precedente. ¡Todas las gacetas, todos los periódicos, todos los folletos tocaron al más terrible rebato! Los franceses sobre todo, ese pueblo tan dulce, tan cortés, tan generoso, que se precia tanto de decoro y de consideraciones para con los desgraciados, olvidando de repente sus virtudes favoritas, se significó por el número y la violencia de los ultrajes con que me abrumó a porfía. Yo era un impío, un ateo, un loco, un fanático, una bestia feroz, un lobo. El continuador del diario de Trévoux convirtió mi presunta licantropía en un extravío que mostraba bastante bien el suyo. En fin, parecía que en París se temía tener un problema con la policía si, al publicar un escrito

3. J.-J. Rousseau: *Les Confessions*, op. cit., pp. 435-436 [trad. cast., pp. 593-594].

4. *Ibid.*, p. 591 y p. 1566 n. 1 [trad. cast., p. 791 y n. 9].

sobre cualquier asunto, se omitía insertar en él algún insulto contra mí. Al buscar en vano la causa de esta unánime animosidad, estuve a punto de creer que todo el mundo se había vuelto loco.<sup>5</sup>

<Y más adelante:>

Después de eso, el pueblo abiertamente excitado por los ministros se burló de los Rescriptos del Rey, de las órdenes del Consejo de Estado, y no conoció ya freno alguno. Yo fui sermoneado en el púlpito, denominado el anticristo y perseguido campo traviesa como un Hombre-lobo. Mi hábito de armenio servía de información a la gentuza; yo notaba cruelmente el inconveniente de éste, pero abandonarlo en esas circunstancias me parecía una cobardía. No pude decidirme a hacerlo y me paseaba tranquilamente por el país, con mi caftán y mi gorro forrado, rodeado de abucheos de la chusma y de cuando en cuando de sus piedras. Varias veces, al pasar delante de las casas, oía decir a los que habitaban en ellas: traedme mi fusil para que le pegue un tiro.<sup>6</sup>

Crueldad, pues, criminalidad, ser fuera-de-la-ley (religiosa o civil), ser sin fe ni ley: esto es lo que caracteriza no al lobo mismo sino al hombre-lobo, al licántropo, al hombre loco o enfermo. Esa crueldad del ser «sin fe ni ley» sería pues lo propio del hombre, esa bestialidad que se atribuye al hombre y que hace que se lo compare con una bestia, sería también lo propio del hombre en cuanto que supone la ley, incluso cuando se opone a ella, mientras que la bestia misma, si bien puede ser violenta e ignorar la ley, no podría, dentro de esta lógica clásica, ser considerada bestial. Lo mismo que la bobada, la bestialidad, la crueldad bestial sería de este modo lo propio del hombre. Ésta es la cuestión y también la axiomática profunda cuyo trayecto y enunciados en Lacan anuncié que seguiríamos y problematizaríamos.

Lo que está en juego es importante. Se trata nada menos que de saber cómo un discurso psicoanalítico, sobre todo cuando alega un «retorno» a Freud (Freud, algunas de cuyas estrategias en este ámbito, en la liconomía genelicantrópica o genelicopolítica de este ámbito, ya hemos evocado), cómo un discurso psicoanalítico tal (*tal* discurso psicoanalítico antes que otro, pues de la misma manera que no hay LA bestia y EL soberano, de la misma manera que no hay LA soberanía, que no hay EL psicoanálisis, así también hay una multiplicidad de discursos que tienen en cuenta la posibilidad de otra lógica llamada del inconsciente, una multiplicidad heterogénea, conflictual,

5. *Ibid.*, p. 591 [trad. cast., p. 791].

6. *Ibid.*, pp. 627-628 [trad. cast., p. 843].

histórica, es decir, perfectible y abierta a un porvenir todavía indecidi-do) [se trata pues de preguntarse, si no de saber, cómo un discurso tal de tipo psicoanalítico antes que tal otro], cómo un discurso tal, cuya fuerza y representatividad relativa se hacen notar, puede ayudarnos pero asimismo no ayudarnos a pensar, incluso a prohibirnos pensar en este terreno. El discurso de Lacan –ésta es mi hipótesis– desempeña simultáneamente este doble papel.

Antes de ampliar y de diversificar poco a poco nuestras referencias al *corpus* lacaniano, partiré en primer lugar de un magnífico artículo de los *Escritos* (1966) titulado «Funciones del psicoanálisis en criminología»<sup>7</sup> (1950) que los invito a ustedes a leer *in extenso*.

Lacan comienza recordando algo muy clásico y tradicional, sea cual sea el aire de novedad que parezca tener bajo la pluma de Lacan. ¿Qué? Lacan comienza declarando que lo propio del hombre, el origen del hombre, el lugar donde la humanidad comienza es la ley, la relación con la Ley (con L mayúscula). Dicho de otro modo, lo que separa al Hombre de la Bestia es la Ley, la experiencia de la Ley, el Superyó y, por consiguiente, la posibilidad de transgredirla con el Crimen. En el fondo, a diferencia de la Bestia, el Hombre puede obedecer o no obedecer la Ley. Él es el único que posee esa libertad. El único que, por lo tanto, se puede convertir en criminal. La bestia puede matar y hacer algo que nos parece mal o malvado, pero no se la puede considerar como un criminal que ha de ser incriminado, no se la puede hacer comparecer ante la ley (aunque eso haya ocurrido, y hay que recordarlo, pero dejémoslo). Lacan se sitúa aquí del lado de cierto sentido común, según el cual la bestia, al no conocer la Ley, no es libre, ni responsable, ni culpable, ni podría transgredir una Ley que no conoce, ni ser considerada criminal. Una bestia no comete nunca ningún crimen ni ninguna infracción contra la ley. Lo que hace que el Crimen, como transgresión de la Ley, sea lo propio del hombre. Con la Ley y el Crimen comienza el hombre. Cito:

Se concibe que, habiendo recibido en psicoanálisis semejante aportación de lo social, al médico Freud le haya tentado volver algunas veces hacia atrás y que, con *Totem y tabú* en 1912, haya querido demostrar en el crimen primordial el origen de la Ley universal. Cualquiera que fuese la crítica metodológica a la que estuviese expuesto este trabajo, lo importante era que reconociese que, con la Ley y el Crimen, comenzaba el hom-

7. J. Lacan: «Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie», en *Écrits, op. cit.*, pp. 125-149 [trad. cast., vol. I, pp. 117-141].

bre, después de que el clínico mostrase que sus significaciones sustentaban incluso la forma del individuo no sólo en su valor para el otro, sino en su erección para sí mismo.

Así es como la concepción del *superyó* vio la luz [...].<sup>8</sup>

Naturalmente, Lacan, al haber reconocido así que la Ley y el Crimen son lo propio del hombre, el comienzo del hombre, y reconocida<sup>9</sup> por eso mismo la emergencia de un superyó (la bestia es una bestia no sólo en la medida en que no puede decir «yo» o «mí», tal y como Descartes y tantos otros lo pensaron y como Kant lo escribió literalmente desde las primeras líneas de su *Antropología desde un punto de vista pragmático*), pero sobre todo –precisa en suma aquí Lacan– aquello de lo que carece la bestia no es únicamente de un «yo», sino de un «superyó». Y si Lacan yuxtapone, pone en contigüidad indisociable la Ley y el Crimen, escribiendo ambos nombres con mayúsculas («con la Ley y el Crimen comenzaba el hombre»), es porque el Crimen no se comete sólo contra la ley como transgresión de la ley, sino porque la Ley también puede estar en el origen del crimen, la ley puede ser criminal, el superyó puede ser criminal. Y esta posibilidad estructural es la que no debemos olvidar en cuanto a lo propio del hombre y para aquello que vamos a ir siguiendo en la andadura de Lacan. En cualquier caso, que el Superyó, que es el guardián de la ley, que está del lado de la ley, pueda ser también un delincuente, que pueda haber delito y crimen del Superyó mismo, es algo que Lacan dice también con claridad al final de la misma página.

Esos males y esos gestos, la significación del auto-castigo los cubre todos. ¿Va a haber pues que ampliarlo a todos los criminales, en la medida en que, según la fórmula en donde se expresa el humor glacial del legislador, dando por sentado que nadie ignora la ley, cada cual puede preveer su incidencia y habría pues de considerarse que busca los golpes?

Esta irónica observación, al obligarnos a definir lo que el psicoanálisis reconoce como crímenes o delitos que emanan del *superyó*, debe permitirnos formular una crítica del alcance de esta noción en antropología.

¿Cuáles son las consecuencias que podemos sacar de esto? ¿Cuáles son las consecuencias que, en primer lugar, Lacan saca a su vez en lo

8. *Ibid.*, p. 130 [trad. cast., vol. I, pp. 121-122].

9. Así en el texto mecanografiado. Quizás habría que leer la frase del siguiente modo: «Naturalmente, Lacan, al haber reconocido así que la Ley y el Crimen son lo propio del hombre, el comienzo del hombre, es reconocida por lo mismo la emergencia de un superyó [...]» (n. de e. fr.).

que concierne a la interpretación de *homo homini lupus*? Me limito por el momento a esta cuestión del *homo homini lupus*, es decir, del hombre-lobo, del hombre que se conduce como un lobo para el hombre, dejando de lado el enorme informe de la interpretación del Hombre de los Lobos que hacen Lacan y algunos más, informe sobre el que habría tanto que decir, pero sobre el cual ya me he explicado más o menos en otro lugar.<sup>10</sup>

«La forma del adagio: *homo homini lupus* engaña acerca de su sentido», declara Lacan siempre en el mismo artículo sobre «Funciones del psicoanálisis en criminología»,<sup>11</sup> a lo largo de un quinto subcapítulo en el cual <él> se dedica a oponerse –y no podemos sino seguirlo– a la hipótesis según la cual habría «instintos criminales». Quiere demostrar que el psicoanálisis, justamente, aunque comporta una «teoría de los instintos» o más bien de las pulsiones (*Triebe*), se inscribe en falso contra esa asignación de instintos innatos (por lo tanto, genéticamente predeterminados) a la criminalidad. Lo que Lacan sobreentiende inmediatamente, con esta distinción entre adquirido e innato, es que el animal (como dice en todos los demás lugares, vamos a verlo) está confinado a esa fijeza de lo innato, del cableado o del programa innato, mientras que el hombre, en su relación con la ley (y, por consiguiente, con el crimen), no lo está. Siempre la cuestión de la libertad y de la máquina. La cuestión es pues, en efecto, la vieja cuestión de lo innato y de lo adquirido. No porque, para Lacan, no haya instinto fijo y animal en el hombre; ciertamente hay una animalidad en el hombre, pero el crimen, la crueldad y la ferocidad no dependen del instinto, trascienden la animalidad, implican no sólo una «libertad» y una «responsabilidad», por consiguiente, una «pecabilidad» (palabras que Lacan se guarda de pronunciar aquí pero cuyos conceptos correspondientes e indisociables, especialmente el de respuesta y de responsabilidad, como veremos más adelante, desempeñan ahí un papel decisivo), <sino> también implican, estos enunciados, que se aclare una palabra que Lacan no sólo utiliza dos veces sino que aquí designa, literalmente, el mayor criterio, a saber, la palabra «semejante».

Lo que distinguiría al hombre, como «lobo para el hombre», del animal, lo que distinguiría al hombre-lobo o al licántropo del animal,

10. Véase J. Derrida: « Fors », prefacio a N. Abraham y M. Torok, *Cryptonymie. Le verbier de l'Homme aux loups*, París, Aubier-Flammarion, 1976, pp. 7-73 (n. de e. fr.).

11. J. Lacan: «Introduction théorique...», en *Écrits, op. cit.*, p. 147 [trad. cast., vol. I, p. 138].

por consiguiente, del lobo mismo, lo que distinguiría la crueldad o la ferocidad humana de cualquier violencia animal –violencia animal a la que no se le podría otorgar, por lo tanto, el atributo de crueldad (únicamente el hombre es cruel, el animal puede hacer daño, pero no podría hacer el mal por el mal ni, por consiguiente, ser cruel)–, lo que distinguiría a la humanidad cruel de la animalidad no cruel (por lo tanto, inocente) es que el hombre cruel la toma con su semejante, cosa que no haría el animal. Es pues esta noción de «semejante» la que va a cargar con todo el peso de la demostración –por lo demás de lo más clásica, en mi opinión, y de lo más tradicional– con la que Lacan pretende corregir el error que él le supone a la interpretación de *homo homini lupus* («La forma del adagio», dice él y yo lo recuerdo, «La forma del adagio: *homo homini lupus* engaña acerca de su sentido»), error que consistiría en creer que el hombre es un lobo, por lo tanto, un animal para el hombre, lo cual Lacan se dedicará a refutar. Leo ahora y comento estos dos párrafos, subrayando de paso las palabras «semejante» y «crueldad»:

Porque, si el instinto significa en efecto la animalidad indiscutible del hombre, no se entiende en modo alguno por qué ésta sería menos dócil al estar encarnada en un ser razonable. La forma del adagio: *homo homini lupus* engaña acerca de su sentido, y Baltasar Gracián, en un capítulo de su *Criticón*, forja una fábula en donde muestra lo que quiere decir la tradición moralista al expresar que la ferocidad del hombre para con su semejante supera todas las posibilidades de los animales y que, ante la amenaza que aquélla lanza sobre toda la naturaleza, los propios animales carnívoros retroceden horrorizados.

Pero esa *crueldad* misma implica la humanidad. A quien apunta es a un semejante, incluso en un ser de otra especie. Ninguna experiencia que no sea la del análisis ha sondeado más lejos, en lo vivido, esta equivalencia de la que nos advierte la patética llamada al Amor: a quien golpeas es a ti mismo, y la deducción glacial del Espíritu: es en la lucha a muerte por puro prestigio en donde el hombre hace que el hombre lo reconozca.<sup>12</sup>

¿Qué responder a este tipo de discurso? Aparentemente, éste cae por su propio peso, como suele decirse, lo cual implica asimismo no sólo que está repleto de sentido común (y sigue considerando la animalidad inocente, incluso cuando ésta hace daño, y al hombre, culpable, pecable, precisamente porque es capaz de bien y de perfeccionarse, de enmendarse, de confesar y de arrepentirse, etc.), sino que ese discurso se inscribe en una ética del sentido, una ética que tiende a

12. *Ibid*, p. 147 [trad. cast., vol. I, pp. 138-139].

salvar el sentido como sentido de lo humano y de la responsabilidad humana.

Por otro lado, resulta difícil no suscribir la crítica de una teoría de los «instintos criminales» de algunos individuos, teoría que no sólo es discutible como teoría sino que puede inducir, como sabemos, a todo tipo de estrategias políticas, jurídicas, policiales, pedagógicas, incluso eugenistas y bioéticas. ¿Qué hacer con individuos que estarían presuntamente predispuestos hereditariamente al crimen y la crueldad, genéticamente predispuestos, es decir, que serían potencialmente reincidentes? Es inútil insistir con ejemplos actuales acerca de *serial killers*, de psicópatas sexuales, incluso de pedófilos, etc. No se puede pues sino suscribir la vigilancia que reclama Lacan con respecto a un genetismo fijista y, aquí, se trata nada menos que del lugar del psicoanálisis, de cierto psicoanálisis en la sociedad, en el derecho y, sobre todo, en el derecho penal.

Pero, una vez que se ha aprobado, dentro de los límites de una determinada coyuntura, cierta motivación ético-política de la argumentación de Lacan, las cosas, en mi opinión, no pueden ni deben detenerse ahí; y lo que hay que refundir es toda la axiomática lacaniana, incluso psicoanalítica.

Me limitaré, por el momento, a distinguir tres puntos dentro de este mismo pasaje. Pero tres puntos que no dejarán, cuando leamos otros textos de Lacan, de vincularse a una inmensa cadena o trama discursiva que me parece problemática de arriba abajo.

1. En primer lugar, la distinción entre lo innato y lo adquirido, por lo tanto, entre el instinto y, digamos, todo lo que va unido a la «cultura», la «ley», la «institución», la «libertad», etc., siempre ha sido frágil, <y> hoy lo es más que nunca, exactamente igual que la presuposición de una animalidad privada de lenguaje, de historia, de cultura, de técnica, de relación con la muerte *como tal* y de transmisión de lo adquirido. Yo soy de los que, ciertamente poco numerosos es verdad, siempre han sonreído ante esa máquina de presuposiciones que hay que deconstruir. Pero, por añadidura, resulta que la ciencia más positiva de hoy en día (vean ustedes el libro recientemente publicado sobre los orígenes del hombre (¿¿¿Coppens??<sup>13</sup>)) demuestra que algunos animales (no esa ficción hipostática que se denomina El

13. Así en el texto mecanografiado. Alusión a la obra *Aux origines de l'humanité*, Y. Coppens y P. Picq (dirs.), París, Fayard, 2002 [trad. cast. de F. Chueca, *Los orígenes de la humanidad*, Madrid, Espasa-Calpe, 2004] (n. de e. fr.).

Animal, por supuesto, sino algunos de los que se clasifican entre los animales) poseen una historia y unas técnicas, por consiguiente, una cultura en el sentido más riguroso del término, a saber, precisamente, la transmisión y la acumulación de saberes y de poderes adquiridos. Y, ahí donde hay transmisión transgeneracional, hay ley y, por lo tanto, crimen y pecabilidad.

2. Decir que la crueldad es esencialmente humana porque consiste en hacer sufrir por hacer sufrir a nuestros semejantes viene a ser lo mismo que conceder un crédito desorbitado a ese valor de semejante. Incluso y sobre todo si se dice que, cuando se es cruel con otra especie, al que se sigue apuntando es al semejante. Incluso cuando se es cruel con tal animal, sugiere en resumidas cuentas Lacan, es a un hombre al que se apunta –hipótesis fecunda y que sin duda hay que tener ampliamente en cuenta, pero que no prueba que toda crueldad hacia el desemejante sea de inmediato declarada inocente porque aquello a lo que apunta, en verdad y en el fondo, es una vez más al semejante, al hombre a través del animal. ¿En qué se reconoce a un semejante? ¿Es el «semejante» únicamente aquello que tiene forma humana o aquello que vive? Y si es la forma humana de la vida, ¿cuáles serán los criterios para identificarlo sin implicar justamente toda una cultura determinada, por ejemplo, la cultura europea, greco-abrahámica, en particular cristiana, que instala el valor de «prójimo» o de «hermano» en la universalidad del mundo, como conjunto de las criaturas?; y señalo que Lacan termina ese artículo con una referencia a pesar de todo, a pesar de la precisión que voy a aportar dentro de un momento, bastante garante –diría yo– o garantizada, un poco demasiado tranquila, a lo que denomina la «fraternidad eterna». En *Políticas de la amistad*,<sup>14</sup> he tratado de «deconstruir» los cimientos de ese fraternalismo, no puedo volver aquí sobre eso.

Éstas son las últimas palabras del artículo de Lacan, y de lo que se trata, no lo olvidemos, es de un determinado concepto del sujeto:

[...] si podemos aportar una verdad más rigurosamente justa, no olvidemos que se lo debemos a la función privilegiada: la del recurso del sujeto al sujeto, que inscribe nuestros deberes en el orden de la fraternidad eterna: su regla es asimismo la regla de cualquier acción que nos está permitida.<sup>15</sup>

14. Véase J. Derrida: *Politiques de l'amitié*, op. cit., pp. 253-299 [trad. cast., pp. 253-298].

15. J. Lacan: « Introduction théorique... », en *Écrits*, op. cit., p. 149 [trad. cast., vol. I, p. 141].

Evidentemente, y he aquí la precisión que prometí, cuando Lacan habla de esa «fraternidad eterna», no hay que entender solamente por ella esa especie de elogio edificante, irenista, pacifista y democrático que con frecuencia denota y connota tantas llamadas a la fraternidad. Sobre todo a una «fraternidad universal» –de la que hace un momento yo decía que corría el riesgo de estar demasiado garantizada. Pero Lacan, como lo recuerda más adelante en el mismo artículo, no olvida la violencia asesina que habrá presidido a la instauración de la ley, a saber, el asesinato del padre gracias al cual (al cual asesinato, o al cual padre, o al cual asesinato del padre), gracias al cual, pues, los hijos culpables y avergonzados terminan adquiriendo, mediante una especie de juramento o de fe jurada al menos tácita, la igualdad de los hermanos. La huella de esta criminalidad fundadora o de este crimen primitivo cuyo totem (animal) y tabú conservan la memoria, esta huella asesina permanece imborrable en toda fraternidad igualitaria, comunitaria y compasional, en este contrato primitivo que convierte toda comunidad compasional en una *confraternidad*.

Queda el inmenso riesgo de lo que sigue siendo no obstante un fraternalismo del «semejante». Ese riesgo es doble (y valdría también para el discurso de Lévinas, dicho sea de paso): *por una parte*, ese fraternalismo nos libera de cualquier obligación ética, de cualquier deber de no ser criminal y cruel, justamente, con respecto a cualquier ser vivo que no es mi semejante o que no es reconocido como mi semejante, porque es otro u otro distinto del hombre. Dentro de esta lógica, nunca se es cruel con lo que se denomina un animal o un ser vivo no humano. De antemano uno es declarado inocente de cualquier crimen con respecto a cualquier ser vivo no humano. Y, en cuanto a precisar, *por otra parte*, como hace Lacan: «A quién apunta [esa crueldad] es a un semejante, incluso en un ser de otra especie», eso no arregla ni cambia nada. Es siempre a mi semejante al que apunto en un ser de otra especie. Queda pues que yo no puedo ser sospechoso de crueldad con un animal al que hago sufrir con la peor violencia, nunca soy cruel con un animal *como tal*. Aunque pueda ser acusado de ser criminal con un animal en cuanto hombre, en cuanto que a través de él, o a través de su figura, apunto a mi prójimo o a mi semejante. Aunque sea un extranjero como prójimo mío. Si soy juzgado o si me juzgo cruel al matar a una bestia o millones de bestias, como ocurre todos los días, directamente o no, es únicamente en la medida en que yo habría matado «apuntando», consciente o inconscientemente, a semejantes, hombres, figuras del hombre a través de esas bestias, pudiendo este «a través de» poner en juego todo tipo de lógicas o de retóricas inconscientes. Siempre es al hombre, a mi semejante, el mismo que yo, yo mismo en resumidas cuentas,

al que hago sufrir, al que mato, de modo culpable, criminal, cruel, inculminable.

Ahora bien, ¿acaso sólo se tiene deber hacia el hombre y hacia el otro como otro hombre? Y, sobre todo, ¿qué responder a aquellos que no reconocen en algunos hombres a sus semejantes? Esta pregunta no es abstracta, como ustedes saben. Todas las violencias, y las más crueles, y las más humanas, se han desencadenado contra seres vivos, bestias u hombres, y hombres en particular, a los que justamente no se les reconocía la dignidad de semejantes (y no es sólo un asunto de racismo profundo, de clase social, etc., sino a veces de individuo singular como tal). Un principio de ética o, más radicalmente, de justicia, en el sentido más difícil que he intentado oponerle al derecho o distinguirlo de él, es quizá la obligación que compromete mi responsabilidad con lo más desemejante, con lo radicalmente otro, justamente, con lo monstruosamente otro, con lo otro incognoscible. Lo «incognoscible» –diría yo de manera un tanto elíptica– es el comienzo de la ética, de la Ley, y no de lo humano. Mientras hay algo reconocible, y semejante, la ética dormita. Duerme un sueño dogmático. Mientras sigue siendo humana, entre hombres, la ética sigue siendo dogmática, narcisista, y todavía no piensa. Ni siquiera piensa el hombre del que tanto habla.

Lo «incognoscible» es el despertar. Es lo que nos despierta, es la experiencia de la vigilia misma.

Lo «incognoscible», por lo tanto, lo desemejante. Si nos fiamos de y nos vinculamos a una Ley que únicamente nos remite a lo semejante y no define la transgresión criminal o cruel más que en cuanto que apunta a lo semejante, eso quiere decir, correlativamente, que no tenemos obligaciones sino para con lo semejante, aunque sea lo extranjero como semejante y «mi prójimo», lo cual, poco a poco, como sabemos, intensifica de hecho nuestras obligaciones para con lo más semejante y lo más próximo. Más obligaciones para con los hombres que para con los animales, más obligaciones para con hombres próximos y semejantes que para con otros menos próximos y menos semejantes (en el orden de probabilidades y de semejanzas o de similitudes supuestas o imaginadas: familia, nación, raza, cultura, religión). Se dirá que es un *hecho* (pero, ¿puede un hecho fundar y justificar una ética?): es un hecho que experimento, en ese orden, más obligaciones para con aquellos que comparten mi vida de cerca, los míos, mi familia, los franceses, los europeos, aquellos que hablan mi lengua o comparten mi cultura, etc. Pero este hecho nunca habrá fundado un derecho, una ética o una política.

3. Finalmente, de fiarnos de la axiomática o del buen sentido de Lacan, desde el momento en que no hay crueldad más que para con lo semejante, pues bien, no sólo se puede hacer daño, *un mal*, sin hacer

*el mal* a ni ser cruel no sólo con hombres a los que no se reconoce ni como verdaderos hombres ni como verdaderos hermanos (les dejo a ustedes la elección de los ejemplos, y no se trata únicamente del racismo), sino también <a y con> cualquier ser vivo ajeno a la especie humana. Consecuencia evidente: no sólo uno no sería cruel (ni criminal, ni criminalizable, ni culpable) cuando hiciese sufrir a hombres no reconocidos ni legitimados como tales (lo cual ocurre todos los días en el mundo), sino que tendría derecho a infligir el peor sufrimiento a los «animales» sin ser nunca sospechoso de la más mínima crueldad. No habría la más mínima crueldad ni en los mataderos industriales, ni en las crías más espantosas, ni en las corridas, ni en las disecciones, ni en las experimentaciones, ni en los adiestramientos, ni en las domesticaciones, etc., los circos, las casas de fieras y los zoológicos (de los que volveremos a hablar muy pronto). No necesito insistir más.

Aquí *dos corolarios* que son asimismo *dos complicaciones* virtuales de este esquema.

A. *Primera complicación.* Se podría objetar a mi objeción (y ésta es, por consiguiente, una objeción que me hago y que haré lo que sea necesario para integrar y tener en cuenta) que lo que estoy haciendo es únicamente una ampliación casi sin límites de la noción de semejante, y que, al hablar de desemejante, propongo ampliar subrepticamente lo semejante, la similitud, a cualquier forma de vida, a todas las especies. Todos los animales en cuanto seres vivos son mis semejantes. Acepto esta contra-proposición pero no sin relanzar dos veces la *sobrepuja* haciendo observar:

1. *En primer lugar, primera sobrepuja,* que esa ampliación estaría ya, por sí sola, en ruptura señalada y señalizadora y evidente con todo lo que todo el mundo tiene en mente, y Lacan en particular, al hablar de semejante: semejante quiere decir para ellos –es de una evidencia innegable– no ya ser vivo en general sino ser vivo con rostro humano. Hay ahí un límite *cualitativo* infranqueable, digo bien un límite cualitativo y esencial. Para someter este límite a la prueba de las peores experimentaciones, basta con imaginar (les dejo hacerlo a ustedes) mil situaciones en que habría que decidir qué vida se ha de hacer pasar por delante –antes de la otra. Según la lógica humanista cuyos presupuestos tratamos de pensar, la salvaguarda de un embrión humano de algunas semanas y destinado a tener, tras su nacimiento, una corta vida, por ejemplo un día, de minusválido mental y motriz, pues bien, la salvaguarda de ese embrión sin el menor porvenir debería pasar por delante de la vida de millones o de una infinidad de seres vivos animales llenos de salud y llenos de porvenir. ¿Quién dirá que la elección es efectivamente posible o fácil? Cualquiera que sea

la respuesta que se aporte efectivamente a esta pregunta, cualquiera que sea la decisión que se tome (y se podría demostrar que éstos no son ejemplos abstractos ni artificiales, pues semejantes decisiones se toman todos los días), lo que es seguro es que, dentro de la lógica humanista desplegada por Lacan, el asesinato de un recién nacido, el abandonarlo a la muerte, la no-asistencia a una persona en peligro que éste representa será juzgada criminal y cruel, mientras que el asesinato de millones de bestias no lo sería. La frontera aquí es cualitativa y esencial, el número y el tiempo ya no cuentan. No hay «crimen contra la animalidad», ni crimen de genocidio en lo que concierne a seres vivos no humanos.

2. *En segundo lugar, segunda sobrepuja,* no basta con decir que esa obligación ética incondicional, si la hay, me vincula con la vida de cualquier ser vivo en general. También me vincula dos veces con aquello que no son seres vivos, es decir, con la no-vida presente o con la vida no presente de aquellos y aquellas que no son seres vivos, seres vivos presentes, seres vivos en el presente, contemporáneos, a saber, seres vivos muertos y seres vivos todavía no nacidos, no-presentes-seres-vivos o seres-vivos-no-presentes. Es preciso pues inscribir la muerte en el concepto de la vida. Y ya se imaginan ustedes todas las consecuencias. Por lo demás, no es seguro que, ni siquiera en la historia o la ficción originaria del asesinato del padre primitivo que quiere que los hijos hermanos se sometan a la ley porque –dice Freud– la vergüenza de su crimen les obliga a ello, no es seguro que esa vergüenza no signifique, ya siempre, en su posibilidad, el vínculo de obligación o de deuda con el muerto.

B. *Segunda complicación.* Hay en efecto un «derecho de los animales», algunas legislaciones nacionales proscriben ciertas violencias, ciertas formas de tortura o de violencia con los animales; y hay, lo saben bien ustedes, todo tipo de simpáticas asociaciones en el mundo que querían hacer algo más, publicar declaraciones universales de los derechos de los animales análogas a las de los derechos del hombre. Ahora bien, por decirlo demasiado deprisa, los textos de leyes que existen no prohíben algunas formas de crueldad o de tortura, no prohíben matar animales en general, ya se trate de producción de carne alimentaria o de experimentación y de disección. La lucha contra algunas cacerías y contra las corridas está en marcha y tiene pocas posibilidades de llegar muy lejos por el momento. Matar un animal, en cualquier caso, no es considerado cruel en sí. En cuanto a las declaraciones de los derechos de los animales que algunos reclaman, aparte de que nunca llegan hasta condenar cualquier asesinato, se regulan casi siempre de una forma muy ingenua de acuerdo con un

derecho existente, los derechos del hombre adaptados por analogía a los animales. Ahora bien, esos derechos del hombre son solidarios e indisoluble y sistemáticamente dependientes de una filosofía del sujeto de tipo cartesiano o kantiano, que es aquella misma en nombre de la cual se ha reducido al animal a la condición de máquina sin razón y sin persona. Hay ahí una inconsecuencia importante cuyo principio solamente señalo, sin que sea por el momento útil, aquí mismo, decir nada más sobre ello. Prefiero, puesto que se trata de la determinación del hombre como persona y como sujeto personal, ceñirme más a lo que aquí implica ese concepto de sujeto inclusive, en lo que respecta al animal, tras la transformación o la subversión que Lacan imprime al concepto de sujeto. Recordarán ustedes que, con lo que denominaba un «recurso [...] al sujeto», es como Lacan concluía el artículo que estábamos leyendo. Releo esa frase:

[...] si podemos aportar una verdad más rigurosamente justa, no olvidemos que se lo debemos a la función privilegiada: la del recurso del sujeto al sujeto, que inscribe nuestros deberes en el orden de la fraternidad eterna: su regla es asimismo la regla de cualquier acción que nos está permitida.

¿Bastaría con que una ética le recordase al sujeto –como lo habrá intentado Lévinas– su ser-sujeto, su ser-anfitrión o rehén, es decir, su estar-sometido al otro, al Radicalmente-Otro o a cualquier otro?<sup>16</sup>

No lo creo. Esto no basta para romper la tradición cartesiana del animal-máquina sin lenguaje ni respuesta.<sup>17</sup> Esto no basta ni siquiera

16. La continuación de esta sesión retoma una parte de la conferencia pronunciada en 1997 durante la década de Cerisy, « L'animal autobiographique », que no se había publicado en las Actas. Después apareció, sin modificaciones importantes, con el título « Et si l'animal répondait? », en el *Cahier de L'Herne. Derrida*, n° 83, M.-L. Mallet y G. Michaud (dirs.), París, L'Herne, 2004, *op. cit.*, pp. 117-129. Asimismo se retomó en el libro póstumo de Jacques Derrida: *L'animal que donc je suis*, pp. 163-191 [trad. cast., pp. 143-166]; y David Wills la tradujo al inglés con el título « And Say the Animal Responded? », en *Zoologies. The Question of the Animal*. Cary Wolfe (ed.). Minneapolis, Minnesota University Press, 2003, pp. 121-146 (n. de e. fr.).

17. Sería aquí preciso, como lo he intentado en otros lugares, en el curso de una relectura de Descartes, desplegar lo que llamaré aquí la *cuestión de la respuesta*. Y definir la permanencia hegemónica de ese «cartesianismo» que domina el discurso y la práctica de la modernidad humana o humanista –en lo que se refiere al animal. Aquello de lo que la máquina programada sería incapaz, como el animal, no es de emitir signos sino –dice el *Discurso del*

en una lógica o en una ética del inconsciente que, sin renunciar al concepto de sujeto, aspirase a cierta «subversión del sujeto».

Con este título lacaniano, «subversión del sujeto», pasamos por lo tanto de una denegación ética a otra. En «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano»<sup>18</sup> (1960), un determinado pasaje nombra a «el animal» o «un animal» –en singular y sin otra precisión. Señala quizá, a la vez, un paso más allá y un paso más acá de Freud en lo que se refiere a la relación entre el hombre, el inconsciente y el animote.<sup>19</sup> En primer lugar, esta notable página da la impresión y ofrece la esperanza de que las cosas van a cambiar, especialmente en relación con el concepto de comunicación o de información que se asigna a eso que se denomina el animal, el animal en general. Se piensa que éste sería únicamente capaz de mensaje codificado y de significación rigurosamente señalizante, estrictamente forzada: fijada en su programación. Lacan la emprende con el achataamiento de la «moderna teoría de la información». Es cierto que en ese momento habla del sujeto humano y no del animal, pero escribe esto, que nombra efectivamente al soberano como Señor absoluto, pero que parece anunciar, incluso dejar esperar, otra nota:

---

*Método* (Parte Quinta)– de «responder». Como los animales, las máquinas que tuvieran «los órganos y la figura externa de un mono [...] no podrían servirse de palabras u otros signos componiéndolos, como nosotros hacemos para declarar a los otros nuestros pensamientos. Pues se puede ciertamente concebir que una máquina esté hecha de tal modo que profiera palabras e incluso que profiera algunas palabras a propósito de acciones corporales que causarían algún cambio en sus órganos; como si se la toca en algún lugar que pregunte lo que se le quiere decir; o si se la toca en algún otro sitio que grite que se le hace daño y cosas parecidas; pero no que ella las arregle de distinta forma para *responder* [soy yo quien subrayo] al sentido de todo lo que se diga en su presencia, del modo que pueden hacerlo los hombres más ofuscados» [R. Descartes: *Discours de la méthode*, Quinta Parte, en *Œuvres et Lettres*, A. Bridoux (ed.), París, Gallimard, col. « Bibliothèque de la Pléiade », 1952, pp. 164-165, trad. cast. de M. García Morente, *Discurso del método*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 114].

18. J. Lacan: « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », en *Écrits*, *op. cit.*, p. 807 y ss. [trad. cast., vol. 2, p. 786].

19. Nota del <?al?> traductor por venir acerca de la palabra « animot ». Citar por ejemplo un pasaje de las páginas 298-299 de « L'animal que donc je suis », sobre lo que motiva o justifica la elección de esta palabra, « animot », más intraducible que nunca. Véase *L'Animal autobiographique*, *op. cit.*, pp. 298-299. Véase asimismo *L'animal que donc je suis*, pp. 73-77 [trad. cast., pp. 65-68] (n. de e. fr.).



El Otro como sede previa del puro sujeto del significante ocupa allí la posición predominante, incluso antes de acceder a la existencia, para decirlo con Hegel y contra él, como Señor absoluto. Pues lo que se omite en el achatamiento de la moderna teoría de la información es que no se puede ni siquiera hablar de código si no es ya el código del Otro, pero es ciertamente de otra cosa de lo que se trata en el mensaje, puesto que con él se constituye el sujeto, por lo cual es del Otro de quien el sujeto recibe incluso el mensaje que emite.<sup>20</sup>

Volveremos, tras un rodeo, a esta página de «Subversión del sujeto...». Ésta *plantea* (digo bien *plantea*, emite bajo forma de tesis o presupone sin aportar para ello la menor prueba) que el animal se caracteriza por la incapacidad de  *fingir que finge*  y de  *borrar sus huellas* , por lo que no podría ser «sujeto», es decir, «sujeto del significante».

El rodeo que esbozo ahora nos permitirá volver a pasar por textos anteriores de Lacan, allí donde, me parece, anunciaban *a la vez* una mutación teórica y una confirmación que hace que la herencia, sus presupuestos y sus dogmas se estanquen.

Lo que permitía aún esperar un desplazamiento decisivo de la problemática tradicional era, por ejemplo, lo que en «El estadio del espejo», desde 1936, tenía en cuenta una función especular en la sexualización del animal. La cosa era bastante rara para esa época. Y eso aunque, a modo de limitación global, este paso por el espejo inmoviliza para siempre al animal, según Lacan, en las redes de lo imaginario, privándolo de ese modo de todo acceso a lo simbólico, es decir, a La ley y a todo lo que se considera que constituye lo propio del hombre. El animal no será nunca, como el hombre, una «presa del lenguaje». «Hay que plantear –se lee más tarde en “La dirección de la cura”–que, hecho de un animal presa del lenguaje, el deseo del hombre es el deseo del Otro».<sup>21</sup> (Esta figura de la presa caracteriza de manera sintomática y recurrente la obsesión «por los animales» de Lacan en el momento mismo en que tiene tanto interés en disociar lo antropológico de lo zoológico: el hombre es un animal pero habla, y no es tanto un animal de presa cuanto un animal preso de la palabra). No hay deseo ni, por consiguiente, inconsciente más que del hombre, en absoluto del animal, a menos que sea por el efecto del inconsciente humano como si, por alguna transferencia contagiosa o alguna interiorización muda (que también habría que tener en cuenta

20. J. Lacan: « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », en *Écrits, op. cit.*, p. 807 [trad. cast., vol. 2, p. 786].

21. J. Lacan: « La direction de la cure... », en *Écrits, op. cit.*, p. 628 [trad. cast., vol. 2, p. 608].

por lo demás), el animal, doméstico o adiestrado, tradujera en él el inconsciente del hombre. Preocupado por distinguir, como acabamos de ver, entre la pulsión inconsciente, el instinto y lo «genético» en los cuales confina al animal, Lacan sostiene por lo tanto en «Posición del inconsciente» que el animal no podría tener inconsciente suyo, propiamente suyo, por así decirlo y si la lógica de esta expresión no resultara ridícula. Pero ridícula lo sería, quizás, antes que nada en el propio Lacan, puesto que escribe:

En el tiempo propedéutico, se puede ilustrar el efecto de enunciación preguntando al alumno si imagina el inconsciente en el animal, a excepción de algún efecto de lenguaje, y de lenguaje humano.<sup>22</sup>

Cada palabra de esta frase merecería un examen crítico. La tesis al respecto es clara: el animal no posee ni el inconsciente, ni el lenguaje, ni el otro, ni relación con el otro como tal, salvo por un efecto del orden humano, por contagio, por apropiación, por domesticación.

Sin duda, hacerse cargo de la especularidad sexualizante en el animal es un avance notable aunque capture al animote en el espejo y aunque retenga a la paloma o al grillo peregrino en cautividad en lo imaginario. Refiriéndose entonces a los efectos de una *Gestalt* atestiguados por una «experimentación biológica» a la que repugna el lenguaje de la «causalidad psíquica», Lacan le concede su mérito a esta teoría por reconocer sin embargo que «la maduración de la gónada en la paloma hembra» supone «la vista de un congénere», por lo tanto de otra paloma sea cual sea su sexo. Y esto es verdad hasta tal punto que la simple reflexión en un espejo sería suficiente para ello. Le bastaría también al grillo peregrino con una imagen visual similar para pasar de la soledad al gregarismo. Lacan dice, de manera en mi opinión significativa: paso de la forma «solitaria» a la forma «gregaria» y no a la forma social y, menos todavía política, por supuesto, como si la diferencia entre lo *gregario* y lo *social* fuera la diferencia entre el animal y el hombre.<sup>23</sup> Ese motivo y la palabra «gregario», incluso «gregarismo», reaparecen con fuerza casi diez años más tarde, a propósito de la animalidad, en «Acerca de la causalidad psíquica»<sup>24</sup>

22. J. Lacan: « Position de l'inconscient », en *Écrits, op. cit.*, p. 834 [trad. cast., vol. 2, p. 813].

23. J. Lacan: « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je », en *Écrits, op. cit.*, p. 93 [trad. cast., vol. 1, p. 88].

24. J. Lacan: « Propos sur la causalité psychique », en *Écrits, op. cit.*, especialmente en las pp. 190-191 [trad. cast., vol. 1, pp. 180-181].

(1946), texto al final del cual Lacan califica, por lo demás, a Descartes de insuperable. El análisis del efecto especular en el palomo está más desarrollado aquí pero va en el mismo sentido: la ovulación de la paloma, según los trabajos entonces recientes de Harrisson<sup>25</sup> (1939), se produce por la simple *vista* de una forma que evoca al congénere semejante, de una vista que la refleja en suma, incluso en ausencia del macho real. Se trata, en efecto, de mirada especular, de imagen y de imagen visual, no de identificación por el olor o el grito. Aunque el juego del apareamiento esté físicamente impedido por una placa de vidrio, y aunque la pareja se componga de dos hembras, la ovulación se produce. Se produce al cabo de doce días cuando la pareja es heterosexual, por así decirlo, y en un plazo que puede llegar hasta dos meses para dos hembras. Un espejo puede bastar para ello.<sup>26</sup>

Uno de los motivos que hace interesante esta interpretación es que, lo mismo que Descartes en suma y según esta comprobada tradición bíblico-prometeica hacia la que vuelvo regularmente, pone en relación la fijeza del determinismo animal, en el orden de la información o de la comunicación, con cierta perfección originaria del animal. A la inversa, si el «conocimiento humano» es «más autónomo que el del animal con respecto al campo de fuerzas del deseo»<sup>27</sup> y si «el orden humano se distingue de la naturaleza»<sup>28</sup> es en razón, paradójicamente, de una imperfección, de un defecto originario del hombre que no ha recibido la palabra y la técnica, en resumidas cuentas, más que allí donde le falta algo. Se trata aquí de lo que Lacan coloca en el centro de su «Estadio del espejo», a saber, el «dato de una verdadera *prematuration específica del nacimiento* en el hombre».<sup>29</sup> El defecto ligado

25. Véase *Proceedings of the Royal Society*, Series B (Biological Sciences), n° 845, 3 de febrero de 1939, vol. 126 (n. de e. fr.).

26. J. Lacan: « Propos sur la causalité psychique », en *Écrits, op. cit.*, pp. 189-191. Véanse también pp. 342, 345-346 y 452 [trad. cast., vol. 1, pp. 179-181. También pp. 332, 334-335, 441].

27. J. Lacan: « Le stade du miroir », en *Écrits, op. cit.*, p. 97 [trad. cast., vol. 1, p. 89].

28. J. Lacan: « Variantes de la cure-type », en *Écrits, op. cit.*, p. 354 [trad. cast., vol. 1, p. 341]: «Pues conviene meditar que no es solamente mediante una asunción simbólica como la palabra constituye el ser del sujeto sino que, por la ley de la alianza, en que el orden humano se distingue de la naturaleza, la palabra determina, desde antes de su nacimiento, no sólo el estatus del sujeto sino la llegada al mundo de su ser biológico».

29. J. Lacan: « Le stade du miroir », en *Écrits, op. cit.*, p. 96 [trad. cast., vol. 1, p. 89] (Es Lacan quien subraya).

a esta prematuración correspondería a «la noción objetiva del inacabamiento anatómico del sistema piramidal», a lo que los embriólogos denominarían «fetalización», cuya relación con un cierto «espejo intraorgánico»<sup>30</sup> recuerda Lacan. Una especularidad autotética del interior está ligada a un defecto, una prematuración, un inacabamiento del hombrerito.

De lo que acabamos de denominar algo precipitadamente un avance limitado pero incontestable, debemos tomar nota con la mayor cautela y manteniéndonos siempre en el umbral de «Subversión del sujeto...». Pues no sólo el animal, atrapado en lo imaginario, no podría acceder a lo simbólico, al inconsciente y al lenguaje (ni por lo tanto a la función egológica del «yo»), sino que la descripción de su poder semiótico quedaba determinada en el «Discurso de Roma»<sup>31</sup> (1953), de la manera más dogmáticamente tradicional, fijada en el fijismo cartesiano, en la presuposición de un código que no permite más que *reacciones* a estímulos y no *respuestas* a preguntas. Digo «sistema semiótico» y no lenguaje puesto que es el lenguaje lo que también Lacan rechaza en el animal, no reconociéndole a éste más que lo que llama un «código», la «fijeza de la codificación» o un «sistema de señales». Otras tantas maneras de denominar lo que, en una problemática cognitivista del animal –que, pareciendo oponerse a ello, repite a menudo los truismos más manidos de la metafísica–, se denomina la «respuesta precableada» o el «comportamiento precableado».<sup>32</sup>

30. *L. c.*, p. 97. [trad. cast., vol. 1, p. 90].

31. J. Lacan: « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », en *Écrits, op. cit.*, pp. 237 y ss. [trad. cast., vol. 1, pp. 227 y ss.].

32. Véase J. Proust: *Comment l'esprit vient aux bêtes. Essai sur la représentation*, París, Gallimard, 1997, p. 150. La propia autora hace todo lo posible para que la palabra «respuesta», en el caso del animal, no signifique sino una *reacción* programada, privada de toda responsabilidad o incluso de toda responsividad, por así decirlo, «intencional» –esta palabra es utilizada con una imprudencia, una confianza, por no decir una tosquedad fenomenológica que hace sonreír. A propósito del sírfido, insecto «programado para detectar hembras aplicando automáticamente una trayectoria de persecución conforme a cierto algoritmo para interceptar el objeto perseguido», Jöelle Proust cita a Ruth Millikan y comenta lo siguiente: «Lo interesante en este tipo de respuesta es que está *inflexiblemente* provocada por ciertas características precisas del estímulo» (en este caso su talla y su velocidad). El insecto no puede responder a otras características, no puede tampoco descartar objetivos que manifestarían características incompatibles con la función esperada. No puede abandonar su carrera «dándose cuenta» de que no sigue a una

Lacan es tanto más preciso y firme al retomar para sí el viejo *topos* modernizado de las abejas cuanto que no tiene, por así decirlo, la conciencia tranquila. Siento una sorda inquietud bajo la autoridad de ese nuevo pero tan viejo, tan viejo, discurso sobre las abejas. Lacan pretende apoyarse en lo que denomina tranquilamente el «reino animal» para criticar la noción corriente de lenguaje-signo, por oposición a las «lenguas humanas». Cuando las abejas «responden» en apariencia a un «mensaje», no responden, reaccionan; no hacen más que obedecer a la fijeza de un programa, mientras que el sujeto humano responde al otro, a la pregunta del otro. Discurso literalmente cartesiano. Más adelante –volveremos sobre ello–, Lacan opone expresamente la *reacción* a la *respuesta* del mismo modo que el reino animal al reino humano y que la naturaleza a la convención:

Vamos a mostrar la insuficiencia de la noción del lenguaje-signo con la manifestación misma que mejor la ilustra en el reino animal y que parece que, si no hubiese sido recientemente objeto de un descubrimiento auténtico, habría habido que inventarla a este fin.

Todo el mundo admite hoy en día que la abeja, de regreso de su libación a la colmena, transmite a sus compañeras, con dos clases de danzas, la indicación de la existencia de un botín próximo o bien lejano. La segunda es la más notable pues el plano en que describe la curva en 8 que le ha merecido el nombre de *wagging dance* y la frecuencia de los trayectos que la abeja realiza en un tiempo dado designan exactamente la dirección determinada en función de la inclinación solar (donde las abejas pueden orientarse en todo momento, gracias a su sensibilidad a la luz polarizada) por una parte y, por otra parte, la distancia de varios kilómetros en donde se encuentra el botín. Y las otras abejas responden a este mensaje dirigiéndose inmediatamente hacia el lugar así designado.

---

hembra. Este insecto parece no tener ningún medio para evaluar la corrección de sus propias percepciones. Parece pues *exageradamente generoso* atribuirle una capacidad *intencional propiamente dicha*. *Responde a señales, pero esas señales no son características de un objeto independiente; son características de estímulos proximales*. Como dice Millikan, éste sigue una “regla proximal”. Sin embargo, la respuesta precableada tiene como objetivo provocar la fecundación de un sírfido hembra, es decir, de un objeto que existe en el mundo [...]» (pp. 228-229). He subrayado las palabras que, más que otras, reclamarían una lectura atenta. La lectura crítica o deconstructiva que requerimos no intentaría tanto restituir al animal o a tal insecto los poderes que se le discuten –aunque a veces esto parezca posible– <cuanto> plantearse si el mismo tipo de análisis no podría optar a la misma pertinencia en lo que se refiere al hombre, por ejemplo, al «cableado» de su comportamiento sexual y reproductor, etc.

Unos diez años de observación paciente bastaron a Karl von Frisch para descodificar este tipo de mensaje, pues se trata sin duda de un código o de un sistema de señales que sólo su carácter genérico nos impide calificar de convencional.

¿Es por ello un lenguaje? Podemos decir que se distingue de él precisamente por la correlación *fija* [el subrayado es mío] de sus signos con la realidad que significan. Pues en un lenguaje los signos adquieren su valor de su relación los unos con los otros en el reparto léxico de los semantemas tanto como en el uso posicional, incluso flexional de los morfemas, contrastando con la *fijeza* [subrayo de nuevo] de la codificación que está aquí en juego. Y la diversidad de las lenguas humanas adquiere, bajo esta luz, su pleno valor.

Además, si el mensaje del modo aquí descrito determina la acción del *socius*, nunca es retransmitido por éste. Y esto significa que permanece *fijado* [soy yo quien vuelve a subrayar] en su función de relevo de la acción, de la que ningún sujeto lo separa en cuanto símbolo de la comunicación misma.<sup>33</sup>

Aunque se suscriba provisionalmente esta lógica (a la que, por lo demás, no objeto nada sino que únicamente quisiera reinscribirla de una forma completamente distinta y más allá de cualquier oposición simple animal/hombre), es difícil reservar, como lo hace explícitamente Lacan, para el lenguaje humano y no para el código animal, la diferencialidad de los signos. Aquello que Lacan atribuye a signos que, «en un lenguaje», entiéndase en el orden humano, «adquieren su valor de su relación los unos con los otros», etc. y no solamente de su «correlación fija de los signos con la realidad», puede y debe concederse a todo código, animal o humano.

En cuanto a la ausencia de respuesta en el animal-máquina, en cuanto a la distinción tajante entre *reacción* y *respuesta*, no es casual que el pasaje más cartesiano vaya a continuación de este discurso sobre la abeja, sobre su sistema de información que no podría introducirlo en el «campo de la palabra y del lenguaje». Éste trata efectivamente de la constitución del sujeto como sujeto humano, cuando pasa el límite de la información para acceder a la palabra:

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 hacer que el otro me reconozca, 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.

33. J. Lacan: «Fonction et champ de la parole...», en *Écrits, op. cit.*, pp. 297-298 [trad. cast., vol. 1, pp. 285-286].

[...] Si ahora me coloco frente al otro para interrogarlo, ningún aparato cibernético, por rico que lo imaginen ustedes, puede convertir una *reacción en lo que es la respuesta*. Su definición como segundo término del circuito estímulo-respuesta no es sino una metáfora que se apoya en la subjetividad imputada al animal para elidirla después en el esquema psíquico al que la reduce. Esto es lo que hemos llamado meter el conejo en el sombrero para sacarlo después. *Pero una reacción no es una respuesta*.

Si aprieto un botón eléctrico y se hace la luz, no hay respuesta sino para *mi* deseo.<sup>34</sup>

Una vez más, no se trata aquí de borrar toda diferencia entre lo que denominamos *reacción* y lo que denominamos normalmente *respuesta*. No se trata de confundir lo que ocurre cuando apretamos una tecla de la computadora y lo que ocurre cuando se plantea una pregunta al interlocutor; todavía menos de conceder a lo que Lacan denomina «el animal» lo que, a su vez, él denomina una «subjetividad» o un «inconsciente» que permitiría, por ejemplo, poner el susodicho animal en situación analítica (aun cuando escenarios análogos no estén forzosamente excluidos con *semejantes* animales, en *semejantes* contextos –y, si tuviéramos tiempo, podríamos imaginar algunas hipótesis para depurar esta analogía). Mi reserva afecta únicamente a la pureza, el rigor y la indivisibilidad de la frontera que separa, ya entre «nosotros-los-hombres», la reacción de la respuesta; y, por consiguiente, la pureza, el rigor y la indivisibilidad sobre todo, del concepto de responsabilidad –y, por lo tanto, del concepto de soberanía que va unido a esto. La inquietud general que formulo así se encuentra agravada al menos de tres maneras:

- 1) cuando hay que tener muy en cuenta una lógica del inconsciente que debería impedirnos toda seguridad inmediata en la conciencia de la libertad que toda responsabilidad implica;
- 2) sobre todo cuando, y en Lacan especialmente, esta lógica del inconsciente se funda en una lógica de la repetición que, en mi opinión, inscribirá siempre un destino de iterabilidad, por lo tanto, cierta automaticidad de la reacción en toda respuesta por originaria, libre, decisoria y a-reaccional que parezca;
- 3) cuando, y en Lacan en particular, se acoge favorablemente la materialidad de la palabra, el cuerpo del lenguaje. Lacan lo recuerda <en> la página siguiente: «La palabra, en efecto, es un don de lenguaje y el lenguaje no es inmaterial. Es cuerpo sutil, pero es cuer-

34. *L. c.*, pp. 299-300 [trad. cast., vol. 1, p. 288]. Lacan sólo subraya «*mi* deseo».

po». Y sin embargo, en el intervalo, habrá fundado toda «responsabilidad» y, para empezar, toda responsabilidad psicoanalítica, por lo tanto, toda ética psicoanalítica, en la distinción que encuentro tan problemática entre *reacción* y *respuesta*. Habrá incluso fundado en esa distinción –y es lo que yo quería sobre todo mostrar– su concepto de *sujeto*:

Entonces aparece la función decisiva de mi propia respuesta, la cual no consiste solamente, como suele decirse, en ser recibida por el sujeto como aprobación o rechazo de su discurso, sino verdaderamente en reconocerlo o abolirlo como sujeto. Tal es la *responsabilidad* del analista cada vez que interviene con la palabra.<sup>35</sup>

¿Por qué lo que está en juego parece aquí tanto más grave? Cuestionando, como lo hago, la pureza y la indivisibilidad de una línea entre reacción y respuesta y, sobre todo, la posibilidad de trazar esa línea entre el hombre *en general* y el animal *en general*, se corre el riesgo –habrá quien no deje de preocuparse por ello para echármelo en cara– de poner en duda toda responsabilidad, toda ética, toda decisión, etc. A lo cual yo respondería –puesto que se trata por supuesto de responder–, esquemática y principalmente, lo siguiente en tres puntos.

1. *Por una parte*, dudar de la responsabilidad, de la decisión, de su propio ser-ético, es lo que puede ser, me parece, y debe quizá permanecer para siempre como la esencia irrevocable de la ética, de la decisión y de la responsabilidad. Todo saber, toda certeza y toda seguridad firmes y teóricos en este tema bastarían para confirmar, precisamente, eso mismo que se querría denegar, a saber, la reaccionalidad en la respuesta. Digo bien «denegar» y, por eso, sitúo siempre la denegación en el centro de todos esos discursos sobre el animal.
2. *Por otra parte*, sin borrar la diferencia, una diferencia no oposicional e infinitamente diferenciada, cualitativa, intensiva entre reacción y respuesta, se trata por el contrario de tenerla en cuenta en todo el campo diferenciado de la experiencia y de un mundo de la vida. Y eso sin distribuir esta diferencia diferenciada y múltiple, de manera tan general y homogeneizadora, entre el sujeto humano

35. *L. c.*, p. 300 [trad. cast., vol. 1, pp. 288-289]. Es Lacan quien subraya.

por una parte, el no-sujeto del animal en general por otra, viniendo a ser este último, en otro sentido, el no-sujeto sometido al sujeto humano.

3. *Finalmente*, se trataría de elaborar otra «lógica» de la decisión, de la respuesta, del acontecimiento –tal y como he tratado de desplegarla también en otros lugares, y que me parece menos incompatible con lo que el propio Lacan, en «Subversión del sujeto...», dice del código como «código del Otro». Se trata de ese Otro del que «el sujeto recibe incluso el mensaje que emite». <sup>36</sup> Este axioma debería complicar la simple distinción entre *responsabilidad* y *reacción*, con todas sus consecuencias. Se trataría, por lo tanto, de reinscribir esta *différance* de la reacción con la respuesta y, por consiguiente, esta historicidad de la responsabilidad ética, jurídica o política, en otro pensamiento de la vida, de los seres vivos, en otra relación de los seres vivos con su ipseidad, por lo tanto, con su presunta soberanía, con su *autos*, con su propia autokinesis y automaticidad reaccional, con la muerte, con la técnica o con lo maquínico.

Después de este rodeo, si volvemos por lo tanto de nuevo al texto, más tardío, titulado «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano», seguiremos en él la misma lógica, ciertamente, y las mismas oposiciones: especialmente la de lo imaginario y lo simbólico, la de la captura especular de la que es capaz el animal y la del orden simbólico del significante al cual no accede. En esta articulación entre lo imaginario y lo simbólico se juega toda la cuestión de la relación con uno mismo en general, de la posición de sí, del ego y de la ipseidad soberana sin duda, pero también la del teórico o de la institución en cuya historia el susodicho teórico articula y firma su discurso acerca de la articulación, aquí el discurso de Lacan y su firma. (No podemos hacerlo en este lugar, en estos límites, pero habría que volver a poner en su propia perspectiva, algunos años después de la guerra, con sus apuestas ideológicas, todo el propósito esencialmente antropológico de la época, tal y como pretendía ir más allá de toda antropología *positiva* o de todo antropocentrismo metafísico-humanista. Y sobre todo, de manera muy legítima, más allá del biológico, del fisicalismo conductista, del genetismo, etc. Para Heidegger, como para Lacan y tantos otros, se trataba entonces ante todo de

36. J. Lacan: « Subversion du sujet et dialectique du désir .... », en *Écrits*, *op. cit.*, p. 807 [trad. cast., vol. 2, pp. 786-787].

asegurarse una nueva antropología *fundamental* y de responder rigurosamente a la pregunta y de la pregunta: «¿Qué es el hombre?». Este momento no ha quedado del todo superado, propone incluso nuevas formas de los mismos peligros.)

En «Subversión del sujeto...», el refinamiento del análisis afecta otras distinciones conceptuales. Me parecen tan problemáticas como las que acabamos de analizar y de las cuales, por lo demás, permanecen indisociables.

Aparentemente se trata de un paréntesis («Observemos entre paréntesis [...]»), pero de un paréntesis en mi opinión capital. Afecta, efectivamente, la dimensión testimonial en general. ¿Quién testimonia qué y de quién? ¿Quién prueba, mira, observa a quién y qué? ¿Qué hay del saber, de la certeza y de la verdad?

Observemos entre paréntesis –dice Lacan– que ese Otro distinguido como lugar de la Palabra no se impone menos como testigo de la Verdad. Sin la dimensión que él constituye, el engaño de la Palabra no se distinguiría del fingimiento que, en la lucha combativa o el alarde sexual, es sin embargo muy diferente. <sup>37</sup>

La figura del animal acaba pues de surgir en esta diferencia entre el *fingimiento* y el *engaño*. Recuerden ustedes lo que decíamos de Maquiavelo, del príncipe y del zorro, del zorro también que finge no ser el zorro que es o al que incluso imita. No soy un zorro, puede decir en resumidas cuentas el príncipe que no es un zorro en verdad pero que actúa como un zorro, que sabe fingir ser un zorro al tiempo que finge no fingir y, por consiguiente, no ser el zorro que, en el fondo, es por lo que dice o hace. Un príncipe o un hombre son los únicos que pueden hacer eso –diría Lacan–, no un zorro. Distinción nítida entre eso de lo que el animal es muy capaz, según Lacan, a saber, el fingimiento estratégico (seguimiento, prosecución o persecución guerrera o seductora) y de lo que es incapaz e incapaz de testimoniar, a saber, el engaño de la palabra en el orden del significante y de la Verdad. El engaño de la palabra, vamos a verlo, es la mentira ciertamente (y el animal no podría propiamente mentir, según el sentido común, según Lacan y tantos otros, aunque, como sabemos, es muy hábil en fingir); pero, más precisamente, el engaño es la mentira en cuanto que comporta, prometiendo lo verdadero, la posibilidad suplementaria de decir lo verdadero para despistar al otro, para hacerle creer algo distinto de lo verdadero (conocemos la historia judía que cuenta Freud

37. *Ibid.*

y que cita a menudo Lacan: «¿Por qué me dices que vas a X, para hacerme creer que vas a Y, cuando vas a X?»). Es de esta mentira, de este engaño, de este fingimiento de segundo nivel del que el animal sería, según Lacan, incapaz mientras que «el sujeto del significante», en el orden humano, tendría el poder de hacerlo y mejor, advendría como sujeto, se instauraría y conseguiría llegar a ser sí mismo como sujeto soberano *en virtud de este poder*: poder reflexivo de segundo grado, poder *consciente* de engañar fingiendo fingir. Lacan, y éste es uno de los motivos de interés de este análisis, otorga sin duda mucho, esta vez, más en todo caso que cualquiera en filosofía y más que él mismo en sus escritos anteriores, a la capacidad de fingir de lo que él denomina siempre «el animal», «un animal», a lo que él denomina aquí su «danzidad», su «*dansité*», con una *a* en francés. La «danzidad» es la capacidad de fingir en la danza, el señuelo, el alarde en la coreografía de la caza o de la seducción, en el alarde que se muestra antes de hacer el amor o se protege en el momento de hacer la guerra, por consiguiente, en todas las formas del «yo estoy sí(gui)endo» o del «soy seguido» que rastreamos aquí. Pero, sea lo que sea que atribuye u otorga así al animal, Lacan lo mantiene en lo imaginario o lo pre-simbólico (como lo habíamos hecho notar en la época del «Estadio del espejo» y acerca del ejemplo del palomo o del grillo peregrino). Mantiene al «animal» prisionero en la especularidad de lo imaginario; mantiene al animal en esa cautividad –más bien que sea éste el que se mantenga a sí mismo– y habla a propósito de él de «captura imaginaria». Sobre todo, mantiene a «el animal» en el primer nivel del fingimiento (fingimiento sin fingimiento de fingimiento) o, lo que aquí viene a ser lo mismo, en el primer nivel de la huella: poder de trazar, de batar, de rastrear pero no de des-pistar la batida ni de *borrar* su huella.

Un «Pero» va, en efecto, a doblar en dos este párrafo («Pero un animal no finge fingir»). Un balance separa las cuentas de lo que es preciso conceder al animal (el fingimiento y la huella, la inscripción de la huella) y de lo que es preciso denegarle (el engaño, la mentira, el fingimiento del fingimiento y la borratura de la huella). Pero lo que la articulación de este «Pero» deja quizás inaparente, en una sombra discreta, entre todos los rasgos enumerados, es quizá la referencia a la vida, a lo «vital». Y es, en efecto, la cuestión de la vida la que nos ocupa antes y después de todo en este seminario entre la bestia y el soberano. Todo lo que se le concede al animal le es concedido a título de «situaciones vitales» mientras que –se estaría tentado de concluir– el animal, ya fuera cazador o cazado, sería incapaz de una relación auténtica con la muerte, de un testimonio de la mortalidad tan esen-

cial en el seno de la Verdad o de su Palabra. El animal es un ser vivo, solamente un ser vivo, un ser vivo «inmortal», por así decirlo. Como dice Heidegger –de quien Lacan está más cerca que nunca, en particular, lo veremos más adelante, respecto a lo que vincula el *logos* con la posibilidad de «engañar» o de «engañarse»–, el animal no muere.<sup>38</sup> Por lo demás, por esta misma razón, también ignoraría el duelo, la sepultura y el cadáver del que Lacan dice que es un «significante»:

Observemos entre paréntesis que ese Otro distinguido como lugar de la Palabra no por ello se impone menos como testigo de la Verdad. Sin la dimensión que él constituye, el *engaño* de la Palabra no se distinguiría del *fingimiento* que, en la lucha combativa o el alarde sexual, es sin embargo muy diferente. Desplegándose en la captura imaginaria, el fingimiento se integra en el juego de acercamiento y de ruptura que constituyen la danza originaria, en donde esas dos situaciones *vitales* encuentran su escansión y sus participantes, lo que nos atreveremos a escribir su danzidad. El animal, por lo demás, se muestra capaz de esto cuando está acosado; consigue *despistar*<sup>39</sup> iniciando una salida que es engañosa. Esto puede llegar hasta el punto de *sugerir* en la presa la nobleza de honrar lo que hay de alarde en la caza.

38. Me permito remitir aquí a *Apories*, París, Galilée, 1996, especialmente en torno a las pp. 70 y 132 [trad. cast. de C. de Peretti, *Aporias*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 65-66 y 122].

39. Lacan se explica en una importante nota del «Seminaire sur La Lettre volée», en *Écrits*, op. cit., p. 22 [trad. cast., vol. 1, pp. 15-16] sobre el uso original que hace aquí de la palabra «*dé-pister*»: no acosar, no husmear, no seguir la pista sino, al contrario, por así decirlo, confundir la pista borrando sus huellas, *des-pistar*. En esta nota, Lacan invoca a la vez el famoso texto de Freud sobre el «sentido antinómico de algunas palabras, primitivas o no», la «rectificación magistral» que a esto aportó Benveniste y cierta información de Bloch y Wartburg, que fechan en 1875 el segundo uso de la palabra «*dépister*». La cuestión del sentido antinómico de ciertas palabras «queda intacta», precisa entonces Lacan, «cuando se desbroza con rigor la instancia del significante». Y, en efecto, me siento tentado de confirmarlo sobre todo si, como es aquí el caso, ponemos a prueba los axiomas de una lógica del significante en su doble relación con la distinción entre orden animal (captura de lo imaginario) y orden humano (acceso a lo simbólico y al significante), por una parte, con una puesta en marcha interpretativa de la indecibilidad, por otra. La diferencia supuestamente asegurada entre *pister* y *dé-pister* o, más bien, entre *dépister* (trazar o seguir una pista) y *dé-pister* (borrar una pista y extraviar voluntariamente al perseguidor) reúne y garantiza toda la distinción entre el hombre y el animal según Lacan. Basta que esta distinción tiemble para que toda la axiomática se encuentre arruinada en su principio mismo. Es lo que vamos a tener que precisar.

[No se trata aquí, por supuesto, más que de una sugerencia antropomórfica y figural, el «conejo en el sombrero», pues lo que se va a precisar de inmediato con el «Pero» es que el honor y la nobleza, vinculados tanto a la Palabra dada como a lo simbólico, es algo de lo que el animal justamente es incapaz: un animal no da su palabra, ni nadie da su palabra a un animal salvo proyección o transferencia antropomórfica. No se le miente tampoco, sobre todo fingiendo esconderle algo que se le muestra. ¿No es la evidencia misma? ¿Incluso toda la organización de este discurso? Esto es, en cualquier caso, lo que nos estamos preguntando aquí].

*Pero un animal no finge fingir.* No produce huellas cuyo engaño consistiría en que pasen por falsas siendo las verdaderas, es decir, las que proporcionarían la buena pista. *Como tampoco borra sus huellas, lo cual sería ya para él convertirse en sujeto del significante.*<sup>40</sup>

Ser sujeto del significante, aquello de lo que el animal es aquí calificado de incapaz, ¿qué quiere decir? ¿Qué significa eso? En primer lugar, señálemoslo de paso, confirma el viejo tema (adámico-prometeico) de la inocencia profunda del animal que, incapaz del «significante», incapaz de mentira o de engaño, incapaz de crimen y de crueldad, de fingimiento fingido, se encuentra aquí vinculado, de manera también tradicional, al tema de la violencia que ignora la crueldad: inocencia, por lo tanto, de un ser vivo ajeno al mal, anterior a la diferencia entre el bien y el mal.

Pero ser sujeto del significante quiere decir también, y todavía, dos cosas indisociables que se acoplan en la subjetividad del sujeto. El sujeto del significante está sometido al significante. Lacan no deja de insistir en la «supremacía» del «significante sobre el sujeto»<sup>41</sup> así

40. J. Lacan: « Subversion du sujet... », en *Écrits, op. cit.*, p. 807 [trad. cast., vol. 2, pp. 786-787]. Soy yo quien subraya, por supuesto. Estudiaré en otro lugar un texto que, obedeciendo a la misma lógica («el instinto sexual [...] cristalizado en una relación [...] imaginaria»), concretamente a propósito del picón y de la «danza de la copulación con la hembra», aborda la cuestión de la muerte, del *estar ya muerto* y no solamente del ser-mortal del individuo en cuanto «tipo» de la especie: no los caballos sino el caballo. Véase *Les écrits techniques de Freud*, París, Seuil, 1975, pp. 140-141 [trad. cast. de R. Cevasco y V. Mira Pascual, *Los escritos técnicos de Freud*. Libro I en *El seminario de Lacan*, Buenos Aires, Paidós, 1992, pp. 187-188].

41. Por ejemplo, en el « Séminaire sur *La Lettre volée* », en *Écrits, op. cit.*, p. 61 [trad. cast., vol. 1, p. 54].

como en «el orden simbólico que es, para el sujeto, constituyente».<sup>42</sup> El «sujeto» no tiene el dominio sobre eso. Ni soberanía. El auténtico soberano humano es el significante. La entrada del sujeto en el orden humano de la ley supone esta finitud pasiva, esta invalidez, este defecto que el animal no padece. El animal no conoce el mal, la mentira, el engaño. Lo que le falta es precisamente la falta en virtud de la cual el hombre es sujeto del significante, sujeto sometido al significante soberano. Pero ser sujeto del significante es también ser sujeto que somete, sujeto *amo*, sujeto activo y que decide del significante, lo suficientemente amo en todo caso, si quieren ustedes, para ser capaz de fingir que finge y, por lo tanto, de poder plantear su poder de aniquilación de la huella. Esta soberanía es la superioridad del hombre sobre la bestia, aunque esta superioridad se asegure desde el privilegio del defecto, de la carencia o de la falta, de un desfallecimiento que se reconduce tanto a la prematuración genérica del nacimiento como al complejo de castración –que Lacan, en un texto que citaré en un momento, designa como la versión científica (en todo caso, no mitológica) y freudiana del pecado original o de la culpa adámica.

Es ahí donde el paso de lo imaginario a lo simbólico se determina como paso del orden animal al orden humano. Es ahí donde, a la filosofía tradicional del sujeto, la subjetividad, como orden del significante desde el lugar del Otro, se le habría escapado como relaciones entre el hombre y el animal. Tal es al menos la alegación de Lacan en el momento en que reintroduce sutilmente la lógica del antropocentrismo y refuerza firmemente el fijismo del *cogito* cartesiano como tesis sobre el animal-máquina en general.

Todo esto no ha sido articulado sino de manera confusa por filósofos sin embargo profesionales. Pero está claro que la Palabra no comienza sino con el paso del fingimiento al orden del significante y que el significante exige otro lugar –el lugar del Otro, el Otro testigo, el testigo Otro que cualquiera de los participantes– para que la Palabra que soporta pueda mentir, es decir, plantearse como Verdad.

Así, es de un lugar distinto de la Realidad a la que concierne de donde la Verdad obtiene su garantía: es de la Palabra. Como es también de ella de la que recibe esa marca que la instituye en una estructura de ficción.<sup>43</sup>

42. «[...] es el orden simbólico el que es, para el sujeto, constituyente, demostrándoles en una historia la determinación principal que el sujeto recibe del recorrido de un significante», en *Ibid.*, p. 12 [trad. cast., vol. 1, p. 6].

43. J. Lacan: « Subversion du sujet ... », en *Écrits, op. cit.*, pp. 807-808 [trad. cast., vol. 2, p. 787].

Esta alusión a una «estructura de ficción» nos remitiría al debate en torno a *La carta robada*.<sup>44</sup> Sin re-abrirlo hasta ese punto, señalemos aquí la acuidad reflexiva de la palabra «ficción». El concepto hacia el cual se dirige no es ya solamente aquel de la *figura* o del simple  *fingimiento* sino aquel, reflexivo y abisal, de un  *fingimiento fingido*. Es con el poder de fingir el fingimiento con lo que se accede a la Palabra, al orden de la Verdad, al orden simbólico, en resumen, al orden humano. Y, por consiguiente, tanto a la soberanía en general como al ámbito de lo político.

(Antes incluso de precisar una vez más el principio de la lectura que hemos intentado, querría evocar al menos una hipótesis. Aunque Lacan repita a menudo que no hay Otro del Otro;<sup>45</sup> aunque para Lévinas, por el contrario, desde otro punto de vista, la cuestión de la justicia nazca de este requerimiento del tercero y de un otro del otro que no sea «simplemente su semejante»,<sup>46</sup> nos preguntamos si la implicación denegada pero común de esos dos discursos sobre el otro y el tercero no sitúa al menos una instancia del animal, del *otro-animal*, del *otro como animal*, del *otro-ser-vivo-mortal*, del no-semejante en todo caso, del no-hermano (de lo divino o del animal, aquí inseparables), en resumen, de lo a-humano en el que el dios y el animal se alían según todas las posibilidades teo-zoomorfas propiamente constitutivas de los mitos, de las religiones, de las idolatrías e incluso de las prácticas sacrificiales en los monoteísmos que pretenden romper con

44. Véase J. Derrida: « Le facteur de la vérité », en *La Carte Postale. De Socrate à Freud et au-delà*, París, Aubier-Flammarion, 1980 [trad. cast. de T. Segovia, *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*. México, Siglo XXI, 2001, 2ª edición aumentada].

45. Véase, por ejemplo, J. Lacan: « Subversion du sujet... », en *Écrits, op. cit.*, p. 818 [trad. cast., vol. 2, p. 798].

46. E. Lévinas: «Paix et proximité», en *Cahiers de la nuit surveillée*, « Emmanuel Lévinas », 1984, p. 345 [trad. cast. de F. Amoraga y A. Alonso, «Paz y proximidad», en *Laguna. Revista de Filosofía*, Universidad de La Laguna, 18 (2006), p. 143-151], citado y comentado en J. Derrida: *Adieu – à Emmanuel Lévinas*, París, Galilée, 1997 [trad. cast. de J. Santos, *Adiós – a Emmanuel Lévinas*, Madrid, Trotta, 1998]. En este texto donde Lévinas se plantea la cuestión tan inquieta y que finalmente queda en suspenso de lo que sería un tercero que fuese a la vez «distinto del prójimo», «pero asimismo otro prójimo e igualmente un prójimo del otro y no simplemente su semejante», queda claro que esa cuestión se mantiene, como él mismo dice en la misma página, en el terreno de «lo interhumano» e incluso del ciudadano.

la idolatría. Por lo demás, la palabra «ahumano»<sup>47</sup> no le da miedo a Lacan quien, en un *post-scriptum* de «Subversión del sujeto...», señala que no se ha sentido en absoluto afligido por el epíteto de «ahumano» con el cual uno de los participantes del coloquio calificó sus palabras.)

¿Qué hace Lacan cuando plantea que «el significante exige otro lugar –el lugar del Otro, el Otro testigo, el testigo Otro que cualquiera de los participantes»? Ese más allá de los participantes, por lo tanto, del duelo especular o imaginario, ¿no debe, para romper con la imagen y con el semejante, situarse al menos en un lugar de alteridad lo bastante radical, lo que yo denominaba más arriba lo «incognoscible», para que se tenga que romper aquí con cualquier identificación de una imagen de sí, con cualquier ser vivo semejante y, por lo tanto, con toda fraternidad<sup>48</sup> o toda proximidad humana, con toda humanidad? ¿Este lugar del Otro no ha de ser a-humano? Si así fuera, lo ahumano, la figura, al menos, de cierta divinidad, en una palabra y aunque fuese presentida a través del hombre, sería el referente cuasi trascendental, el fundamento excluido, forcluido, denegado, adiestrado, sacrificado de lo que él funda, a saber, el orden simbólico, el orden humano, la ley, la justicia. ¿Esta necesidad no actúa en secreto en Lévinas y en Lacan, que se cruzan por lo demás tan a menudo a pesar de todas las diferencias del mundo? Ésta es una de las razones por las cuales es tan difícil sostener un discurso de dominio o de trascendencia respecto al animal y pretender simultáneamente hacerlo en nombre de Dios, en nombre del nombre del Padre o en nombre de la Ley. El Padre, la Ley y el Animal, etc., el soberano y la bestia, ¿no debemos reconocer aquí en el fondo la misma cosa? ¿O más bien unas figuras indisolubles de la misma Cosa? Podríamos conjugar aquí la Madre y nada cambiaría, sin duda. Nietzsche y Kafka lo han comprendido quizá mejor que los filósofos o

47. J. Lacan: « Subversion du sujet... », en *Écrits, op. cit.*, p. 827 [trad. cast., vol. 2, p. 807].

48. En relación con el valor de «fraternidad», tal como he probado a deconstruir en él la tradición y la autoridad (en *Politiques de l'amitié*), un estudio debería localizar también el crédito que le concede Lacan, y mucho más allá del paso que leíamos más arriba así como de la sospecha dirigida contra los hermanos asesinos del padre según la lógica de *Tótem y Tabú*. En muchos lugares, Lacan sueña en efecto con *otra fraternidad*, por ejemplo, en esas últimas palabras de « L'agresivité en psychanalyse... »: «[...] es a ese ser de nonada a quien nuestra tarea cotidiana consiste en abrir de nuevo la vía de su sentido en una fraternidad discreta por cuyo rasero somos siempre demasiado desiguales», p. 124 [trad. cast., vol. 1, p. 116].



los teóricos, al menos en la tradición que nosotros tratamos de analizar.

Por supuesto, una vez más, mi preocupación no es en primer lugar objetar frontalmente la lógica de este discurso y de lo que expone de Lacan en la época de los *Escritos* (1966). Debo, por el momento, dejar en suspenso la cuestión de saber si, en los textos siguientes o en seminarios (publicados o no, accesibles o inaccesibles), se ha reexaminado explícitamente el armazón de esta lógica. Sobre todo cuando la distinción oposicional entre lo imaginario y lo simbólico, que compone la axiomática misma de ese discurso sobre el animal, parece cada vez más abandonada si no recusada por Lacan. Como siempre, intento tener en cuenta la organización sistemática más fuerte de un discurso bajo la forma en que se reúne en un momento relativamente determinable de su proceso. Distribuidos durante treinta años, los diferentes textos recopilados [en francés] en un solo volumen y fuertemente ligados entre sí, los *Escritos*, nos dan a este respecto un asidero y una pista fiables. Entre los textos publicados y accesibles que siguen a los *Escritos* sería preciso especialmente intentar seguir el trayecto que conduce de manera interesante pero sin ruptura, creo, por ejemplo a los análisis del mimetismo animal siempre desde el punto de vista de la vista, justamente, de la imagen y del «verse mirar», incluso por una lata de sardinas que no me ve («En primer lugar, si tiene sentido que Juanito me diga que la lata no me ve es porque, no obstante, en cierto sentido me mira. Me mira al nivel del punto luminoso, donde todo lo que es me mira, y esto no es en modo alguno metáfora»<sup>49</sup>).

En lugar de presentar objeciones a esta argumentación, por lo tanto, yo estaría tentado de subrayar que la fragilidad lógica y, por consiguiente, racional de algunas de sus articulaciones debería llevarnos a una remodelación general de toda esta conceptualidad.

Parece difícil, en primer lugar, identificar o determinar un límite, es decir, un umbral indivisible entre fingimiento y fingimiento de fingimiento. Por lo demás, suponiendo incluso que ese límite fuese conceptualmente accesible, cosa que no creo, quedaría por saber en nombre de qué saber o de qué testimonio (y un saber no es un testimonio) se puede declarar tranquilamente que el *animal en general* es

49. J. Lacan: *Le Séminaire, Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, París, Le Seuil, 1973, p. 89 y, sobre todo, pp. 70-71 [trad. cast. de R. Cevalco y V. Mira Pascual, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1992, p. 102 y, sobre todo, pp. 82-83].

incapaz de fingir el fingimiento. Lacan no invoca aquí ningún saber etológico (cuyo refinamiento creciente y espectacular es proporcional al refinamiento del animote) ni ninguna experiencia, observación, ni atestación personal digna de fe. El estatus de la afirmación que niega el fingimiento del fingimiento al animal tiene una forma sencillamente dogmática. Pero sin duda hay aquí una motivación disimulada a ese dogmatismo humanista o antropocéntrico y es el sentimiento sin duda oscuro pero irrecusable de que es muy difícil, incluso imposible, discernir entre un fingimiento y un fingimiento de fingimiento, entre la aptitud para el fingimiento y la aptitud para fingir el fingimiento. ¿Cómo distinguir, por ejemplo, en el más elemental alarde sexual, entre un fingimiento y un fingimiento del fingimiento? Si es imposible proporcionar aquí un criterio, se podrá concluir de ello que todo fingimiento del fingimiento sigue siendo un simple fingimiento (animal o imaginario, diría Lacan) o bien por el contrario, y de la misma manera, que todo fingimiento, por simple que sea, se repite y se plantea de manera indecible en su posibilidad como fingimiento de fingimiento (humano o simbólico según Lacan). Como lo precisaré dentro de un momento, una sintomatología (y, por supuesto, un psicoanálisis) puede y debe siempre concluir la posibilidad, para todo fingimiento, de ser un fingimiento de fingimiento y para todo fingimiento de fingimiento de ser un simple fingimiento. Precaria se vuelve entonces la distinción entre la mentira y el fingimiento, lo mismo que entre la palabra o la verdad (en el sentido de Lacan) y todo lo que él pretende distinguir de aquéllas. Por lo tanto, entre el hombre y la bestia. El fingimiento supone tener en cuenta al otro; supone por lo tanto, simultáneamente, el fingimiento del fingimiento; por las mismas, suplementario del otro en la estrategia del juego. Esta suplementariedad está en marcha desde el primer fingimiento. Lacan no puede, por lo demás, negar que el animal tenga al otro en cuenta. En su artículo «De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis» (1957-1958), hay una observación que va en este sentido y que me hubiera gustado poner en relación con mucha paciencia, a la vez en tensión si no en contradicción, con el discurso lacaniano sobre la captura imaginaria del animal (de ese modo privado del otro, en resumidas cuentas) y en armonía con el discurso sobre la patología, el mal, la carencia o el defecto que marcan la relación con el otro como tal en el hombre, pero que se anuncian ya en el animal:

Por retomar la fórmula que había gustado tanto a Freud en boca de Charcot, «esto no impide existir» al Otro en su lugar A.

Pues, quiténlo de allí, y el hombre no puede ya ni siquiera sostener-

se en la posición de Narciso. El ánimo, como por efecto de un elástico, retorna al *animus* y el *animus* al animal, el cual entre S y *a* mantiene con su *Umwelt* unas «relaciones exteriores» sensiblemente más estrechas que las nuestras, sin que pueda decirse, por lo demás, que su relación con el Otro sea nula sino únicamente que no se nos presenta de otro modo que en esporádicos esbozos de neurosis.<sup>50</sup>

Dicho de otro modo, el animal no se parece al hombre y no entra en relación con el Otro (de manera más débil y en razón de una adaptación más «estrecha» al medio) más que en la medida de su enfermedad, del defecto neurótico que le acerca al hombre, al hombre como defecto del animal prematuro, todavía insuficientemente determinado. Si hubiera una continuidad entre el orden animal y el orden humano, lo mismo que entre la psicología animal y la psicología humana, seguiría esta línea del mal, de la falta y del defecto. Lacan, por lo demás, se defendió de haber mantenido una discontinuidad entre las dos psicologías (animal y humana) *al menos en tanto que psicologías*.

Que, por lo menos aquí, esta digresión disipe el malentendido a que hubiéramos podido dar ocasión para algunos: el de imputarnos la doctrina de una discontinuidad entre psicología animal y psicología humana que está muy lejos de nuestro pensamiento.<sup>51</sup>

¿Qué significa esto? Que la discontinuidad radical entre lo animal y lo humano, discontinuidad absoluta e indivisible que, sin embargo, Lacan confirma y profundiza, ya no atañe a lo psicológico en cuanto tal, al *anima* ni a la *psychè* sino, precisamente, a la aparición de otro orden.

Por otra parte, una indecidibilidad conceptual análoga (no digo idéntica) viene a turbar la oposición, tan decisiva para Lacan, entre *trazar* y *borrar sus huellas*. El animal puede trazar, inscribir o dejar huellas pero –añade por lo tanto Lacan– «no borra sus huellas, lo cual sería ya para él convertirse en sujeto del significante». Ahora bien, aquí una vez más, suponiendo que uno se fíe de esta distinción, Lacan no justifica ni con un testimonio ni con un saber etológico la afirmación según la cual «el animal», como él dice, el animal en general, no borra sus huellas. Aparte de que –he tratado de mostrarlo en otro lugar (y, por eso, desde hace tanto tiempo, he sustituido el

50. J. Lacan: « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », en *Écrits, op. cit.*, p. 551 [trad. cast., vol. 2, pp. 532-533].

51. J. Lacan: « Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956 », en *Écrits, op. cit.*, p. 484 [trad. cast., vol. 1, p. 465].

concepto de significante por el de huella)– 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. Un fingimiento, por lo demás, e incluso un simple fingimiento consiste en tornar ilegible o imperceptible una huella sensible. La simple sustitución de una huella por otra, el marcar su diferencia diacrítica con la inscripción más elemental, aquella que Lacan concede al animal ¿cómo negar que conlleva borradura tanto como impresión? Es tan difícil asignar una frontera entre fingimiento y fingimiento de fingimiento, hacer pasar una línea indivisible en medio de un fingimiento fingido, como entre inscripción y borradura de la huella.

Pero vayamos más lejos y planteemos un tipo de cuestión que me hubiera gustado generalizar, si hubiera tenido tiempo. No se trata tanto de preguntar si se tiene derecho a negarle este o aquel poder al animal (palabra, razón, experiencia de la muerte, duelo, cultura, institución, política, técnica, vestido, mentira, fingimiento de fingimiento, borradura de la huella, don, risa, llanto, respeto, etc. –la lista es necesariamente indefinida, y la más poderosa tradición filosófica en la que vivimos ha negado todo esto al «animal») cuanto de preguntarse si lo que se denomina el hombre tiene derecho a atribuir con todo rigor al hombre, de atribuirse, por lo tanto, aquello que le niega al animal y si tiene acerca de esto alguna vez el concepto *puro, riguroso, indivisible en cuanto tal*. Así, suponiendo incluso, *concesso non dato*, que el «animal» sea incapaz de borrar sus huellas, ¿con qué derecho conceder este poder al hombre, al «sujeto del significante»? ¿Y sobre todo desde un punto de vista psicoanalítico? Cualquier hombre puede, ciertamente, tener *conciencia*, en un espacio de fenomenalidad dóxica, de borrar sus huellas. Pero ¿quién juzgará alguna vez la efectividad de este gesto? ¿Es necesario recordar que toda huella borrada, conscientemente, puede dejar una huella de su borradura de cuyo síntoma (individual o social, histórico, político, etc., e incluso técnico –nunca se puede estar seguro de haber borrado algo en una computadora, etc.) podrá asegurar siempre el regreso? ¿Es necesario, sobre todo, recordárselo a un psicoanalista? ¿Y recordar que cualquier referencia al poder de borrar la huella habla todavía el lenguaje del yo consciente, incluso imaginario?

Todo esto no querrá decir (me he explicado ampliamente sobre esto en otros lugares) que la huella es imborrable. Al contrario. El borrarse siempre, el siempre poder borrarse pertenece a una huella. Pero que ella *se borre*, que pueda siempre borrarse y ya desde el primer instante de su inscripción, a través y más allá de la represión,

esto no significa que cualquiera, Dios, hombre o bestia, sea su sujeto amo y señor o soberano y pueda disponer del poder de borrarla. Al contrario. A este respecto, el hombre no tiene mayor *poder* soberano de borrar sus huellas que el susodicho «animal». De borrar *radicalmente* sus huellas, es decir, también *radicalmente* destruir, negar, abatir, incluso exponerse a ello.

Pero que con esto, sobre todo, no se llegue a la conclusión de que las huellas de uno y de otros son imborrables –y que la muerte o la destrucción son imposibles. Las huellas (*se*) borran, al igual que todo, pero pertenece a la estructura de la huella que no esté en *poder* de nadie borrarla ni sobre todo «juzgar» acerca de su borradura, menos todavía acerca de un poder constitutivo garantizado de borrar, performativamente, aquello que se borra. La distinción puede parecer sutil y frágil, pero esta fragilidad afecta a todas las oposiciones sólidas que estamos rastreando y des-pistando, comenzando por la de lo simbólico y lo imaginario en la que se apoya, finalmente, toda esta reinstitución antropocéntrica de la superioridad del orden humano sobre el orden animal, de la ley sobre el ser vivo, etc., allí donde esta forma sutil de falogocentrismo parece dar testimonio a su manera del pánico del que habla Freud; reacción dolida no por el *primer* traumatismo de la humanidad, el copernicano (la tierra gira alrededor del sol), no por el *tercer* traumatismo, el freudiano (el descentramiento de la conciencia respecto del inconsciente) sino todavía por el *segundo* traumatismo, el darwiniano.

Antes de alejarnos provisionalmente del texto lacaniano, querría situar una tarea y recordar algo.

La tarea nos llevaría, desde todo lo que hemos inscrito aquí bajo el signo del *cogito* cartesiano, a analizar de cerca la referencia de Lacan a Descartes. Como sucede con la referencia a Hegel y a menudo asociado a ésta, la apelación a Descartes, al *yo pienso* cartesiano, fue constante, determinante, compleja, diferenciada. En un conjunto fértil y en un proceso amplio, un primer punto de referencia nos vendría impuesto por nuestra problemática. Se encontraría en las páginas que siguen inmediatamente al parágrafo sobre la diferencia entre el fingimiento no fingido del animal y el fingimiento fingido del hombre capaz de borrar sus huellas. Lacan reparte aquí el elogio y la crítica.

Por una parte, el «cogito cartesiano no desconoce» lo esencial, a saber, que la conciencia de la existencia, el *sum*, no le es inmanente sino trascendente y, por lo tanto, está más allá de la captura especular o imaginaria. Esto viene a confirmar que un *cogito* animal permanecería cautivo de la imagen identificatoria, situación que se podría formalizar diciendo que el animal no accede al yo más que para per-

der el Yo, pero un Yo que no accede él mismo al significante más que desde una carencia: el yo (animal) pierde la carencia. Lacan escribe por ejemplo:

El yo es desde ese momento función de dominio, juego de prestancia, rivalidad constituida [otros tantos rasgos que no se le niegan al animal]. En la captura que experimenta de su naturaleza imaginaria enmascara su duplicidad, a saber, que la conciencia en la que se asegura de una existencia innegable (ingenuidad que se pone de manifiesto en la meditación de un Fenelón) no le es en absoluto inmanente, sino trascendente puesto que se apoya en el trazo unario del ideal del yo (cosa que el *cogito* cartesiano no desconoce). Por lo cual el ego trascendental mismo se encuentra relativizado, implicado como lo está en el desconocimiento en el que se inauguran las identificaciones del yo.<sup>52</sup>

Pero, *por otra parte*, por consiguiente, el *ego cogito* se encuentra desalojado de su posición de sujeto central. Pierde el dominio, el poder central, se convierte en sujeto sometido al significante.

El proceso imaginario va así desde la imagen especular hasta «la constitución del yo por el camino de la subjetivación por el significante». Esto parece confirmar que el devenir-sujeto del yo pasa por el significante, la Palabra, la Verdad, etc., es decir, perdiendo la transparencia inmediata, la conciencia como conciencia de sí idéntica a sí. Lo que no desemboca más que en una paradoja aparente: se confirma el sujeto en la eminencia de su poder subvirtiéndolo y reconduciéndolo a su defecto, a saber, que la animalidad está del lado del yo consciente mientras que la humanidad del sujeto humano está del lado del inconsciente, de la ley del significante, de la Palabra, del fingimiento fingido, etc.:

La promoción de la conciencia como esencial al sujeto en la secuela histórica del *cogito* cartesiano es para nosotros la acentuación engañosa de la transparencia del Yo en acto a expensas de la opacidad del significante que lo determina, y el deslizamiento por el cual el *Bewusstsein* sirve para cubrir la confusión del *Selbst* viene precisamente a demostrar, en la *Fenomenología del espíritu*, con el rigor de Hegel, la razón de su error.<sup>53</sup>

La acentuación de la transparencia es llamada de este modo «engañosa». Eso no significa solamente un «engañarse» del error sino

52. J. Lacan: « Subversion du sujet... », en *Écrits, op. cit.*, p. 809 [trad. cast., vol. 2, pp. 788-789].

53. *L. c.*, pp. 809-810 [trad. cast., vol. 2, p. 789].

un «engañarse» del engaño, de la mentira, de la mentira a uno mismo como creencia, del «hacer creer» en la transparencia del yo o del sí a sí mismo. Ahí residiría el riesgo de la interpretación tradicional del *cogito* cartesiano, quizás el de la auto-interpretación del propio Descartes, de su autobiografía intelectual –nunca se sabe. De ahí, la promoción lacaniana del *cogito* y el diagnóstico de la mentira, del engaño y de la transparencia engañosa en el seno del *cogito* mismo.

«El rigor de Hegel», dice Lacan. Sería preciso, entonces, seguir la interpretación propuesta por Lacan de la lucha entre el Amo y el Esclavo, ahí donde llega a «descomponer el equilibrio del semejante con el semejante». El mismo motivo de la «dialéctica alienante del Amo y del Esclavo» aparece en «Variantes de la cura-tipo» (1955): la especularidad animal con sus señuelos y sus aberraciones viene a «estructurar duraderamente al sujeto humano» debido a la prematuración del nacimiento, «hecho en el que se capta esa dehiscencia de la armonía natural, exigida por Hegel como la enfermedad fecunda, la falta feliz de la vida en la que el hombre, distinguiéndose de su esencia, descubre su existencia».<sup>54</sup> La reinscripción de la cuestión del animal, en nuestra reinterpretación de la reinterpretación de Hegel por Lacan, podría situarse en el punto donde este último reintroduce la llamada de lo imaginario, de la «captura especular» y de la «prematuration genérica del nacimiento», «peligro» «ignorado por Hegel». Allí, una vez más, se trata de la vida. Lacan lo dice expresamente y el paso al orden humano del sujeto, más allá de lo imaginario animal, es en efecto una cuestión de vida y de muerte:

La lucha que la instaura es, en efecto, de puro prestigio [por lo cual ésta ya no es animal, según Lacan], y lo que está en juego –pues se trata de la vida– con razón apropiado para hacer eco a ese peligro de la prematuración genérica del nacimiento ignorado por Hegel y del que hemos convertido en el resorte dinámico de la captura especular.<sup>55</sup>

¿Cómo entender la palabra «genérica», que califica con tanta fuerza el concepto insistente y determinante de «prematuration», a saber, el acontecimiento absoluto sin el cual todo este discurso perdería su «resorte» –el propio Lacan lo dice–, empezando por la pertinencia de la distinción entre imaginario y simbólico? ¿Es lo «genérico» un rasgo

54. J. Lacan: « Variantes de la cure-type », en *Écrits, op. cit.* p. 345 [trad. cast., vol. 1, p. 332].

55. J. Lacan: « Subversion du sujet... », en *Écrits, op. cit.* p. 810 [trad. cast., vol. 2, p. 790].

del «género humano» como género animal o un rasgo de lo humano en tanto que escapa al género, precisamente, a lo genérico, a lo genético; por el defecto, precisamente, de cierta de-generación, antes que de-generescencia, por una de-generación cuyo defecto mismo engendra la «generación» simbólica, la relación entre las generaciones, la ley del Nombre del Padre, la Palabra, la Verdad, el Engaño, el fingimiento fingido, el poder de borrar la huella, etc.?

Desde esta pregunta que dejaremos en suspenso, como una tarea, ahí donde sin embargo procede de esta lógica tradicional del defecto originario, vuelvo a lo que anuncié como un último recordatorio, a saber, lo que reúne a toda esta puesta en perspectiva del defecto en la historia de la falta original, de un pecado original que encuentra su relevo mítico en el Edipo y, más tarde, su relevo no mítico, en el «complejo de castración», tal como fue formulado por Freud. En el pasaje donde subrayaré la carencia y el defecto, volveremos a encontrar todas las etapas de nuestro trayecto: el Génesis, la serpiente, la cuestión del Yo y del «¿qué estoy si(gui)endo?» o «¿(a) quién estoy si(gui)endo?» (*ser y seguir*), una cita del *Esbozo de una serpiente* de Valéry («el universo no es sino un *defecto* en la pureza del No-Ser»<sup>56</sup>), etc.:

Es de lo que carece el sujeto para pensarse agotado por su *cogito*, a saber, lo que tiene de impensable. ¿Pero de dónde proviene ese ser que aparece, en cierto modo, *como carencia* en el mar de los nombres propios?

No podemos preguntárselo a ese sujeto en cuanto Yo. Para saberlo *carece* de todo, puesto que si ese sujeto, Yo estuviese muerto, ya lo hemos dicho, no lo sabría. Y que por consiguiente no sabe que estoy vivo. ¿Cómo pues me lo probaré a mí mismo?

Pues puedo en rigor probar al Otro que existe, no por supuesto con las pruebas de la existencia de Dios cuyos siglos lo matan, sino amándolo, solución aportada por el kerigma cristiano.

Por lo demás, es una solución demasiado precaria para que pensemos siquiera en justificar con ella un rodeo para lo que es nuestro problema, a saber: ¿qué soy Yo?

56. P. Valéry: « Ébauche d'un serpent », *Charmes*, en *Œuvres, I.* J. Hytier (ed.), París, Gallimard, col. « Bibliothèque de la Pléiade », 1957, p. 139 [trad. cast. de C. R. Dampierre, *Poesías*, Madrid, Visor, 1996, p. 32]. Es Jacques Derrida quien subraya. Los versos de Valéry son los siguientes: «¡Y de mis trampas la más alta,/ Conservas los corazones de conocer/ Que el universo no es sino un defecto/ En la pureza del No-ser!». Jacques Derrida comenta este texto en el capítulo II de *L'animal que donc je suis, op. cit.*, pp. 94-98 [trad. cast., pp. 82-85] (n. de e. fr.).

Estoy en el lugar en donde se vocifera que «el universo no es sino un *defecto* en la pureza del No-Ser».

Y esto no sin razón pues, de conservarse, ese lugar hace languidecer al Ser mismo. Se llama el Goce y es aquello cuya *falta* tornaría vano el universo.

¿Está pues a mi cargo? –Sin duda que sí. ¿Ese goce cuya carencia torna al Otro inconsistente es pues el mío? La experiencia prueba que aquel me está normalmente prohibido y eso no únicamente, como creerían los imbéciles, por un mal arreglo de la sociedad, sino, diría yo, por *culpa* del Otro si existiese: como el Otro no existe, no me queda más remedio que echar la *culpa* al Yo, es decir, creer en aquello a lo que la experiencia nos conduce a todos y a Freud el primero: *el pecado original*. Pues, aunque no tuviésemos la confesión de Freud, tan expresa como desolada, quedaría el hecho de que el mito, el benjamín de la historia, el cual debemos a su pluma, no puede ser más útil que el de la manzana maldita, con la salvedad de que –y esto no afecta en absoluto al mito en su haber–, al ser aquel más sucinto, es sensiblemente menos idiotizante.

Pero lo que no es un mito, y que Freud formuló sin embargo tan pronto como el Edipo, es el complejo de castración.<sup>57</sup>

## Quinta sesión

30 de enero de 2002

Una vez más, desgraciadamente, lo mismo que la semana pasada, con una tristeza que ignora la repetición, saludaré la memoria de un colega que fue un amigo –y, para honrar a Pierre Bourdieu, no quiero ni puedo ceder al género del elogio o de la oración, por sincero que pueda ser su patetismo, en el momento en que me deja un amigo de hace cincuenta años y el autor de la obra que todos ustedes conocen...

Con el fin de buscar el tono y la fuerza del lado de la vida o de su reafirmación, aquí, en el momento presente, y sin ocultar el rechazo que asumo, recordaré que fue en esta sala, durante los años noventa, donde con él y otros más fundamos el CISIA, el Comité Internacional de Apoyo a los Intelectuales Argelinos, asimismo con la memoria y el apego que ambos experimentábamos, aunque de forma distinta, hacia Argelia y hacia la preocupación común de su terrible destino. Y siempre del lado de la vida, puesto que hoy vamos a hablar de Flaubert, puesto que vamos a hacer que reaparezca el reaparecido Flaubert, haré como si invitásemos a Pierre Bourdieu a volver para participar, con nosotros, en este seminario. Citaré pues un pasaje de su libro, *Las reglas del arte*, que es, en gran medida, un libro sobre Flaubert y a partir de Flaubert. He elegido este pasaje porque trata de la literatura, del saber, de las bestias y de los monstruos –así como de la ley, de su legitimación. Y también, van ustedes a escucharlo, de la consigna enunciada como ley por el padre de la sociología (Durkheim):

Mas la época pertenece también a los Geoffroy Saint-Hilaire, Lamark, Darwin, Cuvier, a las teorías sobre el origen de las especies y la evolución: Flaubert que, como los parnasianos, pretende superar asimismo la oposición tradicional entre el arte y la ciencia toma prestados a las ciencias

57. J. Lacan: « Subversion du sujet... », en *Écrits, op. cit.*, pp. 819-820 [trad. cast., vol. 2, pp. 799-800] [A excepción de «*cogito*», es Jacques Derrida quien subraya (n. de e. fr.)].

naturales e históricas no solamente saberes eruditos sino también el modo de pensamiento que los caracteriza y la filosofía que se desprende de ellos: determinismo, relativismo, historicismo. Encuentra en ellos, entre otras cosas, la *legitimación* de su horror ante las aseveraciones del arte social y de su gusto por la fría neutralidad de la mirada científica: «Lo bonito que tienen las ciencias naturales es que no quieren probar nada. Así pues, ¡qué amplitud de hechos y qué inmensidad para el pensamiento! ¡Hay que tratar a los hombres como a los mastodontes y los cocodrilos!». O también: «Tratar el alma humana con la imparcialidad que se aplica a las ciencias físicas». Lo que Flaubert aprendió en la escuela de los biólogos, de Geoffroy Saint-Hilaire sobre todo, «ese gran hombre que puso de manifiesto la legitimidad de los monstruos», lo conduce muy cerca de la consigna de Durkheim, «hay que tratar los hechos sociales como cosas», que aquel pone en funcionamiento con mucho rigor en *La educación sentimental*.<sup>1</sup>

La cosa ¿es quién o qué?

¿Qué, en el fondo? ¿Quién, en el fondo? ¿En el fondo qué y en el fondo quién?

La bestia y el soberano, ¿qué son en el fondo? ¿Y quiénes? ¿Qué hay, en el fondo de la pregunta, y ante todo de la pregunta «¿qué es?» o «¿quién es?», en el fondo de la pregunta por el ser, con respecto a la bestia y al soberano?

¿Qué hay, en el fondo de esa pareja, de esa extraña pareja, de ese *odd couple*, como se diría en inglés? ¿Qué, en el fondo? ¿Quién, en el fondo? Y si, en el fondo, la distinción entre *qué* y *quién* terminase hundiéndose en la indiferencia, abismándose en ella? Muriendo en suma, de la misma manera que la condición común tanto de la bestia como del soberano, en cuanto seres vivos, es estar expuestos a la muerte, y a una muerte que constantemente corre el riesgo de retornar siempre de *quién* a *qué*, de reducir *quién* a *qué* o de revelar el «qué» de «quién». ¿Acaso morir no es volver a convertirse en «qué»? ¿Un «qué» que cualquiera habrá sido siempre?

¿Quién o qué, *en el fondo*? ¿Debemos estar seguros de dedicar un

1. Pierre Bourdieu: *Les Règles de l'art*, París, Le Seuil, 1998, pp. 169-170 [trad. cast. de Th. Kauf, *Las reglas del arte*, Barcelona, Anagrama, 1995, pp. 155-156]. Es Jacques Derrida quien subraya. La página manuscrita de lo que precede así como la fotocopia del extracto de *Las reglas del arte* estaban añadidas a esta versión de la sesión. Al final de la página manuscrita (en el reverso), figura esta frase que marca la concatenación prevista por Jacques Derrida: «La cosa, ¿es quién o qué?». Volvemos a encontrar asimismo la frase, ligeramente modificada, en la fotocopia: «Enlazar. Las cosas, ¿son quién o qué?» (n. de e. fr.).

seminario fundamental o profundo a esta historia de «la bestia y el soberano»? ¿O bien debemos poner aquí en duda más que nunca, mejor que nunca, la seducción del fondo, del fundador, de lo fundamental, de lo profundo? Como si creer todavía en la profundidad, en los cimientos profundos de lo *que* sea o de *quien* sea, encerrase todavía cierta bestia. Quizá, con la bestia y el soberano, lo que estamos es sometidos a la prueba del vértigo de lo sin-fondo, del fondo sin fondo. Ese vértigo del sin-fondo, del abismo, del fondo sin fondo, puede, como en verdad hace el vértigo, hacer que la cabeza nos dé vueltas. El soberano es aquel que está a la cabeza, el jefe, el rey, el capital, el primero, la *archê* del comienzo y del mandato, el príncipe, pero asimismo aquel a quien le puede dar vueltas la cabeza, o que puede perderla, con la locura o con la decapitación. Y, con la cabeza, el sentido. ¿Qué hay en el fondo de la cabeza? ¿Y qué tenemos nosotros en el fondo sin fondo de la cabeza cuando hablamos de la bestia y del soberano?

Quizá vayamos a hablar hoy, sin profundidad, de cierto fondo, de cierto fondo sin fondo de las cosas, de las cosas denominadas la bestia y el soberano.

La bestia y el soberano: éste fue y éste sigue siendo nuestro título.

No la *bestialidad* de la bestia – y el soberano.

No la *bestiada* de la bestia – y el soberano.

Sino la bestia *misma* y el soberano. Y cuando decimos la bestia *misma*, pensamos en lo propio de la bestia. Pensamos en lo que constituye el sentido propio del nombre que nombra a la bestia, en lo propio de la bestia. Y no hay ningún nombre abstracto adecuado para designar propiamente esa esencia de la bestia, ese ser-bestia de la bestia. *Por una parte*, porque no tenemos en nuestra lengua ninguna palabra como «bestidad», como sí tenemos, para el animal, la animalidad. *Por otra parte*, porque el ser-bestia de la bestia, expresión que acabo de utilizar imprudentemente para dar a pensar una designación propia de la esencia de la bestia, [el ser-bestia] de la bestia, esta expresión hace que el sustantivo «bestia» derive hacia el atributo, el epíteto o el adjetivo «bestia» que, en nuestra lengua, como adjetivo, lo desplaza todo y no se refiere ya en modo alguno a la esencia de la bestia, resultando incluso radicalmente heterogénea a ésta al no aplicarse propiamente o, al menos, al no detentar su régimen de propiedad, como atributo en principio para el sentido y para el sentido común, más que en el orden de lo humano.

Lo propio de la bestia, si lo hay, no sería ni la *bestiada* ni la *bestialidad*. Ni la bestiada ni la bestialidad, que serían pues más bien, si nos fiamos del sentido común y del rumor más flagrante de la filoso-

fía, lo propio del hombre, la cosa del mundo –al igual que el sentido común– mejor repartida entre los hombres. La bestia, lo propio del hombre pues, a menos que sea (ésta sería mi hipótesis de trabajo todavía en suspenso) lo propio de lo propio, sin más, lo propio que se apropia de sí mismo, lo propio que *se pone* a sí mismo, lo propio apropiado a sí mismo, *autopuesto*, la apropiación o la figuración de lo propio en todas partes donde acontece, y pone y se pone, no siendo el hombre más que un testigo entre otros, aunque, como por definición, sea un testigo elocuente y charlatán, el testigo por definición más charlatán de la bestia autoproclamada, autopuesta, el único ser vivo sin duda que anticipa su reivindicación armada, sindicada incluso, por parte de un sindicato que no sería otro que la cultura filosófica, incluso la cultura sin más.

De la bestia misma, entonces, antes de cualquier bestia, hemos tenido dificultad para evitar la añagaza, desde el momento en que, en nuestro encarnamiento genicológico, hemos visto multiplicarse bajo nuestros pasos los pasos de lobos y de hombres-lobo tras la pista de los cuales se encontraba más a menudo el hombre mismo, el hombre convertido en bestia, el hombre bestia, más a menudo pues que la bestia misma.

Cuando digo el hombre convertido en bestia o el hombre-bestia (con un guión), ya no distinguen ustedes, en esta lengua nuestra que hablamos contractualmente, entre *bestia*, el sustantivo, y *bestia*, el adjetivo. Sin embargo, de *bestia*, el sustantivo, a *bestia*, el adjetivo, hay un mundo en nuestra lengua, pues jamás –lo repito– se dirá, de forma sensata, y significativa, y comprensible para todo el mundo, de una bestia que es bestia. Por el momento, al hablar nuestra lengua, no *usamos* la palabra «bestia», la citamos, la *mencionamos* entre comillas, de acuerdo con la distinción bien conocida entre *use* y *mention*. Cuando mencionamos o citamos una palabra entre comillas, dejamos su uso en suspenso. Nuestro referente es la palabra misma y no la cosa que se supone que designa. Cuando citamos la palabra «bestia» enfocamos la palabra sin saber todavía necesariamente lo que la palabra designa o quiere decir, sin detenernos todavía en ella con firmeza. E incluso, para saber, para determinar sin error si, en el acto de mencionar «bestia», nos estamos refiriendo al sustantivo (la bestia) o <a> el adjetivo (el hombre o la mujer «bestias»), ya ven ustedes que no basta con la mención, con la cita de la palabra sola. Es necesaria ya una frase, una gramática, un comienzo de discurso para decidir si menciono el sustantivo (la bestia) o si menciono el adjetivo (qué bestia es éste o aquella, qué bestia es una persona, un discurso o una acción, incluso lo que ocurre, y, según el sujeto al que se refiere el atributo, en nuestra lengua, el sentido del adjetivo se desplaza). El adjetivo «bestia» no

quiere decir, evidentemente, lo mismo en la frase «qué bestia es este hombre o esta mujer» que en la frase «qué bestia es este discurso», <en> «qué bestia es esta acción, esta forma de proceder», y menos todavía <para> «lo que me ha pasado», en el sentido de «es una bobada lo que ocurre» (llueve, o mi coche está estropeado, es una bobada, no podré salir, en el sentido de «es una lata» –«la lata» plantea unos problemas semánticos igual de temibles en nuestra lengua), es una bobada, es decir: es una casualidad o una circunstancia indeseables, lamentables, insignificantes de por sí pero perjudiciales por sus consecuencias, sin que nadie, ni la bestia o bobería de nadie, puedan ser incriminadas. Es una «bobada» que yo no pueda terminar de preparar mi curso porque mi computadora se ha estropeado, por ejemplo, aunque ninguna bestia, ni la bestia o bobada de nadie, sean responsables de ello. Únicamente una persona, una persona humana, al parecer, puede ser llamada bestia, pero cuando sucede alguna bobada, en nuestra lengua, nadie, ninguna persona «bestia», la «bestia» de nadie puede ser considerada responsable o culpable, puede ser considerada la causa de esa «bobada» que ocurre. El atributo «bestia» no parece convenirle más que a una persona (y no a una bestia, a un animal como bestia), pero hay casos en que el atributo «bestia» no le conviene a nadie y se refiere de forma anónima a la llegada de lo que sucede, al caso o al acontecimiento. Este atributo, el uso de este atributo, en una lengua, parece ya muy *unheimlich*, *uncanny*, a la vez extraño y familiar, extrañamente familiar o familiarmente extraño.

¿Qué quiere decir «bestia»? ¿Qué es lo que es «bestia»? ¿Quién es «bestia»? ¿Qué o quién?

De modo que, en nuestro encarnamiento por darle caza a lo propio del hombre, no estábamos lejos de olvidar que es todavía más difícil la determinación de lo propio de la bestia y –lo que es completamente distinto– del sentido propio de la palabra «bestia».

Si lo propio del hombre es lo propiamente humano, lo propio de la bestia no es ciertamente ni lo «propiamente bestia» de la bestialidad ni lo «propiamente bestia» de la bestia. No estábamos siquiera lejos de considerar que, al menos en nuestra lengua, la bestialidad bien podía ser lo propio del hombre.

En efecto, la necesidad de pensar lo que quizá todavía no ha sido pensado, a saber, lo propio del hombre, nos había conducido la última vez, en la estela ejemplar de Lacan y en el análisis de los presupuestos de un paradigma psicoanalítico especialmente notable debido a muchos rasgos, pero con una organización discursiva y con una conceptualidad entre otras posibles, [nos había conducido pues] a plantear la cuestión de una bestialidad que, por su parte, sería lo propio del hombre, de la bestialidad en cuanto crueldad y no en cuanto

perversión zoofílica. Cómo es posible esa bestialidad y cuál es su relación con la soberanía de la ley es, en resumidas cuentas, la cuestión que nos guió la semana pasada. Y comprobamos a qué inconsecuencias insostenibles nos abocaba una lógica antropocentrada, incluso humanista, de la soberanía de la Ley a este respecto, es decir, de la libertad, de la *responsabilidad*, de la decisión, de la convención, de lo simbólico, a saber, de la *respuesta* apropiada, en contraposición a la supuesta (bobamente supuesta) fijeza así llamada animal de la reacción programada, imaginaria, especular, cableada, codificada, etc.

Y hemos comprobado, por las mismas, a qué inconsecuencias insostenibles nos abocaba la lógica humana y «supuesta saber» de una *responsabilidad* soberana capaz de verdad, de palabra, de mentira, de crimen, de crueldad, de bestialidad, de fingimiento fingido y de borradura de su propia huella, en contraposición a lo que supuestamente sabemos asimismo acerca de una responsabilidad *procedente de la reacción* de una animalidad incapaz de crimen, de crueldad, de bestialidad, de mentira, de fingimiento fingido o de borradura de sus huellas, en resumidas cuentas, incapaz de convertirse en sujeto del significante, designando la expresión «sujeto *del* significante» tanto al sujeto amo como al sujeto sometido al significante. Y por significante, ese significante convertido en el soberano del soberano, había que entender, en última instancia, el significante lingüístico, la lengua o el habla, aunque alguna huella prelingüística o no pudiese en apariencia y provisionalmente aspirar a cierta emancipación o cierta prerrogativa de antigüedad.

Hoy en día, sin dejar nunca de intentar pensar aquello que quizá todavía no ha sido pensado, a saber, tanto lo propio del hombre como lo propio de la bestia y, por consiguiente, lo propio sin más, lo propio mismo, la ipseidad de lo propio, tendríamos la tentación de preguntarnos, simétricamente, no ya (como la semana pasada): «¿Cómo es posible la bestialidad?», sino «¿cómo es posible la bestia?».

Esta pregunta, de una u otra forma, se la habrá planteado más de uno. Pero, antes de volver de nuevo al texto que me dispongo a citar, antes de volver a leerlo al término de un rodeo y con el fin de recordar su inscripción en nuestra lengua, he aquí cómo le da forma Deleuze a esta cuestión en *Diferencia y repetición*.<sup>2</sup> Se trata de una página y de un libro unos diez años anterior a *Mil mesetas* y, por consiguiente, a ese gran y fértil capítulo titulado «1730 –Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible...» del que hablé hace dos

2. G. Deleuze: *Différence et répétition*, París, PUF, 1968, pp. 196-197 [trad. cast. de M.S. Delpy y H. Beccacece, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, pp. 231-232]

sesiones y del que les vuelvo a recomendar encarecidamente la lectura *in extenso*; capítulo asimismo atravesado por muchos lobos y del que cité, la última vez, un pasaje sobre el Hombre de los Lobos y el sarcasmo acerca del psicoanálisis. *Mil mesetas*, que dedica tantos análisis al devenir-animal, no habla ya de la bestia, como lo hizo, diez años antes pues, *Diferencia y repetición*, en un pasaje al que vuelvo enseñada. La única alusión, la única ocasión en que aparece la palabra «bestia» que he anotado, a título de inventario, concierne precisamente a cierta bestia *del* psicoanálisis supuesto saber. La bestia del psicoanálisis, las bestias que dice el psicoanálisis, cuando habla del masoquismo y, de una manera más general, cuando habla de los animales. En la página 317 [trad. cast., p. 263] de *Mil mesetas* (pero reléanlo todo), Deleuze comienza un párrafo de la siguiente forma: «Queremos decir algo muy simple acerca del psicoanálisis: con frecuencia se ha encontrado, y desde el principio, con la cuestión de los devenires-animales del hombre [y enseguida hay que apuntar que, tanto para el psicoanálisis como para Deleuze cuando reprende al psicoanálisis acerca de esta cuestión, se trata siempre únicamente del hombre, del devenir-animal del hombre, de la historia y de las historias del hombre en sus devenires-animales, dicho de otro modo, del devenir antropomórficamente animal del hombre y no del animal y de la bestia misma, por así decirlo]».

Queremos decir algo muy simple acerca del psicoanálisis: con frecuencia se ha encontrado, y desde el principio, con la cuestión de los devenires-animales del hombre. En el niño, que no deja de atravesar semejantes devenires. En el fetichismo y, sobre todo, en el masoquismo, que no dejan de enfrentarse a este problema. Lo menos que se puede decir es que los psicoanalistas no han comprendido, ni siquiera Jung [este «ni siquiera Jung» subraya y recuerda que Deleuze es uno de los pocos, en determinada escena francesa, en declarar con regularidad un interés admirativo por Jung], o que han querido no comprender.

[Deleuze insinúa así que todos estos psicoanalistas han rechazado comprender, han hecho como si no comprendiesen, han querido no comprender lo que, por consiguiente, comprendían perfectamente y les interesaba no asumir, no confesar, no declarar lo que comprendían, lo que comprendían que comprendían y querían una vez más no comprender, hacer como que no comprendían, lo cual es por consiguiente más un síntoma que un simple no-conocimiento o un simple no-saber: es un desconocimiento sintomático sobre un fondo de conocimiento inconsciente. Y ese desconocimiento activo, sintomático, es un mal tratamiento, incluso un violento y cruel maltrato del devenir-animal del hombre y del niño, la violencia cruel].



Han masacrado el devenir-animal en el hombre y en el niño. No se han percatado de nada. En el animal, ven a un representante de las pulsiones o una representación de los padres. No ven la realidad de un devenir-animal, cómo consiste en el afecto en sí mismo, la pulsión personificada, y no representa nada. No hay más pulsiones que los ensamblajes mismos.<sup>3</sup>

Este concepto de afecto, lo mismo que el de ensamblaje maquínico y de «plano», es el concepto central de todos estos análisis y de toda esta estrategia deleuziana. Y, después de algunas líneas sobre el devenir-caballo del pequeño Hans en Freud y, en Ferenczi, el devenir-gallo de Arpad, Deleuze llega a la interpretación del masoquismo. Ahí es donde la palabra «bestiada» se le impone, esta vez para calificar los discursos de tipo psicoanalítico. «El psicoanálisis no tiene el sentimiento de las participaciones contra natura, ni de ensamblajes que un niño puede montar [máquinas, pues] para resolver un problema cuyas salidas lo bloquean [por consiguiente, el devenir-animal sería aquí una artimaña, una maquinación, una máquina de guerra para salir del paso, para desmontar una trampa, una máquina montada para desmontar otra máquina]».

El psicoanálisis no tiene el sentimiento de las participaciones contra natura, ni de ensamblajes que un niño puede montar para resolver un problema cuyas salidas lo bloquean: un *plano*, no una figuración. [Crítica, pues, de la idea de figuración como representante natural de una pulsión más profunda y a su vez natural que Deleuze pretende sustituir por la figura más técnica, más maquinica, menos natural, más horizontal y más plana, más llana, de plano. Y Deleuze reanuda precisamente con la palabra «bestiada», consistiendo la bestiada en creer en la profundidad de una figuración allí donde no habría más que plano.] De la misma manera, se dirían menos bestiadas acerca del dolor, la humillación y la angustia en el masoquismo si se viese que son los devenires-animales los que lo dirigen y no al contrario. Intervienen aparatos, instrumentos, artilugios, siempre artificios y constreñimientos para la Naturaleza más grande. Es porque es preciso anular los órganos, encerrarlos en cierto modo, para que sus elementos liberados puedan entablar nuevas relaciones de donde resulten el devenir-animal y la circulación de los afectos en el seno del ensamblaje maquínico.<sup>4</sup>

Dicho de otro modo, como a pesar de todo esas maquinaciones del devenir-animal los «dirigen», a los hombres y los niños, sus artifi-

3. G. Deleuze y F. Guattari: *Mille Plateaux*, *op. cit.*, p. 317 [trad. cast., p. 263].

4. *Ibid.*

cios, que no dejan de ser constreñimientos, afectan el afecto en lugar de ser calculados voluntariamente, y los psicoanalistas dirían menos bestiadas, hablarían menos, acerca del masoquismo, por ejemplo de dolores, de humillación y de angustia, si asumiesen su saber al respecto. Deleuze no dice que los psicoanalistas son bestias sino que, mecánicamente, sus enunciados son otras tantas bestiadas, que dicen bestiadas al respecto. Lo cual define ya la bestiada no sólo como un carácter (y volveremos a hablar de esto enseguida), como un estado, como la esencia de lo que se es, sino como el efecto de lo que se hace o se dice; hay acontecimientos, incluso operaciones, las bestiadas, y no una esencia fundamental, la bestiada. Los psicoanalistas son tanto menos bestias, cuando dicen bestiadas, que saben y comprenden lo que «han querido no comprender». Tienen la inteligencia de lo que quieren –por razones que hay que analizar– no comprender.

Este gesto y este momento, esta denuncia de las bestiadas, a pesar de esa singular aparición de la palabra en *Mil mesetas*, son tanto más significativos y estratégicamente decisivos en este libro que no sólo se inscriben en la lógica de la máquina deseante de *El anti-Edipo* (1972), sino que su necesidad se anuncia desde las primeras páginas de *Mil mesetas*, en torno a los conceptos de rizoma y de desterritorialización que son puestos a prueba de ejemplos como la avispa y la orquídea («La avispa y la orquídea forman rizoma, en cuanto que son heterogéneas»,<sup>5</sup> convirtiéndose a su vez la avispa en una pieza dentro del aparato reproductor de la orquídea), el ejemplo del babuino y del virus, del ADN, del babuino y del gato, del cocodrilo, etc. Y, en el segundo capítulo titulado «1914 – ¿Un solo lobo o varios?», el discurso irónico desencadena sus sarcasmos contra el tratamiento freudiano del Hombre de los Lobos, tras una referencia al cuento de Kafka, *Chacales y árabes*. Remito a ustedes a todo ese capítulo del cual he de contentarme con leer solamente las primeras frases y la conclusión, a saber, una requisitoria contra Freud, quien en resumidas cuentas es acusado no ya de creer en lo que decía y que constituye también una máquina, en la que tiene la hipocresía de fingir creer, sino de haber hecho cualquier cosa (y la condena es aquí ética, incluso política), de haber hecho pues cualquier cosa para hacer creer al paciente lo que el psicoanálisis le decía y quería que suscribiese. Hacerle rubricar con otro nombre, con un nombre distinto del suyo, con su nombre convertido en nombre de otro, nombre del padre, patronímico, allí donde no lo era, allí donde el nuevo nombre, el nombre totalmente nuevo que se había forjado le era en suma robado, de modo que se

5. *Ibid.*, p. 17 [trad. cast., p. 15].

trata nada menos que del robo y de una sustitución del nombre propio de alguien por el psicoanálisis (desposesión que reclama por parte de Deleuze, depuesta contra el psicoanálisis en nombre del Hombre de los Lobos, en un estilo y con una lógica de queja y de contra-requisitoria, <una queja> que no está lejos de parecerse a la de Artaud contra el robo de lo suyo propio, de su nombre propio, de su nuevo nombre propio y de su cuerpo propio –supuestamente sin órganos). Lo que significa que las susodichas «bestiadas» del psicoanálisis no son solamente indigencias del saber, no-saberes o incomprendimientos sino violencias éticas, máquinas a su vez, y máquinas de guerra, de sometimiento, de embrutecimiento, formas de hacer que los pacientes se vuelvan más bestias, más brutos o embrutecidos de lo que son en verdad. Comienzo sarcástico, pues, del capítulo «1914 – ¿Un solo lobo o varios?». Puesto que hay una fecha, el principio es el de un relato, el de la crónica de unos acontecimientos, el análisis freudiano del Hombre de los Lobos en esa época:

Ese día el Hombre de los Lobos se levantó del diván especialmente cansado. Sabía que Freud tenía la genialidad de rozar la verdad y pasar de largo, y también de colmar el vacío por medio de asociaciones. Sabía que Freud no sabía nada de los lobos, ni por lo demás tampoco de los anos. Freud solamente comprendía lo que era un perro, y la cola de un perro [alusión sin duda a los perros tan conocidos de los psicoanalistas, Freud y Lacan, cuyo nombre no va a tardar en ser incluido en la serie genealógica]. Eso no bastaba, no bastaría. El Hombre de los Lobos sabía que Freud pronto lo declararía curado, pero que no era así en absoluto, y que seguiría siendo tratado hasta el fin de los tiempos por Ruth, por Lacan, por Leclaire. Sabía finalmente que estaba adquiriendo un verdadero nombre propio, Hombre de los Lobos, mucho más propio que el suyo, puesto que accedía a la singularidad suprema en la aprehensión instantánea de una multiplicidad genérica: los lobos –pero este nuevo, este verdadero nombre propio, iba a ser desfigurado, mal ortografiado, transcrito de nuevo como patronímico.<sup>6</sup>

(A propósito de esta violencia disortográfica –y dicho sea entre paréntesis por el aliciente de la anécdota francesa y parisina, y de lo que iba a proseguir con Lacan–, Deleuze acaba de decir que ha heredado, para incrementarlo, el caudal de las bestiadas de Freud en la violenta domesticación y paternalización psicoanalítica del Hombre de los Lobos y de lo que lo concierne; permítanme recordar que unos años antes de *Mil mesetas*, en 1975, si mi memoria es buena, cuando yo acababa de publicar un largo prefacio, «Fors», al libro que Abra-

6. *Ibid.*, pp. 38-39 [trad. cast., pp. 33-34].

ham y Torok habían dedicado al Hombre de los Lobos,<sup>7</sup> Lacan, en un seminario agresivo que jamás fue publicado y que sin duda no lo será jamás, se atrevió a decir que creía que yo me estaba psicoanalizando con los autores del *Verbier de l'Homme aux loups* y que, en mi análisis con ellos, el sujeto supuesto saber que Lacan creía ser y que creía saber más allá de lo que supuestamente sabía, Lacan decía que yo los «emparejaba», a estos dos amigos analistas. Cierro este paréntesis charlatán sobre las figuraciones, las proyecciones y la verborrea burlona de los psicoanalistas de nuestra época y de nuestra ciudad). He aquí, ahora, la conclusión del capítulo «¿Un solo lobo o varios?», cuyas primeras líneas he leído: (leer y comentar).

El Hombre de los Lobos, verdadero nombre propio, nombre íntimo que remite a los devenires, infinitivos, intensidades de un individuo despersonalizado y multiplicado. Pero, ¿qué es lo que el psicoanálisis comprende acerca de la multiplicación? La hora del desierto en que el dromedario deviene mil dromedarios burlándose en el cielo. La hora del atardecer en que mil agujeros se horadan en la superficie de la tierra. Castración, castración, grita el espantapájaros psicoanalítico que nunca ha visto más que un agujero, más que un padre, un perro allí donde hay lobos, un individuo domesticado allí donde hay multiplicidades salvajes. No se le reprocha sólo al psicoanálisis haber seleccionado únicamente los enunciados edípicos. Pues esos enunciados, en cierta medida, forman todavía parte de un ensamblaje maquínico con respecto al cual podrían servir de indicios que hay que corregir, como en un cálculo de errores. Se le reprocha al psicoanálisis haber utilizado la enunciación edípica para hacerle creer al paciente que iba a proferir enunciados personales, individuales, que por fin iba a hablar en su nombre. Sin embargo todo está lleno de trampas desde el principio: el Hombre de los Lobos jamás podrá hablar. Por mucho que hable de los lobos, que aúlle como un lobo, Freud ni siquiera escucha, mira a su perro y responde «es papá». Mientras dura, Freud dice que es neurosis y, cuando se viene abajo, que es psicosis. El Hombre de los Lobos recibirá la medalla psicoanalítica por los servicios prestados a la causa, e incluso la pensión alimenticia que se les da a los antiguos combatientes mutilados. Sólo habría podido hablar en su nombre si hubiesen puesto al día el ensamblaje maquínico que producía en él estos o aquellos enunciados. Pero no es cuestión de hacer eso en el psicoanálisis: en el momento mismo en que se persuade al sujeto que va a proferir sus enunciados más individuales, se le retira cualquier condición de enunciación. Hacer callar a la gente, impedirle hablar y, sobre todo, cuando habla, hacer como si no hubiese dicho nada: la famosa neutra-

7. J. Derrida: « Fors », prefacio a N. Abraham y M. Torok: *Cryptonymie. Le verbier de l'Homme aux loups*, op. cit.

lidad psicoanalítica. El Hombre de los Lobos sigue aullando: ¡seis o siete lobos! Freud responde: ¿qué? ¿cabritos? ¡qué interesante! Retiro los cabritos, queda un lobo, por lo tanto es tu padre... Por eso, el Hombre de los Lobos se encuentra tan cansado: permanece tumbado con todos sus lobos en la garganta, y todos los agujeritos encima de su nariz, todos los valores libidinales encima de su cuerpo sin órganos. La guerra se avecina, los lobos se van a convertir en bolcheviques, el Hombre de los Lobos permanece asfixiado por todo lo que tenía que decir. Se nos anunciará únicamente que vuelve a ser bien educado, cortés, resignado, «honrado y escrupuloso», que, en suma, está curado. Se venga recordando que el psicoanálisis carece de una visión verdaderamente zoológica: «Nada puede tener más valor para alguien joven que el amor de la naturaleza y la comprensión de las ciencias naturales, especialmente la zoología».<sup>8</sup>

Esto en lo que concierne a la única ocasión en que aparece la palabra «bestiadas», en plural, en *Mil mesetas*. Unos doce años antes, en 1968, en *Diferencia y repetición*, Deleuze abre un largo párrafo, de más de una página, con la proposición siguiente: «La bestiada no es la animalidad. El animal está garantizado por medio de formas específicas que le impiden ser “bestia”».<sup>9</sup> («Bestia» está entre comillas para marcar perfectamente que se trata, una vez más, de mencionar el uso tan particular en una lengua determinada: el animal no es *lo que se llama* «bestia», el animal no puede ser llamado *bestia*, calificado, descrito como *lo que se llama* «bestia»). Y el mismo párrafo, de más de una página, concluye esta vez con una pregunta. La pregunta es: «¿cómo es posible la bestiada?» o, más precisamente –porque más vale leer toda esta concatenación final, lo cual no impide que podamos volver sobre ello más adelante:

Habría bastado que la filosofía retomase este problema [de la bestiada] con sus propios medios y con la modestia necesaria, considerando que la bestiada no es nunca la del otro sino el objeto de una pregunta propiamente trascendental: ¿cómo es posible la bestiada (y no el error)?

*Dos observaciones* en este punto con respecto a la forma misma y la primera implicación de la pregunta deleuziana.

8. G. Deleuze y F. Guattari: *Mille Plateaux*, pp. 51-52 [trad. cast., pp. 43-44] [Los autores precisan en nota que la última frase procede de una carta citada por Roland Jaccard en *L'Homme aux loups*, París, Éd. Universitaires, 1973, p. 113 [trad. cast. de M. Horne, *El hombre de los lobos*, Barcelona, Gedisa, 2ª ed., 1996, p. 92 n. 6] (n. de e. fr.).

9. G. Deleuze: *Différence et répétition*, p. 196 [trad. cast., p. 232].

*Primera observación.* El gran interés de la pregunta deleuziana, su ironía sobre todo, su risa o su sonrisa (y recordarán ustedes lo que leíamos hace unas semanas acerca de un psicoanálisis de los animales que haría estallar de risa, decía Deleuze, a los propios animales, de los cuales se piensa con demasiada frecuencia –y diré que bobamente– que no saben reír), el gran interés de esa pregunta tan irónica como sería («¿cómo es posible la bestiada (y no el error)?») se debe, en primer lugar, a la distancia que marca el paréntesis «(y no el error)». Es una distancia con respecto a la gran tradición de las «cuestiones trascendentales de posibilidad», de las grandes cuestiones críticas y, ante todo, de la forma de la pregunta kantiana en la que Deleuze reinscribe no obstante la cuestión de la bestiada. Es la pregunta: «¿Cómo es posible? ¿A condición de qué es posible? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de lo que, de hecho, ya es posible? ¿A condición de qué es posible la ciencia? ¿A condición de qué es posible un juicio sintético *a priori*, etc.?». Pero, al seguir esa tradición de la pregunta trascendental crítica de tipo kantiano, al desviarla para aplicarla a la bestiada, lo cual sorprende y sin duda no se ha hecho nunca, Deleuze la sustrae con toda razón a su economía epistemológica, a su territorio habitual, a saber, el del conocimiento, del juicio de la verdad y del error, yo diría incluso de la objetividad (pues la cuestión trascendental de las condiciones de posibilidad, no sólo en Kant sino incluso en Husserl, siempre se determina a partir de la determinación del ser como objeto; siempre se trata de preguntarse «¿cómo es posible un objeto en general?», «¿cómo es posible la objetividad del objeto?»). Deleuze sustrae su pregunta trascendental a ese régimen epistemológico, a esa teoría del conocimiento y lo hace entre paréntesis cuando precisa, pues, entre paréntesis: «la bestiada (y no el error)», cuando excluye el error de su pregunta acerca de la bestiada. La bestiada no es una relación de juicio con lo que es, no es un modo de conocimiento, no es un error, ni una ilusión, ni una alucinación, ni una falta del conocer en general. Se puede estar en lo cierto y saberlo todo y, sin embargo, ser bestia de bestiada. En último término, podría haber bestiada en el saber absoluto en particular: éste es el ejemplo en el que piensan y que dan todos aquellos que hablan de la bestiada cuando, como Bouvard y Pécuchet, se sueña con esa forma bestia, boba de saber absoluto que es el conocimiento enciclopédico de la totalidad del ente. Por consiguiente, la bestiada, signifique lo que signifique –y no hemos acabado con esa indeterminación–, [la bestiada] no tiene nada que ver con el conocimiento, ni con la adecuación o no de un juicio determinante, con la verdad o el error. Y, no obstante, como vamos a ver (Deleuze no lo dice, pero si tiene cuidado de distinguir entre la bestiada y el error –y por consiguiente el juicio– es porque la

proximidad es grande y turbadora aunque no se deje reducir a una identidad), el uso que hacemos en nuestra lengua de la palabra «bestiada» implica no sólo un error, un juicio equivocado, sino una aptitud para la falta de juicio, para un defecto de juicio, para una ineptitud para juzgar. No una no-relación con el juicio (al modo en que se diría que la piedra no juzga), sino una facultad embotada, ofuscada (que quiere decir embotada – tendremos que volver sobre el ofuscamiento), pero a causa de una falta, de una perversión secreta, una facultad mal orientada, desviada, a la vez inhibida y desencaminada del juicio. Alguien que es bestia carece de juicio –se dirá– allí donde la facultad de juzgar, según esa crítica de la facultad de juzgar que es siempre el proceso contra la bestiada, allí donde la facultad de juzgar está alterada, pero alterada en el sentido de que (y la referencia al *jus*, a lo jurídico o a lo judicial, a lo justo de la justeza, de la justicia, se apiña oscuramente detrás de todo proceso contra la bestiada), en el sentido de que la bestiada, como rasgo de carácter supuestamente permanente, como idiosincrasia (que hay que distinguir de la idiotez de la que volveremos a hablar también), afecta cierta calidad del juicio (allí donde el juicio, como lo señalaba Descartes, implicaba a la vez la percepción del entendimiento, de la inteligencia, y la intervención de la voluntad, de la decisión voluntaria, de modo que la bestiada, según esta nomenclatura cartesiana, estaría en el cruce de la finitud del entendimiento y de la infinitud de la voluntad puesto que la precipitación a juzgar, el exceso de la voluntad sobre el entendimiento es lo propio del hombre y conduce a la bestiada, a decir bobadas por precipitación de la voluntad desproporcionada al entendimiento; de ahí la implicación abisal y propiamente vertiginosa, turbadora hasta el vértigo, de una bestiada que, en ese espacio, atañe siempre, se deja atañer y mover por cierta infinitud de libertad, en el sentido cartesiano). Esto no lo dice Deleuze, pero veremos más adelante cómo lo que dice acerca del «fondo» de la bestiada, de lo que vincula la bestiada con cierta profundidad abisal del fondo, quizá no carezca de relación con lo que acabo de sugerir. Por lo menos, esa implicación de la falta de juicio, allí donde el juicio no sólo es el juicio determinante que conduce a lo verdadero o lo falso sino, con todo, el juicio del juez, el juicio del que se espera tanto cierta justeza como cierta justicia.<sup>10</sup> No se puede pensar la bestiada, al parecer, al menos el uso, la pragmática de esa palabra (y esto es lo único que por el momento nos ocupa), no hay un empleo pragmático de la significación «bestiada» que no implique alguna referencia oscura al *jus*, con el inmenso abismo

10. Esta frase está inacabada en el texto mecanografiado (n. de e. fr.).

semántico que horada esta palabra, esta familia léxica o semántica (*jus*, justicia, justeza, juez, etc.).

Otro uso –y, por consiguiente, otro sentido y otra implicación de la categoría de bestiada– que atañe esta vez no sólo al acontecimiento sino a la acción, al modo de hacer, a lo mal-hecho, a cierta manera de hacer mal, es la bestiada que se hace. No la bestiada como rasgo idiosincrásico, como aptitud, forma de ser o *hexis*, como diría Aristóteles, como *habitus*, costumbre ofuscada, sino como el accidente de lo que se hace. He *hecho* una bestiada no quiere decir que soy bestia sino, por el contrario: aunque supuestamente no soy bestia, me he dejado llevar, conducir a cometer una bestiada. La bestiada no es sólo un error, aunque siempre implica, lateral, marginal pero imborrablemente una referencia insistente a la comprensión del sentido si no al conocimiento del objeto, la referencia tenaz, pues, a cierta apertura al sentido, a una inteligencia que no es simplemente del saber o de la ciencia; de ahí el riesgo siempre presente, siempre acechante, de confundir la bestiada con el error o la ilusión que ella no es, a la cual no se reduce; de ahí el paréntesis deleuziano («¿cómo es posible la bestiada (y no el error)?»).

En su uso dentro de nuestra lengua –y nunca insistiré lo suficiente, volveré enseguida sobre ello, en la pragmática de un idioma que corre el peligro de resistir a la traducción, resistencia a la traducción que abre y cierra un abismo, un fondo sin fondo cuya envergadura veremos más adelante–, [en su uso dentro de nuestra lengua] el adjetivo «bestia» y el sustantivo «bestia» apuntan asimismo sin duda hacia una verdad del sentido, tocan fondo hacia esa verdad del sentido, aunque esa verdad, ese aparecer o esa revelación, ese ser-patente del sentido no se reduzca nunca al conocimiento objetivo del objeto. La bestiada es siempre cierta forma de no comprender, no de no explicar o explicarse, sino de no comprender; la bestiada pertenece al ámbito si no de una comprensión hermenéutica del sentido, al menos de algo así como las «entendederas», como la privación de «entendederas», otra palabra vagamente popular y casi argotífera que concuerda quizá mejor con la idea de la bestiada, de la palabra, del adjetivo «bestia» sobre el que cuento volver enseguida.

*Segunda observación previa* (digo bien previa ya que más adelante volveremos sobre todo esto), al decir que «la bestiada nunca es la del otro», al apelar así a que la filosofía sea modesta (releo: «Habría bastado que la filosofía retomase este problema [de la bestiada] con sus propios medios y con la modestia necesaria, considerando que la bestiada no es nunca la del otro sino el objeto de una pregunta propiamente trascendental: ¿cómo es posible la bestiada (y no el error)?»),

al decir que la bestia no es nunca la del otro, Deleuze sugiere que la bestia está en el seno de la filosofía, lo cual invita a ésta a ser modesta, y sobre todo que la bestia, la posibilidad de la bestia no es nunca la del otro porque siempre es, por lo tanto, la mía y la nuestra, siempre está, pues, del lado de «mi lado», de lo que me es próximo, propio o semejante.

(En general, dicho sea entre paréntesis, la bestia, la palabra «bestia» pertenece al lenguaje de la acusación, es una categoría de la acusación, una forma de categorizar al otro (ya saben ustedes que, en griego, la *katêgoria* misma quería decir acusación o reprobación), y añadiré, alejándome un poco del texto de Deleuze que no habla aquí de categoría, que la bestia, lo bestia de la bestia es una curiosa categoría porque, manejada casi siempre como una acusación, una denigración, una reprobación, una incriminación, una recriminación que tienden a desacreditar no sólo una falta de inteligencia o de saber sino una falta ética o cuasi-jurídica, dicha categoría –no vamos a dejar de comprobarlo– no es justamente una categoría cuya significación está garantizada nunca; es una categoría sin categoría. Añadiré ahora lo siguiente, como entre paréntesis, sin relación directa con el texto o las intenciones de Deleuze cuando habla de una «pregunta propiamente trascendental de la bestia». Y es que, aunque haya una categoría de la bestia, es una categoría cuyo sentido –volveré sobre ello enseguida e intentaré precisar– no se deja determinar. Por lo menos no como un sentido «como tal» cuya idealidad conceptual se deja traducir, es decir, por poco que sea, distinguir del cuerpo pragmático e idiomático de las ocasiones en que aparece. Es una palabra que, más que cualquier otra, quiere decir cada vez algo diferente según las singularidades pragmáticas, conscientes e inconscientes que la introducen o que se introducen en ella. Por consiguiente, la bestia no es una categoría entre otras, o bien es una categoría transcategorial. En el fondo, trataré más adelante de decir por qué y en qué, en mi opinión, nunca se logrará aislar un sentido unívoco de un concepto de la bestia en su vínculo irreductible con nuestra lengua. Si la bestia es una categoría, a la vez una acusación y una atribución, un atributo, un predicado, una predicación, y si esa categoría no pertenece al régimen o la serie normal de las categorías, si es una categoría excepcional y transcategorial, eso responde a la primera definición literal de lo trascendental en la Edad Media, mucho antes de Kant: «*qui transcendit omne genus*», una categoría que trasciende todas las categorías y no pertenece pues a la serie o la tabla de las categorías. «Bestia» estaría aquí en posición de categoría transcategorial, de trascendental o –diría yo– de cuasi-trascendental. Y de esto habría que sacar todas las consecuencias.

A lo cual añadiré, puesto que acabo de utilizar la palabra «categorial» y que esta palabra «categorial» también es una palabra que utiliza Heidegger, en *Ser y Tiempo*, para designar los conceptos que conciernen a las estructuras ontológicas del ente que no es el *Dasein*, del *Vorhandensein* y del *Zuhandensein* (Heidegger llama no «categorial» sino «existencial» <a lo que concierne> al análisis y a los conceptos relacionados con el *Dasein*), pues bien, podríamos preguntarnos sin demasiado artificio si el análisis de la bestia, como predicado del hombre o del *Dasein* pero haciendo referencia, por lo menos en nuestra lengua, a algo no-humano (la bestia), si el análisis de esta significación inestable y ambigua, de esta estructura a la vez humana y ahumana, compete a lo categorial o lo existencial. Evidentemente, Heidegger jamás pensó en proponer un análisis ontológico de la bestia –a nadie le sorprenderá eso–, pero pronto nos toparemos con el uso (categórico, es decir, acusador, en verdad auto-acusador) que él hizo de una palabra que con frecuencia se traduce, con razón o sin ella, por bestia, a saber, *Dummheit*. Cierro aquí provisionalmente este largo paréntesis).

*Katêgoreuô*, en griego –vuelvo pues a ello–, quiere decir desprestigiar, acusar, censurar, acusar en un tribunal de justicia, hablar en contra, ciertamente, pero también tiene el sentido lógico o epistemológico de «dar a conocer, revelar, determinar algo tornándolo accesible, visible, cognoscible»; es atribuir, decir algo de alguien o de alguna cosa. S es P es categorizar; y la *katêgoria* es a la vez la cualidad atribuida, el atributo, el predicado y la acusación (por oposición a la apología, apología que significa por el contrario el elogio o la defensa, la justificación). El modo en que se realizan el paso y la afinidad entre la atribución y la acusación, entre la generalidad neutra del esto es aquello, S es P, y la acusación, la denigración, la descalificación (es *malo* para S ser P) es un enigma profundo y significativo que abandono de momento a sí mismo, tras habernos hecho éste imaginar, al menos, que toda definición, toda determinación comporta un proceso incoado y pertenece ya al lenguaje del juez de instrucción, incluso del procurador, de la inquisición o de la requisitoria (la «pregunta por el ser», no únicamente el «¿qué es?», *ti esti*, sino «¿qué hay del ser del ente?», «¿qué es el ser del ente?» y la «¿diferencia ontológica?», el cuestionamiento mismo, el cuestionar inicia semejante proceso).

Al decir que la bestia no es nunca la del otro, Deleuze sugiere pues, como decíamos, que la bestia está en el seno de la filosofía, lo cual invita a ésta a la modestia y declara sobre todo que la bestia, la posibilidad de la bestia no es nunca la del otro porque siempre es pues la mía y la nuestra y, por consiguiente, siempre está del lado

de «mi lado», de lo que me es próximo, propio o semejante. Lo semejante, la similitud de quien se me asemeja y que yo puedo asimilarme porque está de mi lado significa por lo menos dos cosas:

A. *Por una parte*, motivo archiclásico, que la bestia es siempre humana, siempre la de mi semejante, lo mismo que la bestialidad. La bestia es la cosa del hombre y no la del animal. Y, *mutatis mutandis*, nos volvemos a encontrar aquí –por este motivo del semejante, de una bestia que siempre me es propia o propia del hombre– con un problema análogo, no digo idéntico, al que tratamos en Lacan la semana anterior. El gesto de Deleuze sigue no obstante resultando específico y, para seguir el razonamiento que lo conduce a decir que la bestia, como propia del hombre, no es nunca la del otro, se puede seguir un trayecto que le hace asociar la bestia con tres motivos que nos interesan aquí muy especialmente, a saber:

1) esa figura de la *soberanía* que se denomina la tiranía (recuerden el texto de la *República* sobre el tirano y el lobo del que hablamos al principio de todo);

2) la *crueldad* (la bestialidad cruel de la que hablamos la semana pasada y desde hace varios años en este seminario);

3) finalmente, lo que es indispensable para atribuir la bestia al hombre y comprender la relación con la filosofía, la bestia como asunto del *pensamiento* y del ser pensante que es el hombre (se sobreentiende: que no es el animal o la bestia). La bestia es un pensamiento, la bestia es pensante, una libertad pensada y pensante. En la relación del pensamiento con la individuación es donde Deleuze va a descubrir el motor de la bestia, suponiendo ésta siempre una relación con lo que él denomina el *fondo*, siguiendo la tradición de Schelling al que cita en una nota,<sup>11</sup> el Schelling autor de las *Investigaciones sobre la naturaleza de la libertad humana*. Creo que no se entendería nada de la argumentación de Deleuze acerca de una bestia que supone el pensamiento como libertad humana en su relación con la individuación, como fenómeno de individuación (*Vereinzelung*) que se erige y se determina sobre un fondo, no se entendería nada si no se reconstruyese todo el discurso de Schelling sobre la libertad y el mal humano, y especialmente sobre lo que Schelling llama el fondo, el fondo-originario (*Urgrund*), que también es un no-fondo (*Ungrund*). Por eso hoy he empezado por preguntar:

11. G. Deleuze: *Différence et répétition*. p. 198 n. 1 [trad. cast., p. 234 n. 13].

¿Qué, en el fondo? ¿Quién, en el fondo? ¿En el fondo qué y en el fondo quién? La bestia y el soberano, ¿qué son en el fondo? ¿Y quiénes? ¿Qué hay, en el fondo de la pregunta, y ante todo de la pregunta «¿qué es?» o «¿quién es?», en el fondo de la pregunta por el ser, con respecto a la bestia y al soberano?

Cito muy deprisa, dentro de un momento, algunas líneas de Schelling que Deleuze no cita pero que visiblemente son el recurso mismo de su argumentación aquí, cuando dice por ejemplo –cito– que la bestia «es posible en virtud de la relación del pensamiento con la individuación» o también que:

La individuación como tal [...] no es separable de un fondo puro que ella hace surgir y que arrastra consigo. Es difícil describir ese fondo, y a la vez el terror y la atracción que suscita. Remover el fondo es la ocupación más peligrosa pero también la más tentadora en los momentos de estupor de una voluntad obtusa.<sup>12</sup>

Retengan ustedes estas palabras, *estupor*, que conectaremos más adelante con *estupidez* y *voluntad obtusa*, que conectaremos más adelante con *ofuscamiento*, pero que implica en todo caso, junto con la voluntad, la libertad: sólo un ser libre –y esto es muy de Schelling–, por consiguiente, sólo el hombre como voluntad libre, como libertad, puede entrar en contacto con ese fondo sin fondo; y, por lo tanto, sólo un hombre puede ser bestia de bestia (por traducir esto a nuestra lengua, anticipándonos a los problemas decisivos de traducción que nos esperan).

Pues ese fondo –prosigue Deleuze–, con el individuo, remonta a la superficie y, sin embargo, no adquiere forma ni figura. [...] Es lo indeterminado, pero en la medida en que sigue abrazando la determinación, como la tierra el zapato.<sup>13</sup>

Y es en este punto donde Deleuze distingue lo propio del hombre, la bestia como propia del hombre. El animal no puede ser bestia. Deleuze había escrito más arriba: «La bestia no es la animalidad. El animal está garantizado por medio de formas específicas que le impiden ser “bestia”».<sup>14</sup> Dicho de otro modo, el animal no puede ser bestia porque no es libre y carece de voluntad, su individuación, que le

12. *Ibid.*, p. 197 [trad. cast., p. 233].

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*, p. 196 [trad. cast., p. 231].

da forma, no se erige sobre una relación con el fondo (con el *Grund*), que es la libertad misma. Aquí, en la página posterior, Deleuze escribe lo siguiente, justo después de la frase que les recuerdo («[El fondo] es lo indeterminado, pero en la medida en que sigue abrazando la determinación, como la tierra el zapato»): «Sin embargo, los animales están en cierto modo prevenidos contra ese fondo por medio de sus formas específicas». Por eso no podrían ser bestias. La formulación, no se puede negar, es vaga y muy empírica, la expresión «en cierto modo» introduce en ella cierta confusión («Sin embargo, los animales están *en cierto modo* prevenidos contra ese fondo, por medio de sus formas explícitas») y, en cuanto a lo explícito de una forma («Sin embargo, los animales están en cierto modo prevenidos contra ese fondo, por medio de sus formas *explícitas*»), se trata de una cuestión de grado cuyos criterios siempre resultarán difíciles de establecer. ¿A partir de qué momento es una forma, *en cierto modo, explícita* y, en el fondo, en qué formas está pensando Deleuze cuando designa aquí de una manera tan general e indeterminada a «los animales» («Sin embargo, *los animales* están *en cierto modo* prevenidos contra ese fondo, por medio de sus formas *explícitas*»)? ¿Acaso los hombres no tienen también unas formas *explícitas* que los prevengan, *en cierto modo*, contra la bestia? El pasaje de Schelling sobre el fondo que yo quería citar y cuyo principio me parece sostener aquí todo el discurso deleuziano, lo encuentro en las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia [o la naturaleza] de la libertad humana*. Schelling está explicando y tratando de justificar su distinción entre el ser (*Wesen*) como fondo (*Grund*) y el ser como existencia, existir. Al debatirse con ese problema (no puedo reconstruir aquí ese debate y les remito a él), plantea que debe haber necesariamente un ser (*Wesen*) anterior a todo fondo y a todo existente, por consiguiente, en general a toda dualidad.

¿Cómo –se pregunta entonces– podríamos denominarlo sino fondo-originario (*Urgrund*) o, mejor, *no-fondo* (*Ungrund*)? Puesto que precede a todas las oposiciones, éstas no pueden ser ni discernibles, ni presentes de otro modo más que en él. Por consiguiente, no puede ser caracterizado como identidad, sino solamente como absoluta *indiferencia* de ambos principios.<sup>15</sup>

15. F. W. J. Schelling: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, trad. cast. de H. Cortés y A. Leyte, Barcelona-Madrid, Anthropos-Ministerio de Educación y Ciencia, 1989, pp. 279-281 (edición bilingüe). Es Schelling quien subraya (n. de e. fr.).

Pues bien, tanto en la lógica de Schelling como en la de Deleuze, el hombre adquiere forma sobre ese fondo, conservando con él una relación (libre, es su libertad) que sería negada «a los animales», los cuales «están –dice Deleuze– en cierto modo prevenidos contra ese fondo, por medio de sus formas explícitas». Relean a Schelling y a Heidegger acerca de Schelling<sup>16</sup> y, de Schelling, sobre todo lo que dice de esa enfermedad humana que es la estupidez<sup>17</sup> (*Blödsinn*), alusión que subrayo porque la cuestión de la estupidez (*stupidity*) como *Blödsinn* está en el centro de un magnífico libro que evocaré enseguida, con los terribles problemas de traducción que plantea. Me refiero a *Stupidity* de Avital Ronell. ¿La estupidez es la bestia? ¿Es exactamente lo mismo? Llegaremos a ello.

Para volver a Deleuze, sólo esa experiencia de la libertad que es la bestia, como libertad humana, sólo esa libertad como relación al fondo sin fondo puede explicar no solamente que la bestia sea ajena a los «animales», sino que esté vinculada a los tres motivos que indico hace un momento, a saber, la soberanía, la crueldad (por consiguiente, el mal – y la enfermedad, diría Schelling), el pensamiento finalmente.

1. La soberanía en la figura del tirano en primer lugar. Deleuze apunta que

[...] el tirano no tiene solamente cara de pavo, sino de besugo, de alcornoque o de papanatas. Nadie es nunca superior ni exterior a aquello de lo que saca provecho: el tirano institucionaliza la bestia, pero es el primer sirviente de su sistema y el primero instituido, es siempre un esclavo el que manda a los esclavos.<sup>18</sup> [Motivo literalmente platónico.]<sup>19</sup>

2. <Seguidamente> Deleuze es especialmente elocuente e insistente sobre el mal y la crueldad en su relación esencial con la bestia. Esto es consecuente con el gesto que convierte la bestia en el fenómeno de la libertad como libertad humana. Lo que resulta notable es que

16. Véase M. Heidegger: *Schelling. El tratado de 1809 sobre la esencia de la libertad humana*. Trad. cast. de A. Rosales. Caracas, Monte Ávila Editores, 2ª ed. corregida, 1996.

17. Véase F.W.J. Schelling: «Conférences de Stuttgart» [1810], en *Oeuvres métaphysiques (1805-1821)*. Traducción francesa de J.-F. Courtine y E. Martineau. Paris, Gallimard, 1980, p. 245.

18. G. Deleuze: *Différence et répétition*, p. 196 [trad. cast., p. 231].

19. Un añadido manuscrito de Jacques Derrida: «Únicamente un ser capaz de soberanía, es decir, libre, puede tornarse esclavo (bestia±esclavo) y bestia de bestia» (n. de e. fr.).

la distinción entre bestia y error siga siendo la condición esencial de toda esta interpretación y de esta problemática. Deleuze escribe en efecto:

[...] ¿cómo daría cuenta el concepto de error de esa unidad de bestia y de crueldad, de grotesco y de aterrador, que duplica el curso del mundo? La cobardía, la crueldad, la bajeza, la bestia no son simplemente potencias corporales o hechos de carácter y de sociedad, sino estructuras del pensamiento como tal.<sup>20</sup>

Antes de volver a esta cuestión del pensamiento, de la filosofía y de lo trascendental, subrayo con algunas citas la importancia esencial que Deleuze parece concederle a la relación entre bestia y crueldad, por consiguiente, entre bestia y mal, bestia y libertad, bestia y responsabilidad, otros tantos rasgos humanos y no animales, aquellos de los que hablábamos la semana pasada al leer a Lacan: (leer y comentar).

Todas las determinaciones se tornan crueles y malas al no ser captadas más que por un pensamiento que las contempla y las inventa, despellejadas, separadas de su forma viva, flotando en ese fondo lúgubre. Todo se torna violencia en ese fondo pasivo. Ataque, en ese fondo digestivo. Allí se opera el *sabbat* de la bestia y de la maldad. Quizá sea el origen de la melancolía que pesa sobre las figuras más bellas del hombre: el presentimiento de una fealdad propia del rostro humano, de un incremento de la bestia, de una deformación en el mal, de una reflexión en la locura. Pues, desde el punto de vista de la filosofía de la naturaleza, la locura surge en el punto donde el individuo se reflexiona y se refleja en ese fondo libre y después, por consiguiente, la bestia en la bestia, la crueldad en la crueldad, y ya no puede soportarse. «Entonces una facultad lamentable se desarrolló en su espíritu, la de ver la bobada y no tolerarla más...» (*Bouvard et Pécuchet*). Bien es verdad que esta facultad, la más lamentable, se convierte también en la facultad regia cuando anima a la filosofía como filosofía del espíritu, es decir, cuando induce a todas las demás facultades a ese ejercicio trascendente que hace posible una violenta reconciliación del individuo, del fondo y del pensamiento.

Y Deleuze añade en una nota:

Sobre el mal (bestia y maldad), sobre su fuente que es como el Fondo convertido en autónomo (en relación esencial con la individuación) y sobre toda la historia que resulta de eso, Schelling escribió unas páginas

20. G. Deleuze: *Différence et répétition*, p. 196 [trad. cast., pp. 231-232].

espléndidas, *Investigaciones sobre la naturaleza de la libertad humana* [...].<sup>21</sup>

3. En tercer lugar, pues, el pensamiento por fin. Y lo que es especialmente interesante en la relación estructural que Deleuze ve entre «bestia» y «pensamiento» (lo que él denomina las «estructuras del pensamiento como tal») es lo que denuncia como incapaz de pensar ese pensamiento de la bestia. Lo aquí encausado, el defecto de pensamiento que se encausa aquí categóricamente, cuyo proceso Deleuze lleva a cabo aquí en resumidas cuentas, es una doble figura culpable del mismo fallo: la mala literatura, la pseudo-literatura por una parte, y la filosofía, por otra parte. A ambas se les habría escapado la esencia de la bestia, la esencia de la bestia como problema del pensamiento, y Deleuze va a explicar por qué. Si a la pseudo-literatura y la filosofía se les escapa la bestia como cosa del pensamiento, la «mejor» literatura, ésta («mejor» es la palabra que utiliza Deleuze), en cambio, aunque no trate temática y sistemáticamente la bestia del pensamiento, la bestia como estructura del pensamiento, se deja «asediar» por la bestia, asediar por el «problema de la bestia». Y este léxico espectral del asedio es el que va a llevar toda la carga equívoca de la diferencia entre la pseudo-literatura y la filosofía por un lado, la «mejor literatura» por el otro. ¿En qué se reconoce un asedio? ¿Mediante qué signos? ¿Positivos, negativos? ¿Denegatorios? ¿Presencia de síntomas? ¿Ausencia de síntomas? ¿Tematización explícita o implícita? ¿En qué grado, etc.? (leer y comentar).

La cobardía, la crueldad, la bajeza, la bestia no son simplemente potencias corporales o hechos de carácter y de sociedad, sino estructuras del pensamiento como tal. El paisaje de lo trascendental se anima: hay que introducir en él el lugar del tirano, del esclavo y del imbécil – sin que el lugar se parezca a aquel que lo ocupa, y sin que lo trascendental sea nunca calcado de las figuras empíricas que hace posibles. Lo que nos impide convertir la bestia en un problema trascendental es siempre nuestra creencia en los postulados de la *Cogitatio*: la bestia ya sólo puede ser una determinación empírica que remite a la psicología o la anécdota –peor todavía, a la polémica y los insultos– y a los repertorios de sandeces como género pseudoliterario especialmente execrable. Pero ¿de quién es la culpa? ¿Acaso la culpa no es, en primer lugar, de la filosofía que se ha dejado convencer por el concepto de error, sin que eso le impida tomarlo prestado de unos hechos, pero de unos hechos poco significativos y muy arbitrarios? La peor literatura compone repertorios de

21. *L.c.*, p. 198 y n. 1 [trad. cast., pp. 233-234 y n. 13].



sandeces; pero la mejor estuvo asediada por el problema de la bestia, a la que supo conducir hasta las puertas de la filosofía, confiriéndole toda su dimensión cósmica, enciclopédica y gnoseológica (Flaubert, Baudelaire, Bloy). Habría bastado que la filosofía retomase este problema con sus propios medios y con la modestia necesaria, considerando que la bestia no es nunca la del otro sino el objeto de una pregunta propiamente trascendental: ¿cómo es posible la bestia (y no el error)?<sup>22</sup>

B. *Por otra parte*, decir que la bestia no es nunca la del otro no significa sólo que <esté> siempre reservada a mi semejante como ser humano. Significa también que «yo», como filósofo, teórico o no, corro siempre el riesgo de tener que atribuirme la bestia de la que hablo o que, dogmática y bobamente, creo reconocer en los demás. Aquí, con el fin de ilustrar estas palabras de Deleuze, vamos a seguir la pista de Flaubert al que Deleuze no deja de referirse (Flaubert es una referencia obligada en este tema). Pero esa pista quizá nos conduzca poco a poco hacia lugares que ya no son exactamente los de Deleuze.

A propósito de la bestia, que siempre puede ser la mía y no la del otro, y que, como categoría acusadora, siempre puede traicionar mi fallo, mi desfallecimiento, el mal o la enfermedad, el defecto que padezco, pues bien, habría ante todo que tenerla en cuenta quizá, como un contagio de la bestia, un mimetismo de la bestia del que debemos preguntarnos de dónde procede, y que engendra cierta bestia en la mirada misma, en la atención sostenida, en el estudio o la reflexión, en el saber mismo que dedicamos a la bestia; como si hablar de LA bestia, pretender saber su esencia y su sentido, suponer que hay algo como LA bestia, fuese ya un signo de bestia. Y, además, hablar de contagio es reconocer, punto muy importante, que nunca se es bestia sólo y por uno mismo, que la bestia, las bestias, si las hay, son de entrada fenómenos del ser-con o, si prefieren ustedes, de la comunidad, de la intersubjetividad, del *Mit-sein*, del *socius*, todo lo que quieran. Hay que ser varios para eso. Hay que hablar o, si dudan como yo de la autoridad del habla humana en este ámbito como en tantos otros, digamos que tiene que haber huella. Nunca se es bestia solo, así es, aunque eso no excuse ni exonere a nadie. Flaubert no lo dice de esta manera, pero me parece que lo da a pensar, precisamente en el síntoma que confiesa, cuando escribe lo siguiente (es un pasaje de la Nota Bene a *Bouvard y Pécuchet* que cito en un antiguo artículo sobre Flaubert, «Una idea de Flaubert», en *Psyché*, en donde, a mi manera, me

22. *Ibid.*, pp. 196-197 [trad. cast., p. 232].

aproximo a este problema de las relaciones entre bestia y filosofía) [Flaubert escribe pues lo siguiente]: «¡Bouvard y Pécuchet me llenan hasta tal punto que me he convertido en ellos! Su bestia es la mía y estoy que reviento».<sup>23</sup>

«Me he convertido en ellos», «Su bestia es la mía»: eso no sólo hace alusión a una especie de contagio, de infección por contacto, frecuentación, proximidad. Eso no significa sólo que la bestia no es natural o idiosincrásica y se contrae (a la vez mediante el artificio de una frecuentación social, mediante el contagio de una proximidad simbólica, sino también mediante una especie de contrato con la bestia del otro). Eso significa también y sobre todo que no hay bestia en sí, sino un devenir-bestia, un devenir-bestia diferente, distinto del devenir-animal del que habla Deleuze.

Pero hay algo mejor, o peor: ese devenir-bestia del que se queja Flaubert, que experimenta dentro de sí y que, por consiguiente, no puede ser un simple estado, ese devenir-bestia como devenir «ellos» (Bouvard y Pécuchet) es una transmutación que lo hace parecerse no sólo a dos hombres bestias, bestias por medio de un contrato de pareja entre ellos, a cual más bestia, no, no únicamente. Flaubert se pone a identificarse con una pareja cuya bestia, si la hay, cuyo devenir-bestia propio consiste en convertir la bestia en su objeto de saber, de reflexión, de archivación, de colección, etc. La bestia de aquéllos consiste en su inteligencia, en su deseo de inteligencia y en su compulsión por conocer la bestia. Esa inteligencia misma es la que es bestia, y cuanto más se la desarrolla, y cuanto más desarrolla Flaubert la inteligencia de la inteligencia de Bouvard y Pécuchet, que consiste en conocer la bestia, tanto más bestia se vuelve a su vez.

Flaubert escribe en efecto (comenté estos pasajes <en> *Psyché*<sup>24</sup>):

La evidencia de su superioridad hería. Dado que mantenían tesis inmorales, debían ser inmorales; la gente inventó algunas calumnias.

23. G. Flaubert: Lettre « À Edma Roger des Genettes, le [15 avril? de 1875] » en *Correspondance, IV, janvier 1869-décembre 1875*. J. Bruneau (ed.), París, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1998, p. 920; citado por J. Derrida en « Une idée de Flaubert: “La lettre de Platon” », en *Psyché. Invention de l'autre*, t. I, París, Galilée, 1998, p. 313 (n. de e. fr.).

24. J. Derrida: « Une idée de Flaubert », en *Psyché*, pp. 312 y ss. [El pasaje citado es de Flaubert: *Bouvard et Pécuchet*, en *Oeuvres II*. A. Thibaudet & R. Dumesnil (eds.), París, Gallimard, col. « Bibliothèque de la Pléiade », 1952, p. 915 (trad. cast. de M. Latorre y M. Maragall, *Bouvard y Pécuchet*, Barcelona, Montesinos, 1993, p. 205)] (n. de e. fr.).

Entonces una facultad lamentable<sup>25</sup> se desarrolló en su espíritu, la de ver la bobada y no tolerarla más.

«[...] ver la bobada y [...] no tolerarla más». La bobada de ambos, incluso en la protesta contra la bobada, incluso en su intolerancia, incluso en su deseo de no tolerarla más –y ésta es por consiguiente la sobrepuja más contagiosa–, consiste en verla, la bobada, en mantener la mirada fija en ella, en dejarse fascinar por la bobada, en perseguirla, en darle caza, en no quitarle los ojos de encima, en saberla, conocerla, enumerarla, etiquetarla –de manera implacable. La bobada se convierte en su cosa.

No olvidemos nunca que todo esto se dice en nuestra lengua y que todos los «verdaderos» problemas nos esperan a la vuelta de esa esquina. Y que la enciclopedia, el saber absoluto y la ciencia y la filosofía <son> el elemento mismo del devenir-bestia, soberanamente bestia, bestia hasta decir basta. «Estoy que reviento», dice Flaubert, espantado por la bobada que ha cometido y puesto en marcha, por la bobada que ha segregado él mismo, para ver qué pasaba, como enemigo de la bobada, de una bobada que ha tenido la inteligencia y cometido la bobada de segregar para ver qué pasaba, para verla, a su vez, y no tolerarla más. La bobada que ha cometido dándoles vida a esos dos seres tan bobos se le pega a la piel, lo invade, lo obliga a tolerar lo intolerable que ya no quería tolerar, etc.

Al llevar las cosas más lejos en esta dirección, yo tendría la tentación de decir, más allá incluso de *Bouvard y Pécuchet*, de la obra que porta ese nombre que porta el nombre de Flaubert, que la bobada es aquí a la vez el carácter de lo que se es y el carácter de lo que se hace, como cuando se dice que se comete una bobada: a la vez la bobada del autor de la obra y la bobada de la obra. Y es lo que sugiere Flaubert cuando escribe lo siguiente en dos cartas que cito (p. 315 de *Psyché*), y van ustedes a ver ahí, por una vez, a los animales nombrados junto a la bobada. Esta vez, el devenir-bestia es asimismo un devenir-animal, pero también, van a escucharlo, un devenir mineral, pedregoso, inatacable, impasible, invulnerable, un devenir-cosa, un devenir-que, como la piedra o el monumento de granito.

Dos cartas pues:

25. En el texto mecanografiado: «*impitoyable*» [en castellano, «despiadada»] (n. de e. fr.) [en lugar de «*pitoyable*» (en castellano, «lamentable») (n. de t.)].

1. «La bobada es algo inquebrantable; nada la ataca sin romperse contra ella. Tiene la naturaleza del granito, es dura y resistente». Y el ejemplo significativo que enseguida da Flaubert es precisamente no el nombre de la obra, sino el nombre del autor, del firmante de la obra así abobado en su monumento, en su monumentalización, entre el qué y el quién, en el equívoco devenir-qué del *quién* que ha permanecido *quién*, entre el hombre, el animal y la tierra, entre la cosa viva y la cosa sin vida:

La bobada es algo inquebrantable; nada la ataca sin romperse contra ella. Tiene la naturaleza del granito, es dura y resistente. En Alejandría, un tal Thompson, de Sunderland, escribió en la columna de Pompeyo su nombre en letras casi dos metros de alto [...] No hay modo de ver la columna sin ver el nombre de Thompson y, por consiguiente, sin pensar en Thompson. Ese cretino se incorporó al monumento y se perpetúa con él.<sup>26</sup>

<2.> En otra parte, Flaubert dice –cito–: «Las obras maestras son bobas. – Tienen un aire tranquilo como las producciones mismas de la naturaleza, como los grandes animales y las montañas». Especulación del nombre propio que, crédulo como es por esencia, cree aumentar su capital apostando por la bobada, sobrevalorándola, tornándose todavía más bobo de lo que es.

Pero esa terrible ley del devenir-bestia, con devenir-animal o sin él, con devenir-cosa o sin él, del devenir-bestia como devenir-invulnerable y, si no inmortal, al menos superviviente, Flaubert la lee también de otro modo y se podrá descubrir en ella otro sentido u otra virtualidad de la palabra «bestiada»: el devenir-cosa del nombre propio, el devenir-que del quien. Lo analizo igualmente a partir de la página 309 de *Psyché* en el artículo que mencioné hace un momento y al que me permito remitirles a ustedes. En una palabra, y yo lo diría hoy de otra manera, en el contexto que es aquí el nuestro, para llevar las cosas más adelante en la dirección que me interesa hoy, se trataría de *definir*, de definir la bobada abismándonos en una locura de la *definición* misma. En el fondo, radicalizando las intenciones, diría que la

26. G. Flaubert: Lettre « À son oncle Parain, le 6 octobre 1850 », en *Correspondance I, 1830-1851*. J. Bruneau (ed.), París, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1973, p. 689; citado en « Une idée de Flaubert... », en *Psyché*, p. 315 n. 1 (n. de e. fr.).

27. G. Flaubert: Lettre « À Louise Colet, le 27 juin 1852 », en *Correspondance II, 1851-1858*. J. Bruneau (ed.), París, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1980, p. 119; citado en « Une idée de Flaubert... », en *Psyché*, p. 315 n. 1 (n. de e. fr.).

definición, allí donde se detiene, en el S es P, en el artículo definido mismo, EL o LA, es siempre una bobada, una definición de la bobada. La bobada define tanto como es definida. Eso es sin duda lo que quiere decir Flaubert cuando declara que concluir, decretar, acabar y definir, concluir decretando y firmando categóricamente una definición es un signo de bobada. La categoría es boba, ya ven ustedes adonde nos lleva. La categoría es una firma de la bobada.

Tras decir todo lo malo que pensaba del *Ensayo de filosofía positiva* de Auguste Comte y de haber vituperado las bobadas del mismo («libro socialista», «abrumador por sus bobadas», dice), Flaubert escribe: «Hay ahí dentro unas vetas de comicidad inmensas, unas Californias de ridículo [dimensiones]. Quizá también hay otra cosa. Puede ser». Y más adelante: «*La ineptitud consiste en querer concluir.* [...] es no comprender el crepúsculo, es no querer más que mediodía o medianoche [...]. / Sí, la bobada consiste en querer concluir».<sup>28</sup>

Entonces, para concluir hoy, bobamente, acerca de la bobada de la definición, del artículo definido que rige la gramática de la esencia, de lo propio de lo que es esto o aquello, de lo propio de LA bestia, así como de lo propio del hombre o de la bestia o del soberano, la bobada de la categoría o de la tesis que plantea la esencia, el sentido o la verdad de esto o aquello, aquí la bobada que supondría querer decir LA bobada, la esencia propia del ser-bobada de la bobada, partiremos de nuevo de una pobre aunque irreductible evidencia. Partiremos de nuevo tras habernos detenido ante un hecho imborrable, a saber, que «bobada» es una palabra de nuestra lengua. «Bobo», «bestia» también. Es asimismo un hecho que ninguno de los autores (franceses o no) que hemos citado hasta ahora ha tenido en cuenta, ni ha tratado de reflejar esta condición de posibilidad propiamente elemental, yo diría que muy boba, esta condición del elemento mismo.

Como ya es demasiado tarde, hoy no diré nada más acerca de esto. Intentaré mantener la próxima vez que todo este léxico: «bestia», «bobo», «bestiada», «bobada», la «bobada» como estructura o estado, como carácter de lo que se es o, lo que es muy distinto, la bobada que se *hace*, o, también distinto, la bobada que se *dice*, pero igualmente –todavía no he hablado de eso hasta ahora– la bobada o las bobadas como nada, casi nada (cosillas de nada, como cuando se dice: lo que te doy no es nada, es sólo una bobada, es una bobería de nada –una bagatela, *Kleinigkeit* en alemán, o *Geringfügigkeit*, *Belan-*

28. G. Flaubert: Lettre « À Louis Bouilhet, le 4 septembre 1850 », en *Correspondance I, 1830-1851, op. cit.*, pp. 679-680; citado en « Une idée de Flaubert... », en *Psyché*, p. 309. Es Flaubert quien subraya (n. de e. fr.).

*glosigkeit, Nichtigkeit*–; que todos estos sentidos difractados son radicalmente intraducibles, tanto por *Dummheit, Torheit*, <por> *Unsinn* o *Blödigkeit*, como por *stupidity, foolishness, blunder, silliness* o *triviality*, etc. Y eso debido a numerosas razones que analizaremos. Esas razones, heterogéneas entre sí, esas numerosas razones no conciernen únicamente a la relación de las significaciones (significadas o significantes) entre las lenguas; no se deben únicamente al hecho de que sólo en nuestra lengua la difracción irreductible de todos estos sentidos y de todos estos valores de «bestia» y «bestiada» conserva una referencia al menos implícita a la bestia animal, referencia que no se encuentra en ninguna otra parte, que yo sepa, de la misma manera. Estas múltiples razones se deben ante todo a una relación, incluso a una no-relación, en la lengua y en el idioma, entre los propios usos idiomáticos de nuestra lengua. No se puede pretender –justamente sería una bestia–, pretender identificar entre esos usos, esas maneras de decir, de hacer diciendo, un sentido rector y unívoco, un sentido, pues, un sentido estable y distinto de las situaciones pragmáticas de los usos. Y esa ausencia de un sentido fundamental o fundador nos conducirá por dos vías, que me arriesgo a definir aquí brevemente antes de volver sobre ellas la semana próxima.

*Por una parte*, esa imposibilidad de la traducción, ese límite precisamente en el interior de nuestro idioma, si hay un interior y éste constituye un sistema, de nuestro idioma, abre a la ausencia de un sentido fundamental, de un sentido fundador e inalterablemente idiomático, [ese límite] abre pues, de una forma muy distinta, al sin-fondo (entre qué y quién) del que hablábamos al empezar.

*Por otra parte*, ese abismo de la traducción nos obliga a revisarlo todo de la traducción o de la supuesta no-traducción entre el orden así llamado animal y el orden así llamado humano, entre la supuesta *reacción* y la supuesta *respuesta responsable*, entre el susodicho lenguaje de los animales y el susodicho lenguaje de los hombres, prefiero decir entre la huella de las bestias supuestamente sin bestia y la bestia de las palabras humanas supuestamente capaces de este privilegio que se llama asimismo la bestia, y el derecho a la bestia.

Sin concluir de esto que la bestia sea lo propio de nuestra lengua, aunque la palabra «bestiada» sólo pertenezca a ella (pero ¿por qué, de hecho?), partiremos de nuevo pues de esas célebres palabras de una obra muy francesa de nuestro tiempo, *Monsieur Teste*, de Valéry. Esta obra se abre con una frase bien conocida, en Francia y en la *Weltliteratur*: «La bobada no es mi fuerte».<sup>29</sup>

29. P. Valéry: « La Soirée avec Monsieur Teste », *Monsieur Teste*, en

Traducida al inglés, enseguida verán el problema, esto da: «*I am not very strong on stupidity*».

## Sexta sesión

6 de febrero de 2002

*La bestia y el soberano.*

La bestia, en primer lugar.

«Bestia», la palabra «bestia», el sustantivo o el atributo. Pues bien, imaginemos, como en una fábula, que yo hiciese *como si* apostase o *como si*, fingiendo, apostando, lanzase aquí un desafío.

¿Esa apuesta y ese desafío son un poco bobos? Quizá, ¿quién sabe?

Según la fábula o el fingimiento de ese «como si», desafiare a cualquiera a jurar, es decir, a declarar bajo juramento, comprometiendo su responsabilidad, por consiguiente, a testificar solemnemente que él o ella sabe (por medio de lo que se denomina un saber y un saber consciente de sí), [que él o ella sabe] lo que él o ella quiere decir –o quiere hacer– al decir, en nuestra lengua, «bestia», al lanzar el adjetivo «bestia», «bobo», incluso «bobalicón» (otro matiz) o asimismo, pues, el sustantivo, «la bestiada», el ser-bestia de «la bestiada», o también –no hablamos de eso la semana pasada– el adverbio «bobamente». Para ver un poco qué pasa, traten ustedes de precisar y de distinguir lo que quieren decir a través de estas palabras.

El adjetivo, el sustantivo o el adverbio, pues. A los que podríamos añadirles, para dar la medida exacta, los verbos «bobear» o «abobar», o la antigua palabra «baboquía». Porque hay que añadir una dimensión histórica a este hacerse cargo de un idioma, al empleo de la palabra «bobada» –el empleo de la palabra francesa «*bêtise*» [«bobada»] data sólo del siglo XVI y es inseparable, por consiguiente, de una historia de la cultura, de una historia social también, de una historia de las luchas y de las fuerzas sociales de la susodicha cultura francesa, de las polémicas y de las retóricas que la han marcado y que han afilado ahí sus armas; pues seguramente resulta significativo que

---

Œuvres II. J. Hytier (ed.), París, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», 1960, p. 15 [trad. cast. de J. L. Arántegui, *Monsieur Teste*, Madrid, Visor, 1999, p. 17] (n. de e. fr.).

la denuncia insistente de la bobada, como por ejemplo, por limitarme a los signos literarios, en Flaubert o en Valéry («La bobada no es mi fuerte» de *Monsieur Teste*), sea siempre también una acusación social, incluso política, tanto como –y sin duda más que– intelectual e individual; implica una tipología y apunta tanto a tipos de comportamiento socio-político como a formas individuales de comprensión o de incompreensión. Tanto *Bouvard y Pécuchet* como *Monsieur Teste*, cuando denuncian y se desmarcan de una bobada que los fascina, pertenecen pues ambos a algo así *como* (utilizo aquí esta noción de forma vaga y a título indicativo), como una clase social o una fracción de clase social. La connotación social es imborrable del léxico y de la retórica que denuncia o combate la bobada. Por eso también apuntaba yo la última vez que nunca se es bobo solo, y hay que añadir que uno no se burla solo de la bobada. No todo el mundo en nuestro país maneja, por lo menos no al mismo nivel, esa arma que se llama la acusación de «bobada».

Haré pues como si desafiase a cualquiera a jurar, digo bien a jurar (a atestiguar comprometiendo una fe jurada) que él o ella *sabe* (llamo así al *saber*, la *ciencia* y la *conciencia responsable*, al *saber comunicable*, *objetivante* y *determinante*), que él o ella sabe lo que él o ella *quiere decir* (denomino así una significación significada, un significado identificable, por consiguiente, idealizable, un querer-decir, *meaning*, *Sinn* o *Bedeutung*, como correlato estable de una palabra, un sentido *como tal*), lo que él o ella quiere decir y quiere hacer al decir, pero con un querer-hacer que no se reduce necesariamente al querer-decir.

Al precisar todo esto, y ya ven ustedes que estas precisiones nos arrastrarían rápidamente al abismo si, por razones muy «bobas» e injustificables de economía y de urgencia, de límite de tiempo, no las cortásemos por lo sano, [al precisar todo esto] sugiero, me gustaría decir, entiendo significar a mi vez, me esfuerzo por mostrar a mi vez que siempre se puede *emplear* (digo bien emplear, utilizar, incluso explotar, poner en marcha o en acto) el léxico de la bobada de manera más o menos ajustada, produciendo efectos más o menos predecibles, *sin saber lo que se quiere decir*. Sin poder responder de forma teórica, filosófica, semánticamente responsable. Resta entonces por saber lo que quieren decir «decir» y «hacer», «tratar de producir efectos», «ajustar» y «efectos predecibles», y «más o menos» (aproximadamente ajustados, aproximadamente predecibles), allí donde no se puede decir ajustados *a qué*, a qué significación *como tal*, ni objetivar el sentido *mismo*, el sentido como tal, de lo que es un acto o una operación lingüística, en una situación pragmática dada, con una estrategia práctica determinada. Digo con una estrategia, pues la atribución

del atributo «bestia», «bobo», la atribución de la bobada es siempre –lo hemos señalado con frecuencia hasta ahora– una estratagemata, es decir, un acto de guerra, una agresión, una violencia que quiere ser hiriente. Es siempre un insulto injurioso, ofensivo, ultrajante, siempre *injurioso*, es decir, del orden del derecho, que corre el riesgo de ser injusto.

Subrayo este vocabulario jurídico de la injuria y lo hago comunicar con el acto de jurar, incluso del *injurus* (que quiere decir perjurio), porque si juro que sé lo que quiero decir al decir «bestia», «bobo», «bobada», al cubrir de injurias a la víctima con estas armas que son estas palabras, estoy perjurando. ¿Quién, por lo demás, no se siente siempre algo confusamente injusto, injustamente hiriente al acusar a quien sea de ser bobo? ¿Quién no siente que, con esa agresión, se ignora o se niega que, por boba que parezca o que se quiera decir que es, tal persona no es tan boba, en el fondo, no tan boba de arriba abajo, y que en el fondo nunca estamos seguros de saber lo que queremos decir, que estamos en la oscuridad, cuando pretendemos que el otro es bobo? (En mi infancia argelina, y me acuerdo de eso porque esa palabra dice muy bien que el calificativo «bobo» corre el riesgo de no ser nunca un juicio riguroso, objetivo, seguro de su claridad y de su distinción, un juicio de «sí» o «no», pero siempre perspectivista, siempre un efecto de perspectiva, de puesta en perspectiva, de punto de vista, más o menos clarooscuro y crepuscular; se es bobo desde este punto de vista, y no o menos desde aquel otro, uno siempre es más o menos bobo; pues se decía a menudo entre risas, en mi infancia argelina, con el acento apropiado: «Tal o cual no es bobo, bobo, bobo, pero sí un poco bobo sin embargo»).

Y aunque la atribución de la bobada a alguien no sea un gesto teórico, un gesto neutro, sino un acto de guerra; aunque, por consiguiente, sea una ofensa y una ofensiva, a veces una defensiva socio-política organizada (lo cual implica que el acusado, el reo acusado de ser bobo, está siempre a la vez socio-políticamente situado pero es asimismo considerado presuntamente «bobo y malo», lo sepa o no, lo quiera o no; por otra parte, nada es más agresivo, en cualquier caso, nada es menos neutro que decir de alguien: «Sabe usted, es más bobo que malo», «no es malvado, no tiene mala intención pero, qué quiere usted, él o ella es boba» –con frecuencia decir eso es muy malvado y muy hiriente, en todo caso, nunca es neutro e indica un mal, un defecto o una malignidad en el otro), entonces es necesario precisar con respecto a esa guerra, declarada o no, el siguiente punto, que aquí me importa. Al retomar en efecto, por comodidad, la distinción kantiana entre *guerra* y *conflicto*, siendo el conflicto (*Streit*), a diferencia de la guerra (*Krieg*), aquello que requiere un arbitraje racional

e institucional, pues bien, la acusación de ser bobo es una respuesta de guerra, un acto de guerra que no alcanzaría el estatus racional del conflicto más que en el caso hipotético de que alguien, un tercero o una institución, estuviese en condiciones de determinar tanto el sentido de la palabra «bobada» como la justeza, la justicia, la justificación o no de la acusación. De ahí mi pregunta, el «como si» de mi apuesta y la ficción de mi desafío: ¿quién puede jurar que él o ella sabe de qué o de quién habla, lo que quiere decir y quiere hacer la palabra «bobada» así puesta en marcha, en acto y en combate? ¿Qué se dice y qué se hace allí donde siempre se hace algo al decir algo cuyo sentido como tal resulta ampliamente indeterminado, plástico, maleable, relativo, etc.?

Reconozco que esta dificultad puede afectar a otras palabras y, en último término, a todos los usos, a todas las puestas en marcha así llamadas idiomáticas de un léxico, a la totalidad de una lengua y de las lenguas en general. Pero precisamente, de lo que se trata es de sacar algunas consecuencias con respecto a un léxico que pone en marcha una referencia a algo, la bestia o el ser-bestia, cuya *doxa* más común, y no sólo la mayor tradición filosófica, consiste en negarle a la susodicha bestia animal, no humana, el acceso al lenguaje como tal, a la palabra, a la lengua, al sentido como tal, a la respuesta, a la responsabilidad de la respuesta. Como si, al decir en nuestra lengua de alguien que él o ella es bobo o boba, se lo acusase –pues se trata siempre, lo dijimos la última vez y acabo de repetirlo, de una acusación categórica, una *katêgoria*, una categoría y un cargo de acusación, aunque el que acusa pueda hacer como si se apiadase, aunque un movimiento de compasión («pobre, es tan bobo, no le haga caso, es boba»), aunque esa piedad más o menos simulada y a veces tierna («¡qué bobo eres!», «¡no seas bobo o boba, amigo o amiga!»), pueda en verdad agravar la acusación– [se lo acusase] en resumidas cuentas de estar virtualmente privado, como la bestia, de todas las cosas supuestamente propias del hombre, empezando por el lenguaje, pero asimismo de la razón, del *logos*, por consiguiente, como lenguaje y razón, del sentido de la muerte, de la técnica, de la historia, de la convención, de la cultura, de la risa, de las lágrimas, etc., del trabajo incluso: Heidegger, del que tendremos que hablar a propósito del animal, no sólo dijo que el animal no muere, que no tiene lenguaje, sino que no trabaja; en *Der Ruf zum Arbeitsdienst*, escribe: «*Das Tier und alles bloss Dahinlebende kann nicht arbeiten*».<sup>1</sup>

1. Martin Heidegger: *Der Ruf zum Arbeitsdienst*, en *Gesamtausgabe*, vol. XVI, Frankfurt, Klostermann, 2000, p. 239; « Appel au service du travail »,

De modo que, en este contexto, utilizar bien el léxico de la bobada, utilizarlo de forma eficaz y ajustada sin poder responder de él teórica, filosófica y semánticamente, es utilizarlo no sólo de manera belicosa, sino utilizarlo bobamente, de forma muy boba. Y es de esta ley, de esta situación de la que deberíamos sacar las consecuencias. Traten de ver, traten ustedes de preguntarse con seriedad: ¿qué es lo que quiero decir, en el fondo, y qué es lo que hago, qué es lo que pretendo hacer cuando digo «bobo», «bestia», la bestia, y sobre todo cuando digo de alguien o a alguien que él o ella es «bobo» o «boba», que dice o hace una «bobada», o actúa «bobamente» (esto con la forma de lo que es siempre una proposición, una declaración que *pretendería* ser, sin poder serlo nunca, de forma demostrable, constatativa, un juicio, una evaluación judicativa, un veredicto, un *veridictum* que supuestamente dice la verdad y decide acerca de lo verdadero, pero que no deja nunca de ser una evaluación irreductiblemente negativa, digamos, y una declaración de guerra, aunque parezca aquí o allá atenuada por medio de cierto enternecimiento que se apiada)?

Digo bien *juicio*, y semejante –presunto– juicio debería entrar dentro de una teoría del juicio verdadero o falso: dentro de una *apofántica*, diría Aristóteles. Traten pues con seriedad, con sinceridad, con puntualidad, con rigor, de forma responsable, de saber y de hacernos saber lo que entonces quieren decir y <lo que> tienen entonces en la mente o como meta, lo que quieren decir o hacer, lo que quieren ustedes sin más. Traten con seriedad, es decir, de forma sincera y responsable, traten de responder a mi requerimiento, mi apuesta, mi desafío y, así, traten de responder *de* lo que ustedes dicen y juzgan de esa manera, de lo que hacen al decir y al juzgar en ese momento.

Ustedes quedarían entonces, supongo, atrapados en una suerte de apofasis, no en la apofántica sino en la *apofática*, es decir, en el vértigo de una especie de teología negativa donde se trataría de acercarse indefinidamente a aquello a lo que se apunta, multiplicando en vano las negaciones, las declaraciones o las proposiciones negativas: por ejemplo, cuando digo «bobo» en el sentido de la bobada, cuando digo «bobada», la bobada de alguien, la bobada que hago, que digo o que doy (cuando doy «casi nada»), no digo esto, ni esto ni aquello, ni tampoco lo de más allá, no digo toda una serie de cosas cercanas, emparentadas, conexas, como «sandez» por ejemplo. Se han escrito

en *Écrits politiques 1933-1966*, trad. fr. de F. Fédier, París, Gallimard, 1995, p. 143. Durante la sesión, Jacques Derrida propuso la siguiente traducción de la frase de Heidegger: «El animal, y todo lo que está simplemente vivo, no puede trabajar» (n. de e. fr.).

toneladas de literatura para distinguir la sandez de la bobada: cuando digo de alguien que él o ella es bobo o boba, no quiero decir *sandio* o *sandia*, aunque sea muy cercano (aquí también las connotaciones sociopolíticas son notables, y no todos los hablantes de nuestra lengua utilizarán la palabra «sandio» o «sandez»). Cuando digo *bobo*, no digo *sandio*, ni tampoco ignorante, aunque sea muy cercano: se puede ser sabio y bobo, e incluso cuando se introduce la referencia aparentemente animal al burro o la burrada, en nuestra lengua o en otras, el árabe por ejemplo, se dice algo muy cercano, pero ser burro y ser bobo no es lo mismo: el burro es ignorante, o ingenuo, o inocente, no sabe lo que debería saber, pero la bobada no es un defecto dentro del orden del conocimiento; por eso, Deleuze tenía razón al disociarla del error: se puede ignorarlo todo, tal y como se supone que el burro lo ignora todo, y se pueden cometer todos los errores del mundo sin ser «bobo» e incluso sin hacer ni decir ninguna «bobada». Ser bobo y ser estúpido tampoco es lo mismo, aunque, por falta de rigor o dentro de un lenguaje embotado, ofuscado (volveremos a esta palabra más adelante), justamente, se los pueda considerar sinónimos o asociarlos como con codo, como hace Rousseau en el *Emilio* («Verá usted que es más estúpido y más bobo que el hijo del patán»<sup>2</sup>), y esa yuxtaposición o esa contigüidad marcan muy bien que no son del todo sinónimos y que la traducción de bobada por *stupidity* no es completamente adecuada en inglés, tanto más cuanto que *stupidity* quizá no traduzca de una manera absolutamente adecuada el uso en nuestra lengua de la palabra «estupidez». De la misma manera, el empleo del atributo «bobo», precisamente allí donde todavía estaría unido, como lo sugerí la última vez, a una privación de juicio y de aptitud para comprender, aunque ese juicio y esa comprensión conciernen a un sentido que no es un objeto de conocimiento (lo que hace que incluso las definiciones de los diccionarios sean algo inadecuadas, como por ejemplo la del *Littré* que define la *bêtise* [la bobada] <como> un «defecto de inteligencia y de juicio»), ese empleo del atributo «bobo» no se agota con ese concepto de comprensión en sentido amplio. Puede designar una manera de ser ética, una disposición social, incluso implícitamente política (cuando digo «fulanito es bobo», empiezo, al menos virtualmente, a designarlo como un enemigo de clase o un enemigo político). La bobada es siempre el objeto y el blanco de una acusación, de una hetero- o de una auto-

2. J.-J. Rousseau: *Émile...*, Livre second, *op. cit.*, p. 149 [trad. cast., pp. 166-167]: «[...] Verá usted que es cien veces más estúpido y más bobo que el hijo del mayor de los patanes» (n. de e. fr.).

acusación ambigua: soy demasiado bobo, o eres demasiado bobo, en el sentido de que «soy demasiado bueno, eres demasiado bueno», «somos demasiado bobos», «nos dejamos engatusar», «nos dejamos engañar», «somos buenos sin medida o sin discernimiento» (y aquí nos volvemos a encontrar en efecto, en estado latente ciertamente, con una evaluación intelectual, pero para describir, no obstante, en primer lugar, una debilidad del corazón, un exceso de generosidad o de caridad, de amor al prójimo). Y luego está el «muy bobo» (para «muy sencillo», «fácil de entender o fácil de hacer»), etc. Volvemos a encontrarnos el mismo problema con el atributo «tonto [con]», más intraducible que nunca, muy cercano de «bobo» e incluso de bobo en el sentido de «bueno» (soy demasiado bobo, soy demasiado tonto), pero *bobo* y *tonto*, pueden ustedes intentarlo, no son sinónimos totalmente intercambiables. Ni del lado de los sujetos de la enunciación ni del lado de los objetos o de los blancos de la acusación. Se podrían escribir libros sobre las diferencias sutiles pero irreductibles, aunque a veces puedan ser neutralizadas y que siempre son interesantes, entre bobo y tonto, bobo e idiota, bobo y estúpido, bobo e imbécil, bobo y cretino, incluso retrasado, bobo e ingenuo o necio, etc. Nunca es del todo lo mismo. Pero la diferencia sólo se experimenta y se marca en la puesta en funcionamiento concreta, localizada, contextualizada, en el idioma de cada situación y de cada individuo, de cada grupo de individuos, de cada escena social. Lo cual no quiere decir que se pueda hacer que esa palabra diga cualquier cosa ni que debamos ceder a un relativismo absoluto abandonando el uso significativo de esta palabra a la diversidad de los contextos y de los usos singulares. Pero la idealización de una idealidad objetiva y teórica del sentido, de una idealidad «libre», como diría Husserl hacia el cual volveremos enseguida, no puede ser lo que otorga la regla del uso de ese léxico. Y pueden ustedes imaginar los problemas de traducción que eso puede plantear: no sólo de una lengua a otra sino –vuelvo enseguida sobre ello porque es el argumento que más me importa– dentro de una única y misma lengua, de un único y mismo código cultural.

De una lengua a otra, recordé muy rápidamente la última vez que si, al menos en lo que concierne a las lenguas que no me resultan del todo inaccesibles, el inglés y el alemán, *stupidity*, *foolishness*, *stupid*, *foolish*, *silly*, *idiotic* no traducen de una forma más adecuada el ser-bobo de la bobada de lo que lo hacen *dumm*, *Dummheit*, *blöd*, *blödsinnig* (la *Blödigkeit* de la que habla Hölderlin), *alber*, *Albernheit*, etc., del mismo modo que *Kleinigkeit* o *triviality* tampoco traducen adecuadamente la bobada de nada o la bagatela de casi nada, pues bien, eso no se debía sólo a que faltase allí la referencia implícita al animal, a la bestia. Creo saber que, en algunas lenguas, el griego o

el italiano, incluso el castellano, se puede encontrar la referencia al animal en palabras o expresiones que dicen, denuncian, acusan algo como bobería. Por consiguiente, éste no es el (no) punto de intraducibilidad.

¿Cuál es pues el (*no*) punto de intraducibilidad y qué es lo que aquí está en juego? En el libro al que ya he aludido, *Stupidity*, Avital Ronell habla en varias ocasiones (en un inglés que tendremos pues cierta dificultad en traducir en algunos lugares de paso) de la estupidez (*stupidity*) como de un «cuasi-concepto» (p. 40), es decir, de un concepto que es tan inestable, que está sometido a una variabilidad tal, una plasticidad tal, una movilidad tal, una variedad tal de usos que su sentido no está garantizado. Tras estudiar todo el vocabulario griego antiguo que designa cosas cercanas a o emparentadas con la bobada, Ronell escribe: «*Yet the Greek understanding of what might be regarded as stupidity, taking into account the historical and linguistic mutations of this quasi concept, holds above all political implications that continue to be significant for us today* [Y, sin embargo, la comprensión griega de lo que se podría considerar como estupidez, teniendo en cuenta o dando cuenta de las mutaciones históricas y lingüísticas de este cuasi-concepto, conlleva por encima de todo implicaciones políticas que siguen siendo importantes para nosotros hoy en día, que siguen contando hoy en día para nosotros]». <sup>3</sup> Así como la palabra «cuasi», en «cuasi-concepto», lo subrayo yo en cualquier caso, puesto que no carece de relación con la lógica de la ficción, con la posibilidad del fingimiento, incluso del fingimiento fingido, con la borradura de la huella y con el elemento fabuloso del «como si» que nos importan aquí. ¿Por qué la cuestión de la bestia reclama con tanta regularidad respuestas fabulosas y conceptos del tipo *como si*, cuasi-conceptos? Ahora bien, Avital Ronell, veintiocho páginas después, precisamente cuando le dedica un libro que lleva ese título (*Stupidity*), se pregunta de pronto, entre paréntesis y no sin esa ironía tan suya, si se puede considerar la *stupidity* como un concepto: «[...] (*it remains to be seen whether stupidity can be viewed as a concept*) [resta por ver si la estupidez puede ser considerada como un concepto]». <sup>4</sup>

Tras recordar toda una gama semántica de palabras griegas emparentadas con «estúpido» (*apaideusia*, no cultivado; *aphronêsis*, que carece de juicio; *anaisthêtos*, insensible; *agroïkos*, zafio, hombre no

3. A. Ronell: *Stupidity*, pp. 40-41 [trad. fr., p. 70 (véase *supra*, Tercera Sesión, p. 95, n. 9). Retomamos aquí entre corchetes las traducciones de las citas improvisadas por Jacques Derrida durante la sesión (n. de e. fr.).

4. A. Ronell: *Stupidity*, *op. cit.*, p. 68 [trad. fr., p. 120 (n. de e. fr.)].

cultivado del campo, campesino, etc.), Ronell hace girar su análisis en torno a esa intraducibilidad, privilegiando no una palabra sino una circunstancia particular de la palabra «*Dummheit*» («bobada», si quieren ustedes) que Heidegger utilizó para caracterizar ¿el qué?, ¿su error?, no, otra cosa, algo más y distinto de su error, cuando se adhirió no sólo al partido nazi (lo cual hizo hasta el final) sino cuando asumió su compromiso con el propio nazismo en 1933-1934. Una bobada política, pues. Pero una bobada como acto, operación, momento, traspie accidental y no como rasgo de carácter permanente y estructural. Heidegger no dijo: «Soy bobo», ni siquiera «soy bobo en política, siempre bobo en cuanto a la política o al compromiso político». No, lo que dijo fue: «Ese día, hice una bobada, di un traspie accidental», sobreentendido: «Que lamento, aunque de una bobada no siempre se es totalmente responsable», y de esa responsabilidad difícil de asignar es de la que hablamos.

[Me gustaría ahora leer, improvisando una traducción, un pasaje de *Stupidity*; un largo pasaje de *Stupidity* de Avital Ronell. Improviso una traducción. <sup>5</sup> (Leer, traducir y comentar.)

Para los antiguos griegos, la estupidez [por consiguiente, *stupidity*] no puede ser considerada como perteneciente al terreno de lo político porque ésta indica lo que carece de política [de politicidad]; es un ser-fuera-de-lo-político. En el lenguaje de la antropología política, la aproximación o la anticipación griega de la estupidez habría de ser localizada en lo prepolítico, en el olvido de lo político. El que es estúpido [*The stupid one*, que es estúpido, que es bobo] es incapaz de vivir en una comunidad. Esencialmente autárquico [*autarkês*], el estúpido prepolítico está marcado por la ausencia de relaciones o de vínculos (*ataktos*). Para Plutarco, el término «idiota» [en inglés, «*idiot*»] expresa [o describe] una inferioridad social y política; no es un certificado de ciudadanía – el «idiota» es alguien que no es un ciudadano (*politês*). Y *Dummheit*, retraducido en griego, significa una suspensión de lo político en el mismo momento en que Heidegger nos brinda uno de sus enunciados minimalistas [minimalizadores, *minimalist utterances*] en lo que respecta a su vínculo con la política del Tercer Reich.

En este punto –prosigue Ronell–, sería prudente introducir el problema de la *intraducibilidad* que dominará las próximas páginas. Se trataba ya de una fisura interna en el interior de las aproximaciones griegas a

5. A partir de esta frase y para las dos largas citas-traducciones-comentarios que hace Jacques Derrida del texto de Avital Ronell, retranscribimos ese desarrollo a partir de la grabación de la sesión. Señalamos esos añadidos por medio de llaves, para distinguirlos de la versión escrita del seminario. Los paréntesis son de Avital Ronell; los corchetes, de Jacques Derrida (n. de e. fr.).



«estupidez» – una inestabilidad lingüística que sólo podía ser superada con una gran, con una considerable violencia retórica. En otro registro, el movimiento entre el francés, el alemán, el español, el inglés en sus aproximaciones a «*stupidity*» revela más que un asunto de variabilidad semántica. «*Stupidity*» [la palabra inglesa] resiste a la traducción o transferencia como *Dummheit*, exactamente de la misma manera que difícilmente puede alojarse en las premisas de *bêtise* [dicho de otro modo, *stupidity* resiste, no es ni *Dummheit* ni «*bêtise*» en francés], con sus presupuestos o sus connotaciones de zoología, de animal o de animalidad que habitan las discusiones notables aunque poco frecuentes de la *bêtise*, de la estupidez en francés. [Y aquí añade una nota: «El término francés que denota la estupidez es naturalmente *bête*, que vincula la “*dumbness*” [es otra palabra inglesa cercana a *Dummheit*, *bêtise*, *dumbness*...] con la animalidad de los animales», y añade: no es necesario ser vegetariano ni activista a favor de los derechos de los animales para observar hasta qué punto es esto desleal con respecto a los derechos de los animales [de las bestias]. Sólo los humanos pueden o pueden ser descritos como bestias». Y continúa, ya fuera de la nota:] y sin embargo, a otro nivel, existe una disociación de significación y de intención [*of meaning and intention*] de la que se puede decir que aparece en el interior del uso del inglés, una disociación que nos obliga a una segunda lectura de Heidegger, de la única referencia de Heidegger a su propia *Dummheit*. Y, aquí, la cuestión de la intraducibilidad se torna todavía más «*tricky*», todavía más llena de trampas, aunque sea asimismo fundamental. ¿Qué ocurriría si tuviésemos que traducir esa confesión de *Dummheit*, refiriéndonos al uso común, por «estupidez»? ¿Acaso otra traducción, igualmente aceptable aunque menos común, alteraría el horizonte del sentido [*horizon of meaning*]? Digamos que Heidegger se refirió a su «*dumbness*» [Ronell conserva la palabra alemana] de 1934 más que a su «estupidez». La fecha sigue siendo la misma, pero el sentido moral ha cambiado, adquiriendo otro valor. El resorte [si quieren ustedes] intralingüístico repite el nudo interlingüístico que vincula «estúpido» con «bobo». La diferencia entre confesar su «estupidez» [*avouing stupidity*] y [*claiming dumbness*] revindicar la «*dumbness*» para «*oneself*» [*That was dumb, I was really dumb in 1934*] es una diferencia significativa. Mientras que el discurso de la «*dumbness*» no deja lugar alguno al argumento, la «estupidez» está vinculada a un efecto de malicia [*malice*]; de hecho, reclama un juicio, exige un juicio. En otras palabras, mientras que la «*dumbness*» podría proceder, formar parte de una irreparable facticidad de la existencia, hay una ética de la «estupidez», y digamos simplemente que la estupidez [*calls for an ethics*] reclama una ética. [Etc., etc.]

[...] [Una referencia a Henri Michaux y a «Dicha boba»:]

En «Dicha boba», Henri Michaux exclama: «No tiene límites, [...] está tan seguro que me desespera...» [por lo bobo que es...] [...]. Y la voz del narrador es aquí desesperada o se torna desesperada por la certeza infinita de aquel que aparece verdaderamente como estúpido. Hay [por lo tanto, se trata de la desesperación ante una estupidez que es una bobada,

que es infinita, sin límite] por lo menos dos momentos en esta declaración a los que hay que estar atentos. En primer lugar, la cuestión del límite: la estupidez no conoce límites [*stupidity knows no limit*], ofreciendo una de las escasas “experiencias” de lo infinito [*offering one of the rare “experiences” of infinity*]: dicho de otro modo, ofrece una experiencia poco habitual de lo infinito, por consiguiente, estamos ahí ante el abismo de lo infinito]. Brecht apuntó varias veces que la inteligencia es finita, pero la *stupidity* infinita<sup>6</sup>].

Lo que ve muy bien Avital Ronell, y lo que aquí nos importa, es que si la *stupidity* (y he de conservar aquí la palabra inglesa) no es ni un concepto ni un no-concepto sino, como ella dice, un cuasi-concepto (y este concepto de cuasi, del «como si», comporta toda la carga del equívoco), esto se debe a que no tiene estatus, entendiendo a la vez que no tiene estabilidad ni legitimidad acreditada de una vez por todas; y este no-estatus se debe a una indecidibilidad, a una indeterminación, por supuesto, pero no cualquier indeterminación o cualquier indecisión. Esto es lo que hace que la cabeza dé vueltas. Porque se trata de una indecisión o de una indeterminación entre una determinación y una indeterminación. De manera que, para reanudar de una manera más visible, más sensible con la problemática de la soberanía que no nos abandona en verdad, yo estaría tentado de sugerir que toda decisión (y la soberanía es un poder de decisión absoluta) es a la vez loca (toda decisión es una locura, dice Kierkegaard) pero también boba, o estúpida, comporta un riesgo o una vertiente de bobada. Tras apuntar, un poco como Deleuze, al que por lo demás ella se refiere con frecuencia, que no se había concedido suficiente atención filosófica al problema de la bobada, Avital Ronell insiste en esa oscilación entre determinación e indeterminación.

{Una vez más voy a citarla y traducirla un poco extensamente, se trata de las páginas 68-69, lo hago porque este libro probablemente no es, por el momento, muy accesible en Francia.

(Leer, traducir y comentar dejando *stupidity* en lugar de *bêtise* [bobada.]

Aunque no ha sido nunca un gran tema entre los filósofos [la bobada] – no hay ningún tomo de filosofía que podría llevar el título *Von Wesen der Dummheit* [De la esencia de la bobada, o *The Essence of Stupidity*]–,

6. A. Ronell: *Stupidity*, op. cit., pp. 40-43 [trad. fr., pp. 71-74. La nota que menciona Derrida se encuentra en la p. 320, n. 9 (trad. fr., p. 238, n. 9). La llave que se cierra aquí señala la vuelta a la versión escrita del manuscrito (n. de e. fr.).

se puede considerar que «*stupidity*» ha ocupado un lugar, que una «estupidez» ha ocupado un lugar dentro del proyecto filosófico. [Si comento más que traduzco, eso quiere decir que si los filósofos nunca han tratado de la estupidez, de la esencia de la estupidez es quizá porque había estupidez en la filosofía misma.] Al defenderse de ese conocimiento, los filósofos son los que permanecen en el problema y viven mediante enigmas; aunque con frecuencia su tono sea superior, es en su trabajo de descripción donde están destinados a evitar que los confundan los límites de lo que es cognoscible, empezando por su reflexión, si son auténticos filósofos, verdaderos filósofos, al modo de la estupefacción [comienzan por la estupefacción, ése es el origen de la filosofía]. Y, no obstante, hay un aspecto de la investigación filosófica que con frecuencia está velado por el olvido, que es descartado como si un vínculo con una estupidez fundamental fuese indecible, inconfesable. [Dicho de otro modo, los filósofos nunca han tratado de la estupidez, quizá porque hay estupidez en el proyecto filosófico mismo y da la impresión de que, en la descripción, un vínculo con una estupidez fundamental queda siempre no dicho, es ocultado siempre como inefable, «*unsayable*».] Y, sin embargo, no habría filosofía sin esta condición de posibilidad considerada abyecta y ampliamente reprimida. Se podría incluso llevar la cosa un poco más lejos observando que cuanto más eficaz es la filosofía reprimida [cuanto más eficaz es la filosofía como reprimida] tanto más cercana está del corazón, del centro de la estupidez [tanto mejor es la filosofía, si prefieren ustedes, cuanto más reprime la estupidez. Y el tema de la estupidez]. ¿Quién no ha reconocido como estúpidas a fin de cuentas algunas aseveraciones filosóficas? Se puede demostrar: no hay nada finalmente más estúpido que el «saber absoluto» de Hegel. [Etc., etc.] [...] La estupidez fundamental nunca ha sido elevada al rango de problema ya que, no obstante, los filósofos pocas veces han intentado plantear la cuestión de la estupidez o, cuando la han esbozado, cuando han intentado abordar el asunto, como en el caso de un discípulo de Hegel, Erdmann, se les ha saludado [con *laughter and derision*] con carcajadas y escarnio [cuando un filósofo ha tratado de hablar de la bobada, se han burlado de él]. En determinado nivel, a cierto nivel, la estupidez, la bobada no tiene estatus legítimo alguno en nuestros encuentros discursivos. [Etc., etc.] [Ronell cita a Flaubert, Musil, Baudelaire, Nietzsche... Y llega a ese punto que también voy a traducir:] Así, llegamos a una especie de consenso mínimo, al menos en el interior de la comunidad de dos escritores [entonces, se trataba de Musil y de Flaubert] acerca de la determinación de la estupidez [entre paréntesis: Baudelaire y Nietzsche han planteado otros problemas para el *topos* modernista en el contexto del arte, del artificio [etc.] [...]]. Es [ésta es la frase que me importa] [es] sin duda difícil, por añadidura, hablar de forma convincente de «determinación» [dicho de otro modo, se trata de determinar la estupidez] cuando la estupidez aparece principalmente como algo *de y con respecto a* la indeterminación [*indeterminacy*] – no obstante lo cual, hemos de continuar rumiando. [Dicho de otro modo, se va a tratar de determinar lo que es la estupidez allí donde la filosofía la ha evitado siempre, y

sabemos muy bien, justamente, que la estupidez o la bobada, si traducen ustedes así, es un asunto de indeterminación. Un poco más adelante, p. 69:]

[...] Oscilamos constantemente entre dos aspectos, dos lados de la determinación que señalan a la vez la indeterminación y la pura determinación del ciclo de la estupidez [*We persistently oscillate between two sides of determination, at once marking both the indetermination and sheer determination of the stupidity cycle*]<sup>7</sup>.]

Estamos lejos de haber acabado con este problema de traducción. Pero ya ven ustedes perfectamente que, incluso allí donde entendemos, en cierta medida, cuando no en una amplia medida, el texto de Ronell que se escribe, en resumidas cuentas, en una suerte de transferencia o de ir y venir entre más de una lengua (el alemán, determinado alemán – el de Heidegger, Musil, Erdmann: *Dummheit*; el francés – determinado francés – el de Flaubert, Valéry, Deleuze: *bêtise*), pero sobre todo el inglés – que domina y proporciona el metalenguaje y el significante del equivalente general: *stupidity* –, queda que ese equivalente general no es sino un *cuasi*-equivalente general; ese *cuasi*-equivalente sigue siendo inadecuado y no lo entendemos, cada uno en nuestro idioma, más que retraduciéndolo (por ejemplo, por *bêtise* en francés, y no por *estupidez*), retraduciéndolo constantemente al tiempo que sabemos o sentimos muy bien, al menos confusa, indistinta y bobamente, si quieren ustedes, de manera *idiota* –si prefieren–, allí donde precisamente se trata del idioma (es decir, de ese extraordinario campo magnético del sentido y de los usos que, en griego, conecta el *idios* del idioma particular o singular al *idiotês*, a la idiotez del *idiotês* que puede ser a la vez el indígena, el simple ciudadano y el hombre ignorante, sin experiencia, desnudo, salvaje, inocente), [al tiempo que sabemos o sentimos muy bien, al menos confusa, indistinta y bobamente –si quieren ustedes–, de manera *idiota*] que en esa re-traducción de *stupidity* por *bêtise*, o viceversa, entre *Dummheit*, *bêtise* y *stupidity*, hay ahí un resto, algo que resta intraducido e intraducible. Y ese resto no se reduce sólo a la referencia que únicamente hace nuestra lengua, u otra lengua (pero no con frecuencia), a la bestia animal. Lo que sigue siendo absolutamente intraducible, se puede decir *a priori*, lo que permanece intraducible dentro de la economía misma de la palabra, en la literalidad de «una palabra por otra palabra», es el conjunto de la red idiomática que coordina todos esos valores,

7. A. Ronell: *Stupidity*, *op. cit.*, pp. 68-69 [trad. fr., pp. 118-122. Final de los añadidos realizados a partir de la grabación de la sesión (n. de e. fr.)].

todas esas connotaciones, todas esas cuasi-sinonimias, incluso homonimias (por ejemplo, la homonimia entre la bobada de alguien que es bobo y la bobada que se hace, la bobada que se dice, y la bobada, el «casi nada» que se da o se recibe, etc.).

Vuelvo a plantear pues y a lanzar la pregunta de antes: ¿cuál es el (no) punto de intraducibilidad y qué es lo que aquí pone en juego? ¿Por qué ese sintagma a su vez intraducible «(no) punto de intraducibilidad»? Pues bien, con el fin de marcar bien, de marcar lo mejor posible, la ausencia de toda pureza, de todo límite decidible aquí: ni traducibilidad pura y simple ni intraducibilidad pura y simple. Hay un punto de intraducibilidad y no hay intraducibilidad en absoluto. Lo que vincula el sentido y la sintaxis en el uso francés de la palabra «*point*» [punto] es intraducible, pero relativamente intraducible. La respuesta siempre es económica, es decir, impura. «*Point*» es intraducible mediante una palabra cuando su sintaxis juega [en esa palabra] entre el punto y la negación «no», pero fácilmente traducible si le dedico una página de explicación, y entonces no se tratará pura y simplemente de una traducción.

Para agudizar esta cuestión, es preciso en primer lugar dar testimonio o levantar acta del hecho de que la ausencia de equivalente general, es decir, de concepto unívoco y absolutamente idealizable en su sentido, por lo tanto, trascendente para todos los usos prácticos, pragmáticos, que se pueden hacer de una palabra, del léxico de la «bobada», del adjetivo «bobo», del adverbio «bobamente», del nombre «bobada», esa ausencia de equivalente general puro, como operador de traducción sin resto, <ese operador> no existe entre las lenguas, lo cual resulta demasiado evidente, pero sobre todo no existe en ninguna parte, no existe tampoco en el interior de cada lengua, en la interioridad doméstica a su vez presuntamente pura de una lengua o de un idioma, no existe ahí de forma pura ni rigurosa, objetivable en un saber puro y teórico, en una ciencia o en una conciencia objetivas; no existe ahí más que de forma aproximada, relativamente estabilizada, estabilizable, y más o menos decidible.

Y aquí empezamos a ver esbozarse lo que está en juego en ese (no) punto de intraducibilidad desde el punto de vista de nuestra problemática; y por qué ha parecido que yo apostaba, al principio de la sesión, que era imposible jurar que sabemos lo que queremos decir y lo que queremos hacer y saber hacer y hacer saber al decir «bobo». Lo que hago con ese no-saber al que apuesto, ese «no saber lo que se dice o se quiere decir» o «hacer decir» o «hacer» cuando se dice, en nuestra lengua, «bobo», hago de ese no-saber o de la impureza, del no-rigor, del inacabamiento esencial de ese saber, de esa ciencia y de esa conciencia, el axioma, el primer motor, el espíritu o la inspira-

ción, la razón de ser, si prefieren, del seminario que aquí nos reúne: el no-saber acerca de lo que «bobo» (el nombre o el adjetivo, el devenir-adjetivo del nombre) quiere decir, hace decir o hace al decir.

La elección de este título, para el seminario «La bestia y el soberano», estaba destinada en primer lugar a reconducirnos constantemente a ese primer lugar de decisión, en lo que se refiere a la inmensa cuestión del ser vivo (en el fondo, lo que es a la vez irreductiblemente bobo –tendremos que volver a decirlo con frecuencia– es la vida sin más, que es a la vez infinitamente boba y astuta, inteligente, boba y cualquier cosa menos boba: es lo vivo de la vida misma lo que desbarata la oposición entre la bobada y su supuesto contrario, el límite decidible entre ambos, tanto en lo que se denomina el hombre como en lo que se denomina el animal, el ser vivo en general que es a la vez bobo y no bobo, idiota y astuto, ingenuo y listo, etc.: Nietzsche es sin duda uno de los testigos más elocuentes en este asunto), [decía pues que la elección de este título, para el seminario «La bestia y el soberano», estaba destinada en primer lugar a volver a conducirnos constantemente a ese primer lugar de decisión, en lo que se refiere a la inmensa cuestión del ser vivo] y de la relación entre lo propio del ser vivo llamado animal y lo propio del ser vivo llamado humano, a saber, la experiencia del lenguaje, del signo o del habla, de la manifestación y de la comprensión, de la interpretación, etc. Éste habrá sido siempre el último criterio, ¿acaso es preciso recordarlo?

Ahora bien, aunque en el interior de una sola lengua, de un único y mismo sistema idiomático supuestamente coherente, «*consistente*», yo no logre determinar, aislar, objetivar, por consiguiente, idealizar como el mismo, un sentido único del léxico de la bobada (bobada, bobo, bobamente, etc.), aunque, cada vez, el uso que haga de este léxico sea no constatativo sino performativo, siempre a la vez indeterminado y, por consiguiente, sobredeterminado, dependiente de un número incalculable de condiciones, de protocolos, de variables contextuales, aunque cada ocasión de este léxico corresponda a una evaluación (pues *bobo*, *bobada*, *bobament* son siempre el correlato axiológico de una evaluación a su vez siempre relativa; son siempre una evaluación negativa, despreciativa, una injuria, una denuncia, una ofensa irónica, etc.), pues bien, no hay equivalente general que me permita decir con todo rigor: éste es el sentido objetivo e ideal de lo que yo quería decir o hacer al producir performativamente esta evaluación, este juicio de valor, esta acusación, esta *katêgoria*, esta denuncia, este insulto, esta injuria.

Por supuesto –se dirán ustedes–, yo no soy totalmente impotente ni carezco absolutamente de recursos al respecto. Puedo empezar a entender y explicar, por consiguiente, a traducir, esbozar, poner a

prueba unos cuasi-equivalentes generales, aproximaciones más o menos satisfactorias, consensuales, convincentes (es lo que estamos haciendo aquí, en resumidas cuentas, y es lo que hacíamos al traducir aproximadamente los pasajes de Ronell que yo citaba hace un rato). Pero ven perfectamente que ese éxito es relativo, siempre perfectible, y que, en el caso del libro de Ronell, se requería ya un gran número de condiciones contextuales, empezando por cierto conocimiento relativo, y compartido, de tres o cuatro lenguas (griego, inglés, alemán, francés), de referencias comunes, la existencia en nuestra lengua de una palabra cercana, aunque diferente, de «*stupidity*», etc.

¿Qué es lo que me propongo con ese (no) punto de intraducibilidad? Pues bien, lo siguiente, por decirlo demasiado deprisa: si la acusación de bobada, si la evaluación de bobada (acusación evaluadora y, por consiguiente, prescriptiva o proscriptiva, normativa, normalizadora y socio-política siempre puesta en perspectiva), si esa injuria como acción guerrera permanece intraducible por <que esa acción> siempre está vinculada y, por consiguiente, contenida, circunscrita, constreñida en una situación singular y en una estrategia contextualizada, es porque no tiene por regla trascendente lo que, con Husserl, podríamos denominar una idealidad *libre*. Husserl, para decirlo en dos palabras, denomina idealidad en general aquello que, como objeto o significación, se constituye o se repite de forma idéntica, como lo mismo, a través de una multiplicidad de actos subjetivos: por ejemplo, el número «dos», o una obra literaria, o el sentido de una palabra, incluso cualquier cosa, siguen siendo lo mismo, los mismos, a través de un número infinito de actos subjetivos diferentes; cada vez es al mismo número «dos», o la misma obra literaria (idealmente este o aquel poema), al que se apunta a través de los actos o las personas que, miles de veces, pueden apuntar hacia él en el transcurso de experiencias espacio-temporales diferentes. Pero, entre todos esos objetos ideales, entre esas idealidades independientes de los actos subjetivos empíricos que apuntan a ellas, Husserl distingue entre las idealidades *encadenadas* (ligadas, *gebundene*) que sólo son ideales en el cuerpo a su vez ideal de una experiencia particular (no absolutamente universalizable) y aquellas que son absolutamente libres y absolutamente independientes de sus circunstancias. Por ejemplo, el *número*, repito el número 2, el número objetivo, más allá de cualquier lengua, es un objeto absolutamente ideal, universalmente inteligible, por consiguiente, libre, separado, desligado, pero las palabras «*dos*», «*deux*», «*two*», «*zwei*» son las mismas únicamente cada una en su lengua, siguen siendo «el mismo» objeto al que se apunta en cada lengua tan a menudo como cualquiera las repita; pero, como éstas permanecen ligadas a una lengua y no son universales, son idealidades unidas,

encadenadas, relativamente limitadas en su idealidad o en su proceso de idealización o de universalización. Pues bien, el sentido de las palabras «bobo», «bobada», como sentidos de palabras de nuestra lengua, tienen un sentido ideal pero vinculado a nuestra lengua, por consiguiente, a la historia, la cultura y la sociedad y, de esa manera finalmente, más rotundamente, siempre unido a usos y contextos determinados que limitan tanto más su traducibilidad o su universalización, no sólo de una lengua a la otra sino en el interior de la misma lengua.

Elijo el vocabulario fenomenológico y la conceptualidad husserliana para describir esta situación porque en ellos volvemos a encontrarnos con ese motivo de la libertad y, por consiguiente, lo que es el correlato de esa personalidad responsable, libre y soberana a la que se implica tan a menudo para explicarnos (por ejemplo, como lo hacen, cerca de nosotros, pero como siempre se ha hecho, Lacan y Deleuze) que la bestialidad cruel y la bobada son lo propio del hombre y no pueden ser dichas de las bestias llamadas animales. En el fondo, lo que nos dicen Lacan y Deleuze sobre la bestialidad y sobre la bobada (trascendental) es que están reservadas al hombre, que son lo propio del hombre, que las bestias son incapaces de aquéllas, que no se puede calificar como «bestiales» o «bobas» (bobas en el sentido de la bobada) a bestias que no tienen relación con la ley, <que> no podrían ser crueles ni responsables, a saber, libres y soberanas (siendo la soberanía, antes incluso de definir políticamente la esencia o la vocación o la reivindicación de un soberano o de un Estado-nación o de un pueblo, la definición misma de la persona jurídica, como persona libre y responsable, capaz de decir o de implicar «yo»,<sup>8</sup> de constituirse como «yo»).

Si, desde ese momento, el *sentido mismo* del léxico de la bobada o del ser-bobo, de la bestialidad o de la bobada no se puede traducir del todo, como una idealidad libre sin equívoco, como un objeto semántico puro e independiente no sólo de una determinada lengua sino de contextos pragmáticos, performativos, polémicos o estratégicos y violentos, entonces parece imposible con todo rigor reservarlos al hombre como ser soberano y libre. Por eso dije la última vez que ese abismo de la traducción nos obliga a revisarlo todo de la traducción o de la presunta no-traducción entre el orden llamado animal y el orden llamado humano, entre la presunta *reacción* y la presunta

8. En esta sesión y posteriormente, esta expresión francesa [«*moi, je*», en castellano, «yo»] se halla escrita de múltiples formas: nosotros nos hemos atenido estrictamente al texto mecanografiado de Jacques Derrida (n. de e. fr.).

*respuesta responsable*, entre el susodicho lenguaje de los animales y el susodicho lenguaje de los hombres; me gustaría más decir entre la huella de las bestias supuestamente carentes de bobada y la bobada de las palabras humanas supuestamente capaces de ese privilegio que se denomina todavía la bobada, y el derecho a la bobada. Un sentido –cuya idealidad está encadenada– determina un lenguaje que participa tanto de la reacción (dentro de constreñimientos programáticos que pueden ser muy complejos y sobredeterminados, como lo son por lo demás tanto para los animales como para los hombres) como de la respuesta. Si el sentido permanece ligado a una situación determinada, a una pragmática guerrera o polémica, por ejemplo, a un compromiso o una inversión vital (cualquiera que sea su naturaleza, libidinal, caza o seducción), a una relación de fuerza, pues bien, la distinción entre reacción y respuesta (que todo el mundo, desde Descartes hasta Lacan, convierte en el criterio de lo propio del hombre, de su racionalidad, de su libertad, de su soberanía, de su relación con la ley), esa distinción pierde su rigor y su decidibilidad.

Por eso, también recordé que, sin concluir de ello que la bobada es lo propio de nuestra lengua, aunque la palabra «bobada» sólo pertenezca a nuestra lengua (pero ¿por qué, de hecho?), deberíamos partir de nuevo de esas célebres palabras de una obra muy francesa de nuestro tiempo, *Monsieur Teste* de Valéry. Esta obra se abre con una frase muy conocida en Francia y, lo recordábamos la última vez, en la *Weltliteratur*: «La bobada no es mi fuerte». <sup>9</sup> Lo cual, traducido al inglés, como recordarán ustedes, daba: «*I am not very strong on stupidity*».

No digo esto para desacreditar los discursos que hacen lo que sea para especificar, en la mayor medida posible, la humanidad, un carácter propiamente humano de la bestialidad y de la bobada. Tampoco digo esto para confundirlo todo, para decir que no hay ninguna diferencia entre los animales de tipo no humano y los animales humanos. Por el contrario, es para refinar los conceptos diferenciales para lo que subrayo una no-pertinencia de los conceptos y de la lógica puesta en marcha con vistas a reservar el privilegio de lo que se cree poder definir como la *bestialidad* y la *bobada*, [para reservar el derecho o el privilegio, pues] a esa animalidad propiamente humana presuntamente libre, responsable y no reactiva o reaccional, capaz de discernir entre el bien y el mal, capaz de hacer el mal por el mal, etc.

Me gustaría precisar aquí, antes de concluir hoy, el sentido de mis

9. P. Valéry: « La Soirée avec Monsieur Teste », *Monsieur Teste*, en *Œuvres II*, p. 15 [trad. cast., p. 17] (n. de e. fr.).

reservas con respecto al discurso de la tradición en la forma original que adopta en Descartes y Lacan.

Cuando, en la estela schellingiana que recordé, Deleuze dice que –cito– «la bobada no es la animalidad» o que «los animales están en cierto modo precavidos contra ese fondo por sus formas explícitas», esto implica que el hombre, allí precisamente en donde su forma, la determinación de su individuación, lo protege contra el fondo sin fondo (*Urgrund* como *Ungrund*), [el hombre] sigue estando sin embargo, en cuanto libertad indeterminada, en relación con ese fondo sin fondo, y es de ahí de donde procedería esa bobada propiamente humana.

Pero ¿qué es lo que permite decir eso y de esa forma?

Volvamos a examinar este enunciado: «[...] los animales están así en cierto modo precavidos contra ese fondo por sus formas explícitas». <sup>10</sup> En primer lugar, si están así precavidos es porque están en efecto en relación, en alguna relación, con ese fondo y bajo la amenaza de ese fondo. Y, por lo demás, ¿quién no está tentado de percibir en –digamos– tantos y tantos animales una relación en el fondo sin fondo, una relación más fascinante y fascinada, inquieta, angustiosa, al menos tan abisal como en el hombre e, incluso en lo que así los precavería, una proximidad siempre acuciante, obsesiva, amenazadora justamente del fondo contra el cual –pero lo mismo que los humanos– los animales se precaverían? Y, por añadidura, en el momento en el que, de un modo tajante, Deleuze entiende separar al hombre de la animalidad en lo que respecta a la bobada, al decir sin lugar a equívoco, de una manera decidida, determinada, «la bobada no es la animalidad», <sup>11</sup> ¿por qué introduce él, Deleuze, fórmulas tan rebeldes a la oposición tajante como son «en cierto modo», «precavidos» (noción que implica siempre un grado, un más o menos, un más o menos de protección contra algo con lo que se permanece en contacto, como algunos animales con un seísmo aún insensible para el hombre) y, sobre todo, una fórmula como «formas explícitas»? ¿Y qué pasa entonces con lo implícito? Esta cuestión de lo implícito, de la diferencia implícito/explicito, no abre sólo a gradaciones, a una diferenciación sin aristas de los «más o menos» sino también a la cuestión de lo inconsciente hacia la cual volveremos dentro de un momento y que Deleuze habrá apartado rápidamente o ni siquiera habrá tomado en consideración en este contexto, suponiendo, como

10. Es Jacques Derrida quien subraya (n. de e. fr.).

11. G. Deleuze: *Différence et répétition*, op. cit., p. 196 [trad. cast., p. 231].

Lacan sin duda, que la animalidad no tiene inconsciente. Ni siquiera el inconsciente del hombre, la represión y la resistencia son tenidos en cuenta en este análisis deleuziano de la bobada. Es en este punto en donde, por divertida y a veces saludable que sea la vigilancia irónica y sarcástica de Deleuze o de Deleuze y Guattari con respecto al psicoanálisis, ya he dicho por qué me resulta difícil reírme mucho rato con ellos. Puesto que, inversamente, ¿por qué no reconocer que el hombre, en cuanto que también tiene formas de individuación explícitas, se precave asimismo, en cierto modo, contra el fondo sin fondo y, en esa medida al menos, ignoraría, lo mismo que el animal, la bobada pura? Una vez más, no deseo homogeneizar las cosas ni borrar las diferencias, pero creo que la conceptualidad propuesta no proporciona ningún criterio garantizado para plantear de una manera tan nítida que «la bobada no es la animalidad» y que el hombre es el único que se expone a ella. Por ejemplo, en las siguientes frases, no veo por qué las figuras tan equívocas del «minado», del trabajo de minado que viene del fondo y del «trabajo», del «ser trabajado por», no se podría aplicar a los animales. Salvo que se dé por supuesto, con Descartes y Kant, no sólo que el animal no puede constituirse en un Yo, sino que la antropología, la esencia de lo propio del hombre, esté circunscrita a la posibilidad del Yo, incluso de poder decir Yo. Ésta es una cuestión que abordaré ahora mismo. Esto es lo que dice Deleuze. (Leer y comentar.)

Ahora bien, los animales están en cierto modo precavidos contra ese fondo por sus formas explícitas. No ocurre lo mismo con el Yo, minados por los campos de individuación que los trabajan, sin defensa contra una subida del fondo que les tiende un espejo deforme o deformante, y donde todas las formas ahora pensadas se disuelven. La bobada no es el fondo ni el individuo, sino precisamente esa relación en donde la individuación hace subir el fondo sin poder darle forma (sube a través del Yo, penetrando en lo más profundo de la posibilidad del pensamiento, constituyendo lo no-reconocido de todo reconocimiento).<sup>12</sup>

Esto es reconocer que la bobada es cosa del Yo y es no nombrar algo como una forma de vida psíquica (se la llame o no fondo) que no tenga la figura del Yo. Sin embargo, sin tener necesidad de acreditar esta o aquella construcción de la metapsicología freudiana, se puede no reducir toda la experiencia psíquica o fenomenológica a su forma egológica y se puede no reducir toda vida del Yo, toda estructura ego-

12. *Ibid.*, pp. 197-198 [trad. cast., p. 233].

lógica, al yo consciente. En la experiencia psíquica o fenomenológica, en la relación a sí mismo de lo vivo, hay no-yo por una parte, y hay incluso, diría Freud, yo inconsciente. Si no se quiere invocar la autoridad ni la discursividad freudianas, basta con admitir que el ser vivo es divisible y que está constituido por una multiplicidad de instancias, de fuerzas y de intensidades diferentes, y a veces en tensión, incluso en contradicción. Utilizo adrede, al hablar de diferencial de intensidades y de fuerzas, un lenguaje de estilo nietzscheano más aceptable para Deleuze. Pero ya ven ustedes que todo se juega en torno a esa ego-lógica del Yo.

A partir de ahí, con vistas a no olvidar nuestro problema de la bestia y del soberano, si el soberano es siempre la instancia del Yo, de un sujeto que dice Yo, incluso nosotros, una primera persona y que se supone que decide libre y soberanamente, que se supone que dicta la ley, responde, responde de sí, domina el resto de la vida psíquica (consciente o inconsciente), entonces, ¿quién es bestia? ¿O qué? ¿Yo o ello? ¿Sobre quién recae y en qué consiste la bobada?

¿Acaso no se trata una vez más de la cuestión del semejante y del otro revisada de nuevo bajo otro punto de vista y con otro punto de interrogación? Por plantear bobamente la pregunta: ¿acaso Yo soy bobo? ¿Acaso Yo es bobo? ¿Se dice siempre bobo de un Yo, de quien dice Yo? ¿Quién es más bobo, dentro de mí, el <que> dice Yo u otra cosa, en el fondo, en el fondo sin fondo de mí sin mí, que el Yo es impotente para dominar, hacer callar, sofocar o reprimir? La respuesta del sentido común, respuesta siempre doble, con una duplicidad que hay que saber entender, será quizá que yo soy siempre más bobo que otro, entiéndase con esto que lo que es bobo, siempre más bobo que otro, es yo, un «yo», aquello que dice conscientemente yo (incluso para decir, como Monsieur Teste, desde la primera palabra, «La bobada no es *mi* fuerte», proposición en la que se oye resonar, o brotar, amortiguada, pero insistiendo desde las profundidades abisales de un fondo, la pretensión de una incorregible e insondable bobada. ¡Qué «bobo», incluso qué «tonto» hay que ser para atreverse a decir «La bobada no es mi fuerte»!).

El Yo es lo que es más bobo que otro, aunque sea más bobo que el otro dentro de mí; pero el Yo consciente y responsable es también lo que pretende dominar a la bestia y la bobada en sí. El Yo siempre es a la vez más bobo y menos bobo que eso, sea lo que sea que pongan ustedes bajo «eso». *Quien* es, por consiguiente, siempre a la vez menos bobo y más bobo que *que*. Más o menos *fuerte* que *que*, con la pequeña diferencia esencial de que la fuerza puede estar del lado de la bobada, de que la bobada puede ser a veces la fuerza misma, lo fuerte de la fuerza, lo cual lo complica todo evidentemente.

Si retomamos esas fórmulas y concedemos todas sus posibilidades a esos enunciados lapidarios («El Yo siempre es a la vez más bobo y menos bobo que eso, sea lo que sea que pongan ustedes bajo eso», o también «Yo soy (o el Yo es) siempre a la vez más bobo y menos bobo que eso»), tendremos en unas cuantas palabras lo esencial de lo que querría darles a entender, en el momento de volver a lanzar y de volver a poner en cuestión la seguridad –sobre todo no diré «un poco boba a pesar de todo»– de discursos tradicionales, incluidos los de Lacan y de Deleuze, sin embargo tan originales y, sobre todo en el caso de Deleuze, tan especialmente abiertos a otra experiencia interpretativa de la animalidad y de la bobada, pero la común seguridad, no obstante, de Lacan y Deleuze allí donde finalmente ambos apuestan por una soberanía del Yo humano responsable, capaz de responder libremente, y no sólo de reaccionar, conservando una relación de libertad con la indeterminación del fondo. La distinción entre *respuesta* y *reacción*, entre respuesta responsable y reacción irresponsable, por consiguiente, entre soberanía y no-soberanía, libertad y no-libertad, como diferencia entre el hombre y la bestia, pues bien, desconoce –lo cual puede sorprender en un discurso mantenido en nombre del psicoanálisis y de una vuelta a Freud– al menos la posibilidad de lo que se denomina lo inconsciente. Pero, en este punto, no se necesita esa palabra, ni ninguna construcción teórica (metapsicológica u otra, Yo, ello, superyó, yo ideal, ideal del yo, o RSI, Real, Simbólico, Imaginario). Basta –requisito mínimo– con tener en cuenta la divisibilidad, la multiplicidad o la diferencia de fuerzas en un ser vivo, cualquiera que sea, para admitir que no hay ser vivo finito –ahumano o humano– que no esté estructurado por ese diferencial de fuerzas entre las cuales una tensión, si no una contradicción, no puede no localizar –o localizarse en–instancias diferentes, algunas de las cuales resisten a las otras, oprimen o reprimen a las otras, tratando de poner en marcha y de hacer prevalecer lo que llamaremos, para no olvidar a La Fontaine, la razón del más fuerte. Y, en estos antagonismos hechos posibles, en todo ser vivo finito, mediante diferencias de fuerza o de intensidad, la bobada está siempre necesariamente de ambos lados, del «quien» y del «que», del que llega a establecerse como soberano y de lo que el soberano denuncia o ataca como la bobada del otro.

Aunque sea diciendo, con soberana inteligencia, una cosa tan boba como «La bobada no es mi fuerte» –que siempre ha sido considerada, en la literatura francesa, hasta hoy, hasta esta tarde, como una manifestación suprema de la inteligencia crítica que se establece a sí misma y que reivindica con orgullo sus derechos; de la despiadada lucidez del *cogito*, del intelectualismo hiperconsciente y triunfante, mientras

que lo que yo entiendo es, quizás, quizás una bobada más, la bobada mía, la bobada del yo mismo, del yo consciente y que se establece a su vez como tal,<sup>13</sup> *mi* bobada misma. Que se establece ella misma, siempre triunfante, como inteligente, que no es sino la confianza en sí o la confianza de sí de la vigilancia no boba, no tan boba, en cuanto que se establece ella misma como tal, en cuanto que establece y se establece, y se encuentra. La posición, la tesis, la tesis de sí, el triunfo de la autoposición reflexiona y se refleja como bobada. La bobada triunfa siempre, ella está siempre, en la guerra de la que hablamos, del lado del vencedor. Hay cierto *Triumph of Life* en la bobada. Ciertamente triunfo del que intenta triunfar también cierta vida. Por eso es vital para la bobada no considerarse boba, sería un suicidio. Valéry escribe en el «Log-Book de Monsieur Teste» lo siguiente, que se puede leer simultáneamente como una lucha desesperada contra la bobada y la firma misma de la bobada, su sello triunfante: «No soy bobo porque cada vez que me siento bobo, me niego – me asesino».<sup>14</sup>

¿Qué es más bobo? ¿Adónde va preferentemente a alojarse la bobada? ¿Dónde hay más bobada caracterizada: en el yo consciente o en el fondo del yo inconsciente, en la conciencia o en el fondo de la no-conciencia? La bobada arrogante de quien se atreve a declarar, sin reflexionar en eso lo suficiente, en resumidas cuentas, un poco ya como la marioneta a la que quiere asesinar dentro de sí, la bobada del enunciado inicial, del *incipit* «La bobada no es mi fuerte», no es necesariamente la de Valéry sino probablemente la de su cuasi-doble literario, siempre y cuando se le pueda suponer a Valéry cierta fascinación admirativa y ambigua por ese cuasi-doble, por su personaje, su criatura, su marioneta, Monsieur Teste; se puede suponer a Valéry tan abisalmente atraído, hasta la identificación, por una criatura de ficción preocupada por la inteligencia, Monsieur Teste, como a Flaubert atraído, como hacia una sima y hacia un sin-fondo, hasta ahogarse en ellos mediante la identificación, por unos Bouvard y Pécuchet sitiados por la bobada. Fascinación, fetichización, proyecciones conscientes o inconscientes, ¿cuál es menos bobo o más bobo, más o menos astuto, la conciencia o el inconsciente? Uno y otro se dice o se dicen, uno es más bobo que otro. Desastre y triunfo. Uno es más fuerte que otro. Por lo tanto, uno es más débil que otro.

13. En el texto mecanografiado: « *comme telle* » [en castellano, «como tal» (en femenino)] (n. de e. fr.).

14. P. Valéry: « *Extraits du Log-Book de Monsieur Teste* », en *Œuvres II*, *op. cit.*, p. 45 [trad. cast., p. 46] [todos los textos de Valéry que se van a citar pertenecen al conjunto *Monsieur Teste* (n. de e. fr.)].

Esta alternativa indecible, a la vez «extraña y familiar», *uncanny*, *unheimlich*, valdría asimismo para la vida y la muerte, lo vivo y lo muerto, lo orgánico y lo inorgánico, lo vivo y la máquina, lo vivo y su mecanización, la marioneta, lo mortal y lo inmortal: uno es siempre más bobo que otro. La verdad de la bobada es sin duda esa sobrepuja recíproca, esa hipérbola denegativa que añade siempre una bobada, un suplemento de bobada al auto-proclamarse su contrario.

La próxima vez probablemente partiremos de nuevo de la marioneta. No sólo la de Monsieur Teste que, entre otras declaraciones que leeremos, se supone que ha «asesinado la marioneta» y quizá para negar o asesinar dentro de sí la extrañeza indecible e interior, a la vez intestina y radicalmente otra, vertiginosa, *unheimlich*, para resistir a ella, para sofocar o dominar cierta *Unheimlichkeit* («Cuando hablaba, no levantaba jamás un brazo ni un dedo: había *asesinado la marioneta* [estas tres palabras en cursiva: ¿cómo se puede asesinar una marioneta?]. No sonreía, no decía ni buenos días ni buenas noches; parecía no escuchar el “¿cómo le va?”»<sup>15</sup>).

No sólo de la marioneta de Valéry, pues, sino de aquella, que da mucho más que pensar, y que pensar de lo *Unheimliche*, de Celan, cuyo texto, “El Meridiano”, comienza, como ustedes saben, con «*Die Kunst, das ist, Sie erinnern sich, ein marionettenhaftes [...] kinderloses Wesen*», y cuyo magnífico trabajo de edición, de lectura analítica y de traducción [francesa] de Jean Launay acaba de publicarse en Seuil [2002]: «El arte es, como recordarán, una especie de marioneta, un ser de cinco pies yámbicos y –rasgo del que la mitología, convocada por medio de una alusión a Pigmalión y a su criatura, da igualmente testimonio– sin hijos».<sup>16</sup>

Y más adelante, pero retomaremos todo esto, es hacia el pensamiento vertiginoso y abisal de lo que resta *unheimlich* hacia lo que se vuelve Celan, en el pasaje que me contento con leer y hacia el que nos dirigiremos sin duda la próxima semana: (leer y comentar).

Lenz, es decir, Büchner, tiene palabras, «¡Ah, el arte!», muy despectivas para el idealismo y sus «monigotes». Les contrapone, y ahí es donde se sitúa el pasaje inolvidable sobre la «vida del casi nada», las «convulsiones», las «alusiones», la «mímica tan sutil, casi imperceptible», – les

15. P. Valéry : « La Soirée avec Monsieur Teste », en *Œuvres II, op. cit.*, p. 17 [trad. cast., p. 19].

16. P. Celan: *Le Méridien*, en *Le Meridien et Autres Proses*, París, Le Seuil, 2002, p. 59, trad. cast. de J. L. Reina Palazón, «El Meridiano», en *Obras Completas*, Madrid, Trotta, 1999, p. 499.

contrapone lo natural de la criatura. Y esta concepción del arte se ilustra por medio de una experiencia vivida:

«Ayer, al subir a lo largo del valle, vi sentadas en una piedra a dos jovencitas: una se anudaba el cabello, ayudada por la otra; sus cabellos de oro esparcidos, y un rostro serio, pálido, y sin embargo tan joven, y el vestido negro, y la otra tan dispuesta a prestarle sus cuidados. Los cuadros más bellos, más fervientes de los viejos maestros alemanes apenas dan una idea de lo que ahí había. A veces a uno le gustaría ser una cabeza de Medusa para transformar en piedra a un grupo como este, y después llamar a la gente\*».

Señoras y señores, escuchen atentamente esto, por favor: ¡«A veces a uno le gustaría ser una cabeza de Medusa para»... captar lo natural como natural por medio del arte!

A uno le gustaría, dice no obstante el texto, y no: a *mí* me gustaría.

Se trata ahí de una salida fuera de lo humano (*Das ist ein Hinaus-treten aus dem Menschlichen*), de transportarse a un terreno que vuelve hacia lo humano su lado extraño (*ein Sichhinausbegeben in einen dem Menschlichen zugewandten und unheimlichen Bereich*) – ese mismo terreno en donde la figura del mono, los autómatas y por las mismas ... ¡ah, también el arte!, parecen estar en su casa.

No es el Lenz histórico el que habla así, es el Lenz de Büchner; oímos aquí la voz de Büchner: para él, el arte todavía conserva aquí algo extraño, desconcertante (*die Kunst bewahrt für ihn auch hier etwas Unheimliches*).<sup>17</sup>

17. *Ibid.*, pp. 66-67 [trad. cast., p. 502]. [El asterisco remite al Lenz de Georg Büchner, en *Obras completas*, trad. cast. de C. Gauger, Madrid, Trotta, 1992, p. 144 (n. de e. fr.)].



## Séptima sesión

13 de febrero de 2002

*La bestia y el soberano.*

Marioneta y marioneta. Habría marioneta y marioneta, he aquí la hipótesis y la apuesta. Habría dos experiencias, más bien, y dos tratamientos, digamos asimismo dos artes de la marioneta. Pero también, quizá, dos fábulas de la marioneta. Dos marionetas cuyas fábulas se cruzan, dos marionetas.

¿Tienen las marionetas un alma, como se preguntaban antaño acerca de las mujeres y de las bestias? ¿Son solamente sustitutos y prótesis mecánicas? ¿Son, como suele decirse, de madera? ¿Insensibles e inanimadas, espontáneamente inanimadas, no disponiendo soberanamente de la propia fuente, *sponte sua*, de su animación, de su propia alma? ¿O pueden, por el contrario, aspirar a esa gracia que concede la vida o que la vida concede? ¿La marioneta es *quién* o *qué*? ¿Y si *la* marioneta estuviese entre ambas, entre las dos marionetas, entre el *quién* y el *qué*, a la vez sensibles e insensibles, ni sensibles ni insensibles, sensibles-insensibles (*sinnlich unsinnlich*, como decían Hegel y Marx del tiempo, por ejemplo), sensibles insensibles, vivas muertas, espectrales, *uncanny*, *unheimlich*?

Sabíamos en todo caso, desde el principio del seminario, que no trataríamos de «la bestia y el soberano» sin tratar la inmensa cuestión denominada de la técnica, de la técnica del ser vivo, de la biotecnología política o de la zoo-polito-tecnología. Lo que habíamos apodado, empezando por el *Leviatán* de Hobbes, la *protestatalidad*, nos había introducido en esa vía donde ya no era posible evitar la figura de un *suplemento* protético que viene a la vez a reemplazar, imitar, relevar y aumentar al ser vivo. Lo cual parece hacer cualquier marioneta. Y cualquier arte de la marioneta, porque se trata del arte, no lo olvidemos jamás, de la *technê* como arte o de la *technê* entre arte y técnica,

lo mismo que entre vida y política. Por lo demás, es el arte mismo, se acuerdan ustedes, lo que Celan, al principio del *Meridiano*, compara con una marioneta sin hijos («*Die Kunst, das ist, Sie erinnern sich, ein marionettenhaftes [...] kinderloses Wesen*»<sup>1</sup>).

Habría, pues –decía– dos *artes de la marioneta*, dos marionetas cuyas fábulas se cruzan, dos marionetas. El arte es quizás el nombre de lo que decide lo que habrá sido la marioneta.

#### *La bestia y el soberano.*

No hemos acabado con las diferencias sexuales. Con ellas. Allí donde se trata por todas partes, justamente, entre los que filosofan, de acabar con ellas. De acabar con ellas.

Aunque hay marionetas de dos sexos, la asociación del nombre se hace más espontáneamente, desde el origen, con la figura o la figurilla de una jovencita, de una virgen, puesto que el nombre de marioneta procede, en primer lugar, de una representación en miniatura de la Virgen María, de «mamarrachita», diminutivo de «mamarracha».

Por su parte, Monsieur Teste, del cual el narrador dijo que había «*asesinado la marioneta*».<sup>2</sup> Monsieur Teste es un Señor. Dicho de otro modo, un hombre, como su título indica. ¿Imaginamos, por lo demás, a una mujer en ese papel? ¿Podría una mujer mantener ese discurso? ¿Y decir «la bobada no es mi fuerte», desde las primeras palabras, con la boca bien abierta, como lo hace el narrador, aquel otro hombre que no es ni Valéry ni Monsieur Teste, pero que parece encontrar en Monsieur Teste una especie de doble fascinante? Pues no me hagan decir bobadas, no es Monsieur Teste, ustedes lo saben muy bien, ni Valéry, quien dice «La bobada no es mi fuerte»; es otro hombre, el narrador. Pero un narrador un poco ventrílocuo que, posible doble de Valéry, se va a identificar rápidamente con Monsieur Teste y va a hablar en su lugar, va a hacer hablar a esa especie de marioneta

1. P. Celan: *Le Méridien*, *op. cit.* [trad. cast., p. 499].

\* Es imposible mantener en la trad. cast. el juego de palabras francés. Derrida utiliza el término «*mariole*» (así como «*mariolette*», diminutivo –precisa– del anterior) que, según apunta el diccionario *Petit Robert*, deriva del término italiano «mariolo», de María, la Virgen, algo con lo que Derrida también juega en su texto. Por lo demás, «*faire le mariole*» significa «llamar la atención», «hacerse el listo» y, por lo tanto, también «hacer el tonto» (n. de t.).

2. P. Valéry: «*La Soirée avec Monsieur Teste*», *op. cit.*, p. 17 [es Valéry quien subraya (n. de fr.)] [trad. cast., p. 19].

que siempre es un personaje de fábula, de ficción o de teatro; aquí, la marioneta tan superior y tan soberanamente inteligente que es Monsieur Teste y que –dice el narrador– «había *asesinado la marioneta*». Como una marioneta que estuviese lo bastante viva para asesinar dentro de sí a otra marioneta, a su vez, lo bastante viva para que todavía haya que asesinarla. Pero, a pesar de que el narrador habla de la marioneta, a la que asesina esta otra marioneta que es Monsieur Teste como personaje de ficción, por lo tanto, como marioneta, narrador ya es, por su parte, una especie de marioneta, al mismo tiempo porque es manipulado y ventrílocuado, como personaje de ficción teatral, por Valéry y porque se identifica sin dilación con esa otra marioneta que es Monsieur Teste, precisamente allí donde éste pretende asesinar dentro de él la marioneta. Aquí no hay más que dobles de marionetas, de las cuales es difícil saber quién las controla, quién les hace hablar o quién les deja hablar, quién les da la palabra, quién es su jefe, su autor, su creador o su soberano, su manipulador y su marionetista. De la misma manera que es difícil saber qué es una marioneta, si forma parte del orden de la cosa mecánica e inanimada (que reacciona sin responder, por retomar nuestra distinción cartesiano-lacanianiana), o del orden de la cosa animada, animal (ser vivo dotado de pura reacción y supuestamente sin palabra ni pensamiento responsable) o, asimismo, si forma parte del orden humano y es capaz, entonces, de emanciparse, de responder autónomamente, por así decirlo, y de apoderarse profética y protestáticamente de un poder soberano. Recuerden estos dos momentos en el texto de Kleist, *Sobre el teatro de marionetas*: no solamente al final, cuando la vuelta de la gracia es posible allí donde parecía imposible, cuando la conciencia ha pasado por un infinito y aparece bajo su forma más pura en una anatomía sin conciencia, coincidiendo entonces el inconsciente con una conciencia infinita, la de un dios o la de un maniquí, sino antes: cuando se hace alusión a una gracia de la prótesis, cuando se hace alusión a unos lisiados bailando con piernas mecánicas y protéticas que les han confeccionado artistas, justamente, artistas ingleses. Esos hombres bailan con «una gracia y una soltura capaces de asombrar a todos los espíritus sensibles».<sup>3</sup>

Que el narrador habla enseguida con la voz de Monsieur Teste, su doble o su marioneta, que le presta o le toma prestada su voz, es algo que dice él mismo, el narrador, en cualquier caso aquel que

3. H. von Kleist: *Sur le théâtre de marionnette*, París, Mille et une Nuits, 1993, p. 13 [trad. cast. de J. Riechmann, *Sobre el teatro de marionetas*, Madrid, Hiperión, 1988, p. 30].

dice «yo» y declara, con la cómica seguridad de una fuerza tranquila, «la bobada no es mi fuerte» desde las primeras palabras de «La velada con Monsieur Teste». El narrador nos hace saber que habla de su doble: deja o hace hablar a su sosias. Desde la segunda página, cuenta en efecto cómo «conoció a Monsieur Teste», cómo, antes incluso de conocerlo, se sentía ya –cito– «atraído por sus ademanes particulares»; había estudiado –dice– sus ojos, sus ropas, etc. Reconoce que lo imita, y lo confiesa: «Yo repasaba mentalmente los sobrios gestos que se le escapaban», «yo no tenía ya nada más que aprender de este estilo cuando entablamos relación». <sup>4</sup> Por lo tanto, lo sabe todo acerca de Monsieur Teste cuando se encuentra con él, lo conoce como a sí mismo y es como si él lo hubiera hecho. Como un marionetista su marioneta. Por consiguiente, es de su doble de quien habla o quien habla dentro de él, quien lo ventrilocúa o que él ventrilocúa como un marionetista o como una marioneta –a elegir, pero indecidiblemente–, y la atmósfera es un poco –lo cual no tiene nada de sorprendente– la de una ficción fantástica de Poe (de Poe a quien Valéry, en numerosos testimonios que les dejo leer a ustedes, colocaba por encima de todos y de todo). Es sobre todo al final de un hiperbólico elogio de *Eureka*, durante el cual se dice que «*Universo*, por lo tanto, no es más que una expresión mitológica», cuando Valéry escribe –es la última frase de ese texto– «AL PRINCIPIO ERA LA FÁBULA. Ella estará siempre ahí». <sup>5</sup> No al principio era el Acto, el Verbo, o la Palabra, o el Logos, sino la Fábula, de la que, no obstante, es preciso recordar (aunque todavía hablaremos mucho de fábulas) que esa Fábula es, como su nombre indica, ante todo una Palabra.

El narrador y su doble, Monsieur Teste, es o son dos hombres, pues, que hablan, dos sustitutos que hablan uno en el lugar de otro. Uno por otro. El uno le hace decir al otro o le deja decir al otro «la bobada no es mi fuerte». Volveré más tarde hacia mi pregunta («¿imaginamos a una mujer manteniendo este discurso?») dándole la palabra a Madame Teste, devolviendo la palabra a Madame Émilie Teste, al menos tal y como Valéry o el narrador la entiende o, más bien, le deja escribir una carta (porque si Monsieur Teste y el narrador de Monsieur Teste hablan, si elevan la voz, Madame Émilie Teste, por su parte, escribe, únicamente escribe, no está presente, escribe una carta, la «Carta de Madame Émilie Teste»).

4. P. Valéry: «La Soirée avec Monsieur Teste», *op. cit.*, pp. 16-17 [trad. cast., p. 19].

5. P. Valéry: «Au sujet d'*Eurêka*», en *Oeuvres*, I, *op. cit.*, pp. 866-867 [los capítulos y la cursiva son de Valéry (n. de e. fr.)].

Monsieur Teste no es solamente un hombre, un *señor*, un señor don, un señor mío; es, por lo tanto, un marido. Y su doble, el narrador de «La velada con Monsieur Teste», también es un hombre que no se encuentra con Monsieur Teste más que por la noche, y una vez incluso en un burdel, «en una especie de b...», <sup>6</sup> dice el texto.

Antes de continuar tras esta pista, subrayo al menos –puesto que supongo que es bastante evidente– las razones generales por las cuales sigo insistiendo en la figura de Monsieur Teste y de su doble, de alguien que no sólo pretende tan abiertamente elevarse por encima de la bobada y que, recuerdan ustedes, para no ser asesinado ni negado por la bobada, declara ir más rápido que ella y asesinar la bobada dentro de sí, en un combate singular [«Log-Book de Monsieur Teste»: «No soy bobo porque cada vez que me siento bobo, me niego – me asesino». <sup>7</sup> Para no ser asesinado por la bobada, él la asesina primero, lo mismo que habrá asesinado dentro de él a la marioneta. Combate singular, duelo a muerte entre dos seres vivos. Antes, el propio «Log-Book» daba a leer estas palabras sobre la tontería que no es la bobada, aunque está muy cerca de ella, y que también se va a alojar dentro de aquellos que no son precisamente los bienaventurados «simples de espíritu» o los «pobres de espíritu» de los Evangelios (les recomiendo, por lo demás, en el «Log-Book» la lectura del desarrollo titulado «El rico en ingenio»): «¡Analogía con el dicho de De Maistre sobre la conciencia de un hombre honesto! No sé qué es la conciencia de un tonto, pero la de un hombre ingenioso está llena de tonterías» <sup>8</sup>].

Si se apresura –decía– a matar a la bestia dentro de él, es siempre al plantearse como «Yo»: yo, conciencia lúcida, yo, inteligencia despiadada que no cede ante ningún reflejo físico ni social, ante ninguna reacción codificada, yo asesino la marioneta, es decir, el animal-máquina dentro de mí, el animal que reproduce, que repite bobamente los programas codificados, que se contenta con reaccionar –«buenos días», «buenas noches», «¿cómo está usted?»–, otros tantos estereotipos idiotas y automatismos repetitivos, programas y reacciones testarudas a las que Monsieur Teste ya no quiere obedecer porque pretende afirmar su libertad, la libertad espontánea y soberana de su «yo pienso», de su pura conciencia egológica, de su *cogito* por encima de esas formas de la bobada («había *asesinado la mario-*

6. P. Valéry: «La soirée avec Monsieur Teste», *op. cit.*, p. 17 [trad. cast., p. 19].

7. P. Valéry: «Extraits du Log-Book de Monsieur Teste», *op. cit.*, p. 45 [trad. cast., p. 46].

8. *L. c.*, p. 37 [trad. cast., p. 39].

*neta*. No sonreía, no decía ni buenos días ni buenas noches; parecía no escuchar el “¿cómo está usted?”»<sup>9</sup>).

¿Cómo se puede asesinar una marioneta, nos preguntábamos la última vez, sin suponerle cierta vida, por consiguiente, cierta *psiquis*, cierta animalidad, cierto deseo animado y cierto movimiento testarudo, cabezota, obstinado a perseverar en el ser? ¿Una marioneta a la que se quiere asesinar es una marioneta? ¿Una marioneta de la que uno no puede deshacerse más que condenándola a muerte, quitándole la vida, es una marioneta? ¿Una simple marioneta? ¿Qué es una simple marioneta? Para tener que asesinarla, aunque sea inanimada, es preciso que ya sea algo distinto. Y, entonces, la pregunta ya no es «¿qué es la marioneta dentro de mí y a la que quiero condenar a muerte?», sino más bien «¿qué es lo otro dentro de mí (muerto o vivo, animado o inanimado?), que quiero aniquilar para ser por fin yo mismo, único, soberano, propiamente, el que soy y lo que soy? ¿Cómo se puede asesinar una marioneta, pues, sin suponerle cierta vida, por consiguiente, cierta *psiquis* que anima, cierto deseo que es animado y cierto movimiento testarudo, cabezota, obstinado a perseverar en el ser? ¿Y sería la bobada la única que tiene como rasgo distintivo la cabezonería, la obstinación testaruda, el *conatus* de una perseverancia en el ser? Si yo tuviese que seguir buscando, más allá de todo concepto puro, a pesar de todos los desalientos y de todas las pruebas de las que hablamos la última vez, lo que es la esencia de la bobada, allí donde creo saber que no tiene esencia y que no es calificable, pues bien, buscaría del lado de la esencia, justamente, de la esencia misma, de la esencia como encabezamiento testarudo en ser, de aquello a lo que, del lado de la cabeza, se le mete en la cabeza seguir siendo, siendo lo que es, idénticamente a sí, sin pensar en otra cosa, y querer la perseverancia de la esencia, querer obstinadamente la esencia de la única cosa que existe sin concepto, a saber, la existencia individual (por eso, Deleuze tiene razón, a pesar de todo, al vincular todo esto con la individuación), pero la existencia individual en cuanto que *plantea*, se plantea y se re-plantea, con una obstinación testaruda, en el encabezamiento sin concepto. La bobada es cabezota. En la cabeza, no tiene más que el encabezamiento. En el fondo, no tenemos ciertamente concepto alguno de la bobada, en el sentido concebible y recibable del concepto; eso es lo que he intentado demostrar la última vez, lo cual no nos impide disponer de ejemplos, no tener ninguna duda acerca de algunos ejemplos de bobada testaruda. La bobada sería esa cosa extraña, *unheimlich*,

9. P. Valéry: « La Soirée avec Monsieur Teste », *op. cit.*, p. 17 [trad. cast., p. 19].

de un ejemplo sin concepto determinante ni reflexionante, una cosa sin cosa, una cosa testaruda pero sin causa, un devenir-cosa sin nada, y que se encabezona, se sube a la cabeza, procede de la cabeza, y nos trae de cabeza, nos hincha la cabeza, siempre de forma cabezota, capital, de-capital o incluso acéfala. Por eso, la cuestión de la bobada, tan descuidada por la filosofía, debe ir en cabeza, a la cabeza, lo mismo que la de la *archê* y la de la archi-soberanía. A la cabeza, como el título o el primer capítulo, el *incipit* del primer capítulo de cualquier tratado de filosofía. De ahí que Monsieur Teste tenga sin duda razón, aunque esté equivocado al creer que la bobada no es su fuerte, cuando reconoce de hecho, en acto, que es preciso comenzar por la bobada y por explicarse con ella. No porque se sepa de antemano lo que debe ir en cabeza o lo que es la cabeza. Al contrario, a partir de los ejemplos sin concepto de la bobada es cuando se empieza quizás a pensar lo que es una cabeza y, sin duda, un rostro, unos ojos, una boca, unos labios, una lengua, unos dientes, etc. ¿Se puede decir de un ser vivo sin cabeza que es capaz de bobada? Quizá la bobada no sea lo propio del hombre ni de los seres vivos en general, sino la posibilidad de todos los seres vivos que yo denominaría capitales, los únicos seres vivos que tienen, junto con un sistema cerebral o nervioso central, una cabeza, un rostro, unos ojos y una boca. Eso no quiere decir todos los seres vivos y todas las bestias aunque, de todos modos, son muchos. Son muchas bestias y muchas cabezas, mucho más allá de la humanidad. Muchas cabezas y cabezazos, por consiguiente, otras tantas *Testas* virtuales, porque oímos cabeza y test en *Testa*, la cabeza, el examen y el encabezamiento y, también, todos los hombres y todas las bestias con testes, y también testar (en justicia o en derecho), y testimonial, o testamento, o *testis*, testículos: el tercero (*terstis*) y el testimonio (habíamos hablado mucho aquí de esta etimología hace algunos años, en el seminario sobre el testimonio;<sup>10</sup> en cuanto a la palabra «*tête*» [cabeza], se trata de una de las más fecundas de la lengua francesa y creo, a expensas de inventario, que el artículo que le dedica Littré es el más largo de todos). El propio Valéry apunta el valor testimonial en «Para un retrato de Monsieur Teste». Lo enuncia sin comentario alguno en una sola frase: «Monsieur Teste es el testigo».<sup>11</sup> En la misma página, una pequeña serie aforística vuelve a poner, por así decirlo, al Yo en su lugar y contiene las premisas de una puesta en circulación de la multi-

10. Véase J. Derrida: Seminario «Le témoignage», 1992-1994, París, EHESS, inédito (n. de e. fr.).

11. P. Valéry: «Pour un portrait de Monsieur Teste», *op. cit.*, p. 64 [trad. cast., p. 64].

plicidad de instancias de las que el Yo soberano no sería más que una parte constituida por la ilusión de ser el todo. Esta especie de aforismo en tres tiempos comienza con una palabra inglesa:

*Conscious* – Teste, Testis.

Considerado un observador «eterno» cuyo papel se limita a repetir y mostrar el pulso del sistema [me pregunto si no es «dar impulso» lo que habría sido preciso transcribir: a la máquina del universo, al sistema mecánico y repetitivo, al reloj universal o al de la totalidad física] del cual el Yo es esa parte instantánea que se cree el Todo.

El Yo nunca se podría implicar si no creyera – ser todo.<sup>12</sup>

Y en el mismo aliento, más abajo, esa definición de la bobada que parece resultar de lo que acabo de leer. La bobada sería una manera, para esa cosa particular que es el Yo, de considerarse el todo. «La “bobada” [dice Valéry, que pone entonces la palabra “bobada” entre comillas] [la bobada] de todo se hace notar [por consiguiente, no hay límite para la bobada, de ahí las comillas: todo es bobo, ya que de lo que se trata es de que todo se las dé de todo, de que cualquier cosa particular se las dé de todo]. Bobada, es decir, particularidad opuesta a la generalidad. “Más pequeño que” se convierte en el terrible signo del espíritu». <sup>13</sup> Dicho de otro modo, el espíritu, si lo hay, por oposición a la bobada, consiste en ser, en saberse, en aceptarse «más pequeño que» todo, que el todo, y eso es evidentemente terrible. Ser rico en ingenio es saberse más pequeño y, por consiguiente, quizá más pobre que todo.

Toda esta reivindicación de Monsieur Teste para condenar a muerte, dentro de sí mismo, la marioneta, el autómatas, el automatismo de repetición, la máquina o lo mecánico es, por consiguiente, la marca de una autoafirmación de soberanía libre en el cuerpo social y en su propio cuerpo, siendo ambos cuerpos considerados justamente lugares amenazantes de la bobada testaruda. Pero el efecto paradójico de este duelo con la marioneta es que puede transformar al vencedor mismo en una máquina que quiere hacer de ángel – y, por consiguiente, hace de bestia. Monsieur Teste hace como si no viviese en sociedad ni tuviese cuerpo, o incluso –ya que el «como si» no puede ser sino una ficción insostenible, una fábula– actúa como alguien que, análogo en eso a un monarca absoluto, tuviese dos cuerpos, los dos cuerpos del rey, uno de cuyos cuerpos, puramente inmaterial, angelical, asexuado por otra parte, que se eleva libremente por encima del otro, el de la

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*

marioneta mortal o el del ser vivo animal, el cual permanece en tierra, come mal y coge mal, como vamos a ver, fuera de casa, en el burdel o en casa.

Hay, por lo tanto, una especie de política cuasi cartesiana de *Monsieur Teste*. Pero, si tuviéramos tiempo (creo que ¡por desgracia! no lo tenemos para eso), sería interesante y muy complicado articular la política implícita de un *Monsieur Teste* con la política de Paul Valéry, con tantos otros textos expresamente políticos o, más bien, politológicos de Valéry. Por limitarme a recordar algunos puntos, no olvidemos que Valéry sentía no obstante bastante desprecio hacia la política y los políticos politiqueros como tales, los cuales, justamente, están del lado de las marionetas y de los ídolos. Eso no le impidió, en 1934, hacer en «La idea de dictadura», en un prefacio a un libro sobre Salazar, un elogio prudente aunque imprudente de Salazar, en un texto que comienza así, siempre en nombre de la pureza, al menos de la pureza del concepto – y con el que me quedo, entre tantos otros posibles, porque nombra la bestialidad:

No sé casi nada de la política práctica, en donde supongo que se encuentra todo aquello de lo que huyo. Nada ha de ser tan impuro, es decir, tan entremezclado de cosas cuya confusión no me gusta, como la bestialidad y la metafísica [la palabra «bestialidad» abarca aquí sin duda todos los ámbitos del ser-bestia, desde la animalidad hasta la bobada, etc., a saber, todo lo que con frecuencia se pretende oponer a la metafísica, mientras que, por su parte, Valéry presupone cierta continuidad o cierto contrato, cierta indisociabilidad entre bestialidad y metafísica: ambas serían una y se confundirían; por espíritu de confusión es por lo que se ignora esa confusión y por lo que se intenta distinguirlas allí donde permanecen indecidiblemente unidas o cómplices: la bobada es metafísica], la fuerza y el derecho, la fe y los intereses, lo positivo y lo teatral, los instintos y las ideas...<sup>14</sup>

Y luego, en numerosos textos todos ellos muy interesantes (que no puedo analizar aquí; lo hice un poco en *El otro cabo*<sup>15</sup>), Valéry insiste

14. P. Valéry: “L’Idée de dictature” en *Oeuvres*, II, *op. cit.*, p. 970. Con excepción de *Mauvaises Pensées et autres*, todos los textos de Valéry que van a ser citados forman parte del conjunto *Regards sur le monde actuel et autres essais* (n. de e. fr.).

15. Véase J. Derrida: *L’Autre Cap*, seguido de *La Démocratie ajournée*. Minuit, París, 1991, pp. 9, 17-18, 21-22, 25-27, 31-32, 37-38, 42-43, 50-51, 58, 61-73, 82-89, 90-101 [*El otro cabo*, seguido de *La democracia, para otro día*. Trad. cast. de P. Peñalver, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1992, pp. 11,

en la estructura ficcional de lo social («Todo estado social exige ficciones». <sup>16</sup> insiste también en Europa, la cual –dice– «aspira visiblemente a ser gobernada por una comisión americana» <sup>17</sup> (¡1927!). Declara asimismo: «La debilidad de la fuerza es no creer más que en la fuerza». <sup>18</sup> Ahí es donde sería preciso un análisis minucioso de lo que quiere decir «fuerza» y «mi fuerte» en «la bobada no es mi fuerte», que también quiere decir: «No siento gusto alguno por la bobada, ninguna afinidad ni ninguna complicidad, ninguna alianza privilegiada o especializada con ella», [y asimismo] que «La bobada no es mi debilidad». ¿Hay una diferencia determinable entre «la bobada no es mi fuerte» y «la bobada no es mi debilidad», en el sentido de «no siento debilidad por ella»? Si ambas expresiones son equivalentes, eso da que pensar tanto en el (no) punto de intraducibilidad del que hablamos la última vez (pues esta equivalencia es todavía más intraducible que nunca) como en las equivalencias paradójicas entre fuerza y debilidad.

En Valéry hay muchas reflexiones muy actuales, como suele decirse, sobre la idolatría y la publicidad, «política y libertad del espíritu se excluyen, porque [subrayado]: *política es ídolos*» <sup>19</sup> – por consiguiente, marionetas. Y, por limitarme a lo que afecta estrictamente a nuestro tema (la bestia y el soberano, la bobada y la tontería), he aquí una distinción insistente entre *lo* político y la política que *se hace*, la política *práctica*, la de los políticos, distinción que adopta la forma de sentencias que bien podrían ser de Monsieur Teste en Valéry: «Todo lo que pertenece a la *política práctica* [subrayado] es necesariamente *superficial*» <sup>20</sup> y asimismo: «No se puede *hacer política* sin pronunciarse acerca de cuestiones que ningún hombre sensato puede decir que conoce. Hay que ser infinitamente tonto o infinitamente ignorante [no dice bobo, pero está asimismo muy próximo, si no es idéntico] para atreverse a tener una opinión sobre la mayor parte de los problemas que la política plantea». <sup>21</sup>

18-19, 21-22, 24-26, 29-30, 34-35, 38-39, 44-45, 50, 52-62, 69-75, 75-84] (n. de e. fr.).

16. P. Valéry: « Des Partis », en *Œuvres*, II, *op. cit.*, p. 947.

17. P. Valéry: « Notes sur la Grandeur et la Décadence de l'Europe », *op. cit.*, p. 930.

18. P. Valéry: *Mauvaises Pensées et autres*, *op. cit.*, p. 900.

19. P. Valéry: « Fluctuations sur la Liberté », *op. cit.*, p. 961 [Jacques Derrida subraya aquí que estas palabras están en cursiva en el texto (n. de e. fr.)].

20. P. Valéry: « Des partis », *op. cit.*, p. 948 [Jacques Derrida subraya aquí que estas palabras están en cursiva en el texto (n. de e. fr.)].

21. *Ibid.*

En la página siguiente, los lobos, y el cordero, y la paradoja ecológica de la «razón del más fuerte», así como la de la lucha política en cuanto guerra entre las especies: «El lobo depende del cordero que depende de la hierba./ La hierba es relativamente defendida por el lobo. El carnívoro protege las hierbas (que lo alimentan indirectamente)». O asimismo, para mitigar lo que sigue siendo la crueldad política, aunque sometida a la ley: «Entre lobos viejos, la batalla es más áspera, más sabia, pero hay ciertas consideraciones». O asimismo: «El derecho es el intermedio de las fuerzas». <sup>22</sup>

Sería preciso, pues, articular la posición y la ficción de Monsieur Teste con la política o la metapolítica de Valéry. Queda que Monsieur Teste –por volver a él, y a ese personaje de ficción, a esa marioneta– no sólo es –al igual que su narrador– un hombre en cuanto hombre (*homo*) que ha jurado la muerte dentro de él a la bobada testaruda y a la marioneta, sino que es también un hombre en cuanto hombre (*señor, vir*), un señor (en la filiación del *señor*, contracción de *senior*), es un señor don, incluso un soberano burgués, un señor mío, un hombre cuya virilidad no pierde jamás la ocasión de recordarse o de llamar al orden.

¿Qué orden?

Pues bien, de los sexos.

El narrador y él, lo anotábamos, se encuentran a veces en un burdel.

Tan pronto dice –fueron sus primeras palabras– «la bobada no es mi fuerte», el narrador o el portavoz de Monsieur Teste enumera, como si llegara al final de su vida en el momento de escribir sus memorias, todo lo que ha *hecho*. Se trata, en efecto, de actos, hechos y gestos que recuerda siempre en primera persona. Por medio de verbos activos y transitivos en primera persona. Las cosas no le suceden, las hace y las hace suceder, es un «yo», un «yo» que actúa siempre, que siempre hace esto o aquello. Y, entre todo lo que «he hecho», todo lo que el «yo» ha hecho, hay un «toqué a mujeres» cuya gramática, una vez más, es difícil de traducir. No dice siquiera: «toqué mujeres», sino «toqué *a* mujeres». Escuchen ustedes todas estas connotaciones en boca del narrador. Desde el inicio, desde el *incipit*, tan pronto como el narrador abre la boca, porque esto es sobre todo una cuestión de boca, como van a ver ustedes, es para decir:

22 *L. c.*, pp. 949-950.

La bobada no es mi fuerte. Vi muchos individuos; visité algunas naciones; puse mi granito de arena en diversas empresas sin amarlas; comí casi todos los días; toqué a mujeres.<sup>23</sup>

Esta secuencia está llena de firmas sintomáticas. A través del desdén decepcionado y condescendiente del señor desganado, del hidalgo de vuelta de todo y que dice en pasado: «[¡Oh!] Vi *muchos* individuos [gente anónima y sexualmente indiferenciada]; visité *algunas* naciones; puse *mi* granito de arena en diversas empresas *sin amarlas* [admiren ustedes la curva estadística de los grados de participación decrecientes: *muchos* individuos, *algunas* naciones, *mi granito de arena* en diversas empresas]»<sup>24</sup>, todo eso sin amor («puse mi granito de arena en diversas empresas sin amarlas»), perciben ustedes muy bien un des-amor, una falta de amor y de deseo que colorea y connota por contagio toda la serie de hechos y gestos, de actos, porque se trata siempre de acciones más que de pasiones; y la serie estadística decreciente de poca participación se va a acentuar todavía más: después de «muchos», después de «algunas» y «mi granito de arena», he aquí el «casi» de «casi todos los días» («comí casi todos los días»). Esta alusión del narrador como doble de su criatura o de su *alter ego* encontrará su eco en la página siguiente cuando se diga de Monsieur Teste, que sin embargo está casado y parece ser que no come nunca en su casa: «Él comía en un pequeño restaurante de la calle Vivienne. Comía allí de la misma manera que uno se purga, con el mismo brío. A veces, se permitía en otra parte una comida lenta y refinada».<sup>25</sup>

Y por fin, por volver al *incipit*, antes del punto final del derrumbe serial, por fin, pues, después de «comí casi todos los días; [punto y coma y antes de un punto y final:] toqué a mujeres». No «toqué mujeres» sino «toqué *a* mujeres», del mismo modo, justamente, que tocamos, que tocamos apenas el alimento, lo probamos apenas, haciendo muecas. Él «comió casi todos los días», no todos los días, y «tocó a mujeres». Apenas las tocó, y no mujeres, de forma transitiva, sino *a* mujeres. Como de lejos, distraídamente, mecánicamente, sin deseo, pasando, de paso, al paso de las paseantes que uno apenas toca, que roza o palpa y con las que, al tocarlas, apenas coquetea.

No notamos aquí el amor sino la mueca. Al tocar *a* mujeres a las

23. P. Valéry: « La Soirée avec Monsieur Teste », *op. cit.*, p. 15 [trad. cast., p. 17].

24. Es Jacques Derrida quien subraya (n. de e. fr.).

25. P. Valéry: « La Soirée avec Monsieur Teste », *op. cit.*, p. 17 [trad. cast., p. 19].

que, visiblemente, no quiere más que a su «granito de arena en diversas empresas» («puse mi granito de arena en diversas empresas sin amarlas»), antes bien que al tocar mujeres, toca a mujeres, la emprende con ellas, puesto que se trata de una especie de empresa, una especie de negocio, la emprende con ellas sin amarlas; no hace el amor, o apenas, tan poco, no ama, no hace el amor, hace muecas.

La «mueca» es una palabra muy interesante y también poco traducible. La mueca siempre es algo que se *hace*, por lo demás (se «hacen muecas») y, entre otras cosas, esa terrible proximidad (que significa lo insignificante) entre «hacer el amor» y «hacer muecas» es la que resiste para siempre a cualquier traducción.\* La mueca, en nuestra lengua, siempre es lo que se hace con la boca, hablando o sin hablar, con los labios; la mueca es una especie de visaje codificado para significar lo insignificante, el escaso interés, el escaso gusto, incluso el disgusto que algo nos inspira. Se puede decir que el doble de Monsieur Teste hace muecas, vemos como su boca hace muecas, vemos como una especie de asqueado visaje acompaña todo lo que dice. Eso puede llegar hasta la repulsión, la aversión, la manifestación silenciosa pero elocuente del rechazo impotente, a veces en las situaciones más extremas. Montaigne dice que, entre los indios de América del Norte, «el prisionero [escupe] a la cara de quienes lo asesinan y les [hace] muecas».<sup>26</sup> Por lo tanto, Monsieur Teste reconoce, después de decir «comí casi todos los días; toqué a mujeres».

Este hombre que tocó soberanamente *a* mujeres es el doble o el porta-voz de Monsieur Teste, el cual no es únicamente un hombre, sino un esposo. Y el narrador no es únicamente el doble de Monsieur Teste; se presenta a sí mismo como desdoblado, triplicado, multiplicado. Lean ustedes atentamente todo lo que viene a continuación, las dos páginas anteriores al relato del encuentro con Monsieur Teste, sobre todo, lo que concierne a su auto-multiplicación, esa «aritmética» (es la palabra que utiliza) que cuenta consigo, hace consigo el descuento, calcula o contabiliza su propia multiplicidad. Por ejemplo, en el párrafo que sigue al que acabamos de leer y después de hablar de un resto («ha quedado lo que ha podido»), el narrador habla del

\* En efecto, la «terrible proximidad» fonética, en francés, entre «*faire l'amour*» (en castellano, «hacer el amor») y «*faire la moue*» (en castellano, «hacer muecas») es imposible de mantener en castellano si, como en este caso, nos parece más importante conservar el sentido de la frase (n. de t.).

26. M. de Montaigne: *Essais*, *op. cit.*, Livre I, ch. XXXI, p. 251 [trad. cast., Libro I, cap. XXX, p. 159]: «[...] describen al prisionero escupiendo a la cara de quienes lo asesinan y haciéndoles muecas» (n. de e. fr.).

beneficio, del ahorro, de la economía que encuentra en esa aritmética. Esa contabilidad de sí, como van a oír ustedes, no sólo le permite cierta economía de sí, una sabiduría que le permite soportarse y envejecer consigo mismo, sino que también abre discretamente el campo cuasi infinito de una sobrepuja hiperbólica que le otorga un derecho y un poder superiores a la soberanía, superiores al de los hombres superiores, más que soberano, en resumidas cuentas, más que superior, por así decirlo. Es una superioridad que ya no se detenta, algo infinitamente astuto y totalmente bobo a la vez. Así es, en cualquier caso, como yo interpretaría las líneas siguientes: (leer y comentar).

No he retenido ni lo mejor ni lo peor de las cosas: ha quedado lo que ha podido.

Esta aritmética me ahorra asombrarme de envejecer. Yo también podría llevar la cuenta de los momentos victoriosos de mi espíritu, e imaginármelos unidos y soldados, componiendo una vida *feliz*... Pero creo haberme juzgado siempre bien. Me he perdido rara vez de vista; me he detestado, me he adorado; – luego, hemos envejecido juntos.

[...]

Si yo hubiese tomado decisiones como la mayoría de los hombres, no sólo me habría creído superior a ellos sino que lo habría parecido. Me he preferido. Lo que se denomina un ser superior es un ser que se ha equivocado. Para que asombre, es preciso verlo – y, para ser visto, es preciso que se muestre. Y él me muestra que la tonta manía de su nombre lo posee.<sup>27</sup>

Lean ustedes lo que sigue y verán que la única compañía, la única sociedad que el narrador o el doble parece dispuesto a tolerar (y eso comenzará pronto por la de Monsieur Teste), es la de los solitarios absolutos que portan la multiplicidad en ellos, que se doblan, triplican y multiplican. Y lo que me parece más interesante aquí es que esa aritmética incalculable, esa economía de una sobrepuja sin fondo tiene como efecto transformar a esos superhombres, en suma (en el sentido en que Nietzsche situaba al superhombre más allá del hombre superior), transformar a esos superhombres, por lo tanto, en cosas, hacer mutar esos «quien» en «que». La aritmética, incluso lo hiperbólico y lo incalculable, el número mismo basta para transformar el «quien» en «que». De ahí lo que Valéry denomina el «admirable parentesco matemático de los hombres»<sup>28</sup> (les animo a ustedes a releer toda esa

27. P. Valéry: « La Soirée avec Monsieur Teste », *op. cit.*, pp. 15-16 [trad. cast., p. 17]. Es Valéry quien subraya (n. de ed. fr.).

28. P. Valéry: « Extraits du Log-Book de Monsieur Teste », *op. cit.*, p. 41

secuencia a su vez admirable en torno a la Cosa, al Uno y al Yo).

«Que», el «que», podemos llamarlo la cosa, la *res* o la nada de la cosa, una cosa que no es alguien, ni un sujeto, ni un yo, ni una conciencia, ni un ser humano, ni un *Dasein*, la cosa que no piensa, que no habla ni hace nada, la cosa que se queda quieta, si quieren ustedes jugar con esta homonimia o con el «que» que se queda quieto, a saber, mudo e inmóvil, la fuerza tranquila y quieta, no queriendo *quiet* decir *coito*<sup>29</sup> sino que viene de *quietus*, que significa «en reposo, tranquilo, impasible». Pues bien, la aritmética de la que hablamos, incluso lo hiperbólico y lo incalculable, el número mismo basta para transformar el «quien» en «que». Contar, calcular, es producir el devenir o el volver-a-ser *que* del *quien*, el devenir-cosa de la persona. (Leer y comentar.)

Ellos eran, invisibles en sus vidas límpidas, solitarios que sabían antes que nadie. Me parecía que doblaban, triplicaban, multiplicaban en la oscuridad a cualquier celebridad – desdeñosos de entregar sus oportunidades y sus resultados particulares. Se habrían negado, en mi opinión, a considerarse otra cosa que cosas.

Estas ideas me venían durante el mes de octubre del 93, en los momentos de ocio en que el pensamiento se ocupa solamente de existir.

Yo ya empezaba a no pensar más en eso cuando conocí a Monsieur Teste (pienso ahora en las huellas que un hombre deja en el pequeño espacio en donde se mueve cada día).<sup>30</sup>

Esta multipli-ci(u)dad<sup>31</sup> interna, la contabilidad sí, de todos estos dobles y todos estos dobleces, estos terceros testigos y testigos de testigos con quien(es) contamos desde hace un rato (Valéry, el narrador, Monsieur Teste, otros tantos «yoes»<sup>32</sup> e instancias a su vez desmultiplicadas y entregadas a una sobrepuja de soberanía, elevándose por encima de los hombres superiores y tratando de someter a todos los demás, de ventrilocuarlos o de mandarlos callar), este campo de batalla entre instancias en mal de soberanía, ya es como una sociedad interior, una guerra o un contrato, una alternancia de guerra y de paz,

[trad. cast., p. 42].

29. Así en el texto mecanografiado (n. de e. fr.) [Una vez más, el juego de palabras francés entre « *coi* », « *coite* » (en castellano, «quieto, quieta») y « *coït* » (en castellano, «coito») es intraducible (n. de t.)].

30. P. Valéry: « La Soirée avec Monsieur Teste », *op. cit.*, p. 16 [trad. cast., p. 18].

31. Así en el texto mecanografiado (n. de e. fr.).

32. Así en el texto mecanografiado (n. de e. fr.).



de selección y de elección, de competitividad, de rivalidades, incluso de celos, de acciones y de reacciones, de responsabilidades compartidas o de responsabilidad limitada, de la misma manera que se suele hablar de soberanía compartida o de sociedad con responsabilidad limitada. Y Valéry es sensible al carácter político o cuasi político de este campo. En los «Extractos del Log-Book...» dice, por ejemplo, lo siguiente aplicado a Monsieur Teste (si yo hubiese reparado en el uso interesante de la palabra «cabo», lo habría citado en *El otro cabo* donde ya tuve en cuenta numerosos cabos en Valéry, quien sin duda alguna apuesta mucho, de forma testaruda, cabezona por esta palabra.<sup>33</sup> Valéry tiene todo el tiempo en la cabeza esta palabra que dice la cabeza, todas las cabezas):

Hombre siempre de pie sobre el cabo Pensamiento, abriendo los ojos de par en par hacia los límites o de las cosas, o de la vista...

[«Hombre siempre de pie sobre el cabo Pensamiento», extraordinaria figura, a causa del cabo, por supuesto, que es una cabeza sobre la cual el hombre se mantiene de pie, pero también porque el nombre de ese cabo es «Pensamiento», como un nombre propio, con mayúscula: no el cabo pensante o el cabo del pensamiento o el cabo pensado o pensamiento (atributo o nombre común), sino el «cabo Pensamiento», con mayúscula en Pensamiento. Valéry prosigue:]

Resulta imposible recibir la «verdad» de uno mismo. Cuando la sentimos constituirse (es una impresión), construimos al momento *otro sí inhabitual...* del que estamos orgullosos, – del que estamos celosos...

[Se puede, por lo tanto, estar celoso de sí como otro, y éstos son siempre los celos más invencibles, por definición, y el momento de la verdad, el momento en que la verdad nos llega como un huésped, como un visitante: la «recibimos» –dice Valéry– e, inmediatamente después de decirlo y de poner tres puntos suspensivos («Resulta imposible recibir la «verdad» de uno mismo. Cuando la sentimos constituirse (es una impresión), construimos al momento *otro sí inhabitual...* del que estamos orgullosos, – del que estamos celosos...»), Valéry añade entre paréntesis:]

(Es el colmo de política interna<sup>34</sup>).

33. Véase J. Derrida: *L'Autre Cap*, op. cit., pp. 25-27, 50-51, 80-89, 90-93 [trad. cast., pp. 24-26, 44-45, 67-75, 75-78] (n. de e. fr.).

34. P. Valéry: «Extraits du Log-Book de Monsieur Teste», op. cit., p. 39

Hay política, en efecto, porque hay lo que me divierte llamar una multipli-ci(u)dad, una ciudad como multipli-ci(u)dad de instancias o una pluralidad de mundos y de yoes, de sujetos que, aunque recuerdan a ciudadanos enumerables, comparten y se disputan la verdad, nada menos que la verdad, discuten con respecto a una verdad, pero a una verdad recibida, una verdad siempre recibida. Ahora bien, esta política, esta políti-ci(u)dad aparentemente interna, esta multipli-ci(u)dad intestina, esta multipli-ci(u)dad de sí alcanza aquí su colmo («colmo» es la palabra que utiliza Valéry: «colmo de política interna») no sólo porque está llena, colmada, cumplida, saturada sino porque, puesto que se trata del otro en sí, y del otro en sí del cual estamos celosos por siempre, esta política interna encuentra su colmo en esa demasía que la excede y la des-cuenta, a saber, lo otro y el afuera. Los celos son siempre ese colmo que me completa, me suple y me excede a la vez precisamente porque recibe, cobija y ya no puede echar al otro que está dentro de mí, al otro yo dentro de mí. Uno no está celoso más que de sí mismo, de lo mismo, y eso no arregla nada, y no explica solamente los dramas pasionales, explica todos los amores y todas las guerras del mundo. Que se dan entre los mismos, los otros como mismos. Y esto ocurre en cuanto hay cabo – y «Hombre siempre de pie sobre el cabo Pensamiento».

El «Hombre siempre de pie sobre el cabo Pensamiento». Esta figura, este giro de la erección fálica, este giro de la doble erección (estar de pie y de pie sobre un cabo), el giro de esta doble erección del Capital, de esta erección capitalizada que se llama aquí Pensamiento, este doble giro que hace pensar en unas torres dobles de cierto World Trade Center celosas de sí mismas o de ellos mismos, esta doble surección, esta re-surección del estado erecto no nos conduce solamente a lo humano sino a lo viril, esto es, a aquello de lo que habíamos partido y con lo que acabaré hoy (pensaba concluir con Valéry y pasar de sus marionetas a las de Celan, incluso a las de Kleist, hacerles hablar entre sí, pero lo haré la próxima vez), [aquello de lo que habíamos partido y con lo que acabaré hoy], a saber, que Monsieur Teste y sus dobles y sus terceros y sus testigos (Valéry, el narrador, etc.), son hombres, machos, maridos. Los hombres son los que hablan y los que tienen derecho a la palabra. Y, cuando consienten en dar la palabra a una mujer, Madame Émilie Teste, es para que escriba, entre otras cosas, esos tres o cuatro motivos que me contento, por el momento, con seleccionar junto con algunas citas (volveremos sobre esto la

[trad. cast., p. 41].

próxima vez, pero les recomiendo que lo lean todo ya que encontrarán mucho más de lo que yo he de retener aquí a falta de tiempo).

1. Primer motivo: la dureza de Monsieur Teste según Madame Émilie Teste, pero una dureza tan dura que se trastoca en su contrario: ( leer).

La máquina de sus actos monótonos estalla; su rostro echa chispas; dice cosas que con mucha frecuencia sólo entiendo a medias, aunque ya no se borran de mi memoria. Pero no quiero ocultarle a usted nada o casi nada: *a veces es muy duro*. No creo que nadie pueda serlo como él. Me parte el alma con una palabra, y me veo como una vasija defectuosa que el alfarero tira a la basura. Mi señor es duro como un ángel. No se da cuenta de su fuerza: tiene palabras inesperadas que son demasiado verdaderas, que aniquilan a la gente, la despiertan en plena tontería, frente a sí misma, totalmente atrapada por ser lo que es y por vivir de tonterías con tanta naturalidad.

[...]

Pero no se imagine usted que siempre es difícil y agobiante. ¡Si usted supiera, señor, lo radicalmente distinto que puede ser!... Ciertamente, a veces es duro pero, en otros momentos, se adorna de una exquisita y sorprendente dulzura que parece descender de los cielos. Su sonrisa es un presente misterioso e irresistible, y su escaso cariño es una rosa de invierno. Sin embargo, es imposible prever ni su buena disposición ni sus violencias. Es vano esperar su rigor o su favor; con su profunda distracción y con el orden impenetrable de sus pensamientos despista todos los cálculos habituales que se hacen los humanos acerca del carácter de sus semejantes. Mis atenciones, mis amabilidades, mis despistes, mis pequeños fallos, nunca sé lo que provocarán en Monsieur Teste.<sup>35</sup>

2. Segundo motivo: esta dureza priva a Madame Teste de amor y la transforma en bestia: ( leer).

Creo que eso no está bien; pero soy así, a pesar de los reproches que me hago. Me he confesado más de una vez por haber pensado que prefería creer en Dios a verlo en toda su gloria, y se me ha censurado. Mi confesor me ha dicho que era una bobada más que un pecado.

[...]

No puedo decir que sea amada. Sepa usted que la palabra “amor”, tan incierta en su sentido habitual y que vacila entre muchas imágenes diferentes, ya no vale absolutamente para nada cuando se trata de las relaciones del corazón de mi esposo con mi persona. Su cabeza es un tesoro

35. P. Valéry: « Lettre de Madame Émilie Teste », *op. cit.*, pp. 27-28 [trad. cast., pp. 29-30] [es Valéry quien subraya (n. de ed. fr.)].

ro sellado, y no sé si tiene corazón. ¿Acaso sé si me percibe; si me ama o si me estudia? ¿O si estudia por medio de mí? Usted entenderá que no insista en esto. En resumen, siento que estoy en sus manos, entre sus pensamientos, como un objeto que le resulta tan pronto el más familiar, tan pronto el más extraño del mundo, según el tipo de mirada suya variable que se adapte a él.

Si me atreviese a comunicarle mi frecuente impresión, tal y como me la digo a mí misma, y que a menudo le confié al señor abate Mosson, le diría figuradamente que siento que vivo y me muevo en la jaula en donde me tiene encerrada el espíritu superior – *debido a su sola existencia*. Su espíritu abarca al mío, de la misma manera que el espíritu del hombre conforma el del niño o el del perro.

[...]

Soy una mosca que se agita y va tirando en el universo con una mirada inmovible; tan pronto vista como no vista, pero nunca fuera de la vista. Sé a cada minuto que existo con una atención siempre más amplia y más general que toda mi vigilancia, siempre más pronta que mis súbitas y prontas ideas. Mis mayores movimientos de alma, para él, son pequeños acontecimientos insignificantes. Y, sin embargo, tengo mi infinito... lo siento.

[...] Vuelvo sobre mi suerte; siento que es lo que debe ser; me digo que *quiero* mi suerte, que la elijo de nuevo a cada instante; oigo interiormente la voz tan nítida y tan profunda de Monsieur Teste que me llama... ¡Pero si supiera usted con qué nombres!

No hay ninguna mujer en el mundo a la que llamen como a mí. Ya sabe usted qué nombres tan ridículos intercambian los amantes: qué apetitivos de perros y de periquitos son los frutos naturales de las intimidades carnales. Las palabras del corazón son infantiles. Las voces de la carne son elementales. Monsieur Teste, por lo demás, piensa que el amor consiste *en poder ser bobos y bestias juntos* – licencia para cualquier tontería y bestialidad. También él me llama a su manera. Me designa casi siempre según lo que quiere de mí. Por sí solo, el nombre que me da hace que yo entienda con una palabra lo que he de esperar o lo que es preciso que haga. Cuando no desea nada en especial, me dice: *Ser* o *Cosa*. Y a veces me llama *Oasis*, lo cual me gusta.

Pero nunca me dice que soy boba – lo cual me complace muy profundamente.<sup>36</sup>

3. Tercer motivo: el centauro, Monsieur Teste como centauro: (leer).

«*Su corazón es una isla desierta* [es el abate el que habla]... *toda la extensión, toda la energía de su espíritu lo rodean y lo defienden; sus*

36. L. c., pp. 28, 31-33 [trad. cast., pp. 31, 34-35] [Es Valéry quien subraya (n. de ed. fr.)].

*profundidades lo aíslan y lo protegen de la verdad. Él se vanagloria de estar bien solo... Paciencia, querida dama. Quizás, algún día, él encuentre alguna impronta en la arena... ¡Qué dichoso y santo terror, qué espanto saludable cuando sepa, debido a ese puro vestigio de la gracia, que su isla está misteriosamente habitada!...»*

Entonces le dije al señor abate que mi marido me hacía pensar con mucha frecuencia en un *místico sin Dios*...

–«¡Qué tenue fulgor! –dijo el abate–, ¡Qué tenues fulgores sacan a veces las mujeres de las simplicidades de sus impresiones y de las incertidumbres de su lenguaje!...»

Pero enseguida, y para sí mismo, replicó:

–«¡Místico sin Dios!... ¡Brillante sinsentido!... ¡Qué fácil es decirlo!... Falsa claridad... ¡Un místico sin Dios, Señora, si no hay movimiento concebible que no tenga su dirección y su sentido, y que no vaya finalmente a alguna parte!... ¡Místico sin Dios!... ¡Por qué no un hipogrifo, un centauro! –¿Por qué no una esfinge, Señor abate?»<sup>37</sup>

#### 4. Cuarto motivo: muerte y botánica: (leer).

Vamos, al final [...], a ese antiguo jardín donde toda la gente con pensamientos, con preocupaciones y con monólogos desciende al atardecer [...]. Son sabios, amantes, desengañados y sacerdotes; todos los *ausentes* posibles y de todo tipo. Se diría que buscan sus mutuos distanciamientos [...] en este lugar digno de los muertos. Es una ruina botánica. [...] Monsieur Teste se deja distraer por esas grandes gotas vivas, o bien se desplaza lentamente entre las «láminas» con etiquetas verdes, donde se cultivan más o menos los especímenes del reino vegetal. Goza con ese orden bastante ridículo y se complace en deletrear los nombres barrocos:

¡¡¡Antirrhinum Siculum  
Solanum Warscewiczii!!!

Y ese *Sisymbriüfolium*, ¡menuda jerga!... ¡¡¡y los *Vulgare*, y los *Asper*, y los *Palustris*, y los *Sinuata*, y los *Flexuosum*, y los *Præaltum*!!!

–Es un jardín de epítetos –dijo el otro día–, *jardín diccionario y cementerio*...

Y, al rato, se dijo: «*Morir doctamente... Transiit classificando*».<sup>38</sup>

La multipli-ci(u)dad<sup>39</sup> incalculable de estas marionetas que se doblan y se triplican tiene algo raro, inquietante y –diría yo en alemán

37. *L. c.*, p. 34 [trad. cast., pp. 36-37] [Es Valéry quien subraya (n. de ed. fr.)].

38. *L. c.*, pp. 35-36 [trad. cast., p. 38] [Es Valéry quien subraya (n. de esd. fr.)].

39. Así en el texto mecanografiado (n. de e. fr.).

por traducir ese estar-en-casa-en-casa-del-otro– *unheimlich* (utilizo esta palabra con el fin de injertar en ella todas las problemáticas freudiana y heideggeriana de la *Unheimlichkeit* y del *deinon* que hemos estudiado aquí, antaño u hogaño). Pero nos da la impresión de que, en Valéry, todo se crispa con un movimiento de vigilancia intelectual para dominar esa *Unheimlichkeit*, para neutralizar soberanamente su efecto, y esa neutralización tiene sin duda un alcance político. Quizás ocurre algo distinto, quizá, con otras marionetas como las de Kleist, y sobre todo, las de Celan, de las que hablaremos la semana que viene.

Pero las oposiciones no son quizá tan simples o tajantes en esta multipli-ci(u)dad de marionetas citadas a comparecer.<sup>40</sup>

40. La última media hora de la sesión se dedicó a una discusión (n. de e. fr.).

Octava sesión  
20 de febrero de 2002

El falo, veamos, el *phallos* ¿es lo propio del hombre?

Y, aunque ese falo fuese lo propio del soberano, ¿sería por eso lo propio del hombre? ¿Sería lo propio en qué sentido? ¿Y del hombre en qué sentido, lo propio del hombre en qué sentido? ¿Y si el falo fuera la bobada misma?

Dejemos estas cuestiones prepararse entre bastidores o en sus palcos, volverán a escena y bajo las candilejas, para sorprendernos, cuando llegue el momento.

Eso también es el arte de la marioneta – o el teatro de marionetas.

Como si una marioneta, lejos de contentarse con reaccionar como una bestia que, para nuestros clásicos, se supone que sólo sabe reaccionar en lugar de responder, como si una marioneta, por consiguiente, en lugar de contentarse con reaccionar e incluso con responder, tuviera además el poder de plantearnos, entre bastidores, preguntas. Como si nos preguntase de nuevo:

*La bestia y el soberano, entonces, ¿qué? Entonces, ¿quién?*

Entre ambos, entre la bestia y el soberano, estaría el arte de la marioneta, las dos artes de la marioneta, a las que hacemos esperar, y lobos, ¡tantos lobos! No ya tiempo de perros sino ¡de tantos y tantos lobos!

Lobos de todos los países – les dejo a ustedes completar o suplir...

Lobos de todos los países – he aquí una llamada, y que parece resonar desde hace meses a través de los espacios de este seminario. Tantos lobos han respondido a ella, ya, venidos de tantos lugares, de países y de Estados diferentes, de culturas, de mitologías, de fábulas diferentes. Cada lobo de esta genecología o de esta político-eco-

licología podría escuchar esta llamada como bestia y como soberano, como la Bestia y el Soberano, ya esté el lobo fuera-de-la-ley, o ya esté por encima de las leyes como el hombre-lobo, o ya esté fuera-de-la-ley en cuanto que él dicta la ley o que está por encima de las leyes como el soberano que detenta el derecho de gracia, de vida o de muerte sobre los súbditos.

Entonces, el lobo también es el soberano, el señor feudal, el señor, Mi Señor o Su Majestad.

Su Majestad el lobo, el señor lobo. «Señor», «Vuestra Majestad»...

Así es como lo llama el cordero, lo recuerdan ustedes, *Sie erinnern sich*, así es como el cordero se dirige al lobo cuando toma la palabra en *El lobo y el cordero* de La Fontaine:

–Señor, responde el cordero, que Vuestra Majestad  
 No se enfade;  
 Sino más bien que ella considere  
 Que yo he bebido  
 En la corriente  
 Más de veinte pasos por debajo de Ella,<sup>1</sup>

Habíamos comenzado por esta fábula («AL PRINCIPIO ERA LA FÁBULA», dice Valéry), para plantear en el umbral de este seminario la cuestión de la fuerza y del derecho, no digo de la fuerza y de la justicia, sino de la fuerza y del derecho, de ese derecho que –nos recuerda Kant con el sentido común mismo–, ya en su concepto, implica los medios, por lo tanto, la fuerza coercitiva de su aplicación y de su puesta en marcha: un derecho sin fuerza no es un derecho digno de ese nombre; y, en primer lugar por esa razón, se nos impone el desconcertante problema que es precisamente el de la soberanía (representando siempre el soberano el poder más poderoso, el más alto, el más grande, la omnipotencia, la fuerza más fuerte, la capital o capitalización más eminente, la extrema monopolización de la fuerza o de la violencia –*Gewalt*– en la figura del Estado, lo superlativo absoluto del poder), problema desconcertante de una fuerza, pues, que –porque es indispensable para el ejercicio del derecho, porque está implicada en el concepto mismo de derecho– daría derecho o fundaría el derecho, y daría razón de antemano a la fuerza, como dice el primer verso de esta fábula, con el cual hemos abierto este seminario:

1. J. de La Fontaine: « Le loup et l'agneau », Livre Premier, fable X, en *Fables, op. cit.*, p. 51 [trad. cast., p. 30].

La razón del más fuerte es siempre la mejor:  
 Lo vamos a mostrar enseguida.

«Siempre» (en «siempre la mejor») dice la universalidad y la recurrencia o la regularidad: *siempre* así, por doquier y todo el tiempo, todos los días, en todo lugar y en todo momento; *siempre* dice ya la ley, el día y el aparecer fenoménico de la universalidad de la ley, el día de todos los días de la ley, es decir, una ley natural y constatable, *descriptible* (de hecho, siempre es así, está claro aunque no siempre sea justo), o, por el contrario, la otra luz de una ley *prescriptiva*: es preciso que así sea, es bueno y justo que así sea, es preciso procurar que siempre sea así.

Esta equivocidad del concepto de la ley, de una ley descrita o de una ley prescrita, prescriviente, esta equivocidad que concentra todo el problema y se cobija así en el «siempre», esta equivocidad ya había marcado el uso, aquí todavía muy idiomático, de la palabra «razón» (en «La razón del más fuerte es siempre la mejor»). La palabra «razón» denota o designa a la vez, y asimismo, dos cosas: *por una parte*, la razón que da, que alega, que presupone el más fuerte, tenga o no razón, sea o no racional esta razón (puedo aducir una razón, mi razón, aunque no tenga razón); y «razón», *por otra parte*, puede nombrar la razón que él tiene, la buena y justa razón que tiene para ejercer y para hacer valer su fuerza, su más grande y más alto poder, su poder soberano, su omnipotencia, su poder superlativo, su soberanía. De ahí, este tercer sentido o esta tercera implicación del uso idiomático de la palabra «razón», a saber, que el soberano (o el lobo de la fábula) hace como si tuviera razón al juzgar justa y legítima la razón que él da porque es el más fuerte, es decir, porque, en la relación de fuerza que dicta aquí el derecho, que da aquí derecho, el más fuerte, el soberano es aquel que, como se dice en nuestra lengua, mete a los demás en razón, vence a los menos fuertes y pisotea la soberanía, incluso la razón de los demás.

¿Acaso es útil recordar tantos ejemplos de nuestra modernidad en los que, como insistía por lo demás Hannah Arendt, los Estados soberanos más poderosos son los que, dictando el derecho internacional y plegándolo a sus intereses, proponen y, de hecho, producen ciertas limitaciones de soberanía en los Estados más débiles, llegando a veces –lo hablábamos al principio del seminario– a violar o no respetar el derecho internacional que ellos han contribuido a instaurar y, por consiguiente, a violar las instituciones de ese derecho internacional al tiempo que acusan a los Estados más débiles de no respetar el derecho internacional y de ser Estados canallas o, en norteamericano, *Rogue States*, es decir, Estados fuera-de-la-ley, como esos animales a los que

se denomina «*rogue*», que no se pliegan siquiera a la ley de su propia sociedad animal? Esos Estados poderosos que dan y se dan siempre razones para justificarse, pero que no tienen razón a la fuerza, pues bien, meten en razón a los menos poderosos; entonces ellos mismos se desbocan como bestias crueles, salvajes o llenas de rabia. Ahora bien, así es como La Fontaine describe al lobo soberano en la fábula. El lobo es descrito como –cito– «ese animal lleno de rabia» y listo para lanzar expediciones punitivas, incluso preventivas o vengadoras. Escuchen ustedes al lobo cuando la emprende con el cordero y prepara una ofensiva preventiva contra el que corre el riesgo de adueñarse de sus pozos o de sus fuentes de aprovisionamiento:

¿Quién te vuelve tan atrevido como para enturbiar mi bebida?

Dice ese animal lleno de rabia:

Serás castigado por tu temeridad.

Castigo y derecho penal. El motivo de la venganza viene a cerrar y sellar la fábula, como si, en el fondo, el derecho penal ejercido por el más fuerte, como si el castigo que él inflige («Serás castigado») fuese siempre una revancha o una venganza, una ley del talión en el sentido convencional de la palabra, más que una justicia. «Es preciso que me venga», dice al final el lobo.

Tengan ustedes en cuenta, al margen de la actualidad –como suele decirse–, que en la fábula de La Fontaine la venganza debe desencadenarse ciegamente contra todos los que, de alguna manera, están supuestamente emparentados, aliados, mediante un vínculo social o de sangre, un vínculo de fraternidad, con el presunto culpable, ya sea éste un niño o un endeble cordero acusado, en resumidas cuentas, de haber sido culpable antes incluso de nacer. El cordero es acusado de haber alterado el agua del lobo, su fuente o su recurso, antes incluso de haber nacido. Y, cuando el cordero argumenta y dice: «Yo [todavía] no había nacido», el lobo le responde de inmediato y sin azorarse ni un momento con esta célebre frase que acumula todas las perversiones de la acusación colectiva, transgeneracional y familiar o nacional, nacionalista, fraternalista también: «Si no eres tú, entonces es tu hermano». Por consiguiente, tú eres culpable de nacimiento, por tu nacimiento, culpable de haber nacido quien has nacido. Culpabilidad originaria, responsabilidad o pasibilidad originaria, *ursprüngliche Schuldigsein* del cordero cuya figura, si quieren ustedes, pueden reinterpretar bien a partir de la Biblia y de los Evangelios (cordero de Cristo), bien desde un fondo griego (recuerden ustedes el texto del *Fedro* de Platón que cité al principio del seminario: también ponía en escena, esta vez una escena erótica, el apetito del amante

que ama a su amado como el lobo ama al cordero hasta el punto de comérselo).

En este punto, no puedo sino animarles a que lean un texto que habría que citar y estudiar *in extenso* durante un tiempo infinito. Este texto se titula: «El amor del lobo», «El amor *DEL* lobo»: diez páginas de Hélène Cixous publicadas en la revista de teatro *La Métaphore*.<sup>2</sup> A través de las lecturas de un número muy grande de textos, desde Pushkin hasta Shakespeare, desde Tsvetáieva hasta Ingeborg Bachmann y Afanassiev, pasando por *Caperucita Roja*, *Las Euménides* o..., Hélène Cixous despliega todas las paradojas, los vuelcos, las hipérbolos que trabajan el genitivo del amor *del* lobo, de la ambigua expresión «El amor *del* lobo», que otorga al título de su texto todos sus potencias: genitivo objetivo o genitivo subjetivo, el amor del lobo por parte del cordero o el amor del lobo para con el cordero, el cordero ama al lobo que ama al cordero, amor *del* lobo que conduce a veces a la «renuncia» –dice Cixous entre tantas otras cosas, junto con «amor de Cristo» (ésas son las palabras que utiliza) y «sacrificio *del* lobo».<sup>3</sup> En este texto, Hélène Cixous dice muy bien, muy bien, y ésa es justamente toda la fuerza del texto y del argumento, dice muy bien en qué puede el amor del lobo ser indisociable del amor al miedo. Y toda la fuerza de la fuerza, la fuerza del deseo, la fuerza del amor, la fuerza del miedo se conjugan aquí. El texto dice: «Amamos el lobo. Amamos el amor del lobo. Amamos el miedo del lobo»<sup>4</sup>... El miedo del lobo también se puede entender según un doble genitivo: el miedo del lobo que tiene miedo del cordero que tiene miedo del lobo. Tenemos miedo del lobo que tiene miedo de nosotros, y en eso consiste todo el amor *del* lobo. «Pero la dicha es cuando un lobo de verdad no nos come».<sup>5</sup> Lean ustedes, por lo tanto, «El amor del lobo».

Yo diría, desviando un poco las cosas, que el lobo se vanagloria de amar al cordero, de amar la debilidad de su enemigo, se vanagloria de amarlo hasta tomarlo consigo, hasta consumir su amor, hasta consumirse de amor consumando su amor, es decir, comiéndoselo de un bocado. El lobo se vanagloria de amar al cordero que se lo devuelve

2. H. Cixous: « L'amour du loup », en *La Métaphore*, n° 2 (Lille), primavera 1994 [incluido en *L'Amour du loup et autres remords*, París, Galilée, 2003 (n. de e. fr.)].

3. H. Cixous: *L'Amour du loup et autres remords*, op. cit., p. 32 (n. de e. fr.).

4. *L. c.*, p. 23 (n. de e. fr.).

5. *L. c.*, p. 33 (n. de e. fr.).

con creces. El amor del otro es su fuerte, el de ambos, y ya ven ustedes a donde los conduce... Nada es más fuerte, fuera de la muerte, que el amor.

En la fábula de La Fontaine, cuando el cordero protesta por su inocencia y dice que no ha podido alterar el agua y la bebida de Su Majestad el lobo porque él se encuentra por debajo, tan por debajo de éste, Su Majestad el lobo replica –y van a ver ustedes una vez más asociar el motivo de la soberanía con el de la crueldad, el de la «bestia cruel»:

–Tú la enturbias, reanudó esa bestia cruel  
Y sé que el año pasado hablaste mal de mí.  
–¿Cómo lo habría hecho, si no había nacido?  
Reanudó el cordero, todavía no estoy destetado.<sup>6</sup>  
–Si no eres tú, entonces es tu hermano.  
–No tengo hermanos. –Entonces es alguno de los tuyos:  
Porque no me ahorráis nada,  
Vosotros, vuestros pastores y vuestros perros.  
Me lo han dicho: es preciso que me vengue.  
Dicho eso, al fondo de los bosques  
El lobo se lo lleva y después se lo come,  
Sin otra forma de proceso.

«Sin otra forma de proceso»: ejercicio de la fuerza, por consiguiente, como justicia punitiva en provecho del soberano, el cual no crea ningún tribunal, ni siquiera un tribunal de excepción o un tribunal militar, y que, en nombre de su *self-defense*, de su autoprotección, de su presunta «legítima defensa», suprime al enemigo sin defensa, sin tan siquiera la defensa garantizada por un abogado de la defensa en un proceso regular, etc.

En esta fábula dedicada, en 1668, lo mismo que las demás fábulas de La Fontaine, que todo el volumen de las *Fábulas*, a Monseñor el Delfín, en esta fábula, por lo tanto, *El lobo y el cordero* [de la cual Chamfort ya decía: «Todo el mundo conoce esta fábula, incluso aquellos que no conocen más que ésta»<sup>7</sup>], en *El lobo y el cordero*, por consiguiente, el lobo es llamado «Señor» y «Vuestra Majestad». El lobo representa al rey, la grandeza y la alteza del rey y del Del-

6. Este verso se salta en la transcripción que hace Jacques Derrida de la fábula (n. de e. fr.).

7. Chamfort, citado en «Notes et variantes», J. de la Fontaine, *Œuvres complètes, I Fables, contes et nouvelles*. Jean- Pierre Collinet (ed.). París, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», 1991, p. 1067. (n. de e. fr.).

fín, grandeza y alteza que la dedicatoria evoca literalmente. Una vez que hemos tenido en cuenta la convención y la ley del género de este tipo de dedicatorias, no podemos no observar cierta analogía o cierta magnetización entre los léxicos cuando recordamos *El lobo y el cordero* y, sobre todo, el lenguaje del cordero, humilde ciudadano que se dirige al soberano, Su Majestad el Lobo:

–Señor, responde el cordero, que Vuestra Majestad  
No se enfade;  
Sino más bien que ella considere  
Que yo he bebido  
En la corriente  
Más de veinte pasos por debajo de Ella.

[No podemos no observar] la dedicatoria o, más bien, la ofrenda en prosa, antes de la dedicatoria en verso. Esta ofrenda nombra asimismo la Majestad del padre el rey, el padre del Delfín, quien tiene entonces seis años y medio, la Majestad del padre, el rey, Luis XIV denominado el Grande, Luis el Grande; y la misma ofrenda a Monseñor el Delfín insiste en estas figuras de la alteza y de la grandeza, que son lo propio de la majestad, de la *majestas*. La Fontaine habla humildemente de «aquel en quien Su Majestad [por consiguiente, vuestro padre] ha puesto los ojos para daros instrucciones». Poner los ojos es lo que un señor hace de arriba abajo. Sigue el elogio del Monarca, de las «cualidades que nuestro invencible Monarca os ha dado con el nacimiento». Después, no se trata sino de los grandes proyectos europeos de Luis el Grande, de sus guerras, guerras que siempre le imponen agresiones pero que, finalmente, para él siempre son triunfos; Luis el Grande también es comparado con Augusto y Alejandro (Alejandro el Grande, y «Alejandro» quiere decir asimismo el gran hombre). Todo converge –viene al caso decirlo– hacia la figura de la grandeza, hacia la erección eminente, eminentemente fálica, excelentemente eminente y excelentemente fálica de la alteza soberana, de su transcendencia, de la grandeza política, pero también de la «grandeza de alma» que el Delfín ha heredado de su padre («No quiero, como testimonio de eso, sino esas nobles inquietudes, esa vivacidad, ese ardor, esas marcas de ingenio, de coraje y de grandeza de alma [el niño tiene seis años y medio] que mostráis en todo momento»<sup>8</sup>).

8. J. de La Fontaine: «À Monseigneur le Dauphin», *Fables, op. cit.*, pp. 3-4.

Y la metáfora de la grandeza, de la alteza, de la erección (es decir, de la eminencia fálica) viene muy cerca de la firma, casi para concluir la ofrenda; son el impulso y la erección irresistibles de un árbol inmenso, de un linaje leñoso que domina y cubre todos sus dominios:

[...] es un espectáculo muy agradable para el universo ver crecer así una joven planta que un día cubrirá con su sombra tantos pueblos y naciones.<sup>9</sup>

Grandeza y alteza, erección, majestad.

En *El lobo y el cordero*, esta expresión, «veinte pasos por debajo de Ella» (Ella con mayúscula), esta precisión con respecto al lugar inferior en el que humildemente se sitúa el cordero, significa –como la mayúscula, justamente, que llevan Señor y Majestad–, que lo que marca la Majestad es la grandeza y la alteza. Señor no está lejos de Señor Mío ni de ese Monsieur Teste del que hablábamos la última vez.

Antes incluso de *El lobo y el cordero*, y siempre en relación con el tema de «la razón del más fuerte es siempre la mejor» o, en suma, con el tema de la fuerza que dicta el derecho, de la fuerza que da (el) derecho, el tema del «derecho del más fuerte», pues bien, en la fábula titulada *La ternera, la cabra y la oveja en compañía del león*, este último, el león, se atribuye, junto con el derecho a proceder a la división del ciervo, que es la presa común de todos (y, así, él *hace* la ley, él es la ley, él es la ley por encima de las leyes, la ley es siempre ley de la división, *nomos, nemein*), [el león se atribuye, junto con el derecho a proceder a la división del ciervo,] el derecho a quedarse con todo, a monopolizarlo todo, y eso en su calidad de Señor. Y, en calidad de Señor, enuncia el derecho del más fuerte, dice lo que hace haciendo lo que dice, recurriendo a ese mismo performativo que él enuncia a su vez.

Luego en tantos trozos el ciervo descuartizó;  
Tomó para él el primero en calidad de Señor:  
«Éste debe ser para mí–dijo; y la razón,

Subrayo de nuevo esa llamada a la razón, a una razón que no es tal, que únicamente es, en cuanto razón aducida, en cuanto razón alegada, el *hecho* del nombre y de la fuerza del más fuerte.

9. *L. c.*, p. 4.

Es que yo me llamo león:  
Ante eso, no hay nada que decir.

Arbitrariedad del nombre que no tiene sentido ni justificación: yo soy quien soy, mi nombre es león, es mi calidad de Señor, y nadie puede cambiar nada a eso desde nacimiento, ni siquiera yo puedo hacer nada: no hay nada que decir.

El segundo por derecho ha de corresponderme también:

El segundo trozo del ciervo, él acaba de tomar el primero...

Este derecho, como saben, es el derecho del más fuerte.  
Como el más valeroso, reivindicó el tercero.  
Si alguna de vosotras toca el cuarto,  
Lo primero que haré será estrangularla.<sup>10</sup>

Así, poco a poco, uno, dos, tres, cuatro, so pretexto de dictar soberanamente la ley de la división en cuatro, el león se apropia de todo en nombre del derecho del más fuerte, un derecho del más fuerte que, por añadidura, enuncia, emite, produce y obra él mismo. Ante todo, *en primer lugar*, primer trozo, en calidad de Señor, en nombre de su nombre («león»); luego, *en segundo lugar*, segundo trozo, por derecho (derecho común, ciertamente, puesto que son cuatro a repartir, él también es como los demás: por consiguiente, es a la vez rey y súbdito: el rey tiene los mismos derechos, no tiene menos derechos que sus súbditos, aunque también tenga más derechos que ellos y, de hecho, todos los derechos, y ese derecho a todos los derechos, lo plantea también como «derecho del más fuerte»); *en tercer lugar*, tercer trozo, el valor o la valentía que demuestra y que le da derecho a tomar y a hacer aquello que él tenga el valor de tomar y de hacer diciéndolo: el valor del performativo absoluto; finalmente, *en cuarto lugar*, cuarto trozo, la amenaza, el temor que inspira a los demás (acuérdense de Hobbes: uno se convierte en súbdito del soberano por miedo, aquí no se trata del miedo al lobo sino del miedo al león):

Si alguna de vosotras toca el cuarto,  
Lo primero que haré será estrangularla.

10. J. de La Fontaine : « La génisse, la chèvre et la brebis en société avec le lion », Livre Premier, fable VI, *Fables, op. cit.*, p. 41 [trad. cast., p. 27].



Este «*alguna*» nos recuerda que el león posee y somete, subordina así, violando sus derechos, a tres bestias cuyos nombres, en nuestra lengua, son femeninos y tienen cierto parentesco, un aire familiar con el cordero: *la ternera, la cabra y la oveja*. La bestia y el soberano: *la ternera, la cabra y la oveja en compañía del león*. La bestia en compañía del soberano, las bestias y el soberano, que es el único que se autonombra, que se refiere él mismo, *ipse*, a sí mismo, a su título, a su nombre y a su fuerza. A su ipseidad.

La bestia y Su Majestad el soberano, su grandeza el soberano, su alteza el soberano. ¿Qué es la majestad? Ya saben ustedes que esta palabra latina (*majestas*, que viene de *magnus*, *major*) significa la grandeza, la alteza, la dignidad (en el fondo, la *Würde* de Kant es una majestad del hombre, una dignidad unida a la persona humana como fin en sí). En latín, en romano, la *majestas* también es la soberanía, la del Estado o la del pueblo romano. Bodino, que pasa por ser el primer gran teórico de la soberanía, abre el capítulo VIII de su libro (*Los seis libros de la República*), titulado «De la soberanía», recordando que «la soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una República, que los latinos denominan *majestatem*, los griegos *akran exousian* y *kurian arch'* y *kurion politeuma*, los italianos *signoria*, [...] los hebreos la llaman *Tismar schabet*, etc.».<sup>11</sup> «Majestad» es, por consiguiente, otro nombre de la soberanía del soberano. Y «*Majestas*» nombra muy bien, como el superlativo de la magnitud o de la grandeza, la mayoría del grande, del *magnus*, del mayor, del *major*, la erección viril de una grandeza más grande que la grandeza. El rey, el monarca, el emperador es agrandado, erigido (digo bien erigido, por una razón que volverá a surgir enseguida cuando volvamos a hablar de las marionetas), [erigido] a una altura majestuosa, agrandada, aumentada, exagerada, más alta que la alteza de los grandes, incomparablemente más alta que la altura misma, incluso sublimemente más alta que la alteza, y se trata ya de la alteza del Muy Alto: en su Majestad, el Soberano es muy alto, más grande que los grandes. Es el grande, como Luis el Grande. Esta grandeza levantada, erigida, aumentada, infinitamente agrandada, esta alteza superior a cualquier otra superioridad, no es solamente un tropo, una figura de retórica, una forma sensible de representar al

11. J. Bodin: *Les six Livres de la République*, ch.VIII, « De la souveraineté », *op. cit.*, p. 111 [trad. cast., p. 47] [Jacques Derrida cita aquí de nuevo la edición de bolsillo, con sus inexactitudes. Sobre este punto, véase *supra*, Segunda Sesión, p. 72, n:15 (n. de e. fr.).

soberano. Ante todo, aquélla no es simplemente sensible puesto que el Muy Alto majestuoso se eleva por encima de cualquier altura comparable y sensible (en lo cual aquélla también es sublime, en todo caso, pretende ser meta-metafórica y meta-física, más que natural y más que sensible). No es, pues, una figura sino un rasgo esencial del poder del soberano, un atributo esencial de la soberanía, su erección absoluta, sin debilidad o sin detumescencia, su falicidad única, tiesa, rígida, solitaria, absoluta, singular. Y concretamente, eso se traduce, en la efectividad política del asunto, no sólo en una omnipotencia del Estado sobre la vida la muerte, el derecho de gracia, la generación, el nacimiento, la potencia sexual como potencia generativa y demográfica, sino también en la altura desde la cual el Estado puede potencialmente verlo todo, ver el todo, teniendo literalmente, en potencia, derecho a fiscalizarlo todo. Hace un momento cité el elogio de la Fontaine a Luis el Grande y a su Delfín. Se trataba de un elogio de la altura majestuosa que cubre no solamente, como un árbol que toca el cielo, todo el territorio nacional de sus súbditos, sino virtualmente el mundo («[...] es un espectáculo muy agradable para el universo ver crecer así una joven planta que un día cubrirá con su sombra tantos pueblos y naciones»). Y hoy en día, la potencia soberana, la potencia internacional de una soberanía nacional también es proporcional a su poder-ver, poder vigilar, observar, captar, archivar desde una altura supraterrrestre, por satélite, toda la superficie mundializada de la tierra, al milímetro, y eso al servicio tanto de la estrategia económica del mercado como de la estrategia militar. Esta erección hacia la altura siempre es el símbolo de la soberanía del soberano, del jefe de Estado o, simplemente, del Jefe, del Dictador del que hablábamos hace poco, del *Duce*, del *Führer* o, simplemente, del líder político, de su «*leadership*». Evidentemente, enseguida veremos en qué y por qué esta erección hacia la altura, a la altura del jefe o del propio capital, puede dar lugar a la marioneta, a un devenir-marioneta. Traducido en el espacio teatral de la política de nuestro tiempo, a saber, el espacio público denominado medios de comunicación televisivos, todos los líderes políticos, jefes de Estado o jefes de Partido, todos los actores supuestamente decisivos o que toman decisiones en el campo político son consagrados como tales por la elección de su erección al estatus de marioneta en el *Puppet show*, traducido al francés, precisamente, por *Bébête Show*<sup>12</sup> [show

12. El *Bébête Show* era un programa satírico inspirado en la emisión norteamericana *The Muppet Show*, emitido en TF1 de 1983 a 1995. Los *Guignols de l'info*, emisión satírica creada en 1988 por Canal Plus, fue

bobalicón], otras tantas marionetas animales, payasos antropozoológicos, otras tantas fábulas para nuestro tiempo, siendo el rasgo más significativo del asunto el deseo de esos notables de ser elegidos para esta erección al estatus de marionetas. Elección para la erección. Su ambición, el signo declarado de su ambición, es la urgencia del deseo con el que esperan, aguardan, exigen, a veces con mucho nerviosismo, saltando de impaciencia, aparecer en el *Bébête Show*, como si esa elección al título de marioneta fuese la buena, la buena y última selección, como si la metamorfosis en bestia bobalicona fuese la legitimación suprema: «Mientras no figures –parecen decirse– como una bestia bobalicona en el *Bébête Show*, no tienes ninguna oportunidad de ser o de convertirte en soberano, primer ministro o jefe de Estado». He aquí en lo que, hoy en día, se convierten las *Metamorfosis* de Ovidio en Canal Plus.

La palabra «Majestad» (*Majestät*) aparece al menos una vez en *El Meridiano* de Celan, al que nos vamos a acercar.<sup>13</sup> La palabra «*Majestät*» aparece al menos una vez en el texto alemán y, lo veremos más tarde, se retoma o repite una segunda vez en la traducción [francesa] del texto que hace Jean Launay, traductor y editor ejemplar de este admirable volumen.

En *El Meridiano*, la palabra «Majestad» se mantiene entonces en la vecindad de la palabra y del léxico de la «monarquía» de la que tanto se habla a lo largo de este discurso, de la monarquía decapitada durante la Revolución Francesa, pero esta vecindad está ahí para el contraste, lo veremos, para marcar una diferencia entre la susodicha majestad de la que habla Celan y la de la monarquía. Es demasiado pronto, sin embargo, para precisarlo, tenemos que esperar un poco. Y proceder mediante aproximaciones lentas y prudentes pues las cosas son más complejas, sutiles, huidizas, inestables, incluso indecibles, que nunca.

---

durante un tiempo rival de *Bébête Show*, hasta que desapareció este último (n. de e. fr.).

13. Este fragmento de la Octava Sesión (véase *infra*, pp. 256-260) y el de la Décima Sesión (véase *infra*, pp. 307-322), que conciernen a la lectura que Derrida hace del texto de Paul Celan, *El Meridiano*, desde el punto de vista de las soberanías política y poética, han sido traducidos al inglés por Outi Pasanen, quien ha reunido ambos extractos en una versión modificada y abreviada (especialmente de las citas de Celan comentadas por Jacques Derrida) con el título «*Majesties*», publicado en el libro póstumo de Jacques Derrida *Sovereignties in Question. The Poetics of Paul Celan*. Thomas Dutoit y Outi Pasanen (eds.). Nueva York, Fordham University Press, 2005, pp. 108-134 (n. de e. fr.).

Volvamos a la marioneta. Hay más de una, decíamos. Vamos a aproximarnos a la de Celan («*Die Kunst, das ist, Sie erinnern sich, ein marionettenhaftes [...] kinderloses Wesen*») allí donde –lo sugerí la última vez– la marioneta del *Meridiano* nos viene, se da a leer y a pensar, a través de una experiencia del extranjero (*das Fremde*) y de lo *Unheimliche* (*das Unheimliche*) que todas las marionetas y las marionetas de marionetas de Monsieur Teste parecían casi siempre (quiero ser prudente), parecían casi siempre tratar de reducir o de sofocar, de reprimir, de purificar de su equívoco.

Marioneta y marioneta. Habría marioneta y marioneta, he aquí la hipótesis y la apuesta que yo arriesgué la última vez. Habría dos experiencias, más bien, digamos asimismo dos artes de la marioneta. Pero también, quizá, dos fábulas de la marioneta. Dos marionetas cuyas fábulas se cruzan, dos marionetas.

Si insisto tanto en la fábula y en lo fabuloso es sin duda, y demasiado evidentemente, debido a las fábulas, como las de La Fontaine, que ponen en escena política y antropomórfica a unas bestias que desempeñan un papel en la sociedad civil o en el Estado y, con frecuencia, los papeles estatutarios de súbdito o de soberano. Pero hay otra razón de mi insistencia en lo fabuloso. Y es que, como por lo demás lo muestran las fábulas mismas, la esencia de la fuerza y del poder político, allí donde éste dicta la ley, allí donde éste se otorga el derecho, allí donde éste se apropia de la violencia legítima y legítima su propia violencia arbitraria, pues bien, este desencadenamiento y este encadenamiento del poder pasan por la fábula, es decir, por la palabra a la vez ficcional y performativa, una palabra que consiste en decir: «Pues bien, tengo razón porque sí, tengo razón porque sí, me llamo el león y, van a escucharme, les hablo, amedréntense, soy el más valeroso y los voy a estrangular si ponen alguna objeción». En la fábula, dentro de un relato a su vez fabuloso, se muestra que el poder también es un efecto de fábula, de ficción y de narración ficticia, de simulacro. Lo mismo que esa ley, que esa fuerza de ley de la que Montaigne y Pascal decían que es de esencia ficcional, etc.

Entre las dos fábulas de las marionetas, una quizá sería un poema y la otra no; una quizá daría que pensar, la otra no. Digo siempre quizá. Quizá dos, nunca es seguro.

La diferencia entre ambas no sería, quizá, casi nada, apenas el momento o la vuelta de un aliento, la diferencia de un aliento, el vuelco de un aliento apenas perceptible (*Atemwende*, diría justamente Celan. *Atemwende* no es sólo el título de uno de sus libros de poesía, sino la palabra que utiliza en *El Meridiano* para intentar una definición de la poesía: «*Dichtung: das kann eine Atemwende bedeuten*

[(Poesía: eso puede significar un vuelco del aliento)]»<sup>14</sup>). Sin embargo, nunca estamos seguros de eso. Y el poema, si lo hay, y el pensamiento, si lo hay, se deben a esa im-probabilidad del aliento. Pero el aliento sigue siendo, al menos en algunos seres vivos, el primer signo de vida, pero también el último signo de vida, de la vida viviente. El primero y el último signo de vida viviente. Sin duda, no hay palabra ni silencio que hable sin aliento pero, antes de la palabra y al principio de la palabra, estaría el aliento.

No solamente la garantía de esa distinción entre las dos (marionetas o artes de la marioneta) no se confirma nunca en ningún presente viviente, sino que es *preciso* quizá no estar nunca seguros de ella. Este «es preciso» o «no es preciso» o «es preciso no» descalifica o desacredita quizá la presencia, la presencia a sí de todo presente viviente. Si utilizo, subrayándola, la expresión «presente viviente» (*lebendige Gegenwart*: ahora viviente), expresión a la que Husserl ha concedido, como ustedes saben, un estatus fenomenológico y una especie de carta de nobleza filosófica, si utilizo esta expresión subrayándola es, por supuesto, para hacer una referencia estratégicamente esencial y necesaria a la fenomenología husserliana y la fenomenología transcendental del tiempo; es asimismo por razones que aparecerán más tarde, a lo largo de un intento de lectura de Celan y de lo que dice del presente o del ahora, de su «Majestad», precisamente. Pero, antes que nada, es para interrogar una vez más esa forma de denominar la vida, más exactamente lo que está vivo: no LA vida, el Ser, o la Esencia, o la Sustancia de algo como LA VIDA, sino lo que está vivo, lo presente-vivo, no la sustancia Vida que permanece en vida, sino el atributo vivo para calificar o determinar el presente, el ahora, un ahora que sería esencialmente vivo, presentemente vivo, ahora en cuanto que viviente (*die lebendige Gegenwart*). Como bien saben aquellos que siguen este seminario desde hace algunos años, a través de lo que hemos intentado pensar juntos con el título del perdón, de la gracia, de la pena de muerte y de la soberanía, aquello que nos ha mantenido en suspenso ha sido siempre lo que –yo no diría– se presenta como lo vivo de la vida, el enigma del ser vivo, tanto del lado de *zôê* como de *bios*, *life*, *Leben*, *Lebendigkeit* –como también dice Husserl–, la vivencia, lo que *ahora mantiene* en vida la vida, sino lo que se mantiene algo retirado precisamente allí donde la pregunta «¿qué es lo vivo de la vida?» retiene su aliento ante la legitimidad problemática de una sumisión de la cuestión de la vida a una cuestión del ser, de la vida al ser.

14. P. Celan: *Le Meridien*, op. cit.; p. 73 [trad. cast.: *El Meridiano*, p. 504].

Pensar una diferencia entre las marionetas, pensar *la* marioneta, es tratar de pensar lo vivo de la vida, y un «ser» vivo que quizá no es, un *ser vivo sin ser(lo)*. Del mismo modo que antaño escribí «Dios sin ser(lo)»,<sup>15</sup> expresión a la que Marion ha dado la forma y la fuerza majestuosa de título de uno de sus libros.<sup>16</sup> De un «ser vivo sin ser(lo)» – o que no «es» sino un simulacro de ente. O que no es sino una prótesis. O que no es sino un sustituto del ente o de la cosa misma, un fetiche. La marioneta es todo eso: la vida la muerte (a la vez: desarrollar), un simulacro, una prótesis (recuerden ustedes la alusión de Kleist al arte del artista inglés que fabrica una pata de palo con la que se baila gentilmente), [un simulacro, una prótesis,] un fetiche. El hombre puede y debe fabricar marionetas e incluso un teatro de marionetas. ¿Nos apresuraremos a decir que los así llamados animales no pueden hacerlo? No. Por supuesto, la mayor parte de ellos, lo mismo que la mayor parte de los hombres, no fabrican el guiñol o el teatro de marionetas de Kleist. Pero ¿son capaces algunos de los animales no humanos de producir y de dedicarse a simulacros, máscaras y sustitutos protéticos significantes? La respuesta entonces sería «sí» y sería fácil de argumentar tanto a partir de nuestra experiencia corriente como a partir del saber etológico o primatológico.

A lo largo de esta a-venida yo me proponía, desde la última vez, intentar una lectura tímida o intimidada, y parcial, muy selectiva, tras las marionetas de *Monsieur Teste*, de las marionetas de Celan de *EL Meridiano*. Ya cité dos veces, las dos últimas veces, las primeras palabras de ese «Discurso» que, como ustedes saben, fue pronunciado en octubre de 1960, en Darmstadt, con ocasión de la entrega del premio Georg-Büchner, lo cual explica y justifica ampliamente –el contexto obliga– el carácter central y organizador de las referencias a las obras de Büchner, a *La muerte de Danton*, a *Woyzeck*, etc. Ya cité dos veces, las dos últimas veces, las primeras palabras de ese «Discurso» («*Die Kunst, das ist, Sie erinnern sich, ein marionettenhaftes [...] kinderloses Wesen*»<sup>17</sup>). Pero, antes de ir más adelante al encuentro de lo que se dice acerca del encuentro (*Begegnung*, el secreto del encuentro, *im Geheimnis der Begegnung*) en ese discurso y de lo que ahí se denomina «Majestad» –y no se trata de una majestad cualquiera sino de la majestad del presente, de la *Gegenwart*, de la que hablábamos hace un momento en torno a «*die lebendige Gegenwart*», y del presente

15. Véase *supra*, Segunda Sesión, p. 75, n. 22 (n. de e. fr.).

16. J.-L. Marion: *Dieu sans l'Être*, París, Fayard, 1982 (n. de e. fr.).

17. P. Celan: *Le Méridien*, op. cit., p. 59 [trad. cast., *El Meridiano*, p. 499].

del hombre o de lo humano [«Aquí se rinde homenaje a una majestad del presente, testimonio de la presencia de lo humano, la majestad de lo absurdo (*Gehuldigt wird hier der für die Gegenwart des Menschlichen zeugenden Majestät des Absurden*)»<sup>18</sup>], [antes de ir más adelante al encuentro de lo que se dice acerca del encuentro en ese discurso y de lo que ahí se denomina «Majestad»,] quiero por fin decirles lo que me rondaba en la cabeza no sólo al hablarles insistentemente de la erección de la grandeza dentro del léxico y de la semántica de la majestad soberana, sino al insistir, desde la última vez, en el hecho de que hay dos marionetas, dos artes y dos sentidos de la marioneta, por consiguiente, una diferencia en el cuerpo mismo y en el seno de la marioneta. Y esta diferencia entre dos marionetas en la marioneta es asimismo una de las diferencias sexuales de las que hablamos desde el comienzo del seminario.

La última vez recordé que casi siempre, en nuestra representación típica de la marioneta, la figura femenina del pequeño y del joven, de la niña, de la chiquilla enternecedora, de la jovencita, incluso de la virgen, de la Virgen María (*mamarracha, mamarrachita*), es la que volvía con insistencia al primer plano. Con la gracia, la inocencia y la espontaneidad que se les otorga en general.

Pero, como sin duda ya han presentado ustedes, las cosas no son tan simples. En verdad, son menos simples que nunca. Como siempre que se trata de diferencias sexuales. (Por lo demás, me arriesgaré a decir que a todos los que, a menudo en la prensa, como ustedes saben, ironizan contra los que, como yo por ejemplo, tienen la costumbre de ponerse en guardia diciendo «Las cosas no son tan simples», a los que ironizan con facilidad contra esta puesta en guardia sistemática, creo –es mi hipótesis– que les gustaría ante todo ocultarse, olvidar o negar algo de las diferencias sexuales. Sigue tratándose de un debate clandestino sobre las diferencias sexuales que está muy de moda). Así pues, decía –con respecto a la marioneta como chiquilla o joven virgen inocente y graciosa– que las cosas no son tan simples. Y si no son simples es porque de lo que aquí se trata es de la equivocidad del ser vivo, justamente, allí donde éste concentra como en un solo valor la espontaneidad (el «lo que va de suyo» y fluye como el agua, lo que se mueve por sí mismo, espontáneamente, *sponte sua* – es así como se define al ser vivo en general: el ser vivo es espontáneo y se mueve por sí mismo, es automotor), el ser vivo concentra en un solo valor ambiguo esa espontaneidad automotriz que se dicta a sí misma su ley, su autonomía y, por lo mismo, aquello que está muy cerca de la auto-

18. *L. c.*, p. 64 [trad. cast., p. 501].

nomía automotriz pero que significa asimismo lo contrario, a saber, la automaticidad, dicho de otro modo, la mecánica de la acción y de la reacción del autómatas – sin espontaneidad, justamente, y sin libertad autónoma. El ser vivo es automotor, autónomo, absolutamente espontáneo, soberanamente automotor y, simultáneamente, perfectamente programado como un reflejo automático. Insisto en esta paradoja para volver a poner en escena la figura eminentemente fálica de la marioneta, de esa erección fálica que viene a habitar, asediar y doblar la de la jovencita virgen. La jovencita virgen está habitada por la moción, el movimiento, la ley esencialmente fálica de la marioneta. ¿Qué quiere decir eso?

No se trata únicamente de decir que la marioneta está erigida, porque está de pie, tensa, dura como la madera, de madera (dura, de la misma manera que Madame Émilie Teste insistía en la dureza de su esposo Monsieur Teste, la dureza, es decir, también el envaramiento, la rigidez; o también, como dice *El Meridiano* citando a Büchner: «¡Nada más que arte y mecánica, nada más que cartón y resortes!»), no debemos decir solamente que la marioneta está erigida, porque está de pie, tensa, dura como la madera y porque se alza en la escena, etc., como un instrumento, un trasto o una máquina activada, contentándose con reaccionar automáticamente, de un modo siempre un tanto inflexible, a aquello que la acciona mecánicamente. Lo mismo que un actor también, un actor o una máscara, un simulacro, un actor sustituto que es actuado tanto como actúa, accionado, programado (como se dice de los programas animales) hasta la más mínima reacción, etc. Eso es verdad, por supuesto, y podríamos ir lejos en esta dirección de la erección recta y directa y comparar el automatismo cuasi mecánico de la máquina marioneta en manos de su marionetista con el reflejo, casi podría decirse con la reacción refleja y cuasi auto-mática de la erección fálica, con aquello que ahí se presenta a la vez como algo duro, recto, levantado, tieso y rígido. Y de esta fácil comparación podríamos, en efecto, concluir que la marioneta es una especie de metáfora o de figura, de tropo fálico. Ésta hace pensar en el falo, por chiquilla que siga siendo a veces; y el gusto, la fascinación, los modos y los géneros que cultivan la marioneta o el teatro de la marioneta también participan del culto fálico. Podríamos llevar las cosas bastante lejos, en efecto, en esta dirección.

Pero, en verdad, es más bien todo lo contrario lo que resulta urgente recordar. ¿Qué, por consiguiente? Pues bien, antes incluso de considerar la marioneta como una figura fálica, una simple representación figural del falo, es preciso, por el contrario, recordar que el falo, a su vez, es originariamente una marioneta. Como ustedes saben, el *phallos*, que no es el pene, designaba en Grecia y

en Roma, en primer lugar, durante ciertas ceremonias, ese simulacro, esa representación figurada de un pene en erección, duro, tieso, rígido, precisamente como una muñeca gigantesca y confeccionada artificialmente, hecha de resortes tirantes y exhibidos en el transcurso de rituales y de procesiones. El *phallos es*, a su vez, como la cosa misma que él es, una especie de marioneta. No me adentraré –únicamente por falta de tiempo, ya que sería muy interesante incluso desde el punto de vista de este seminario– en la historia de esa cultura o de ese culto fetichista del simulacro fálico que honra la fecundidad o la potencia generativa durante los misterios dionisiacos. Retengo solamente algunos de sus rasgos que convierten ese falo en una marioneta antes de tiempo: por una parte, se trata de un simulacro, de una figura ficcional; no se trata del pene orgánico, sino de una representación protética del pene en erección permanente y de un pene duro, tieso, rígido pero separado del cuerpo propio, precisamente como una prótesis, como una máquina protética y automática; por otra parte, esta representación separada es mecánica, está hecha de resortes artificiales que responden por reacción a las órdenes que la accionan: es un autómatá rígido, pero del mismo modo que la propia erección es o parece ser, al menos debido a una enigmática colusión del deseo del otro y del reflejo maquinal, [la erección] parece ser automática, independiente de la voluntad, incluso del deseo; asimismo, ese falo como muñeca mecánica es bobo, a la vez bobo, inanimado/a (es materia no viva y no orgánica) y está separado/a del hombre, a la vez del *anêr* y del *anthrôpos* con el que se lo quiere juntar de nuevo. De ahí mi pregunta inicial: si el falo es autómatá y no autónomo, si, en su rigidez, en su dureza, tiene algo de maquinal o de mecánico, de ya protético en sí y que lo sustrae a la responsabilidad del hombre, ¿es el falo lo propio del hombre o bien, una vez separado del hombre, es «algo», una cosa, un *que* ahumano, inhumano y, por lo demás, en modo alguno más masculino que femenino? ¿Ni animal ni humano?

Si, a partir de ahí, el *phallos*, la erección fálica, es una máquina pero asimismo el atributo del soberano, estaríamos tentados de decir que este atributo de la soberanía, de su majestad, de su grandeza o de su alteza erigida, de su Muy Alto, este atributo del soberano no es un atributo del hombre, de lo propio del hombre ni, por lo demás, de nadie, ni del animal ni de Dios.

Insisto en este simulacro fálico de la marioneta y del soberano, lo mismo que en la estructura mecanizada, maquinal y, por consiguiente, marionetiforme del propio falo, porque en *El Meridiano*, al que me acerco a paso de lobo, lenta y discretamente, toda una lectura, una lectura posible, entre otras (una lectura que, por lo que sé,

todavía no se ha intentado de ese gran y majestuoso texto de Celan), otra lectura posible podría elegir, privilegiar, seleccionar lo que denominaré una dramaturgia fálica, e incluso de la soberanía fálica. Por limitarme provisionalmente al léxico, sabemos que vamos a volver a encontrar allí las marionetas, por supuesto, más de una vez, cabezas y más cabezas, cabezas de monarcas sobre todo, y decapitaciones revolucionarias, vamos a volver a encontrar allí la majestad de la que hablaba hace un momento y, sobre todo, una cabeza de Medusa, cuya relación apotropaica (que Freud recordó en *La cabeza de Medusa*<sup>19</sup>) con la erección petrificada y con la amenaza de castración no necesito recordar.

Ahí es donde vuelve quizá, en su dimensión cómica o irrisoria, la experiencia de la bobada. Y lo que conserva de cómico, para morir de risa. No podemos pensar en el falo griego sin asociarlo a Príapo, incluso al priapismo. Apunto, de entrada, que Freud, el cual habla con frecuencia de lo fálico, de fase fálica, de madre fálica, etc., pocas veces habla, en verdad casi nunca, del falo, ni emplea ese nombre común. Utiliza el adjetivo «fálico», casi nunca el sustantivo «falo». Una de las poquísimas ocasiones, si no la única excepción, es justamente en una referencia histórica al falo de Príapo en «El tabú de la virginidad». <sup>20</sup> Con el fin de demostrar que se temía la amenaza que pesaba sobre cualquiera que desvirgase a las muchachas, Freud recuerda entonces que, en la India, las jóvenes esposas debían sacrificar previamente su himen en un símbolo fálico de madera (de nuevo una especie de marioneta) y que esta costumbre se encuentra también en los romanos. Evoca entonces un testimonio de San Agustín, según el cual la recién casada debía al menos sentarse –dice Freud– en «un gigantesco falo de piedra de Príapo». Saben ustedes que Príapo, al que normalmente se considera el hijo de Dionisos y de Afrodita o de una ninfa, tenía como principal atributo el estar dotado, incluso aquejado, de un miembro fálico desmesurado; y hay que decir falo antes que pene, ya que ese pene era, justamente, desmesurado porque –o en cuanto que– incontrolable por el sujeto, estaba en permanente e irreprímible erección, es decir, que era itifálico, como a veces se dice y como siempre habría que decir: el *Ithyphallos* es la dureza

19. S. Freud: « La tête de Méduse », en *Œuvres complètes. Psychanalyse*, vol. XVI (1921-1923), París, PUF, 1996, pp. 161-164 [trad. cast., «La cabeza de Medusa», vol. XVIII, pp. 270-272] (n. de e. fr.).

20. S. Freud: «Le tabou de la virginité», en *Œuvres complètes. Psychanalyse*, vol. XV (1916-1920), París, PUF, p. 92 [trad. cast., «El tabú de la virginidad (Contribuciones a la psicología del amor III)», vol. XI, p. 199].

del falo recto, rígido, levantado (*ithus* es recto, también por lo demás en el sentido de la rectitud). Lo itifálico es el falo en erección, tal y como se lo representaba en las fiestas dionisiacas o báquicas. Un falo inmenso, grande, alto, duro, tieso y rígido. Terrible (*terribilis*, dice Columela en su *Agricultura*, X, 33<sup>21</sup>), terrible, terrorífico, aterrador y cómico a la vez. Habría mucho que decir acerca de esta irrisión, de esta dimensión cómica o burlesca en las efigies del dios itifálico a veces embadurnado de tinto y profiriendo palabras obscenas. Se decía de este cuasi-dios en erección constante que había nacido de un asno o como un asno. Lactancio cuenta que se organizó un concurso para saber cuál de los dos, Príapo o el asno, tenía el miembro más grande. Gana el asno, vence a Príapo pero, para vengarse, Príapo lo mata.<sup>22</sup> Vemos insinuarse aquí la hipótesis de que un signo de bestia amenaza siempre la presunta superioridad de una erección constante e imperturbable. Llamaré a eso, muy seriamente, la bestia itifálica, la bestia esencial, no accidental, que caracteriza lo fálico como tal (y, por consiguiente, la soberanía como tal, cuyo atributo es lo itifálico). Es como una marioneta cuyo resorte reflejo y cuya automaticidad incontrolable no se distenderían nunca. El *Ithyphallus* es una marioneta cuyo deseo hiperbólico y nulo a la vez está vacío de pensamiento y de pulsión propia, ciertamente, pero este vacío es, no obstante, el que lo impulsa, le toma el pulso y lo compulsa, es el que promete, promueve y hace pensar en una pulsión absolutamente boba, testaruda, que nunca renuncia a nada, y absolutamente ajena a cualquier pensamiento.

No estoy seguro de que Aristóteles tuviese sospecha de eso, pero él es quien, intrigado por el fenómeno de la erección, se preocupó de lo que podría pasar si, por desgracia (y ésta es la desgracia que me atrevo a denominar bestia), la erección se tornase permanente. No sólo sería ridículo y no produciría simplemente risa, como en los ritos y en las farsas de las que acabo de hablar, sino que —dice Aristóteles— constituiría un estorbo contra natura.<sup>23</sup> Esta erección imperturbable e impasible, quizá soportable para las bestias o para los semidioses, no produciría en los hombres más que impotencia sin emisión seminal, por

21. Citado por Maurice Olender, artículo « Priape, le dernier des dieux », en *Dictionnaire des mythologies...*, op. cit., t. II, p. 312 [trad. cast., vol. III, p. 341] (n. de e. fr.).

22. Añadido manuscrito de Jacques Derrida: «Como si hubiera encontrado en el asno itifálico algo o alguien más bestia que él, insoportablemente más bestia que él» (n. de e. fr.).

23. Aristóteles: *Las partes de los animales*, 689 a 25-27.

consiguiente, sin potencia generativa, no produciría más que dolor sin goce. Esta patología, que se denomina priapismo, conduce a la muerte. Y el priapismo es el itifalismo infinito, el itifalismo ajeno a la detumescencia que es la finitud de la erección y que, en cuanto tal, torna posible el tiempo de la erección —a la que amenaza, ciertamente, de la cual también es la oportunidad. Una erección priápica, es decir, permanente e indefinida ya no es siquiera una erección — es una patología mortal.

Ahora bien, ¿es la detumescencia la castración? Ya es hora —en lugar de abordar frontalmente esta inmensa cuestión— de volver a *El Meridiano* que, en verdad, oblicuamente habíamos conservado en mente desde el inicio de esta sesión. Lo que ahí se dice de la marioneta, de la cabeza de Medusa, de las cabezas en general y de la majestad, asegura una transición bastante justificada. Pero también me gustaría insistir en el Extranjero (*Fremde*), el Otro (*Andere*) y lo extrañamente familiar o inquietante (*Unheimliche*). Tenía para elegir entre una lectura continua del «Discurso» de Celan, una interpretación que seguiría el orden aparente y el tiempo lineal del texto, su consecución misma, y otra lectura menos diacrónica, más sistemática que, debido a las necesidades de una demostración, se dedicaría a hacer aparecer una configuración de motivos, de palabras y de temas, de figuras que normalmente no aparecen en ese orden. Por supuesto, he elegido esta segunda opción, por un lado, porque no tendríamos tiempo de leer juntos, linealmente, todo el texto de la A a la Z (aunque les recomiendo que lo hagan ustedes), por otro lado, porque la lectura activamente interpretativa, selectiva y orientada que les voy a proponer así lo requiere. Habrán comprendido que no considero esta lectura interpretativa la única, ni siquiera la mejor posible, pero no me parece imposible y me importa dentro de la perspectiva de este seminario.

Antes incluso de abordar (demasiado rápido, por supuesto) los motivos que propongo articular juntos (aunque Celan no lo haga explícitamente), a saber, el arte, la marioneta o el autómatas, la cabeza de Medusa, las cabezas en general y la majestad, el Extranjero y lo *Unheimliche*, he aquí dos observaciones preliminares.

*Primera observación preliminar.* Se habla mucho de fecha en este texto que también es una especie de poética de la fecha. Cuando, hace unos quince años, le dediqué un librito, *Schibboleth*, convertí la fecha en un motivo de reflexión y de análisis o de interpretación privilegiada, especialmente en torno a cierto 20 de enero que vuelve regularmente, y al menos tres veces, en el texto (el *Lenz* de Büchner, «el Lenz que “el 20 de enero iba a la montaña”»,<sup>24</sup> después, «¿Qui-

24. P. Celan: *Le Méridien*, op. cit., p. 71 [*El Meridiano*, p. 504].

zá se pueda decir que todo poema conserva, inscrito en él, su “20 de enero”?,<sup>25</sup> luego, «yo me había escrito desde un “20 de enero”, mi “20 de enero”»<sup>26</sup>). Comenté insistentemente, en *Schibboleth*, las fechas, la cuestión de los aniversarios y del calendario, y este ejemplo del «20 de enero». Pero, gracias a la edición (tan valiosa y ejemplar, ya lo he dicho) de Jean Launay, he podido descubrir un alcance más de este «20 de enero». Refiriéndose al manuscrito de Celan, Launay nos hace saber en una nota que: «El 20 de enero también es el día, de 1942, en que tuvo lugar la conferencia así llamada de Wannsee, en Berlín, durante la cual Hitler y sus colaboradores pusieron a punto los planes de la “solución final”».<sup>27</sup> Véase *El Meridiano*, [traducción francesa, p. 68]<sup>28</sup> [y he aquí la traducción de este pasaje del manuscrito de Celan: «Siempre escribimos, todavía hoy, el 20 de enero – *ese* 20 de enero [*ese* subrayado, «diesen 20. Jänner»], al que se ha añadido, desde entonces, lo escrito de tantos <días de> hielos (*zu dem sich [seitdem] soviel Eisiges hinzugeschrieben hat*)». «20 de enero», aniversario de muerte, por lo tanto, de crimen contra la humanidad, de decisión soberana y arbitrariamente genocida. «20 de enero», en vísperas del aniversario de la decapitación del monarca, de Luis XVI, del que también se trata, entre tantos «¡viva el rey!» de Lucile y de Lenz, de quienes volveremos a hablar.

*Segunda observación preliminar.* La contigüidad aparentemente sorprendente entre nuestras lecturas de *Monsieur Teste* y del *Meridiano*, textos sin embargo tan diferentes, tan alejados por tantos rasgos, entre otros las fechas justamente, esta contigüidad o esta proximidad de dos textos aparentemente tan anacrónicos el uno con respecto al otro, no se justifica sólo, más allá de cualquier yuxtaposición, por el hecho de que ambos tratan, cada uno a su manera, de la marioneta y de todo lo que se relaciona con ella. Resulta que Valéry no está simplemente ausente del *Meridiano*. En un momento dado, Celan se pregunta, en relación con un cuestionamiento radical del arte, si no es preciso «pensar a Mallarmé hasta sus últimas consecuencias (*Mallarmé konsequent zu Ende denken?*)». Aquí, otra larga nota de

25. *L. c.*, p. 73 [trad. cast., p. 505].

26. *L. c.*, p. 81, [trad. cast., p. 509].

27. Jean Launay en P. Celan: *Le Méridien & Autres Proses*, edición bilingüe, traducida del alemán y anotada por J. Launay, París, Le Seuil, 2002, p. 107, n. 50.

28. Jacques Derrida se refiere aquí a la edición crítica alemana de *El Meridiano* citada por J. Launay, *ibid.*, p. 107, n. 50 (n. de e. fr.).

Launay<sup>29</sup> nos pone sobre la pista de un manuscrito de Celan que se refiere a un pasaje de Valéry en *Variedad*. Valéry cita ahí unas palabras de Mallarmé respondiendo al pobre Degas que se quejaba de no acabar su poemita cuando, precisamente, él estaba «lleno de ideas». Mallarmé –cuenta Valéry– le habría respondido por lo tanto: «Pero, Degas, no es con ideas con lo que se hacen versos, sino con palabras». Y Valéry concluye: «Ésta es una gran lección».<sup>30</sup>

Tratemos ahora, en torno a o a través de la configuración anunciada (el arte, la marioneta, la cabeza de Medusa o el autómatas, las cabezas en general y la majestad, el Extranjero y lo *Unheimliche*), de descifrar cierta firma poética, no digo una poética o un arte poético, ni siquiera una poesía, diré más bien cierta firma poética, la firma única de un poema único, siempre único, y que intenta –por no decir la esencia, la presencia o lo que *es* del poema, sino adónde va y viene el poema– independizarse, con el arte, del arte.

¿Qué línea seguir para ir al encuentro único de un poema único? Ustedes saben que el concepto de encuentro, el «secreto del encuentro», del que hablábamos hace un momento (*Geheimnis der Begegnung*), es el secreto del poema, de la presencia o de la puesta en presencia o de la presentación del poema, el secreto del encuentro como secreto del poema en el doble sentido de esta expresión «secreto de»: en el sentido de lo que, *por una parte*, en primer lugar, conforma un poema, en el sentido de su factura, de su manera, de su posibilidad de adquirir forma, si no de su arte y de su saber-hacer –prefiero decir su firma (ése es el secreto como génesis del poema, su condición de posibilidad, como cuando se dice: «Éste tiene el secreto, se sobreentiende: el arte de» pero, aquí, no es esencialmente el arte el que detenta el secreto de este acto o, más bien, de este acontecimiento, sino que es el encuentro)–, y después, doble sentido del secreto, por lo tanto, *por otra parte*, en segundo lugar, como aquello que, en el presente mismo, en la presentación misma del poema, en ese ahora presente en el que tanto insiste Celan, en la experiencia del encuentro, permanece todavía secreto, en el fondo como un presente que no se presenta, un fenómeno que no se fenomenaliza. Nada se muestra, la nada, lo absurdo se muestra no manifestando nada. Vamos a llegar a eso, a esa manifestación como no-manifestación.

Ahora bien –creo saberlo por haberlo leído tantas veces–, la trayectoria de ese poema sigue una línea que desafía cualquier reconstrucción en forma de exposición lógica o narrativa. Los escasos esbo-

29. J. Launay, en P. Celan: *ibid.*, p. 105, n. 43.

30. P. Valéry: «Variété», en *Œuvres*, I, *op. cit.*, p. 784.

zos o regates iniciales que les propongo hoy son tan sólo, pues, como una invitación a ir allí a ver qué pasa, a ir allí a que ustedes mismos se dejen los ojos y las manos, a ir precisamente al encuentro del poema. La línea (conservo la palabra «línea» pero, dentro de un momento, habrá que decir «vínculo», porque la línea es un vínculo, *verbindende*), la línea como vínculo que vincula con el otro, con el Tú en el encuentro, la línea como vínculo que intento dibujar o reconstruir, también es, por lo demás, aquello mismo que se busca, que Celan reconoce haber buscado en el transcurso de ese viaje, y en ese camino que califica al final –y yo partiré, en suma, de ahí, a saber, del final, desde el final–, [que Celan califica, pues,] como «camino imposible» o «camino de lo imposible». Por lo demás, «camino imposible» y «camino de lo imposible» no es exactamente lo mismo. Podemos imaginar que el camino de lo imposible, por su parte, en cuanto camino, como recorrer el camino, sigue siendo posible, lo cual, por las mismas, tornaría posible, a su vez, el camino imposible; y es, sin duda, a propósito de y debido al inextricable nudo que los mantiene juntos, por lo que, yuxtaponiendo y cruzando ambos, Celan dice «camino imposible» y «camino de lo imposible»:

Señoras y señores, encuentro algo que me consuela también un poco de haber hecho en vuestra presencia [*in Ihrer Gegenwart*: y este *in Ihrer Gegenwart*, que se asemeja a una banalidad convencional, a una cortesía convenida dirigida al auditorio en una entrega de premios, este *in Ihrer Gegenwart* es de una gravedad tanto más sensible que todo el texto habrá girado en torno al enigma del «ahora», *Gegenwart*, y de la presencia; no daré dentro de un momento más que tres ejemplos realizando tres vueltas atrás, entre otras posibles, después de citar el final de esta frase] todo este camino imposible, este camino de lo imposible (*in Ihrer Gegenwart diesen unmöglichen Weg, diesen Weg des Unmöglichen gegangen zu sein*).<sup>31</sup>

Este imposible camino de lo imposible constituye, como vínculo, la línea que Celan cree haber encontrado, incluso tocado («*habe ich ihn soeben wieder zu berühren geglaubt*»), éstas son las últimas palabras, y que, justamente, va a llamarse el Meridiano. Esta línea es un vínculo que conduce al encuentro (*Begegnung*), a tu encuentro, al encuentro contigo, a la nominación de Tú, con la que, más de una vez, él habrá nombrado el poema y el presente del poema. Pero, antes de seguir con esta cita hasta el final, me gustaría, mediante algunas vueltas atrás, *tres vueltas atrás* –dije–, mostrarles a ustedes

31. P. Celan: *Le Méridien*, op. cit., p. 84 [trad. cast., p. 510].

por qué este «en vuestra presencia» (*in Ihrer Gegenwart*) no era una concesión convencional (no hay ninguna en este texto extraordinario). Este «en vuestra presencia» (*in Ihrer Gegenwart*) se encontraba de antemano investido, cargado, agravado por la cuestión del poema, del poema en su difícil y tumultuosa explicación con el arte, la cuestión sobre el arte y la cuestión sobre la poesía («*Frage nach der Kunst und nach der Dichtung*») –decía Celan más arriba, añadiendo: «[...] esta cuestión, por lo tanto, la he tenido que encontrar en mi propia ruta (propia no quiere decir que yo la decida) para ir en busca de la de Büchner»<sup>32</sup>). Ahora bien, esta cuestión se convierte en la del poema, determinado por Celan como presente y presencia, como ahora y presencia.

Primera vuelta atrás, hacia lo que precisamente implica la palabra «Majestad» en la esencia misma o, más bien, el acontecimiento, la oportunidad de la poesía. Tras varias apariciones del arte sobre las que volveremos (el arte como marioneta, el arte como mono, etc.), he aquí que la Lucile de *La muerte de Danton*, que precisamente es «ciega para el arte» (*die Kunstblinde*), nos sorprende al gritar «¡viva el Rey!». Como ven ustedes –¿acaso necesito decirlo?–, con esta escena de la Revolución Francesa y del asesinato del rey, al borde del patíbulo, pero también con esa evocación de las marionetas y del mono, estamos muy cerca, en efecto, de nuestra gran cuestión, «la bestia y el soberano».

Lucile grita «¡viva el Rey!», y Celan subraya, con puntos de exclamación, hasta qué punto sorprende ese grito, tan cerca del patíbulo ensangrentado y tras recordar Celan las «palabras con tanto arte» (*kunstreiche Worte*) de Danton, de Camilla, etc., por su parte, Lucile, que es ciega para el arte, grita «¡viva el Rey!». Celan denomina esto una contra-palabra (*Gegenwort*):

Después de todas las palabras pronunciadas en la tribuna (que, aquí, es el patíbulo ensangrentado [*es ist das Blutgerüst*]), ¡menuda palabra (*welch ein Wort!*)!

Es la contra-palabra (*Es ist das Gegenwort*), es la palabra que rompe el «hilo», la palabra que ya no es la reverencia hecha «a los mirones y a los figurones de la historia», es un acto de libertad. Es un paso (*es ist ein Akt der Freiheit. Es ist ein Schritt*).<sup>33</sup>

Para defender esta declaración, a saber, que ese «¡viva el Rey!» de la que es ciega para el arte es un «paso» y un «acto de libertad»,

32. L. c., p. 67 [trad. cast., pp. 502-503].

33. L. c., p. 63 [trad. cast., p. 501].



una manifestación sin manifestación, una contra-manifestación, Celan debe sustraer ese grito, esa «contra-palabra» a su código político, esto es, a su significación contra-revolucionaria, incluso a lo que una contra-manifestación le puede deber todavía a ese código político. Por el contrario, Celan cree reconocer en este grito, como acto de libertad, un acto poético o, si no un acto poético, si no un hacer poético y menos aún un arte poético por parte de alguien que es «ciego para el arte», cree reconocer en él «la poesía» misma (*die Dichtung*). Y, para oír la poesía en él, en este «acto de libertad», en este «paso» (y la referencia al paso, a la marcha, a la ida o a la venida siempre es decisiva en *El Meridiano*), [para oír la poesía en él, en este acto de libertad, en este paso], Celan aduce que este homenaje del «¡viva el Rey!», esta toma de partido, esta profesión de fe, este saludo (*gehuldigt*) no se pronuncian, políticamente, a favor de la monarquía, por consiguiente, de Su Majestad el Rey Luis XVI, sino a favor de la majestad del presente, del *Gegenwart*. Ese *Gegenwort* habla en favor de la majestad del *Gegenwart*. Y, en el pasaje cuya traducción voy a leer, subrayaré *cuatro palabras* por razones demasiado evidentes y que apenas tengo necesidad de comentar; son las palabras que competen al léxico del «testimonio», de la «majestad», del «presente» y de lo «humano»:

Ciertamente, [...] eso suena de entrada como una forma de declararse a favor del «antiguo régimen».

Pero aquí [...] no se trata de un homenaje a la monarquía, ni a las cosas de antaño, que se trataría de conservar.

Aquí se rinde homenaje a una majestad del presente, que da testimonio de la presencia de lo humano, la majestad de lo absurdo (*Gehuldigt wird hier der für die Gegenwart des Menschlichen zeugenden Majestät des Absurden*).

Y eso, señoras y señores, eso no se deja nombrar de una vez por todas, pero yo creo que es... la poesía (*aber ich glaube, es ist... die Dichtung*<sup>34</sup>).

(Este «yo creo», tan cerca de la «majestad de lo absurdo» (la palabra «absurdo» vuelve más de una vez en el texto para decir, sin duda, aquello que se sitúa más allá del sentido, de la idea, del tema e incluso de los tropos de la retórica, de toda la lógica y de toda la retórica, a los que uno cree que habría de plegarse una poética), [este «yo creo», tan cerca de la «majestad de lo absurdo»,] parece dar a sobrentender: «Creo ahí donde..., creo porque es absurdo, *credo*

34. *L. c.*, pp. 63-64 [trad. cast., p. 501].

*quia absurdum*». Fe en la poesía como fe en Dios, aquí en la majestad del presente.) El gesto de Celan al recurrir a la palabra «majestad» –y eso es lo que más me importa aquí, al menos en el contexto de este seminario– es un gesto que consiste en poner una majestad por encima de otra, por consiguiente, en intervenir en una sobrepuja respecto a la soberanía. Una sobrepuja que trata de cambiar el sentido de la majestad o de la soberanía, de transformar su sentido, al tiempo que conserva la antigua palabra o pretende darle su sentido más digno. Está la majestad soberana del soberano, del Rey, y está, más majestuosa o tanto más majestuosa, más soberana o tanto más soberana, la majestad de la poesía, o la majestad de lo absurdo en cuanto que da testimonio de la presencia de lo absurdo. Esta sobrepuja hiperbólica está inscrita en lo que llamaré la dinámica de la majestad o de la soberanía, en su *dinámica*, porque de lo que se trata es de un movimiento cuya precipitación es ineludible, y de una *dinámica* (elijo a propósito esta palabra), porque de lo que se trata es del soberano, justamente, del poder, de la potencia (*dunamis*), del despliegue de la potencialidad del dinasta y de la dinastía. Lo que equivale a decir que «hay algo más majestuoso» que la majestad del rey, lo mismo que se decía, como recordarán ustedes, que Monsieur Teste era superior a los hombres superiores o lo mismo que el superhombre nietzscheano está por encima del hombre superior. De la misma manera que, en Bataille, la soberanía –en el sentido en que él la entiende y que quiere darle– excede la soberanía clásica, a saber, el dominio, el señorío, el poder absoluto, etc. (Volveremos sobre esto más tarde). (Insistir en ese «más», y en el vacío).<sup>35</sup>

Pero, entonces, ¿por qué conservar la palabra?

Lo que más cuenta aquí, con Celan, es que esa hipermajestad de la poesía, más allá o fuera de la majestad del rey, del soberano o del monarca, esa majestad suprema de lo absurdo, como majestad de la *Dichtung*, está determinada por cuatro valores igualmente graves, entre los cuales creo que incluso es preciso privilegiar uno, reconocer en ellos más bien el privilegio de uno solo: el de la presencia (*Gegenwart*). Estos cuatro valores o significaciones graves son los del

35. Añadido manuscrito de Jacques Derrida: «Insistir en hipérbole esencial. + y + de...». En las indicaciones bibliográficas destinadas al seminario norteamericano, Derrida da varias referencias de Bataille: «Hegel, la mort et le sacrifice», en *Deucalion*, 5; *L'Expérience intérieure* («Post-scriptum au supplice»); «Genet», en *La littérature et le mal*; «Méthode de méditation», etc. Véase también, si se desea, mi artículo sobre Bataille, en *L'Écriture et la différence* » (n. de e. fr.).

*testimonio*, ciertamente, el de la *majestad* en cuanto que da testimonio (*zeugenden Majestät*), el de lo *humano* del que aquélla da testimonio pero, sobre todo –diría yo–, porque eso no deja luego de confirmarse y de repetirse, el del *presente* («*Gehuldigt wird hier der für die Gegenwart des Menschlichen zeugenden Majestät des Absurden*»). Aquí, la majestad es majestuosa, y se trata de la poesía, en cuanto que da testimonio del presente, del ahora, de la «presencia» –como traduce Launay– de lo humano. Puesto que dar testimonio siempre es hacer acto de presencia, con unas palabras dirigidas al otro, atestiguando una presencia, pues bien, lo que aquí cuenta, y lo que firma, es una presencia que atestigua una presencia o, más bien, un presente, en cuanto que humano.

Yo no privilegiaría hasta ese punto el presente, la presencia de ese presente sí, aparte de todas las razones que fácilmente se imaginarán ustedes, el propio Celan no volviese sobre ello con una insistencia evidente y –lo creo– innegable. Seré más breve, por falta de tiempo hoy, con los otros dos ejemplos o vueltas atrás que prometí.

*Segunda vuelta atrás.* Unas diez páginas más adelante, después de un trayecto que no puedo reconstruir pero cuyas etapas esenciales seguiremos la próxima vez, Celan dice lo siguiente acerca de lo que denomina una «palabra actualizada» (*aktualisierte Sprache*), bajo el signo de una «individuación radical», dice lo siguiente, pues, añadiendo el presente al ahora, agravando *Gegenwart* con *Präsenz*:

El poema sería pues –de una forma todavía más señalada– palabra de uno solo, que ha adquirido forma y, en su esencia más íntima, presente y presencia. (*Dann wäre das Gedicht –deutlicher noch als bisher– gestaltgewordene Sprache eines Einzelnen, – und senem innersten Wesen nach Gegenwart und Präsenz*).<sup>36</sup>

*Tercera vuelta atrás.* En la siguiente página, Celan precisa algo esencial con respecto a –digamos– la estructura de ese ahora-presente, y con esa precisión, que corre el riesgo de complicarlo todo, comenzaré la próxima vez. Celan precisa que ese ahora-presente del poema, *mi* ahora-presente, el ahora-presente puntual del *Yo* puntual, *mi* aquí-ahora, debe *dejar hablar* al ahora-presente del otro, al tiempo del otro. Debe *dejar* (el) tiempo, debe *dar* (el) tiempo al otro.

Al otro, le debe dejar o dar *su* tiempo. *Su propio tiempo.*

Al otro, le debe dejar o dar *su* tiempo. Al otro, le debe dejar o dar *su* propio tiempo. Esta fórmula no es literalmente la de Celan, pero

yo le imprimo esta gramática ambigua, incluso *unheimlich*, allí donde ya no se sabe a quién le compete el adjetivo posesivo, a sí o al otro (al otro, dejarle o darle *su* tiempo); le doy o le dejo esta equivocidad gramatical para traducir lo que creo que es la verdad de las palabras de Celan: al otro, *dejarle* o *darle su* propio tiempo.

Lo cual, por supuesto, introduce en el ahora-presente una divisibilidad o una alteridad que lo cambia todo. Ésta hace que haya que releerlo todo acerca de la autoridad predominante, incluso de la majestad del presente, que se convierte en la del otro o en la de un compartir disimétrico con el otro, vuelto hacia el otro o procedente del otro. Leo ahora el pasaje en cuestión y su literalidad a veces, cuando es preciso, en ambas lenguas.

El poema se convierte –¡con qué condiciones!– en el poema de alguien que –siempre de nuevo– percibe, está vuelto [*Zugewandten*, subrayo este giro, el giro de este «vuelto»] hacia lo que aparece (*dem Erscheinenden Zugewandten*), que interroga lo que aparece y le dirige la palabra [*dieses Erscheinende Befragenden und Ansprechenden*: este *Ansprechen* –el volver-se hacia el otro para dirigirle la palabra, para dirigirse, hablar al otro, incluso apostrofarlo– es, sin duda, el *sesgo* y el *giro* que responden de todo en este pasaje, lo mismo que en *El Meridiano*; y digo este «giro» no tanto para sugerir una figura, un sesgo, incluso uno de esos tropos retóricos de los que tanto desconfía Celan, cuanto para apuntar hacia *Atemwende*, el giro, el vuelco del aliento, que con tanta frecuencia, en su literalidad, es la inspiración misma, el espíritu del *Meridiano*]; eso se convierte en un diálogo –a menudo, es un diálogo desesperado (*es wird Gespräch –oft ist es ver-zweifeltés Gespräch*).<sup>37</sup>

El poema es, pues, un hablar a dos (*Gespräch*, un hablar juntos), una palabra de más de uno, una palabra cuyo ahora mantiene en ella a más de uno, un hablar que *reúne* en él a más de uno (digo «reúne», porque lo que se mantiene en ese ahora –lo van a oír ustedes– es un movimiento de reunión, un estar-juntos, una oportunidad de reunión, *Versammlung* –motivo, una vez más, muy heideggeriano–, un movimiento, un impulso, un paso que reúne en él a más de uno y el dirigirse el uno al otro, aunque fracase, aunque ese dirigirse no sea recibido o no llegue a destinación, aunque la desesperación del otro o con respecto al otro, aceche siempre y aunque deba acechar siempre, como su posibilidad misma, la posibilidad del poema. Celan continua:

36. P. Celan: *Le Méridien*, op. cit., p. 76 [trad. cast., p. 506].

37. L. c., p. 77 [trad. cast., p. 507].

Únicamente en el espacio de ese diálogo se constituye aquello mismo a lo cual se dirige la palabra (*das Angesprochene*) y que se reúne (*versammelt es sich*) en torno al Yo que le habla y lo nombra. Pero, en ese presente (*Aber in diese Genenwart*), aquello a lo cual se dirige la palabra (*das Angesprochene*) y que, por ser nombrado, se ha convertido, por así decirlo, en un Tú (*zum Du Gewordene*), aporta también su ser otro (*bringt [...] auch sein Anderssein mit*). Una vez más ahí, en el aquí y ahora del poema (*Noch im Hier und Jetzt des Gedichts*) –por sí mismo, el poema sólo tiene ese presente, único, puntual (*diese eine, einmalige, punktuelle Gegenwart*)–, una vez más en esa inmediatez y proximidad, el poema deja hablar también a aquello que el Otro tiene como más propiamente suyo: su tiempo (*noch in dieser Unmittelbarkeit und Nähe lässt es das ihm, dem Anderen, Eigenste mitsprechen: dessen Zeit*).<sup>38</sup>

Aquello a lo que el poema deja hablar al mismo tiempo (*mitsprechen*: deja hablar también –dice la traducción de Launay–, y el *mit* de *mitsprechen* merece que nos detengamos, ese hablar es originariamente, *a priori*, un hablar *con* o *al* otro, antes incluso de hablar solo, y ese *mit* no rompe necesariamente la soledad, podría decirse que también es su condición, lo mismo que, a veces, la de la desesperación), aquello a lo que el poema deja hablar consigo, deja compartir su palabra, a lo que le deja co-loquiar, con-vocar (otras tantas formas de traducir *mit-sprechen*, el cual dice más que un diálogo), a lo que deja hablar, incluso firmar consigo (co-firmar, consignar, confirmar), es al tiempo del otro, a *su* tiempo en lo más propio que tiene: lo más propio y, por consiguiente, lo más intraduciblemente otro del tiempo del otro.

Sería preciso comentar hasta el infinito la literalidad de estas frases. No se trata sólo, como ven ustedes, de una reunión dialogante. Lo que ni siquiera es, aquí, una poética, menos aún es una política del diálogo, de un diálogo a lo largo del cual, ayudado por expertos y consejeros en comunicación, uno aprendería con laboriosidad a dejar hablar al otro. No se trata de un debate democrático en el que se le deja al otro su tiempo de palabra, bajo la vigilancia de uno de esos relojes de los que, por lo demás, también se habla, junto con el calendario, en *El Meridiano*. No se trata de tiempo de palabra, sino de dejar al otro, por consiguiente, de darle sin hacer gala de generosidad, borrándose uno mismo absolutamente, de *darle* su tiempo (y dar, aquí, es dejar porque, entonces, sólo se le da al otro lo que le es propio, irreductiblemente propio), se trata de dejarle no sólo la

38. *Ibid.*

palabra, sino de dejar hablar el tiempo, su tiempo, lo más propio que tiene su tiempo, el tiempo del otro. Al tiempo es al que hay que dejar hablar, al tiempo del otro, antes que dejar al otro su tiempo de palabra. Se trata de dejar hablar al tiempo, al tiempo del otro en lo más propio que tiene el otro, por consiguiente, en lo más otro que tiene –y que llega, que dejó llegar, como tiempo del otro, en el tiempo presente de «mi» poema. Y que yo *dejo* llegar, que dejó llegar lo que llega (del otro); este «dejar» no neutraliza nada, no es una *simple* pasividad, aunque se requiera cierta pasividad; es, por el contrario, la condición para que un acontecimiento suceda y para que algo ocurra. Lo que yo *hiciese* llegar en lugar de *dejarlo* llegar, pues bien, eso ya no llegaría. Lo que yo *hago* llegar no llega, evidentemente, y es preciso sacar las consecuencias de esta necesidad aparentemente paradójica (aunque, evidentemente, el *lassen* que hay en el alemán de Celan quiere decir a la vez *dejar* y *hacer*... («[...] *noch in dieser Unmittelbarkeit und Nähe lässt es das ihm, dem Anderen, Eigenste mitsprechen: dessen Zeit*»)).

A partir de ahí, por así decirlo –pero tengo que detenerme aquí–, *El Meridiano* parte de nuevo, damos media vuelta. Tras decir que el poema busca ese lugar (*Ort*), Celan se aproxima a la cuestión del lugar (*Ort*, lugar de retórica, *Bildern und Tropen*), la cuestión de los *topoi* y de la u-topía, al tiempo que recuerda que habla de un poema que no hay, de un poema absoluto que no puede haber («*das gibt es gewiss nicho, das kann es nicht geben!*»<sup>39</sup>).

Anuncié que, después de estas tres vueltas atrás y de estos tres ejemplos, leería hasta el final esa conclusión que había comenzado a citar. Voy a hacerlo y, luego, la próxima vez, volveré de nuevo a *El Meridiano* (que les pido que releen entretanto). Volveré pues, esperando que su necesidad sea más clara, a los motivos del Otro y del Extranjero, de lo *Unheimliche*, de la cabeza (*El Meridiano* se desplaza en medio de cabezas y decapitaciones, habla con frecuencia de caída en el *Grund* y en el *Abgrund*); y, después, volveremos a encontrarnos, entre otras cabezas, con la cabeza de Medusa (en su relación con la erección y con la castración) y, finalmente, retornaremos al mono, a la marioneta como cuestión del arte («*Die Kunst, das ist, Sie erinnern sich, ein marionettenhaftes [...] kinderloses Wesen*»). (Leer y comentar.)

También busco, puesto que he vuelto a mi punto de partida, el lugar de mi propia procedencia (*den Ort meiner eigenen Herkunft*).

39. *Ibid.*

Busco todo esto con un dedo sin duda muy impreciso porque tiembla un poco, busco en el mapa – un mapa escolar, lo digo enseguida.

Imposible encontrar ninguno de esos lugares, no están ahí, pero sé donde deberían, sobre todo ahora, poder encontrarse y... ¡encuentro algo! (*und... ich finde etwas!*).

Señoras y señores, encuentro algo que me consuela también un poco de haber hecho en vuestra presencia (*in Ihrer Gegenwart*) todo ese camino imposible, ese camino de lo imposible (*diesen unmöglichen Weg, diesen Weg des Unmöglichen gegangen zu sein*).

Encuentro el vínculo que, al igual que el poema, conduce al encuentro (*Ich finde das Verbindende und wie das Gedicht zur Begegnung Führende*).

Encuentro algo –como la palabra (*wie die Sprache*)– inmaterial, pero terrenal, algo redondo, que vuelve sobre sí pasando por los dos polos y dibujando incluso en su trayecto –resulta divertido– una cruz, en los tropos de los trópicos (*sogar die Tropen Durchkreuzendes*<sup>40</sup>): encuentro... un meridiano (*ich finde... einen Meridian*).

Con ustedes, y Georg Büchner, y la región de Hesse, he podido creer haber vuelto a tocarlo ahora mismo (*habe ich ihn soeben wieder zu berühren geglaubt*).<sup>41</sup>

40. Comentario de Jacques Derrida durante la lectura: «Hacer una cruz (*Durchkreuzen*) es la tachadura en forma de cruz sobre la palabra «ser» de Heidegger. Aquí es hacer una cruz sobre los tropos, las figuras de retórica, pero también sobre los trópicos de la tierra» (n. de e. fr.).

41. P. Celan: *Le Méridien*, op. cit., pp. 83-84 [trad. cast., pp. 509-510].

## Novena sesión 27 de febrero de 2002<sup>1</sup>

Ya era hora, pues, de que tuviéramos una auténtica discusión, preguntas, objeciones, intercambios. Vamos a dedicarle toda la sesión, tal y como prometí. Y luego, la semana que viene, retomaré pues el curso del curso...

Antes de dar la palabra a quien quiera tomarla, quiero decir dos cosas. Primero, he recibido una pregunta escrita, muy larga y diferenciada, que enseguida les voy a leer y a la cual intentaré responder. Y después, así, a título de exergo, antes de empezar, para dejarles tiempo de preparar sus primeras preguntas, me gustaría leerles un texto que había premeditado leerles con anterioridad, sin acercarlo <a>nada muy preciso, aunque, como van a ver ustedes, concierne más o menos a todo aquello de lo que nos hemos aproximado directa o indirectamente. Se trata de un texto de D. H. Lawrence: es un poe-

1. Queremos recordarle al lector que no existe ninguna versión escrita de las páginas que va a leer. Esta novena sesión es totalmente oral y las páginas que siguen han sido transcritas a partir de la grabación de esta sesión, parcialmente dedicada a la discusión con los participantes del seminario, la cual no está transcrita aquí (véase «nota de los editores», *supra*, p. 13). Su composición compete así totalmente a la responsabilidad de los editores, que decidieron atenerse todo lo posible al comentario elaborado aquí en vivo por Jacques Derrida como introducción de esta sesión de discusión y restituirlo de la forma más completa posible. La lectura del poema de D. H. Lawrence por Jacques Derrida, ora muy atenta al detalle, ora más rápida o interrumpida por los comentarios, es inseparable del *tono* de la voz, del modo tan vivo de *decir* el texto. El lector podrá encontrar la línea interrumpida del poema y leerlo de corrido en la versión bilingüe que facilitamos al final de la sesión (n. de e. fr.).

ma que se llama *Snake*, la *Serpiente*.<sup>2</sup> Entonces, naturalmente, en este seminario, como ustedes ya lo han presentado y visto venir, teniendo en cuenta sobre todo los límites de tiempo que tenemos, aunque seamos incapaces de desplegar, en su mayor amplitud, la historia de las relaciones entre lo que se denomina el hombre y el animal, así como la socialización de esas relaciones – la cuestión de la caza, la cuestión de la doma, la cuestión del amaestramiento (que también es algo distinto), la cuestión de la domesticación (la doma, el amaestramiento, la domesticación que son cosas muy diferentes –volveremos a hablar de eso, oblicuamente, la semana que viene, al abordar la cuestión del zoo, del parque zoológico y de la casa de fieras), pero, aunque nos sea imposible, pues, desplegar en toda su amplitud la cuestión de las relaciones entre el hombre y la bestia, el hombre y el animal, ya hemos visto perfilarse una especie de tipología en forma de bestiario, una tipología de los animales que, dentro del limitado campo que es el nuestro, el de la política y el de la animalidad, de la soberanía política y de la animalidad, [hemos visto perfilarse una tipología o un bestiario de los animales que] desempeña un papel especialmente significativo en este ámbito: el lobo no es el único, el lobo estaba ahí primero, pero también está el mono (del que hablaremos de nuevo), está la abeja, la reina de las abejas, el delfín (del que también hablaremos la semana que viene) – y luego, está la serpiente. La serpiente, no solamente a causa del pecado original, de todas las virtudes y de todos los vicios que se le atribuyen a la serpiente...

La cuestión consiste en saber si la serpiente tiene una cabeza – ya que la cuestión de la cabeza también ha vuelto con regularidad–, una cabeza, es decir, una cara y un rostro, y yo recordé, creo, que la cuestión que Lévinas le devolvió a alguien que le preguntó: «¿Podemos decir del animal lo que usted dice del hombre en su dimensión ética?»–, y ya saben ustedes que, para Lévinas, el otro, en su dimensión ética, es lo que él denomina un rostro, un «rostro», no siendo el rostro simplemente lo que se ve o lo que ve, sino también lo que habla, lo que oye hablar y, por consiguiente, es hacia un rostro al que se dirige nuestra responsabilidad ética, es de un rostro que ésta recibe del otro del que yo recibo el imperativo: «No matarás» que, para Lévinas, es el primer mandamiento («No matarás», es el primer mandamiento, no el sexto como en el orden bíblico, y ese mandamiento me viene del

2. Jacques Derrida hace alusión a este texto de D. H. Lawrence comentándolo brevemente en el «saque» que precede a su texto titulado « La raison du plus fort (Y a-t-il des États voyous?) », en *Voyous*, *op. cit.*, p. 23 [trad. cast., p. 9] (n. de e. fr.).

rostro: lo que el rostro del otro me dice o lo que me significa, antes de cualquier otra manifestación, es: «No matarás»). Y, por lo tanto, a la pregunta que le plantearon un buen día: «¿El animal tiene rostro?» –y, por consiguiente, ¿pertenece el animal a ese espacio de lo ético que Lévinas analiza y propone?–, respuesta apurada de Lévinas, «No sé...»... y luego, para agudizar la expresión de su aprieto, devuelve la pregunta: «¿Diría usted que la serpiente tiene rostro?».<sup>3</sup> Este ejemplo no viene por casualidad. Podemos preguntarnos: la serpiente tiene ojos, una lengua, una cabeza en cierto modo, pero ¿tiene rostro? ¿Qué pasa con el rostro de la serpiente? Y es bajo el signo de esta cuestión, grave, poética, y especialmente para la ética de Lévinas, como me gustaría leerles este texto de D. H. Lawrence, *Snake*. Leo la traducción, la tomo de una edición bilingüe, publicada en la NRF, textos elegidos y traducidos por Lorand Gaspard y Sarah Clair:<sup>4</sup>

#### SERPIENTE

Una serpiente vino a mi abrevadero  
Un día ardiente, y yo en pijama por el calor,  
Para beber ahí.

En la sombra espesa del extraño perfume del gran algarrobo negro  
Yo descendía las escaleras con mi cántaro  
Y tuve que esperar, pararme y esperar, porque ella estaba allí, en el abrevadero, antes que yo.

Y «ella» es la serpiente, «*he*», «*for there he was*», ya es un nombre<sup>5</sup> de persona, «*he was*» (en inglés, a los animales se les dice tanto *it*, como *he* o *she*: el gato es *she*), «ella estaba allí», «*for there he was at the trough before me*».<sup>6</sup>

Ella se deslizó [*He reached down from a fissure*, se deslizó] por una grieta del muro de tierra en la penumbra

3. Jacques Derrida evocó este intercambio en su conferencia de la década de Cerisy, « L'Animal autobiographique », en 1997. Volveremos a encontrarnos con este relato en *L'Animal que donc je suis*, *op. cit.*, pp. 148-149 [trad. cast., pp. 128-130]. El relato ofrecido durante el seminario presenta ligeras variaciones (n. de e. fr.).

4. D. H. Lawrence: *Poèmes*, edición bilingüe, ed. fr. y presentación de L. Gaspar y S. Clair, París, Gallimard, 1996, pp. 108-115.

5. Jacques Derrida pronuncia «*prénom*» [en castellano, «nombre (de pila)»] en lugar de «*pronom*» [en castellano, «pronombre»] (n. de e. fr.).

6. Es Jacques Derrida quien subraya con la voz (n. de e. fr.).

Y arrastró su indolencia amarilla-parda de blando vientre por el borde del abrevadero de piedra  
 Y posó su garganta en el fondo de piedra,  
 Y allí donde el agua corría del grifo gota a gota con una fina transparencia,  
 Aspiró por su boca recta (*He sipped with his straight mouth*),  
 Dejando lentamente el agua, a través de sus encías rectas, deslizarse por su largo cuerpo indolente,  
 Silenciosamente.<sup>7</sup>

Alguien había venido antes que yo a mi abrevadero  
 Y yo, segundo en llegar, esperaba.

«Alguien» (cuestión que nos planteamos desde el inicio del seminario: ¿quién o qué? El animal, ¿quién o qué? La marioneta, ¿quién o qué? La serpiente, aquí, es «alguien», «*someone*». Y, por consiguiente, *someone* es alguien, no es tanto «quién» como «alguien», en nuestra lengua, pero *someone* no se dice de una piedra), «Alguien había venido antes que yo a mi abrevadero/Y yo, segundo en llegar, esperaba». Por lo tanto, él espera a que pase el primero. Le dice... y eso, por volver a Lévinas – no quiero situar todo este poema bajo el signo de Lévinas, no obstante, al leerlo, me acuerdo de algo que a menudo decía Lévinas, a saber, que la moral, la ética, comienza por un «después de usted». «Después de usted». El primer signo del respeto al otro es «después de usted». Eso no quiere decir solamente una especie de «pase usted delante», ante la puerta del ascensor, etc., quiere decir: «Vengo después de usted» y no llego a mí mismo, a mi responsabilidad de ego en cierto modo más que desde el otro. El otro está ahí antes que yo y recibo la orden del otro que me precede. Es la situación ante el otro y no sólo él pasa antes que yo, ha de pasar antes que yo, sino que está ahí antes que yo. Por lo tanto, digo: «Después de usted»; se trata de lo primero que le digo al otro como otro.

«Alguien», la serpiente, «había venido antes que yo a mi abrevadero», «*at my water-trough, / And I, like a second comer, waiting*». Y he aquí la traducción: «Y yo, segundo en llegar, esperaba», bueno, es verdad, pero «*second comer*»... no es «llegado en segundo lugar». Está el primer llegado, el primer llegado es la serpiente, y se diría, naturalmente, que la moral, la ética, la relación con el otro, no es solamente llegar después del otro, servirse después del otro, sino después del otro, *cualquiera que éste sea*, antes incluso de saber quién es

7. Jacques Derrida repite en voz más baja: «Silenciosamente» (n. de e. fr.).

o cuáles son su dignidad, su precio, su estatus social, dicho de otro modo, el primer llegado. Debo respetar al primer llegado, a cualquiera. Cuando dice: «*a second comer*», yo soy *a second comer*, soy el que viene después, no el que resulta haber llegado en segundo lugar, soy *a second comer*, vengo después. Y yo como, «*And I, like...*» – y el *like* también cae ¿no es cierto?, «*like a second comer*», «como» «llegado después», como alguien que viene después, por oposición al «primer llegado», yo como segundo en llegar, esperando, «*waiting*», «esperaba».

Ella levantó la cabeza como hace el ganado,

El ganado es *cattle*, el ganado no es simplemente una sociedad animal, el ganado es un conjunto de bestias agrupadas, vigiladas, dominadas y de las que uno se ha apropiado como bestias de consumo, bestias de cría. Hace un momento hablé de la doma, del amaestramiento, de la domesticación, pero también está la cría: el ganado es un conjunto de bestias criadas con vistas a la utilización y al consumo humano. «Levantó la cabeza como hace el ganado», «*as cattle do*» es un plural, un verbo colectivo, no «*cattle does*», son varios, un ganado es un colectivo, muchos en uno.

Y me miró vagamente, como el ganado que bebe (*as drinking cattle do*)

Y su lengua bífida se movió entre sus labios (*and flickered his two forked tongue from his lips*) y ella soñó un instante,

Soñó es «*mused*», es decir, que soñó despierta, no soñar en el sentido de *dream*, *Traum*; es «soñar despierto», *mused*, meditó un momento...

Y se inclinó y de nuevo bebió un poco,  
 Parda como la tierra, oro de tierra, extraída de las entrañas ardientes de la tierra  
 Un día de julio siciliano cuando humeaba el Etna.

La voz de mi educación me dijo (*The voice of my education said to me*):  
 (*He must be killed*) Hay que matarla,  
 Porque, en Sicilia,

Estamos en Sicilia, el Etna... que humea... «*Fumer*» [«fumar» y «humear»] es una palabra extraordinaria. Tanto en francés como en inglés. Se puede fumar transitivamente, la pipa, el cigarro, el cigarrillo, y también se puede humear. Y el Etna humeaba...

«La voz de mi educación me dijo:! (*He must be killed*). Hay que matarla,»

[Porque, en Sicilia,] las serpientes negras, las negras son inocentes, las doradas, venenosas.

Y recuerdo –porque como ustedes están escuchando y no tienen el poema delante de los ojos, y es difícil fijar las cosas– que antes se decía, al describir a esa serpiente, «Parda de tierra, oro de tierra». Se trata, pues, de una serpiente dorada, no de una serpiente negra, sino de una serpiente dorada, « porque, en Sicilia, las serpientes negras [...] son inocentes, las doradas, venenosas». Tiene que habérselas con una serpiente venenosa. Pero que llega antes que él. Cuestión moral: ¿debo respetar y dejar hacer al primer llegado, aunque vea que es peligroso? Hospitalidad. Alguien llega, está ahí antes que yo, y se pregunta... ¿Debo cobijarlo, dejarlo, no matarlo, aunque yo pueda presentir, o prever, o temer, que me puede matar a su vez? De inmediato, la escena descrita por D. H. Lawrence es una escena de duelo a muerte. «La voz de mi educación me dice: hay que matarla», porque si no la matas, ella te va a matar a ti. «Porque en Sicilia, las serpientes negras, las negras...», insisto en «negras», «*black, black snakes are innocent, the gold are venomous...*

Y dentro de mí las voces decían:

¿Qué le decían entonces las voces... y más de una voz? Empezó diciendo: «La voz de mi educación»... Él se presenta ya como alguien que tiene muchas voces dentro de él, ¿no es cierto? Está la voz, en singular, de su educación que le dice: «Debes matarla», «*The voice of my education*», «la voz de mi educación», y ahora también están otras voces, «*And voices in me*», otras voces dentro de mí me dicen:

si fueras un hombre (*If you were a man*)  
(*You would take a stick and break him now, and finish him off*) Agarrarías un palo para partirla y acabar con ella.

«Si fueras un hombre...», en primer lugar, es una hipótesis; «si fueras un hombre...», en el sentido evidentemente del ser humano, pero también del coraje, del hombre viril que por su parte debe, en un duelo, aniquilar a su víctima. «Y dentro de mí las voces decían: si fueras un hombre/Agarrarías un palo para partirla y acabar con ella».

Pero [hay un espacio en blanco entre los versos] debo confesar cuánto la amaba (*But must I confess how I liked him*)  
Qué feliz me hacía que hubiese venido así como un huésped apacible,

Por eso hablaba yo hace un momento del código de la hospitalidad. Ella es «el primer llegado y, quiera o no matarme, amenace o no con hacerlo, le debo, debo no matarla, debo respetarla. Es pues un huésped: escena clásica, escena bíblica clásica, escena medio-oriental clásica. Ocurre cerca de un aguadero, la escena de la hospitalidad tiene lugar cerca de un aguadero, en un oasis o cerca de un pozo, y la cuestión de la hospitalidad se plantea con respecto al agua, a la disposición del aguadero.

[Qué feliz me hacía feliz que hubiese venido así como un huésped apacible,]  
a beber a mi abrevadero  
¿Vuelve después, ahíta e ingrata,  
A las entrañas ardientes de esta tierra?

¿Era cobardía no haber osado matarla? (*Was it cowardice, that I dared not kill him?*)  
¿Era perversidad (*Was it perversity*) esas ganas de hablarle?

El deseo de palabra... De todo aquello de lo que habla, con respecto a esta serpiente, y a pesar de las voces que escucha dentro de él, las múltiples voces que escucha dentro de él, su primer deseo, el de él que ama a la serpiente, es el de hablarle. «¿Era perversidad esas ganas de hablarle?»

¿Era humildad sentirme tan honrado?

Honrar al huésped: aquí el anfitrión (*host*) se siente honrado por el huésped (*guest*), por el que viene, que es el primer llegado. Le honra, es la primera experiencia, el primer afecto. Está ahí, está ahí conmigo, delante de mí, antes que yo, y le estoy agradecido por ello. Que exista para mí y eso me honra.

(*Was it humility, [that] to feel so honoured?*)  
(*I felt so honoured*) Me sentía tan honrado.

Y sin embargo esas voces: (*And yet those voices*)  
¿Si no tuvieras miedo la matarías! [If you were not afraid, you would kill him!]

Si eres un hombre, un hombre, un tipo, ¿no es cierto?, ése no tiene miedo, la matarías.

Es verdad, tenía miedo, tenía mucho miedo,  
 Pero todavía me sentía más honrado  
 De que hubiese solicitado mi hospitalidad (*That he should seek my hospitality*)  
 Tan pronto salió por la puerta oscura de la tierra secreta.  
 Bebió cuanto quiso  
 Y alzó la cabeza, soñadoramente [esta vez se trata del sueño, *dreamily*],  
 como alguien que está un poco borracho (*as one who has drunken*)  
 Y balanceó su lengua cual noche bífida en el aire, tan negra,  
 Pareciendo lamerse los labios,  
 Y observó a su alrededor, como un dios.

Aquí tienen, entonces, a la especie humana, el firmante del poema, el que dice «yo» y oye voces que le dicen: «Si fueras un hombre...», la humanidad del hombre, está la bestia, la serpiente... pero la bestia parece un dios.

[Y observó a su alrededor, como un dios,] sin ver, en el aire.  
 Y lentamente giró la cabeza,  
 Y lentamente, muy lentamente, como en un triple sueño

De nuevo el sueño, «*as if thrice adream*», *thrice adream*, tres veces *adream* en sueño, tres veces en sueño, *adream* en una palabra, ¿no es cierto?, *thrice adream*, tres veces en sueño.

Empezó a encorvar su lenta longitud  
 Y a remontar a lo largo de mi muro agrietado [*of my<sup>8</sup> wall-face...*  
*And climb again the broken bank of my wall-face*].

Y como metía su cabeza en ese horrible agujero, [he aquí la cabeza... esta serpiente tiene una cabeza] (*And as he put his head into that dreadful hole,*)  
 Como se izaba lentamente, en una lenta reptación de hombros y se deslizaba más adentro  
 Una especie de horror, una especie de protesta contra su retirada en el horrible agujero negro,  
 Yendo deliberadamente hacia la oscuridad, arrastrándose lentamente tras ella  
 Ahora que me había dado la espalda, me sumergió.

8. Jacques Derrida acentúa dos veces este adjetivo posesivo durante la sesión (n. de e. fr.).

Ya ven, pues, ustedes la escena: la serpiente se retira, retorna a su noche, y el horror sumerge, le sumerge, a él. «*A sort of horror [...] Overcame me now his back was turned*».

Miré a mi alrededor, posé mi cántaro,  
 Agarré un pesado leño,  
 Y lo lancé con estrépito contra el abrevadero.

No creo haberle dado,

Lo que permite suponer que él ha lanzado su cántaro<sup>9</sup> como un proyectil, un arma ofensiva, en dirección a su cabeza. «No creo haberle dado [*I think it did not hit him*, no golpeado],»

Pero, de pronto, todo lo que de ella estaba todavía fuera se convulsionó con una prisa poco digna,  
 Se retorció como un relámpago y desapareció  
 En el agujero negro, por esa boca de tierra agrietada del muro,  
 Que yo miraba fascinado en la tranquila intensidad del mediodía.

Y al momento lo lamenté.  
 Pensé: ¡qué acto tan cobarde, vulgar, mezquino!  
 Yo me despreciaba, a mí y a las voces de mi educación detestable.

Se despreciaba por haber cedido pues, finalmente, al gesto agresivo lanzando su cántaro, sin saber si le daba o no, pero, en cualquier caso, no pudo resistir la pulsión o la compulsión humana, dictada por esas voces dentro de él, la voz de la educación, que le ordenaban: «Mátala». Hace el gesto y, enseguida, le invaden el horror y la vergüenza. Y el pesar. «*And immediately I regretted it./ I thought how paltry, how vulgar, what a mean act!/ I despised myself and the voices of my accursed human education*». «Y al momento lo lamenté./ Pensé: ¡qué acto tan cobarde, vulgar, mezquino!/ Yo me despreciaba, a mí y a las voces de mi educación detestable». Literalmente, «mi educación maldita». Por consiguiente, maldice su educación. Su educación está maldita. Esas voces dentro de él están malditas, las voces que le ordenan en suma matar, o intentar matar a un huésped, a un primer llegado, alguien que todavía no había atacado en cierto modo. Por miedo, mata al otro, al huésped.

9. Jacques Derrida dice «*cruche*» [en castellano, «cántaro»] en lugar de «*bûche*» [en castellano, «leño»] (n. de e. fr.).



*(And I thought of the albatros,)* Y pensé en el albatros,  
Y deseaba que volviera mi serpiente.

«Mi» serpiente: ésta se convierte en *su* serpiente a partir de ese momento, precisamente debido a la escena del asesinato, al menos virtual, frustrado ¿no es cierto? Él no pudo resistir a la pulsión de matarla, hizo el gesto de matarla e, inmediatamente, le inunda el pesar, por supuesto, pero también el deseo de que la serpiente vuelva. Su serpiente, «mi serpiente»: su amor por la serpiente se declara, se manifiesta, tras el acto culpable del asesinato. «Y pensé en el albatros,/ Y deseaba que volviera mi serpiente *(And I wished he would come back, my snake)*».

Porque, de nuevo

Y he aquí la soberanía, he aquí por qué he elegido leerles a ustedes este texto.

[Porque, de nuevo,] me parecía que era como un rey,  
Un rey en el exilio, sin corona, en el mundo subterráneo,  
Listo para ser coronado de nuevo.

*For he seemed to me again like a king,  
Like a king in exile, uncrowned in the underworld,  
Now due to be crowned again.*

La serpiente, la bestia, se convierte en el soberano después de haber sido, si no asesinada, sí al menos el blanco de un atentado, de un acto de odio por parte del hombre. La bestia se convierte en el soberano, en el rey. «Sin corona», pero esperando la corona, a punto de ser coronado. «Porque, de nuevo, me parecía que era como un rey,/ un rey en el exilio, sin corona, en el mundo subterráneo,/ Listo para ser coronado de nuevo».

Y así pasé de largo junto a uno de los señores  
De la vida. *(And so, I missed my chance with one of the lords/ Of life).*  
Y tengo algo que expiar *(And I have something to expiate)*  
Una mezquindad *(A pettiness).*

Por lo tanto, la moral, la ética, por consiguiente, el «no matarás» con respecto a cualquiera, al primer llegado, al primer ser vivo llegado, ya sea un dios, una serpiente, una bestia o un hombre, y eso es una cuestión que deberemos discutir: «¿Acaso la moral –y se trata de

una de las preguntas que me ha planteado la persona<sup>10</sup> que me dio este texto la última vez– nos dicta respetar solamente o ante todo al hombre, la humanidad del hombre, o la vida, el ser vivo en general, incluido e incluso el animal?» Aquí, es evidente, el poeta, el firmante, Lawrence, como ustedes quieran, al que le sucede esta historia, despierta en cierto modo a la ética, al «no matarás», en una escena de hospitalidad, ante el primer llegado que es una serpiente, que puede ser, quizás, una amenaza (no se dice, no se dice que fuera una amenaza, quizá, siempre puede ser una amenaza, siempre puede ser asesina). Por lo tanto, su ética se anuncia, despierta en esta escena de hospitalidad ante un primer llegado, sea quien sea, y esta ética se formaliza, se confirma [...<sup>11</sup>]. Él toma conciencia de..., piensa verdaderamente lo que habrá sido ese deber que le obliga para con el ser vivo en general, en la figura de la serpiente, la cabeza de la serpiente, esa serpiente que es un ser vivo no humano, que se convierte en cierto modo en el soberano como otro, como huésped: es el huésped el que manda, es el otro como huésped el que manda. Y una de las cuestiones, pues, de entre otras muchas que aquí se nos plantean, es una cuestión doble: 1. ¿Una ética, una prescripción moral nos obliga únicamente con respecto a nuestros semejantes –recuerden ustedes la cuestión del semejante que habíamos planteado al releer a Lacan–, es decir, el hombre, o bien nos obliga con respecto a cualquiera, a cualquier ser vivo y, por consiguiente, con respecto al animal? 2. La segunda cuestión, envuelta en la primera, es si, desde el momento en que reconociésemos que el soberano es finalmente el primer llegado, el que viene antes que yo, el otro anterior que está antes que yo, ¿se va a reconstruir una lógica de la soberanía, una escena de la soberanía desplazando simplemente la soberanía de mí al otro –yo me convierto en súbdito sometido al otro, pero es el otro el que es el soberano–, dicho de otro modo, debe simplemente limitarse la deconstrucción de la soberanía a deconstruir la soberanía en cuanto que es la mía pero para transferirla al otro, o es la idea de soberanía en general la que ha de ser puesta aquí en tela de juicio? Por lo tanto, la cuestión del semejante y la cuestión de la soberanía como soberanía o no del otro. Evidentemente, lo mismo que visiblemente la ética como tal, la formalización de la ética como tal aparece con posterioridad, es decir, tras la transgresión de la ética, tras el asesinato, tras haber intentado matar a la serpiente, la cuestión estriba en saber si el origen de la ley moral está vinculado o

10. No hemos logrado identificar el nombre de esta persona en la grabación de la sesión (n. de e. fr.).

11. Salto de texto: breve interrupción del casete.

no a un asesinato o un remordimiento. Como ustedes saben, cuando Freud –evidentemente, las transposiciones aquí son fáciles–, cuando Freud explica el origen del superyó moral con el asesinato del padre, cuando los hermanos deciden la igualdad entre ellos tras el asesinato del padre, Freud precisa –y ésta es una de las contradicciones de su discurso–, Freud precisa que, en el momento en que los hijos o los hermanos tuvieron remordimientos tras el asesinato del padre, nació la moral.<sup>12</sup> Dicho de otro modo, la ley moral nace del remordimiento. Pero la contradicción es que, para que haya remordimientos, es preciso que la ley moral ya esté ahí. Y, por lo tanto, para que él, Lawrence, haya comenzado «a expiar» («*And I have something to expiate*»), «a expiar» quiere decir que sabía de antemano que la ley moral ya estaba ahí; de no ser así no habría habido remordimientos ni expiación. Por eso, como han observado ustedes, señalé, por difícil que parezca, dos tiempos en esta epifanía de la ley moral, esta aparición de la ley moral: hay un primer momento en que la ley moral ya está ahí, ya está ahí aunque virtual, en potencia, desde siempre está ahí, pues, y luego se actualiza como tal, aparece como tal tras el asesinato. Antes del asesinato ya estaba ahí, de no ser así no habría remordimientos: él la habría matado, habría realizado ese gesto sin remordimientos. Para que tuviese remordimientos, era preciso que la ley moral ya estuviese ahí. Pero la ley moral aparece como tal en el momento de la expiación, o de los remordimientos, de la mala conciencia. Y entonces, bueno, si quisiésemos permanecer cerca de este poema mucho más tiempo, nos detendríamos en esos otros animales como... el albatros, por ejemplo... ¿Por qué el albatros? La serpiente es un reptil, es lo bajo, es el animal de la tierra, del humus (humildad, *humus*) y, por eso, Lawrence insiste mucho en la tierra todo el tiempo. El motivo es el de la tierra. Entonces está lo bajo, el animal más bajo, que es la serpiente, y luego el albatros, el animal de las alturas. Y, como ustedes ya han observado, sobre todo la semana pasada, nuestra cuestión –volveremos sobre ella la semana que viene– es la de la oposición abajo/arriba. El soberano, en principio –volveré sobre esto–, es el ser de la altura, de la grandeza, de la erección, su Alteza. El albatros.

Y pensé en el albatros,  
Y deseaba que volviera mi serpiente.

Porque, de nuevo, me parecía que era como un rey,

12. Véase S. Freud: *Tótem y tabú*, vol. XIII, pp. 143-148.

Yo me decía que, si teníamos tiempo, nos detendríamos en este «como». ¿Por qué la serpiente es no un rey, no es un rey, es «como un rey», se parece a lo que es un rey en la política de los hombres? Pero no es solamente análoga a un rey, es «como un rey», no es un rey, pero es incluso como un rey que no es un rey, por dos razones (recuerdan ustedes los tres versos). Porque está en el exilio es un rey que no ejerce, un rey sin poder, un rey destronado en cierto modo – y la escena del exilio, evidentemente, concuerda con la escena de la hospitalidad (el exilio y la hospitalidad van juntos, los que piden hospitalidad son los exiliados), es la escena del estar-en-casa, de aquello que está en su casa sin estar en su casa, *unheimlich* (volveremos sobre esto la semana que viene), *unheimlich*, todo esto es *unheimlich*, es lo más familiar y lo más extraño, lo más inquietante, lo más terrible también (*unheimlich* es una palabra a la que, con frecuencia por lo demás, también volveré la semana que viene; Heidegger traduce el *deinon* griego en Sófocles, es decir, lo terrible, lo terrorífico, dice que el hombre es lo más *unheimlich*, lo más desconcertado, desconcertante, en-su-casa-sin-estar-en-su-casa, ¿no es cierto?), toda esta escena es *unheimlich* y, evidentemente, la *Unheimlichkeit*, el hecho de estar en-casa fuera-de-casa, es una escena a la vez de exilio y de hospitalidad; los exiliados, los que piden asilo, hospitalidad, no están en su-casa, buscan un en-casa, y he aquí el hombre que recibe o no recibe, en ese aguadero que es un manantial, un recurso para los huéspedes o los anfitriones exiliados o los que piden asilo. Por consiguiente, ella es como un rey, pero no es un rey reinante puesto que está en el exilio, no es un rey porque es un animal, es «como un rey», como un rey que no reina porque está exiliado y no tiene corona, está «sin corona, en el mundo subterráneo»:

Un rey en el exilio, sin corona, en el mundo subterráneo,  
Listo para ser coronado de nuevo.

La serpiente, provisionalmente en el exilio, apunta hacia un reino que ha de ser restaurado a partir de su exilio, es decir, de una escena que la ha desterrado. Lo que es impresionante en este poema que, naturalmente, es una traducción irónica, perversa de la escena del Paraíso, es que lo que es desterrado, exiliado, es la serpiente, no Adán y Eva, sino la serpiente. La víctima de todo eso, la víctima de Adán (que quiere decir la tierra), la víctima es la serpiente. Es preciso releer la Biblia porque, en el fondo, ¡de lo que más hay que compadecerse en toda esta historia es de la serpiente! (Risas) ¡No es así como se ven las cosas en general! Y, ahí dentro, no hay mujeres, ninguna mujer, hay un hombre y una serpiente.

[Se da paso a las preguntas].

## SNAKE

*A snake came to my water-trough  
On a hot, hot day, and I in pyjama for the heat,  
To drink there.*

*In the deep, strange-scented shade of the great dark carob-tree  
I came down the steps with my pitcher  
And must wait, must stand and wait, for there he was at the trough before  
me.*

*He reached down from a fissure in the earth-wall in the gloom  
And trailed his yellow-brown slackness soft-bellied down, over the edge of  
the stone trough  
And rested his throat upon the stone bottom,  
And where the water had dripped from the tap, in a small clearness,  
He sipped with his straight mouth,  
Softly drank through his straight gums, into his slack long body,  
Silently.*

*Someone was before me at my water-trough,  
And I, like a second comer, waiting.*

*He lifted his head from his drinking, as cattle do,  
And looked at me vaguely, as drinking cattle do,  
And flickered his two-forked tongue from his lips, and mused a moment,  
And stooped and drank a little more,  
Being earth-brown, earth-golden from the burning bowels of the earth  
On the day of Sicilian July, with Etna smoking.*

*The voice of my education said to me  
He must be killed,  
For in Sicily the black, black snakes are innocent, the gold are venomous.*

*And voices in me said, If you were a man  
You would take a stick and break him now, and finish him off.*

*But must I confess how I liked him,  
How glad I was he had come like a guest in quiet, to drink at my water-  
trough  
And depart peaceful, pacified, and thankless,  
Into the burning bowels of this earth?*

*Was it cowardice, that I dared not kill him?  
Was it perversity, that I longed to talk to him?  
Was it humility, to feel so honoured?  
I felt so honoured.*

*And yet those voices:  
If you were not afraid, you would kill him!  
And truly I was afraid, I was most afraid,  
But even so, honoured still more  
That he should seek my hospitality  
From out the dark door of the secret earth.*

*He drank enough  
And lifted his head, dreamily, as one who has drunken,  
And flickered his tongue like a forked night on the air, so black;  
Seeming to lick his lips,  
And looked around like a god, unseeing, into the air,  
And slowly turned his head,  
And slowly, very slowly, as if thrice adream,  
Proceeded to draw his slow length curving round  
And climb again the broken bank of my wall-face.*

*And as he put his head into that dreadful hole,  
And as he slowly drew up, snake-easing his shoulders, and entered far-  
ther,  
A sort of horror, a sort of protest against his withdrawing into that horrid  
black hole,  
Deliberately going into the blackness, and slowly drawing himself after,  
Overcame me now his back was turned.*

*I looked round, I put down my pitcher,  
I picked up a clumsy log  
And threw it at the water-trough with a clatter.*

*I think it did not hit him,  
But suddenly that part of him that was left behind convulsed in undigni-  
fied haste,  
Writhed like lightning, and was gone  
Into the black hole, the earth-lipped fissure in the wall-front,  
At which, in the intense still noon, I stared with fascination.*

*And immediately I regretted it.  
I thought how paltry, how vulgar, what a mean act!  
I despised myself and the voices of my accursed human education.*

*And I thought of the albatross,  
And I wished he would come back, my snake.*

*For he seemed to me again like a king,  
Like a king in exile, uncrowned in the underworld,  
Now due to be crowned again.*

*And so, I missed my chance with one of the lords  
Of life.  
And I have something to expiate:  
A pettiness.*

Taormina

SERPIENTE

Una serpiente vino a mi abrevadero  
Un día ardiente, y yo en pijama por el calor,  
Para beber ahí.

En la sombra espesa del extraño perfume del gran algarrobo negro  
Yo descendía las escaleras con mi cántaro  
Y tuve que esperar, pararme y esperar, porque ella estaba allí, en el abrevadero  
antes que yo.

Ella se deslizó por una grieta del muro de tierra en la penumbra  
Y arrastró su indolencia amarilla-parda de blando vientre por el borde  
del  
abrevadero de piedra  
Y posó su garganta en el fondo de piedra,  
Y allí donde el agua corría del grifo gota a gota con una fina  
transparencia,  
Aspiró con su boca recta  
Dejando lentamente el agua, a través de sus encías rectas, deslizarse por  
su largo cuerpo indolente,  
Silenciosamente.

Alguien había venido antes que yo a mi abrevadero  
Y yo, segundo en llegar, esperaba.

Ella levantó la cabeza como hace el ganado,  
Y me miró vagamente, como el ganado que bebe,  
Y su lengua bífida se movió entre sus labios y ella soñó un instante,  
Y se inclinó y de nuevo bebió un poco,  
Parda como la tierra, oro de tierra, extraída de las entrañas ardientes de  
la tierra  
Un día de julio siciliano cuando humeaba el Etna.

La voz de mi educación me dijo:  
Hay que matarla,  
Porque, en Sicilia, las serpientes negras, las negras son inocentes,  
las doradas venenosas.  
Y dentro de mí las voces decían: si fueras un hombre  
Agarrarías un palo para partirla y acabar con ella.

Pero debo confesar cuanto la amaba,  
Qué feliz me hacía que hubiese venido así como un huésped apacible, a  
beber a  
mi abrevadero

¿Vuelve después, ahíta e ingrata,  
A las entrañas ardientes de esta tierra?

¿Era cobardía no haber osado matarla?  
¿Era perversidad esas ganas de hablarle?  
¿Era humildad sentirme tan honrado?  
Me sentía tan honrado.

Y sin embargo esas voces:  
¡Si no tuvieras miedo la matarías!  
Es verdad, tenía miedo, tenía mucho miedo,  
Pero todavía me sentía más honrado  
De que hubiese solicitado mi hospitalidad  
Tan pronto salió por la puerta oscura de la tierra secreta.

Bebió cuanto quiso  
Y alzó la cabeza, soñadoramente, como alguien que está un poco borra-  
cho,  
Y balanceó su lengua cual noche bífida en el aire, tan negra,  
Pareciendo lamerse los labios,  
Y observó a su alrededor, como un dios, sin ver, en el aire.  
Y lentamente giró la cabeza,  
Y lentamente, muy lentamente, como en un triple sueño  
Empezó a encorvar su lenta longitud  
Y a remontar a lo largo de mi muro agrietado.

Y como metía su cabeza en ese horrible agujero,  
Como se izaba lentamente, en una lenta reptación de hombros y  
se deslizaba más adentro,  
Una especie de horror, una especie de protesta contra su retirada en  
el horrible agujero negro,  
Yendo deliberadamente hacia la oscuridad, arrastrándose lentamente tras  
ella,  
Ahora que me había dado la espalda, me sumergió.

Miré a mi alrededor, posé mi cántaro,  
Agarré un pesado leño,  
Y lo lancé con estrépito contra el abrevadero.

No creo haberle dado,  
Pero, de pronto, todo lo que de ella estaba todavía fuera se convulsionó  
Con una prisa poco digna,  
Se retorció como un relámpago y desapareció  
En el agujero negro, en esa boca de tierra agrietada del muro,  
Que yo miraba fascinado en la tranquila intensidad del mediodía.

Y al momento lo lamenté.

Pensé: ¡qué acto tan cobarde, vulgar, mezquino!  
Yo me despreciaba, a mí y a las voces de mi educación detestable.

Y pensé en el albatros,  
Y deseaba que volviera mi serpiente.

Porque de nuevo me parecía que era como un rey,  
Un rey en el exilio, sin corona, en el mundo subterráneo,  
Listo para ser coronado de nuevo.

Y así pasé de largo junto a uno de los señores  
De la vida.  
Y tengo algo que expiar;  
Una mezquindad.  
Taormina  
D. H. Lawrence

Décima sesión  
6 de marzo de 2002

*La Bestia y el soberano, entonces, ¿qué? Entonces, ¿quién?*

Y la marioneta, ¿es *qué* o *quién*?, ¿algo o alguien? Luego ¿es algo vivo o algo muerto? ¿Algo vivo animal o algo vivo humano?

Como exergo hoy inscribiré una fecha, después una cita. Lo hago para recordar un calendario pero también una crónica histórica cuyo sentido y cuya necesidad sólo se aclararán poco a poco. Si denomino eso un exergo es, sin duda, para designar algo fuera-de-la-obra (el *exergon* se mantiene, lo mismo que el *parergon*, fuera de la obra, en el borde de la obra o de la operación, como un «sin trabajo» inoperante y ocioso, pero que hace trabajar otra figura del capital; y, lo mismo que el capital, el exergo viene en cabeza); pero si denomino eso un exergo es sobre todo para recordar que, en un exergo, en esas medallas, a veces regias, que se llaman exergos, lo que se inscribía, además de palabras, era a menudo una fecha.

La fecha es aquí 1681. El texto dice así:

[...] [en 1681] [...] quizá nunca una disección anatómica fue más brillante, sea por lo grande que era el animal, sea por la exactitud que se aportó al examen de sus diferentes partes, sea finalmente por la calidad y el número de asistentes.

(Releer dos veces.)

No diré nada más por el momento, salvo lo siguiente: además de la enorme bestia en cuestión, a saber, un elefante (el texto subraya

«lo grande que era el animal», las dimensiones, la talla, la gran y alta estatura del enorme animal sometido a disección), aparte de la inmensa bestia, pues bien, entre los «asistentes» (el texto habla de «la calidad y el número de asistentes»), sepan ustedes que se encontraba un gran, un inmenso soberano, el mismísimo Luis el Grande, el Rey-Sol que –dice el texto al que volveré enseguida– «se dignó honrar con su presencia» semejante «ceremonia». Ya se imaginan desde aquí la susodicha «ceremonia»: un animal muy grande, por lo tanto, un elefante, y un soberano muy grande, la bestia y el soberano se encontraron juntos, en 1681, en la misma sala, para la misma lección de anatomía, el uno vivo y el otro muerto, el vivo observando al muerto, en el espacio y el tiempo de esa «ceremonia» que fue una disección, a saber, una operación de saber, una violencia sobre el muerto para ver y saber. Sabremos más de esto enseguida.

*La bestia y el soberano, entonces, ¿qué? Entonces, ¿quién?*

*La bestia y el soberano juntos, en el mismo lugar, una muerta y el otro vivo, el uno ante la mirada del otro, entonces, ¿qué? Entonces, ¿quién? ¿Algo o alguien?*

Ya lo sospecharon ustedes al ver desfilar las últimas veces las cabezas, las cabezas coronadas, las capitales, el capital y la decapitación: pues bien, con la *majestad* real del soberano, cierta revolución fechada se convertía en nuestro tema.

Esta Revolución fechada es la de la guillotina y la del Terror, la de la decapitación del rey y de tantos revolucionarios, incluso de aquellos que instauraron y justificaron el Terror revolucionario. Recuerden ustedes el «¡viva el Rey!» de Lucille, la mujer de Camille, de Camille Desmoulins, de «ese Camille» que, en *La muerte de Danton* de Büchner –dice Celan–, «muere pues teatralmente, por no decir yámbicamente»<sup>1</sup> («*iambisch*», alusión a la primera frase, a la frase de apertura de *El Meridiano*, la cual a su vez constituía una cuasi-cita de una frase de Camille en *La Muerte de Danton*: «El arte es, como recordarán, una especie de marioneta, un ser de cinco pies yámbicos»<sup>2</sup> [...] – y la cuestión del arte que atraviesa todo *El Meridiano*, la cuestión de la poesía como arte, es tanto más, asimismo, la cuestión de la técnica cuanto que se vincula con esta aparición, una de las tres apariciones, de las tres venidas o de las tres vueltas del arte,

1. P. Celan: *Le Méridien*, op. cit., p. 62 [trad. cast.: *El Meridiano*, p. 500].

2. *L. c.*, p. 59 [trad. cast., p. 499].

a saber, la aparición del arte como marioneta, es decir, de un *quien* y de un *que* técnico. ¿Quién negará que la marioneta sea algo técnico, e incluso una suerte de personificación alegórica de la potencia técnica misma, de la maquinaledad? Se trata pues, en efecto, de interrogar el arte entre la *technê* de las bellas artes y la *technê* de la técnica, y ésta no es –lo vamos a comprobar– la única proximidad o el único cruce con interrogaciones, inquietudes, motivos de estilo, al menos, heideggeriano),

[...] este Camille muere pues teatralmente, por no decir yámbicamente, una muerte que sólo dos escenas más adelante, a partir de una palabra que le es ajena –que le es tan próxima [palabra a la vez ajena y próxima, retengan esto: *von einem ihm fremden – einem ihm so nahen – Wort*]–, podemos sentir como su muerte en el momento en que, por todas partes en torno a Camille, *pathos* y frases testifican el triunfo de la «marioneta» y de los «hilos» [«*Puppe*» und «*Drabt*», esta vez es una cita, vuelvo sobre ella], he aquí Lucille, la que es ciega para el arte, la misma Lucille para quien la palabra tiene algo de persona [*etwas Personhaftes*, por oposición, supongo, a la marioneta: comentar], algo que podemos ver, percibir (*etwas Personhaftes und Wahrnehmbares*), he aquí Lucille, una vez más, con su grito repentino: <«¡Viva el Rey!»> («*Es lebe der König!*»)<sup>3</sup>.

La alusión, entre comillas, a la marioneta (*Puppe*, esta vez) y a los «hilos» es una cuasi-cita de la pieza de Büchner (acto II, escena V), donde los condenados a muerte se comparan con las marionetas manipuladas por la historia, por los poderes soberanos de la historia; ya no se consideran personas responsables, sujetos libres, sino figuras, incluso figurantes mecánicos entre las manos invisibles de los que se piensa que hacen la historia: pero sospechan que ni siquiera hay marionetista y sujeto de la historia para tirar de los hilos en este teatro de marionetas políticas: y dicen y piensan eso en el momento de morir, y declaran: «Marionetas, eso es lo que somos, movidas por hilos en manos de poderes desconocidos; nada por nosotros mismos, nada!».<sup>4</sup>

Se acuerdan ustedes, pues, del «¡viva el Rey!» de Lucille, que, muy cerca del cadalso o de la guillotina, acompañaba a *El Meridiano* y, marcando allí una diferencia importante entre dos valores de la *Majestät*, guió nuestra lectura de este poema. Todo esto no podía sino

3. *L. c.*, p. 62-63 [trad. cast., p. 500].

4. G. Büchner: *La Mort de Danton*, op. cit., p. 133; citado por J. Launay en P. Celan, *Le Méridien*, op. cit., p. 103, n. 31 [trad. cast., *La Muerte de Danton*, acto II, escena V, en *Obras completas*, op. cit., p. 106 (n. de e. fr.)].

confirmar nuestra hipótesis. Se trata aquí en efecto, en esta Revolución, de la cabeza, del capital y de la decapitación. La cabeza de Medusa y todo lo que en ella apunta tanto hacia la erección como hacia la castración nos bastarían para recordarlo.

Aunque no les haya presentado a ustedes las cosas así ni en ese orden, estoy seguro de que no se les ha escapado: la última sesión se desplazaba entre dos soberanos singulares, dos reyes de Francia, Luis XIV y Luis XVI, entre Su Majestad Luis el Grande, o el Rey Sol por una parte, y Su Majestad Luis Capeto el decapitado, Luis XVI por otra. Al tiempo que seguíamos cierto teatro de marionetas, desde Kleist y Valéry hasta Celan, observamos pues, del modo más atento posible, el intrigante desarrollo de la palabra «majestad», desde la soberanía que designa en latín (*majestas*, nos recordaba Bodino) hasta su aparición en el *Lobo y el cordero* y la dedicatoria de las *Fábulas* de La Fontaine al Delfín.

[Entre paréntesis, al pronunciar esta palabra, *delfín*, pienso en los animales así llamados por el hombre, en todos los delfines, bestias que se consideran muy humanas, muy inteligentes, casi tan inteligentes como el hombre, especie de la cual un gran número de representantes, hace dos o tres semanas, han perdido en cierto modo el sentido de la orientación y, sin duda, por culpa de los hombres y de sus intervenciones contaminantes en los fondos marinos o cerca de las playas; y, des-orientados desde ese momento por el hombre, esos pobres delfines lamentable pero obstinadamente han encallado, moribundos, en las playas del norte de Francia. No olviden que delfín, *delphis* en griego, *delphinus* en latín, es ante todo el nombre dado por el hombre a ese otro gran y grueso animal, a ese cetáceo carnívoro, cuya grasa proporciona un valioso aceite (*delphinus delphis*) y que se considera tan próximo al hombre, tan solícito y amistoso con nosotros que La Fontaine, que dedica sus *Fábulas* «a Monseñor el Delfín», hizo su elogio: La Fontaine alabó al animal, un animal no tan bobo, van ustedes a verlo, y un animal amigo del hombre, en una fábula que les voy a leer, tras recordar que el título francés de Delfín, para designar el hijo mayor del rey y, por lo tanto, el heredero de la corona, [este título] tiene una historia muy francesa, absolutamente francesa, como en el calendario de la monarquía y de la Revolución que nos interesa en este momento. *Delfín* fue, en primer lugar, un nombre de los señores de la provincia francesa vienense que fue transmitido a la corona real francesa en el momento de la cesión del Delfinado al rey de Francia. Ahora bien, el nombre propio, en el origen del Delfinado, era *Delphinus*, el nombre del pez, simplemente, por así decirlo, porque los señores habían elegido tres delfines para que figurasen en sus armas. Lo que significa, si interpretamos esta simbología de las armaduras

como una especie de efecto totémico, que el título de Delfín para el hijo mayor y príncipe heredero es un título totémico, al menos por derivación hacia una playa regia. Si ahora leo *in extenso* la fábula de La Fontaine titulada *El mono y el delfín*, no lo hago únicamente debido a la ironía que hace que el súbdito ciudadano La Fontaine dedique todas sus fábulas a su soberano virtual, Monseñor el Delfín. Es por otras y múltiples razones: porque si todos los animales de las fábulas son figuras antropomórficas y, por un motivo u otro figuras humanas, como héroes positivos o negativos, aquí, el animal no sólo es humano como todos los demás, sino que representa, entre los animales humanos, entre los animales con forma humana, entre los antrópodos, en el sentido lato de esta palabra, a uno de los que son naturalmente más humanos y, sobre todo, amigo de los hombres, «muy amigo de nuestra especie», dice la fábula. Y, después, está el mono, el otro héroe de la fábula. Es inútil subrayar que el mono no es un cualquiera, dentro de nuestra problemática y entre los animales más humanos que otros; sobre todo, en el texto de Celan al que vuelvo dentro de un momento, también hay un mono; y estamos enriqueciendo nuestro bestiario con los papeles principales para nuestro teatro de «la bestia y el soberano» (el lobo, el delfín, el mono y, no lo olvidemos, tendremos sin duda ocasión de hablar de ella, la reina de las abejas). En esta fábula, el delfín salva a unos hombres, garantiza su salvación; exactamente como le pasaría a un hombre, al delfín le sorprende el parecido entre un mono y un hombre, y se engaña a su vez antes de desengañarse y de reconocer su error al darse cuenta de la bobada del mono; y, después, este delfín se ríe (eso de lo que se cree que son incapaces los animales), es capaz de amistad con los hombres, con «nuestra especie», ríe, se ríe del mono, encuentra que el mono es bobo; como haría un hombre, encuentra al mono a la vez parecido y bobo precisamente porque, siendo capaz de comunicar y de reaccionar por medio de señales, no sabe sin embargo hablar bien, no sabe hablar realmente, no sabe responder, no sabe entender los nombres y el sentido de las preguntas; astuto, el delfín finge y le plantea una pregunta trampa, la van a oír ustedes, y el magote cae en la trampa (*magote* quiere decir, en uno de sus usos, un mono, un mono de Berbería, un mono de cola pequeña, de cola rudimentaria, un mono de la especie de los macacos; «magote» es un nombre interesante puesto que viene del Apocalipsis, Magog). Van ustedes a ver que el juicio final del delfín acerca del mono al que ha engañado es un juicio que pertenece a la lógica cartesiana. Este delfín del siglo XVII, este delfín cartesiano se dice: este mono es bobo, no es un hombre aunque se parece a él, es una máquina, no es un hombre porque no sabe responder, únicamente reacciona, en lugar de responder, se contenta con reaccionar bobamente. (Leer y comentar.)



*El mono y el delfín*

En Grecia era costumbre  
 Que en la mar todos los viajeros  
 Llevaran con ellos de viaje  
 Monos y perros como titiriteros.  
 Un navío con tal carga  
 Naufragó no lejos de Atenas.  
 Sin los delfines todos hubieran muerto.  
 Este animal es muy amigo  
 De nuestra especie: en su Historia  
 Plinio lo dice, hay que creerlo.  
 Salvó, pues, todo lo que pudo.  
 Incluso a un mono en este caso,  
 Aprovechando el parecido,  
 Pensó deberle su salvación.  
 Un delfín lo tomó por un hombre,  
 Y sobre su lomo lo hizo sentarse,  
 Tan rigurosamente que podíamos creer estar viendo  
 A ese cantante tan conocido.  
 El delfín lo iba a llevar a la orilla,  
 Cuando por casualidad le pregunta:  
 « ¿Sois de Atenas la Grande?  
 – Sí, dice el otro, allí se me conoce mucho;  
 Si allí os surge algún asunto,  
 Utilizadme; pues mis padres  
 Ocupan allí todos los primeros rangos:  
 Un primo mío es juez-alcalde».  
 El delfín dice: «Muchísimas gracias:  
 ¿Y el Pireo también participa  
 Del honor de vuestra presencia?  
 ¿Lo veis con frecuencia? supongo.  
 – Todos los días: es mi amigo,  
 Es un viejo conocido»  
 Nuestro magote tomó en este caso  
 El nombre de un puerto por el nombre de un hombre.

Gente de este estilo hay mucha,  
 Que tomaría a Vaugirard por Roma,  
 Y que, charlando sin descanso,  
 Hablan de todo y no han visto nada.  
 El delfín ríe, vuelve la cabeza,  
 Y, visto el magote,

Se da cuenta que no ha sacado  
 Del fondo de las aguas más que a una bestia.  
 Lo vuelve a sumergir en ellas, y va en busca  
 De algún hombre con el fin de salvarlo.]<sup>5</sup>

Al tiempo que seguíamos –decía– cierto teatro de marionetas, desde Kleist y Valéry hasta Celan, analizamos pues el intrigante desarrollo de la palabra «majestad», desde la soberanía que designa en latín (*majestas*, nos recordaba Bodino) hasta su aparición en *El lobo y el cordero* y la dedicatoria de las *Fábulas* de La Fontaine al Delfín, finalmente hasta la distinción propuesta por Celan entre la majestad del monarca y la majestad poética del presente, de lo absurdo que da testimonio del presente humano («für die Gegenwart des Menschlichen zeugenden Majestät des Absurden»).

También recuerdan ustedes que esta cuestión había tomado la última vez varios relevos. De Kleist al *Monsieur Teste* de Valéry –que había querido, dice el narrador, «asesinar la marioneta dentro de él»–, y también al *Meridiano* de Celan, vuelve irresistiblemente la cuestión de las marionetas, que son indecidiblemente «ques» y «quienes», femeninos y masculinos, adoptando todas las figuras, desde la marioneta como chiquilla virgen, niña María, a la erección fálica, a la prótesis del falo como marioneta y al priapismo de la erección sin detumescencia, de la erección a muerte, de la erección cadaverizada, trágica y cómica; todo esto dibujaba la figura *unheimlich*, inquietante e indecidible de la marioneta como vida y muerte, vida-muerte, la vida la muerte, a la vez la autonomía espontánea y gentil del ser vivo y el automatismo rígido de la máquina y de la muerte, de la máquina de muerte o de la bobada.

¿El falo, veamos, nos habíamos preguntado, el *phallos*, es lo propio del hombre?

Y, si ese falo –nos preguntábamos asimismo– fuese lo propio del soberano, ¿sería por eso mismo lo propio del hombre? ¿Sería lo propio en qué sentido? ¿Y del hombre en qué sentido? ¿Lo propio del hombre en qué sentido? ¿Y si el falo fuese la bobada misma? ¿Adón-

5. J. de La Fontaine: « Le singe et le dauphin », Livre quatrième, fable VII, *Fables, op. cit.*, pp. 217-219 [trad. cast., pp. 86-87]. Durante la sesión, Jacques Derrida añade después de esta cita: «¡Quiere salvar “hombres”! No a una “bestia”... ¡Eso sería para el delfín un “crimen contra la humanidad”!». El largo «paréntesis» entre corchetes abierto en páginas anteriores se cierra aquí (n. de e. fr.).

de nos condujo esta cuestión del soberano, de la posición erguida, de la grandura o de la alteza del Muy Alto?

La *Majestas* de la soberanía significa sin duda la gran talla, la altura. Por lo demás, no se dice únicamente Su Majestad, se dice también Su Alteza real, incluso he encontrado *Su Altísima* en un documento del siglo XVII, bajo la pluma de Antoine Galland, autor de *Viaje a Constantinopla* y que fue uno de los primeros traductores de *Las Mil y una noches* – también se habla de Grandes Señores, de Grandes Duques, de Grandes Visires y de Su Eminencia, expresión que también dice la altura de la excelencia.

Antes de seguir en esta dirección, la de la erección majestuosa y soberana como impulso hacia lo más grande, hacia lo más alto y lo más rígido, hacia lo más inflexible de una posición o de una postura, de un estado estable, me gustaría aportar una precisión lógica en cierto modo y prevenir un malentendido que yo habría podido dejar insinuarse. Un malentendido acerca de lo que *gran* y *alto* significan en este caso, en este *caso* donde justamente no habría ni caso, ni *casus*, ni caída, ni decadencia, ni detumescencia, ni recaída hacia abajo. En este caso que no es un caso entre otros, hemos precisado muy bien que la lógica de la soberanía no tendía únicamente hacia lo más grande y hacia lo más alto sino que, debido a una sobrepuja hiperbólica e irreprimible, a una *hubris* constitutiva, que a veces la vuelve precisamente sublime, tiende hacia una altura más alta que la altura, si es que semejante expresión («más alta que la altura») no pierde su sentido (pero de esta pérdida del sentido, de este exceso del sentido es de lo que, sin duda, hablamos con la soberanía), una altura más alta que la altura, pues, una grandura más grande que la grandura y superior a la superioridad (así es como, varias veces, a propósito y con el ejemplo de *Monsieur Teste* justamente, hemos recordado el *topos* del superhombre nietzscheano que superaba incluso al hombre superior y se elevaba por encima de su altura). Lo esencial y propio de la soberanía no es pues la grandura o la altura geoméricamente medibles, sensibles o inteligibles, sino el exceso, la hipérbole, un exceso insaciable de desbordar cualquier límite determinable: más alto que la altura, más grande que la grandura, etc. Es lo *más*, lo *más que* lo que cuenta, lo absolutamente más, el suplemento absoluto que excede cualquier comparativo hacia un superlativo absoluto. Y la erección de la que hablamos es una erección superlativa, absoluta, más allá de toda erección sensible y creciente. A partir de ahí, el atributo de «grandeza», incluso de «alteza», se debe relativizar. Sólo es un ejemplo y una figura más del «más», de lo máximo, de un máximo que, a pesar de su nombre (que, como *majestas*, viene también de *magnus*, de *majus*, grande, muy grande), de un máximo

que ya no es un máximo de grandeza sino quizá –y aquí es donde yo quería llegar– un máximo de pequeñez: lo más pequeño posible, lo más como más pequeño le puede convenir al soberano – o a la erección de lo que también denominamos en nuestra lengua –anótenlo de paso– el pequeño, el sexo masculino. (Consulten ustedes a Bataille y su «El pequeño»<sup>6</sup>). Lo que cuenta, aquí, para la soberanía que es ante todo un poder, una potencia, un «yo puedo», es el máximo de potencia, el plus de potencia, la omnipotencia; y esta omnipotencia puede representarse por medio de la grandeza del más grande pero también por medio de la pequeñez, de la archi-pequeñez, la absoluta disminución de lo más pequeño. De lo microscópico, pues, de lo casi invisible, de lo *minus*, de lo minúsculo reducido a su diminutivo más pequeño. En cuanto a la altura, puede situar tanto lo más grande como lo más pequeño. Lo más pequeño puede encontrarse muy alto, lo mismo que lo más grande y, por lo demás, la extenuación, la disminución de la figura sensible y comparativa que encontramos tanto en la soberanía majestuosa del Muy Grande o del Muy Alto, de lo infinitamente grande o de lo infinitamente alto como en la soberanía de lo infinitamente pequeño, esa extenuación diminutiva que tiende asintóticamente hacia la desaparición de la figura sensible, pues bien, a veces parece aceptar más fácilmente el achicamiento, la reducción, la disminución empequeñecedora que el engrandecimiento.

Si preciso esto es, entre otras cosas, para dar cuenta del hecho de que el poder político que se esfuerza hoy en día en hacer que su soberanía prevalezca gracias a sus recursos económicos y tecno-científicos (la última vez aludí a los satélites de vigilancia mundial cuya información compran a veces Estados Unidos), [si preciso esto es, entre otras cosas, para dar cuenta del hecho de que el poder político que se esfuerza hoy en día en hacer que su soberanía prevalezca gracias a sus recursos económicos y tecno-científicos], lo hace con el refinamiento de lo que ahora se denominan las *nanotecnologías*, es decir, un saber-hacer técnico que destaca, de forma a veces vertiginosa, en la miniaturización de los instrumentos; en los últimos años, esa nanotecnología ha realizado y promete unos progresos fabulosos para los próximos años. Este arte, esta tecno-ciencia se despliega sin límite hacia lo siempre más pequeño (por consiguiente, lo menos visible, lo microscópico, lo menos sensible, lo más invisible, lo más ligero, lo más inaparente, lo más indetectable, lo más fácilmente desplazable, transportable con

6. G. Bataille: « Le petit », en *Oeuvres complètes*. T. III, *Oeuvres littéraires*, París, Gallimard, 1971, pp. 33-69 [*El pequeño*, trad. cast. de M. Arranz, Valencia, Pre-textos, 1997] (n. de e. fr.).

el cuerpo o en el cuerpo humano, etc., ya se trate de ordenadores, de transistores, de prótesis biológicas de todo tipo). Y estas nanotecnologías despliegan su poder tanto en el espacio de todos los mercados en general como en el espacio de la estrategia militar y de la vigilancia de los territorios mundiales o, asimismo, en el campo de la biología, de la medicina y de la cirugía.

Y aquí, puesto que hablo también de satélite y de vigilancia, lo más pequeño de la miniaturización se disocia de lo más grande, pero puede seguir asociándose con lo más alto: lo más pequeño puede ser lo más alto incluso, más allá de la tierra, en lo supraterrrestre, más alto que lo más alto. A un Dios supra-terrestre, por consiguiente, no sensible, ya no hay más razón para llamarlo grande («Dios es grande») que pequeño. ¿Por qué no se dice, para describir la omnipotencia de Dios, «Dios es pequeño», «pequeñísimo», en lugar de decir «Dios es grande»? Les dejo a ustedes responder a la pregunta. Habría mil respuestas ya ensayadas. Unas vendrían a desafiar la topología geométrica hasta reconocer que si Dios está en nosotros, más íntimo con nosotros que nosotros mismos, es preciso en efecto que esté en nosotros, insensible e invisiblemente, a la vez más grande y más pequeño que nosotros dentro de nosotros. Es simplemente más... dentro de nosotros que nosotros. Otras respuestas recordarían que, en determinadas religiones, la manifestación de la presencia o de la soberanía divina pasa por lo pequeño, por lo más pequeño: la debilidad y la pequeñez del Niño Jesús, por ejemplo, o del cordero, siendo ambos ejemplos de importante consecuencia para lo que nos importa aquí.

Lo que retengo por el momento de este rodeo por las nanotecnologías es que lo más, lo supremo, lo máximo que caracteriza a la soberanía es un plus de *poder* y no de talla, por consiguiente, de calidad o de intensidad y no de grandura. Y el ser en potencia, lo posible, la *dunamis* puede ser lo más pequeño posible sin dejar justamente de estar en potencia. Y el esquema de la erección, incluso de la erección fálica que hemos asociado a la majestad soberana, es un esquema de poder, no de talla. Más poderoso no se reduce ni a «más grande» ni a «más pequeño». La potencia en general, tanto la potencia soberana como cualquier potencia en particular, no se deja determinar dentro de la cuadrícula oposicional de lo grande y de lo pequeño. Aquí el poder puede ejercerse mediante la fuerza de lo más grande, allí mediante la fuerza o la astucia (que también es una fuerza, la fuerza del zorro de la que hablábamos con Maquiavelo) de lo más pequeño; lo que viene a decir que lo pequeño no es el contrario de lo grande, en este caso. Lo que cuenta es lo *más*, la economía de lo *más*, la economía de la demasia o la economía del suplemento, pudiendo lo más pequeño ser más poderoso, incluso más grande que lo más grande:

éste es otro efecto lógico de esta ley según la cual –recuerden ustedes lo que dice Nietzsche al respecto– el más débil puede ser más fuerte que el más fuerte. Y ésta es toda la historia. No olviden el exergo al que volveré enseguida: reunía en la misma ceremonia, una ceremonia *post mortem*, tras un asesinato, una ceremonia de disección, reunía en un mismo lugar a un animal muy grande y a un rey muy grande.

Volvemos, pues, con este enigma de una potencia, de un poder, de un «yo puedo» que puede acrecentarse o intensificarse, ganar de «más» a través de las figuras o de las determinaciones de lo «menos» o de lo «menor», [volvemos] al surco que aquí es el nuestro desde hace años, el de un pensamiento de lo posible como im-posible, y de las condiciones de posibilidad como condiciones de im-posibilidad. O de im-potencia. Pero hoy no seguiré frontalmente en esta dirección.

Esta cuestión del soberano, de la posición erguida, de la grandura o de la altura del Muy Alto también nos había conducido la última vez no sólo desde la *majestas* romana, como soberanía del Estado o del pueblo romano, a la majestad de cierta fábula de La Fontaine, *El lobo y el cordero*, a Su Majestad el lobo, sino también a una doble división, por así decirlo, una división de la división misma, en lo que me atreveré a denominar, a través de ese poema sobre la poesía que es *El Meridiano*, [lo que me atreveré también a denominar] más acá o a través del poema, el discurso celaniano, la lógica o la axiomática discursiva, lógica que sustenta y escande su poema, una doble división, pues, a saber:

1. *por una parte*, una primera diferencia, disociación o división entre la majestad del Monarca (aquí del Monarca Luis XVI, de aquel que perderá su cabeza en una Revolución) y la majestad, digamos, del presente o de la poesía (*Dichtung*, puesto que, como recuerdan ustedes, tras hablar de<sup>7</sup> «für die Gegenwart des Menschlichen zeugenden Majestät des Absurden», Celan añade «pero yo creo que es... la poesía (*aber ich glaube, es ist... die Dichtung*)»; esta última majestad, esta última soberanía, la soberanía poética, no es –dice Celan– la soberanía política del monarca;

2. *y, por otra parte*, la división en el punto, en la punta, en la puntualidad misma del ahora, como la presencia misma del presente, en la majestad misma del presente poético, en el poema como encuentro, la disociación, pues, la partición que también es un reparto, entre mi presente, el presente mismo, la presencia misma del presente, del mismo presente, en el presente de lo mismo y, por otra parte –y ésta es la otra parte de la partición y del reparto, el otro presente, el pre-

7. En el texto mecanografiado: «de la» (n. de e. fr.).

sente del otro a quien el poema hace presente de su tiempo, dejando así hablar, en un *Mitsprechen*, el tiempo del otro, su propio tiempo («[...] *das Gedicht selbst hat ja immer nur diese, einmalige, punktuelle Gegenwart-, noch in dieser Unmittelbarkeit und Nähe lässt es das ihm, dem Anderen, Eigenste mitsprechen: dessen Zeit.* [Aquí de nuevo, en el aquí y ahora del poema –el poema por sí mismo no tiene más que este presente único, puntual–, todavía en esa inmediatez y proximidad, el poema deja hablar también a lo más propiamente suyo del Otro: su tiempo]»<sup>8</sup>).

Ya precisamos extensamente lo que era el tiempo de esa palabra dejada al otro, en el encuentro del poema, más allá de su interpretación político-democrática, más allá del tiempo de palabra calculable o del cómputo de las voces durante una elección del soberano.

Llegados a este punto, con el fin de no perder de vista nuestra cuestión sobre lo propio del hombre, sobre la majestad fálica y la decapitación revolucionaria del soberano, me gustaría, privilegiando estos motivos como los del animal, del mono, de la marioneta y sobre todo de la cabeza de Medusa, reconstruir lo más rápida y esquemáticamente posible el trayecto que vuelve a conducir a lo que Celan evoca como «salida fuera de lo humano (*ein Hinaustreten aus dem Menschlichen*)».<sup>9</sup>

Esta salida fuera de lo humano, de lo humano del que da testimonio la majestad poética de lo Absurdo, *sería* (es preciso mantener aquí el condicional, van a ver ustedes por qué es preciso decir siempre «quizás»), *sería* lo propio del arte según Büchner, pero de un arte que sería «*unheimlich*» (la palabra, lo van a oír ustedes, aparece ya dos veces, una vez traducida como «extraño», otra vez como «extraño, desconcertante»), un arte que sería *unheimlich* porque, en ese arte, se encontrarían en su casa (*zu Hause*) esas cosas aparentemente inhumanas, esas tres cosas aparentemente inhumanas o ahumanas en cuyas figuras el arte, desde el principio del discurso, ha hecho sus apariciones, tres apariciones que serían: 1) una cabeza de Medusa (a la que se acaba de aludir en boca del Lenz de Büchner a través del cual Celan pretende oír la voz del propio Büchner); 2) «la figura del mono» (*die Affengestalt*, que también hizo su aparición más arriba); y 3) los autómatas o las marionetas.

Aquí, como siempre, hay que estar muy atentos a unas elipsis o deslizamientos furtivos, a alusiones breves. Esta salida fuera de lo

8. P. Celan: *Le Méridien*, op. cit., pp. 77-78 [trad. cast., *El Meridiano*, p. 507].

9. *L. c.*, p. 67 [trad. cast., p. 502].

humano, que Celan describe como se describe el gesto o el movimiento del otro, el Lenz de Büchner o el propio Büchner, el carácter que Celan le reconoce, le atribuye o le confiere es el de «*unheimlich*». Como saben, esta palabra tiene dos sentidos aparentemente contradictorios e indecidibles, de esto hemos hablado mucho, mucho en este lugar (Véase Freud y Heidegger<sup>10</sup>): lo familiar pero como no-familiar, lo terriblemente inquietante del extranjero pero como lo íntimo de la propia casa. La palabra aparece dos veces en ese pasaje y mucho más a menudo en otros lugares: (citar y comentar, y poner en evidencia lo *unheimlich*).

«Ayer, al subir a lo largo del valle, vi sentadas en una piedra a dos jovencitas: una se anudaba el cabello, ayudada por la otra; sus cabellos de oro esparcidos, y un rostro serio, pálido, y sin embargo tan joven, y el vestido negro, y la otra tan dispuesta a prestarle sus cuidados. Los cuadros más bellos, más fervientes de los viejos maestros alemanes apenas dan una idea de lo que ahí había. A veces a uno le gustaría ser una cabeza de Medusa para transformar en piedra a un grupo como este, y después llamar a la gente» («*Man möchte manchmal ein Medusenhaupt sein, um so eine Gruppe in Stein verwandeln zu können, und den Leuten zuzurufen*»<sup>\*</sup>).

Señoras y señores, escuchen atentamente esto, por favor: ¡«A veces a uno le gustaría ser una cabeza de Medusa para»... captar lo natural como natural por medio del arte!

A uno le gustaría, dice no obstante el texto, y no: a *mí* me gustaría.

Se trata ahí de una salida fuera de lo humano (*Das ist ein Hinaustreten aus dem Menschlichen*), de transportarse a un terreno que vuelve hacia lo humano su lado extraño (*ein Sichhinaubegeben in einen dem Menschlichen zugewandten und unheimlichen Bereich*) – ese mismo terreno en donde la figura del mono, los autómatas y por las mismas... ¡ah, también el arte!, parecen estar en su casa.

No es el Lenz histórico el que habla así, es el Lenz de Büchner; oímos aquí la voz de Büchner: para él, el arte todavía conserva aquí algo extraño, desconcertante (*etwas Unheimliches*).<sup>11</sup>

La palabra «*unheimlich*» lleva aquí toda la carga, precisamente ahí donde permanece equívoca y tan mal traducible, dice el alcance

10. Véase, entre otras, las Sesiones Novena, Décima y Undécima del seminario «*Répondre du secret*», 1991-1992, París, EHESS, inédito (n. de e. fr.).

11. P. Celan: *Le Méridien*, op. cit., pp. 66-67 [trad. cast., p. 502] [el asterisco remite al Lenz de Büchner, op. cit., p. 179 (trad. cast., p. 137) (n. de e. fr.)].

esencial del *Meridiano*, a mi entender. Reaparece en otros lugares del texto, asociada a una palabra tan frecuente como la de «extranjero». (Citar y comentar.)

¿Y la poesía? ¿La poesía que bien debe, ¿no es cierto?, tomar el camino del arte? ¿Y éste sería pues el camino de la Medusa y de los autómatas!

No busco una salida, persigo simplemente una cuestión en una misma dirección que es también –creo– la indicada por el fragmento de *Lenz*.

¿Quizá –pregunta simplemente– quizá la poesía, como el arte, va, junto con un Yo que se ha olvidado, hacia ese ámbito extraño y extranjero (*zu jenem Unheimlichen und Fremden*), y ahí –¿pero dónde?, ¿en qué lugar?, ¿con qué?, ¿cómo qué?– se libera (*wieder frei?*)?<sup>12</sup>

Aunque la extrañeza de lo *Unheimliche*, que es una extrañeza familiar, que se debe a que las figuras del autómatas, del mono y de la cabeza de Medusa están en su casa (*zu hause*), [aunque la extrañeza de lo *Unheimliche*] se asocie con frecuencia de este modo al extranjero, no es en absoluto fortuito que esté tan próxima a lo que constituye el secreto de la poesía, a saber, el secreto del encuentro. Porque secreto se dice en alemán *Geheimnis* (lo íntimo, lo replegado, lo retirado en la retirada, el interior escondido del en casa, de la casa), y este secreto del encuentro está en el corazón más íntimo de lo que es presente y presencia (*Gegenwart und Präsenz*) en el poema. (Leer y comentar.)

El poema sería pues –de una forma todavía más señalada– palabra de uno solo, que ha adquirido forma y, en su esencia más íntima, presente y presencia. (*Dann wäre das Gedicht –deutlicher noch als bisher– gestaltgewordene Sprache eines Einzelnen, – und senem innersten Wesen nach Gegenwart und Präsenz*).

El poema está solo. (*Das Gedicht ist einsam.*) Está solo y en camino. (*Es ist einsam und unterwegs.*) El que lo escribe tan sólo le es conferido durante el camino (*Wer es schreibt, bleibt ihm mitgegeben.*)

Pero, por eso mismo, ¿acaso no vemos que el poema, ya aquí, tiene lugar en el encuentro (*in der Begegnung*) – en el secreto del encuentro (*im Geheimnis der Begegnung*)?

12. *L. c.* p. 69 [trad. cast., p. 503 [Durante la sesión, Jacques Derrida hace hincapié en los «quizás»: «Escuchen todos los “quizás” (*vielleicht*), va a haber decenas de ellos» (n. de e. fr.)].

El poema quiere ir hacia Otro, necesita de este Otro, lo necesita frente a él. Lo busca, se promete a él.

Cada cosa, cada ser humano es, para el poema que ha puesto así rumbo hacia el Otro, una figura de ese Otro (*eine Gestalt dieses Anderen*).<sup>13</sup>

Antes de volver sobre este concepto del Extranjero así asociado a lo extraño, a la extrañeza de lo que es *unheimlich*, me gustaría indicarles al menos la vía de un largo rodeo por unos textos de Heidegger. Hace algunos años, aquí mismo, subrayé la importancia decisiva y poco o nada señalada hasta ahora del léxico de lo *Unheimliche* y de la *Unheimlichkeit* en Heidegger (importancia tan grande, aunque diferente en apariencia al menos, como en Freud).<sup>14</sup> Ahora bien, sin querer ni poder reabrir a lo grande la cuestión de lo *Unheimliche* en Heidegger, desde *Ser y tiempo* hasta el final, me contentaré con señalarles, precisamente porque ahí se trata de lo humano y de lo ahumano en lo humano, determinado pasaje de la *Introducción a la metafísica* (1935), que concuerda extrañamente (*unheimlich*) con lo que Celan dice acerca de lo *Unheimliche* como lo que, estando en casa en el arte, parece exceder lo humano en lo humano, parece salir de lo humano en el arte humano.

Vuelvo a abrir con cierta violencia, y guiado por lo que nos importa aquí en este momento, [vuelvo a abrir] la *Introducción a la metafísica* en ese punto donde Heidegger lanza de nuevo la cuestión «¿qué es el hombre?».<sup>15</sup> Dos indicaciones esenciales antes de llegar a lo que nos interesa aquí en este recorrido, a saber, lo *Unheimliche*.

1. *Primera indicación.* Heidegger empieza hablando del carácter secundario, derivado, en resumidas cuentas, tardío y en el fondo muy insatisfactorio, desde el punto de vista ontológico, de una definición del hombre como *animal rationale* o como *zôon logon echon*. Esta definición la denomina, de una manera por lo demás interesante e inatacable, «zoológica», no sólo sino también en el sentido de que vincula el *logos* con el *zôon* y de que pretende dar cuenta y razón (*logos didonai*) de la esencia del hombre diciendo de él que es, ante todo, un «ser vivo», un «animal» («*Die genannte Definition des Menschen ist im Grunde eine zoologische*»). Pero el *zôon* de esta zoología

13. *L. c.*, pp. 76-77 [trad. cast., p. 506].

14. Véase *supra*, p. 309, n. 10 (n. de e. fr.).

15. M. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1976, pp. 108 y ss. [trad. cast. de E. Estiú, *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1966, pp. 179 y ss.].

sigue siendo en muchos sentidos «*fragwürdig*». Dicho de otro modo, mientras no se haya interrogado ontológicamente la esencia del ser en vida, la esencia de la vida, definir al hombre como *zôon logon echon* sigue siendo problemático y oscuro. Ahora bien, sobre ese fundamento no interrogado, sobre ese fundamento problemático de una cuestión ontológica de la vida no elucidada es sobre el que todo Occidente –declara Heidegger– ha construido su psicología, su ética, su teoría del conocimiento y su antropología. Y Heidegger describe entonces con ironía y altivez el estado de la cultura en la que vivimos, donde se pueden recibir libros que llevan en la portada el título ¿*Qué es el hombre?*», sin que el primer atisbo de pregunta se plantee más allá de la portada de ese libro que –apunta entonces (en 1935)– la *Frankfurter Zeitung* elogia como un libro «que se sale de lo común y es valiente».<sup>16</sup>

2. *Segunda indicación.* A partir de ahí, la respuesta a la pregunta «¿qué es el hombre?» no puede ser una respuesta sino una pregunta, un preguntar, un acto o una experiencia del *Fragen* pues, en esa pregunta, el hombre mismo es el que se determina interrogándose acerca de sí mismo, de su ser, descubriéndose así como de esencia cuestionante en el *Fragen*. De lo cual Heidegger saca *dos conclusiones en una*, a saber, que –cito la traducción que me parece poco clarificadora y que intentaré aclarar después: «Sólo en la medida en que proviene cuestionando, viene el hombre a sí mismo y es un sí mismo (*Der Mensch kommt erst als fragend-geschichtlicher zu ihm selbst und ist ein Selbst*)» (comentar). Y que, por consiguiente, ese *Selbst*, ese sí mismo, esa ipseidad (como se traduce *Selbst*) que todavía no es ni un «Yo» ni un individuo, ni un nosotros ni una comunidad, es un «quien» antes de cualquier «yo», cualquier individuo, cualquier persona, cualquier nosotros y cualquier comunidad (*a fortiori*, añadiré para lo que nos interesa, ni un sujeto ni un animal político, pues la sospecha de Heidegger con respecto al hombre como *zôon logon echon*, *animal rationale*, sería la misma con respecto al hombre como animal político, palabras de Aristóteles sobre las que volveremos más tarde extensamente). De modo que, segunda conclusión envuelta en la primera, la pregunta del hombre acerca de su propio ser (*nach seinem eigenen Sein*) se transforma, ya no es «¿qué es el hombre?», «¿el hombre es qué?» («*was ist der Mensch?*»), sino «¿Quién es el hombre?» («*wer ist der Mensch?*»)<sup>17</sup>.

Una vez recordadas estas dos indicaciones, verán ustedes, si leen

16. *L. c.*, p. 109 [trad. cast., p. 179].

17. *L. c.*, p. 110 [trad. cast., p. 180].

este texto como yo les pido, que Heidegger,\* abandonando provisionalmente a Parménides al que está leyendo y volviéndose hacia la *Antígona* de Sófocles<sup>18</sup> para buscar allí el esbozo poético de lo que podía ser la escucha griega de la esencia del hombre (esbozo poético en cuya interpretación anticipa una subida hacia lo que considera un sentido más originario de la *polis* griega, cuya traducción –dice– por ciudad o Estado, «*Stadt und Stadtstaat*», «no traslada el sentido pleno (*dies trifft nicht den vollen Sinn*)». Antes del Estado, por lo tanto, antes de lo que denominamos lo político, la *polis*, está el *Da*, el *ahí* en el cual y en cuanto que tal el *Da-sein* es *geschichtlich*, adviene como historia, como el origen historial de la historia. A este lugar historial pertenecen no sólo los soberanos (*Herrscher*), los hombres que detentan el poder, el ejército, la marina, el consejo, las asambleas del pueblo, sino también los dioses, los templos, los sacerdotes, los poetas, los pensadores,<sup>19</sup> Pero lo que más nos importa aquí, en estos recorridos de lectura de Sófocles, en el momento en que Heidegger traduce el *deinotaton* del *deimon* –lo más terrible, lo más violento o lo más inquietante de lo inquietante del que hablan los versos 332-375 de *Antígona*, que dicen asimismo que no hay nada más *deimon* que el hombre– por «*das Unheimlichste des Unheimlichen*»,<sup>20</sup> del que dirá que reside en el conflicto, en la relación antagónica (*im gegenwärtigen Bezug*) entre la justicia (*dikê*) y la *technê*. Heidegger pregunta a su vez: «[...] ¿por qué traducimos *deimon* por *un-heimlich*?».<sup>21</sup> El principio de su respuesta es que la sentencia (*Spruch*) que dice «*Der Mensch aber ist das Unheimlichste [deinotaton, pues] [El hombre es lo más unheimlich]*» da la definición griega auténtica, propia, del hombre (*gibt die eigentliche griechische Definition des Menschen*). ¿Por qué? ¿Por qué traducir así? No para añadir con posterioridad un sentido a la palabra «*deimon*» (que se traduce a menudo por violento o terrible), ni porque entendamos lo *Unheimliche* como una impresión sensible, como un afecto o lo que impresiona a nuestra sensibilidad, sino porque, en lo *Unheimliche*, hay algo que nos expulsa fuera de lo *Heimliche*, de la quietud sosegante de lo doméstico, de lo *Heimisch*, de lo habitual (*Gewohnten*), de lo corriente y de lo familiar (*Geläufigen*). El hombre es lo más *unheimlich* porque sale de lo fami-

\* Esta frase no concluye en el texto original francés (n. de t.).

18. *L. c.*, pp. 112-126 [trad. cast., pp. 183-200].

19. M. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, p. 117 [trad. cast., p. 188].

20. *L. c.*, p. 124 [trad. cast., p. 198].

21. *L. c.*, p. 115 [trad. cast., p. 186].

liar, de las fronteras (*Grenze*) habituales de la costumbre, etc. Cuando el coro dice del hombre que es *to deinotaton* o *das Unheimlichste*, no se trata, según Heidegger, de decir que el hombre es esto o aquello y, además, *unheimlichste*: se trata más bien, antes bien, de decir que la esencia del hombre, lo propio del hombre (su rasgo fundamental, su *Grundzug*) es ese ser extraño a todo lo que se puede identificar como familiar, reconocible, etc. Lo propio del hombre sería, en suma, esa forma de no estar seguro en su casa (*heimisch*), aunque fuese cabe sí como de su propia esencia. Como si, según lo que ahora es un motivo en suma bastante tradicional, Heidegger dijese que lo propio del hombre es esa experiencia que consiste en exceder lo propio en el sentido de aquello que se apropia en la familiaridad. Con lo cual Heidegger no llega a decir <que> «no hay lo propio del hombre», sino más bien que lo propio tiene como rasgo fundamental, si no cierta impropiedad o expropiedad, si al menos la propiedad de ser aprehendido, en cuanto propiedad, como extraña, no apropiada, incluso no apropiable, extraña a lo *heimisch*, a la proximidad tranquilizadora de lo identificable y de lo semejante, a la familiaridad, a la interioridad del en-casa –sobre todo más allá de todas las definiciones que Heidegger denomina zoológicas del hombre como *zōon logon echon*.

Dejando aquí, por falta de tiempo, todo lo que en estas páginas y más allá de ellas resuena en Heidegger en torno a este enunciado: «*Der Mensch ist to deinotaton, das Unheimlichste des Unheimlichen*»,<sup>22</sup> subrayo únicamente, antes de volver a lo que en Celan parece responderle con un extraño eco, que el superlativo (*das Unheimlichste*) no cuenta menos que el sentido equívoco e inestable (*das Unheimliche*) que superlativiza, hiperboliza y extrema de este modo. El hombre no es sólo *unheimlich*, esencia ya tan equívoca y extraña como lo que quiere decir *unheimlich* (vean ustedes, repito, lo que dice Freud en el artículo que lleva este título, *Das Unheimliche*, sobre las significaciones contradictorias de esta palabra en alemán, que designa a la vez lo más familiar y lo más extraño), el hombre, lo que se llama hombre, no es sólo *deinon* y *unheimlich*, es *to deinotaton* y *das Unheimlichste*, el ser más *unheimlich*, es decir, que destaca soberanamente en eso, es más *unheimlich* que todo y que todos, alcanza –diría yo, pero éstas no son expresamente aquí ni las palabras ni el lenguaje de Heidegger– una especie de excelencia excepcional, una especie de soberanía entre los entes *unheimlich* y las modalidades de la *Unheimlichkeit*. El superlativo es el signo de lo hiperbólico, porta la corona de la soberanía del *Dasein* humano. Y esta especie de soberanía, lo

22. *L. c.*, p. 114 [trad. cast., p. 185].

han oído ustedes, concierne, bajo el rasgo de la *Unheimliche*, a cierta experiencia de la extranjería, no sólo de lo extraño, sino del Extranjero (figura que será sustituida más tarde en los textos sobre Trakl, en *De camino al habla*, que estudié a lo largo de los seminarios anteriores, hace mucho tiempo<sup>23</sup>).

Si ahora, conservando en la memoria esa pareja indisociable de lo soberanamente y superlativamente *unheimlich* y del extranjero, de la extranjería, volvemos a *El Meridiano* y a ese momento del trayecto en que Celan acaba de evocar esa salida fuera de lo humano (*ein Hinaustreten aus dem Menschlichen*) y ese movimiento que consiste en «transportarse a un terreno que vuelve hacia lo humano su lado extraño» (las tres apariciones del arte: los autómatas, la figura del mono, la cabeza de Medusa); este momento de la salida fuera de lo humano hay que hacerlo comparecer junto con aquel que, anteriormente, había dejado oír que, «quizá» («creo», dice Celan), la poesía era ese homenaje que se le brinda a la majestad de lo absurdo en cuanto que daba testimonio del presente o del ahora de lo humano (*für die Gegenwart des Menschlichen zeugenden Majestät des Absurden*). Celan se pregunta también, ya lo han oído ustedes, si la poesía debe o no tomar el camino de un arte que sería asimismo el de la Medusa y de los autómatas. A partir de ese momento, el valor de *unheimlich*<sup>24</sup> ya no se separa del valor de extranjero, no solamente de lo extraño sino de lo extranjero, y todas las aproximaciones –múltiples– de lo que sería la poesía son, todas ellas, aproximaciones no de una esencia sino de un movimiento, de un camino y de un paso, de una dirección, de un vuelco en dirección al paso así como de un vuelco en el aliento mismo (*Atemwende*).

Encontraríamos un ejemplo de esto casi en cada línea, al menos a partir de la página 503. No citaré más que algunos casos, pero para sugerir que esta insistencia en el paso que libera, que franquea, que va y viene en una u otra dirección, nos ordena pensar la poesía como un camino (*Weg*, y ésta es tan a menudo la palabra de Celan que tenemos, con razón o sin ella, dificultades para disociarla de un incesante e insistente trabajo de meditación sobre el camino, sobre la *Bewegung* del camino, sobre el movimiento del *Weg*, en Heidegger), un camino, según Celan, para lo que viene o va y que, por consiguiente, no es tanto algo que es cuanto un acontecimiento, la venida de un

23. Véase, entre otros textos, «La main de Heidegger (*Geschlecht II*)», en *Psyché. Inventions de l'autre, II*, pp. 35-36, y el seminario «Nationalisme et nationalité philosophiques: le fantôme de l'autre», 1984-1985 Paris, EHESS, inédito (n. de e. fr.).

24. En el texto mecanografiado: «*unheimliche*» (n. de e. fr.).

acontecimiento que llega. Subrayo muy rápido este privilegio otorgado al camino, al ir y venir, al paso. Pero, al releer estas líneas, no me contentaré con marcar el paso, marcaré también el paso en otras tres palabras por razones que diré dentro de un momento, a saber, el Yo, el Extranjero, y el abismo del sin-fondo (*Abgrund*<sup>25</sup>):

Entonces el arte sería el camino que la poesía tendría que poner tras ella – ni más ni menos.

Lo sé, hay otros caminos más cortos. Pero la poesía a veces también nos adelanta. La poesía también quema nuestras etapas.

Dejo ahora al que se había olvidado, al que el arte preocupa, el artista. En Lucile creí encontrar la poesía, y Lucile percibe la palabra en cuanto figura, dirección y aliento (*und Richtung und Atem wahr*)–: por mi parte, también busco lo mismo en esta obra de Büchner, *Lenz*, busco al propio Lenz, lo busco –en cuanto persona, busco su figura: porque estoy a la búsqueda del lugar de la poesía, de la liberación, del paso (*um des Ortes der Dichtung, um der Freisetzung, um des Schritts willen*).

El *Lenz* de Büchner, señoras y señores, ha quedado en estado fragmentario. ¿Tenemos, para conocer la dirección (*Richtung*) que habrá tomado esa existencia (*welche Richtung dieses Dasein hatte*), que dirigirnos al Lenz histórico?

«Su existencia le fue una carga necesaria. –Así fue su vida». Con estas palabras se interrumpe el relato.

Pero la poesía intenta ¿no es cierto?, lo mismo que Lucile, divisar la dirección indicada por la figura, la poesía toma la delantera. Sabemos a dónde va su vida y cómo va (*Wir wissen, wohin er lebt, wie er hinlebt*).

«La muerte», podemos leer en una obra aparecida en Leipzig en 1909 y dedicada a Jakob Michael Reinhold Lenz –debida a la pluma de un universitario, de un encargado de curso en Moscú, M. N. Rosanov–, «La

25. Para mayor legibilidad, reproducimos aquí en nota un pasaje que Jacques Derrida puso entre corchetes en el texto mecanografiado: «[Leer y comentar, pp. 70-72, hasta «bajo él» (anunciar que vamos a insistir en topología y dirección, lugar y paso. Yo y abismo (*Abgrund*): el sin-fondo (referir a Schelling, *Ungrund*, *Urgrund*, etc.). Al respecto, véase Heidegger al principio de la *Introducción a la Metafísica* (p. 2 del alemán, p. 39 de la traducción al castellano) acerca de la cuestión «¿por qué hay el ente? ¿Cuál es el fundamento del ente?». Heidegger se pregunta entonces si ese fundamento es un fundamento originario (*Urgrund*) o bien si ese fundamento originario rechaza toda fundamentación y se convierte en *Abgrund*, o asimismo en fundamento que no es tal, una apariencia de fundamento, *Schein von Gründung*, *Ungrund*: «...»]. Este último paréntesis permanece inacabado en el texto mecanografiado (n. de e. fr.).

muerte no hizo esperar mucho su liberación. En la noche del 23 al 24 de mayo de 1792, se descubrió el cuerpo de Lenz tendido en una de las calles de Moscú. Fue enterrado a expensas de un noble. Se sigue desconociendo su última morada».

Así es como su vida *se fue yendo* (*So hatte er hingelebt*).

Él: el verdadero, el Lenz de Büchner, la figura que, en Büchner, es la persona que pudimos ver en la primera página del relato, el Lenz que «el 20 de enero iba a la montaña» («*durchs Gebirg ging*»), éste – y no el artista, no el que está preocupado por cuestiones referentes al arte; él, en cuanto un Yo (*er als ein Ich*).

¿Vamos ahora quizá (*vielleicht*) a encontrar el lugar donde estaba el Extranjero, el lugar (*Finden wir jetzt vielleicht den Ort, wo das Fremde war, den Ort*) donde la persona supo liberarse como Yo – un Yo marcado por el Extranjero? ¿Ese lugar pues, ese paso (*einen solchen Ort, einen solchen Schritt*)?

«... simplemente a veces le resultó desagradable no poder caminar con la cabeza». – Éste es Lenz. Creo que él es eso, él y su paso, él y su «¡Viva el Rey!»».

«... simplemente a veces le resultó desagradable no poder caminar con la cabeza» («*dass er nicht auf dem Kopf gehn konnte*»).

El que camina sobre la cabeza, señoras y señores, – el que camina sobre la cabeza, tiene el cielo en abismo bajo él (*wer auf dem Kopf geht, der hat den Himmel als Abgrund unter sich*).<sup>26</sup>

Aquí sobreviene, entonces, en el camino o en la palabra poética de Celan, pero, como siempre ocurre con los acontecimientos decisivos, con la categoría o la reserva del «quizá» (*vielleicht*), en verdad entre dos «quizás» e incluso tres «quizás» e incluso cuatro, cinco, seis, siete, ocho «quizás» (en una veintena de líneas y dos párrafos), aquí sobreviene, entonces, entre dos y tres y cuatro, cinco, seis, siete, ocho «quizás», el acontecimiento de un vuelco inaudito cuyo riesgo me gustaría comprobar con ustedes y reconocer el ángulo, por así decirlo. Celan acaba de evocar la oscuridad propia de la poesía como el lugar de un encuentro por venir desde el horizonte de lo lejano y de lo extranjero. He aquí un primer *quizá*: (leer y comentar).

[...] hoy se ha convertido en una costumbre reprocharle a la poesía su «oscuridad». [...] –Si no congénita, al menos conjunta-adjunta a la poesía a favor de un encuentro por venir desde un horizonte lejano o extranjero –proyectado por mí mismo quizá (*vielleicht selbstentworfenen*)–, he aquí esa oscuridad.

26. P. Celan: *Le Méridien*, op. cit., pp. 70-72 [trad. cast, p. 504].



Y entonces viene, siempre con la reserva de un segundo *quizá*, una extraña división del propio Extranjero: hay quizá dos tipos de Extranjeros muy cerca el uno del otro: (leer y comentar).

Pero quizá hay, y eso en una sola y misma dirección, dos tipos de Extranjero<sup>27</sup> –muy cerca el uno del otro (*Aber es gibt vielleicht, und in einer und derselben Richtung, zweierlei Fremde –dicht beieinander*).

Y he aquí ahora, por precisar esta dualidad en el corazón mismo del extranjero, una especie de revolución en la revolución. Recuerdan ustedes que el «¡viva el Rey!» de Lucile había sido saludado como una contra-palabra (*Gegenwort*) que era quizá («creo», decía entonces Celan) la poesía ahí donde se rendía homenaje, lejos del código político de la contra-manifestación reaccionaria, a la majestad (no política) de lo absurdo que daba testimonio del presente o del ahora de lo humano. Sin embargo, ahora, he aquí que se supone que otro «¡viva el Rey!», el «¡viva el Rey!» de Lenz, es decir, de Büchner, da un paso más que el de Lucile. Y, esta vez, ya no se trata de palabras ni siquiera de contra-palabras (*Gegenwort* que da testimonio de un *Gegenwart*), sobre todo ya no se trata de una majestad, sino de un silencio aterrador, de una parada en seco que llena de mutismo la palabra, que corta el aliento y corta la palabra. (Leer.)

Lenz –es decir, Büchner– fue, aquí, un paso más allá que Lucile (*ist hier einen Schritt weiter gegangen als Lucile*). Su «¡viva el Rey!» ya no son unas palabras (*Sein «Es lebe der König» ist kein Wort mehr*), es una terrible parada en seco de la palabra (*es ist ein furchtbares Verstummen*), la parada de alguien a quien –también el nuestro– se le cortan el aliento y la palabra (*es verschlägt ihm –und auch uns– den Atem und das Wort*).

Poesía: eso puede significar un vuelco del aliento (*Dichtung: das kann eine Atemwende bedeuten.*) ¿Quién sabe si quizá (*Wer weiss, vielleicht*) la poesía no recorre todo ese camino –incluido el del arte– más que para alcanzar semejante vuelco del aliento (*um einer solchen Atemwende willen zurück*)?<sup>28</sup>

Lo que me gustaría, sin dejar nunca de privilegiar el pensamiento que aquí nos preocupa, a saber, el pensamiento de la soberanía, de su majestad en la figura de la ipseidad presente y presente a sí misma, a veces presente a sí misma en la forma del ego, del presente viviente del ego, del «yo», de ese «yo», de ese poder decir «yo» que,

27. Así en el texto de Paul Celan (n. de e. fr.).

28. P. Celan: *Le Méridien*, op. cit., [trad. cast., p. 505].

desde Descartes hasta Kant y Heidegger, siempre ha estado literal y explícitamente reservado al ser humano (el hombre es el único que puede decir o significar «yo», refiriéndose ese «yo», de forma auto-deíctica, a sí mismo; eso es lo que han escrito estos tres: Descartes, Kant, Heidegger), [lo que me gustaría] mostrar, si es posible, es cómo apunta Celan hacia una alteridad que, dentro del «Yo» como presente viviente puntual, como punta del presente viviente presente a sí, una alteridad radicalmente otra, viene no a incluir ni modificar otro presente viviente (de la misma manera que, en Husserl, en el análisis de la temporalización, de la protensión y de la retensión de otro presente viviente en el presente viviente de ahora, el ego comporta en sí mismo, en su presente, otro presente), sino, aquí –lo cual es algo radicalmente distinto–, un dejar aparecer del presente *del otro*, ese «dejar lo más propio del tiempo del otro» del que hablamos la última vez.

Leo primero este largo pasaje repleto de no sé cuantos «quizás» que, finalmente, tienen todos ellos como meta sustraer, de la dimensión y de la autoridad del saber, estos enunciados poéticos acerca del acontecimiento del poema. (Leer y comentar.)

¿Quizá (*Vielleicht*) ella logra, mientras que el Extranjero (*das Fremde*), es decir, el abismo y la cabeza de Medusa, el abismo y los autómatas, parece encontrarse en una sola dirección, – quizá (*vielleicht*) ella logra aquí distinguir dos tipos de Extranjero, quizá (*vielleicht*), justamente aquí, la cabeza de Medusa se desinflen, justamente aquí, los autómatas se estropeen, ahora, en la corta duración de este único momento? ¿Quizá (*vielleicht*), aquí, con el Yo –ese Yo marcado por el Extranjero, *aquí y así liberado (mit dem hier und solcherart friegesetzten befremdeten Ich)*, –Otro también, quizá, se torne libre (*vielleicht wird hier noch ein Anderes frei*)?

¿Quizá (*Vielleicht*) el poema sea, a partir de ahí, él mismo (*Vielleicht ist das Gedicht von da her es selbst*)... y pueda ahora, sin arte, liberado de arte, seguir sus otros caminos (*und kann nun, auf diese kunst-lose, kunstfreie Weise*), y, por lo tanto, también los caminos del arte, –seguirlos una y otra vez (*wieder und wieder gehen*)?

Quizá (*Vielleicht*).

¿Quizá (*Vielleicht*) se pueda decir que todo poema conserva, inscrito en él, su «20 de enero»? ¿Quizá (*Vielleicht*) lo nuevo en los poemas que se escriben hoy sea justamente lo siguiente: el intento, que es aquí el más señalado, por conservar la memoria de determinadas fechas?

¿Pero acaso no nos escribimos todos nosotros desde determinadas fechas? ¿Y para qué fechas nos inscribimos?

Ahora bien, ¡el poema habla! Conserva la memoria de sus fechas, pero, en fin –habla. Ciertamente, siempre y únicamente en su nombre propio, el más propio.

Sin embargo, pienso –y este pensamiento ahora ya no les puede sorprender a ustedes–, creo que desde siempre ha sido una esperanza del poema, que al hablar justamente de esta manera que le es propia, habla también en nombre del *Extranjero*–, no, ya no puedo utilizar en lo sucesivo esta palabra que, al hablar así en su nombre propio, habla *en nombre de Otro*, –quién sabe, quizás en nombre de algo *radicalmente Otro* (*wer weiss, vielleicht in eines ganz Anderen Sache*).

Este «quién sabe» (*Dieses «wer weiss»*) al que me veo conducido ahora es lo único que puedo añadir por mí mismo, igualmente en este día y aquí, a las viejas esperanzas.

Quizá (*Vielleicht*) es, por consiguiente, lo que he de decirme ahora, quizá (*vielleicht*) incluso una coincidencia de eso «radicalmente Otro» –utilizo aquí palabras improvisadas bien conocidas– con, no tan lejano, muy cercano, «otro», acaso es pensable –siempre y todavía pensable.<sup>29</sup>

Naturalmente, lo único que puedo hacer ahora es dejarles leer y releer todo *El Meridiano*. Pero quizá comenzamos a pensar aquí esa sutil diferencia *unheimlich* entre los dos extranjeros, diferencia que es como el lugar para el angosto paso de la poesía del que pronto va a hablar Celan. Es la diferencia, en la puntualidad del ahora, e n la punta del instante presente, de *mi* presente, entre, *por una parte*, mi otro presente viviente (retenido o anticipado por un indispensable movimiento de retención o de protensión) y, *por otra parte*, radicalmente otro, el presente del otro cuya temporalidad no puede reducirse, incluirse, asimilarse, introyectarse, apropiarse en la mía, no puede siquiera parecerse o asemejarse, presente o tiempo propio del otro del que sin duda he de hacer mi duelo, renunciando radicalmente a él, pero también cuya posibilidad misma (el *quizá* más allá de todo saber) es a la vez la oportunidad del encuentro (*Begegnung*) y de ese acontecimiento, de esa venida, de ese paso que se denomina la poesía. Una poesía improbable («quién sabe»<sup>30</sup>), pero una poesía que corta y vuelve del revés el aliento, es decir, asimismo la vida y el camino, que puede ser de nuevo un camino del arte a la vez más amplio y más angosto.

Leo un último pasaje antes de dar, no sin cierta brutalidad, un salto hacia atrás y de soslayo hacia la escena de disección de la que par-

29. *L. c.*, pp. 73-74 [trad. cast., pp. 505-506].

30. En el texto mecanografiado, Jacques Derrida siempre escribió «¿quién sabe?», pero en el texto de Celan al que se refiere, está escrito «“quien sabe”» y «*wer weiss*» (n. de e. fr.).

timos, la disección del gran animal, del elefante, en presencia de Su Majestad Luis el Grande. (Leer y comentar.)

*Élargissez l'art!*<sup>31</sup> Esta cuestión, con su aspecto inquietante (*mit ihrer neuen Unheimlichkeit*), el que tuvo en su tiempo, el que adquiere ahora, nos interpela. He ido con ella a Büchner. He creído haberla encontrado allí.

También tenía yo una respuesta preparada, una contra-palabra «tipo Lucile», quería oponer algo, quería estar ahí y contradecir:

¿Ampliar el arte?

No. Vete mejor con el arte al angosto pasaje que es más propiamente el tuyo (*in deine allereigenste Enge*). Y libérate. (*Und setze dich frei.*)

He tomado aquí igualmente, en vuestra presencia, este camino. Era un círculo. (*Es war ein Kreis.*)

El arte y, por consiguiente, también la cabeza de la Medusa, la mecánica, los autómatas, ese lugar extrañamente extraño (*das unheimliche*), tan difícil de reconocer en su diferencia y que, a fin de cuentas, es quizás (*vielleicht*) el único y mismo Extranjero (*letzten Endes vielleicht doch nur eine Fremde*) – el arte continúa (*die Kunst lebt fort*).

En dos ocasiones, con el «¡viva el Rey!» de Lucile, y cuando el cielo se abrió en abismo (*als Abgrund*) bajo Lenz, el vuelco del aliento (*die Atemwende*) pareció estar ahí. Quizá (*Vielleicht*) también cuando intenté mantener el rumbo hacia ese lugar lejano y disponible, que no se tornó visible, sin embargo, sino con la figura de Lucile.<sup>32</sup>

Como ustedes han entendido muy bien, en esta división entre dos Extranjeros, dos maneras de pensar el otro y el tiempo, en esta división incluso entre los dos «¡viva el Rey!», de los cuales sólo el primero se denomina *majestuoso*, de los cuales sólo el primero, el de Lucile, requiere la palabra *majestad*, *majestad poética* y no *política*, hemos pasado ahora (quizá) más allá de *toda majestad*, *por consiguiente*, *de toda soberanía*. Es como si, tras la revolución poética que reafirmaba una majestad poética más allá o fuera de la majestad política, una segunda revolución, la que corta el aliento o vuelve el aliento del revés en el encuentro con lo radicalmente otro, viniese a intentar o reconocer, a intentar reconocer, incluso, sin conocer ni reconocer nada, a intentar *pensar* una revolución en la revolución, una revolución en la vida misma del tiempo, en la vida del presente

31. En francés en el texto (n. de e. fr.) [en castellano: «¡Ampliad el arte!» (n. de t.)].

32. P. Celan: *Le Méridien*, *op. cit.*, p. 80 [trad. cast., p. 508].

viviente.<sup>33</sup> Este discreto, incluso inaparente, incluso minúsculo, incluso microscópico destronamiento de la majestad excede el saber. No para rendirle homenaje a cualquier oscurantismo del no-saber sino para preparar quizás alguna revolución poética en la revolución política, y quizá también alguna revolución en el saber del saber, precisamente entre la bestia, la marioneta, la cabeza, la cabeza de Medusa y la cabeza de Su Majestad el soberano. Esto es lo que sin duda firma la repetición de los «quizás» y del «quién sabe» (*wer weiss*).

Pues bien, para concluir hoy, para marcar una puntuación provisional o algunos puntos de suspensión en nuestra historia o en nuestra fábula titulada «La bestia y el soberano», para hacer señas todavía bastante indeterminadas, en espera, en una doble dirección, *tanto* hacia la revolución que le quita la corona a la majestad *como* hacia varias épocas en la historia del saber, de un saber del ser vivo animal que objetiva o produce objetos respecto al soberano, ya sea ese soberano un gran rey o ya sea el pueblo, he aquí pues para acabar hoy dos señas, dos señas que nos será preciso aprender a descifrar. Ambas conciernen al dominio a la vez político y científico, indisociablemente político y científico de un animal convertido en objeto de saber, de saber de la muerte, de saber anatómico sobre todo, para el soberano, el rey o el pueblo. Se trata en ambos casos, el uno pre-revolucionario, el otro post-revolucionario, de una organización política del campo del saber, en forma de lección de anatomía o de ciencia natural.

Ambas señas, ambas marcas, las tomo de un libro y, sobre todo, de un artículo cuya lectura les recomiendo. Se trata de un libro de Henri F. Ellenberger, traducido en francés con el título de *Médecines de l'âme. Essais d'histoire de la folie et des guérisons psychiques*.<sup>34</sup> Son textos reunidos y presentados por Élisabeth Roudinesco. Uno de los artículos, al que me refiero ahora, «Jardín zoológico y hospital psiquiátrico», propone un apasionante paralelismo entre estas dos historias (la del zoo y la del asilo), especialmente en Francia. Volveré sobre esto la semana próxima más detalladamente. Pero, hoy, me gustaría seleccionar en este artículo precisamente las dos señas, los dos indicios anunciados.

La primera, la pre-revolucionaria, es la que puse como exergo al

33. Añadido manuscrito de Jacques Derrida: «Revolución poética no menos que revolución política (desarrollar)» (n. de e. fr.).

34. H. F. Ellenberger: *Médecines de l'âme. Essais d'histoire de la folie et des guérisons psychiques*. Textos reunidos y presentados por Élisabeth Roudinesco, París, Fayard, 1995.

inicio de esta sesión. Se trata en efecto de una lección de anatomía. Siguiendo muy de cerca un célebre libro de Gustave Loisel, *Histoire des ménageries de l'Antiquité à nos jours*,<sup>35</sup> Ellenberger reconstruye esa escena de disección y esa especie de lección de anatomía objetivando<sup>36</sup> el cadáver de un gran elefante por iniciativa institucional y ante los ojos de un gran soberano. He aquí este pasaje del que seleccioné un fragmento al inicio de esta sesión: (leer Ellenberger).

En su curiosa novela *La nueva Atlántida*, escrita entre 1614 y 1617, Bacon describe un país imaginario en el cual la vida entera está dominada por el culto de la investigación científica. Parques que contienen especímenes de todos los animales conocidos, los cuales están sometidos a pruebas de fisiopatología experimental, incluida la fabricación de monstruos, de híbridos y de nuevas especies. Vemos aquí anunciarse una nueva tendencia: la utilización del zoo para la investigación científica.

En Francia es donde vio la luz este nuevo tipo de establecimiento. En 1662, Luis XIV creó la Casa de fieras de Versailles, que quiso, de entrada, que fuese la más grande y magnífica del mundo. Aunque fuese, ante todo, un establecimiento ostentoso reservado al rey y a la Corte y cuya visita entrañaba todo un ceremonial, Luis XIV lo convirtió asimismo en un centro de estudios. Artistas acreditados representaban de inmediato en pintura o en miniatura a cualquier animal nada más llegar. Su explotación científica estaba garantizada por la Academia de ciencias, especialmente a través de las disecciones, y los primeros grandes trabajos de anatomía comparada vieron allí la luz. Es preciso leer, en Loisel, la famosa historia de la solemne disección de un elefante en 1681, ceremonia que el Rey-Sol se dignó honrar con su presencia: «[...] quizá nunca una disección anatómica fue más brillante, sea por lo grande que era el animal, sea por la exactitud que se aportó al examen de sus diferentes partes, sea finalmente por la calidad y el número de asistentes». Pero Loisel también nos ha hecho el triste relato de la decadencia de la Casa de fieras bajo Luis XV y Luis XVI y de su poco glorioso final durante la Revolución.<sup>37</sup>

Tras esta decadencia del zoo, todavía en nombre del saber, en nombre de la objetividad científica, la Revolución Francesa, sin emancipar a las bestias en nombre de los derechos del hombre y del ciudadano, y hablando en nombre de la soberanía del pueblo, inventará nuevas instituciones zoológicas, muy conocidas todavía por todos los

35. G. Loisel: *Histoire des ménageries de l'Antiquité à nos jours*, París, Doin et Laurens, 1912, 3 vols. (n. de e. fr.).

36. Añadido manuscrito de Jacques Derrida: «Objetivación del objeto a muerte (desarrollar)» (n. de e. fr.).

37. H. F. Ellenberger: *Médecines de l'âme*, pp. 475-476.

parisinos, incluidos los que, como yo, seguimos estando a pesar de todo enamorados del Jardín de Plantas. (Leer Ellenberger.)

La Revolución Francesa inauguró una nueva concepción del jardín zoológico. Hasta entonces, las casas de fieras –incluso cuando, como en Versailles, se realizaban allí importantes trabajos científicos– estaban destinadas ante todo al divertimento del monarca y de sus amigos. Por eso declaraba la *Enciclopedia*: «Es preciso destruir las casas de fieras cuando los pueblos no tienen pan, porque es vergonzoso alimentar a las bestias por todo lo alto cuando, a nuestro alrededor, los hombres se mueren de hambre». De ahí la destrucción de la Casa de fieras de Versailles por los revolucionarios. Bernardin de Saint-Pierre hizo que sus ruinas se llevaran al Jardín del Rey del que era el administrador y propuso la creación de un nuevo establecimiento. La Sociedad de Historia Natural de París solicitó un informe al respecto a tres de sus miembros: Brongniart, Millin y Pinel. Nos gustaría saber qué papel desempeñó el célebre alienista en la redacción de ese informe (1792) que concluía así: «Una casa de fieras, al estilo de la que los Príncipes y los Reyes tienen costumbre mantener, no es sino una imitación costosa e inútil del lujo asiático; pero pensamos que una casa de fieras sin lujo puede ser extremadamente útil para la historia natural, la fisiología y la economía». El nuevo establecimiento debía servir a la vez al progreso de la ciencia y a la instrucción del público. Así es como se creó la Casa de Fieras Nacional del Museo de Historia Natural de París (Jardín de Plantas) que sirvió de modelo a todas las instituciones similares del siglo XIX. Uno de sus primeros directores, Frédéric Cuvier (el hermano del «gran Cuvier»), realizó allí numerosas observaciones sobre la psicología animal, de la cual fue un pionero demasiado olvidado hoy en día.<sup>38</sup>

## Undécima sesión 13 de marzo de 2002

Sin duda tienen ustedes curiosidad, probablemente curiosidad por saber cuál será la apuesta principal de esta sesión puesto que, cada semana, hay una.

Pues bien, anuncio para su curiosidad, la cual deberá no obstante esperar poco, [anuncio] que la apuesta será justamente una curiosidad, no solamente esta o aquella curiosidad, algunas curiosidades, sino *la* curiosidad. La curiosidad misma, si tal cosa existe. ¿Cabe plantearse una cuestión, plantearse una cuestión sobre la curiosidad sin curiosidad?

Para un seminario como el nuestro, la *curiositas* es una palabra muy bonita, un bonito animal verbal, y es un animal verbal, un vocablo al que quizá hagamos trabajar, según una de las tradiciones que nos ocupan y que analizamos. Un curioso vocablo de trabajo. Pero dejémosla por el momento, dejemos que la *curiositas* espere y repose. Hagamos como si, entretanto, nos distraiésemos con otras cuestiones.

Por ejemplo: ¿Qué es una *autopsia* (*autopsia*)?

¿Y una *autopsia* de uno mismo?

En las *autopsias*, de las que tenemos tantas imágenes y tantas películas, imaginamos siempre una mesa de operación, incluso una mesa de experimentación. Esta mesa se ha convertido en el pedestal, el soporte, el sujetil de un cadáver en algún teatro anfiteatral. (Esta sala, esta sala de seminario, este anfiteatro, hasta hace poco fue, como saben, antes de ser transformada, una sala de trabajos de historia natural, porque habrán observado ustedes, creo que la inscripción todavía es legible a la entrada, que estos edificios estaban hasta hace poco dedicados a laboratorios de zoología y de ciencias naturales, al

38. *L. c.*, p. 476.

estudio de los organismos vivos o minerales. Creo que, fuera, todavía está grabado en la pared). La mesa de autopsia se parece aquí, en las lecciones de anatomía, a una cátedra, como esta mesa, a una tribuna en la que se expone, se disecciona y se analiza la carne de un ser vivo que ya no es tal ser vivo, sea bestia o soberano.

¿Qué quiere decir y que implica la palabra *autopsia* en el devenir-*qué* del *quién*? ¿En el devenir-objeto de un ser vivo? Es decir, con tanta frecuencia, ¿en el devenir-muerto de un *zōon*? Esta cuestión es la que hay que intentar y tomarse el tiempo de someter a la autopsia, incluso a una autopsia de la autopsia.

*La bestia y el soberano*, ¿entonces, qué? ¿Entonces, quién?

Al empezar y, después, volver a empezar de esta manera con una cuestión, y una cuestión de este tipo, «*La bestia y el soberano*, ¿entonces, *qué*? ¿Entonces, *quién*?», yo podría dar a entender, podría dejar esperar que la respuesta esperada, y bien entendida, fuese del orden del saber. *La bestia y el soberano*, ¿entonces, *qué*? ¿Entonces, *quién*? Pues bien, la respuesta virtual a esta serie de preguntas implícitas o explícitas, me haría presuntamente saber, me daría presuntamente a saber esto o aquello acerca de la bestia y del soberano. Se supone que dicha respuesta, lo mismo que cualquier respuesta, podría enriquecer mi saber, mi ciencia o mi conciencia; me daría a saber más, me haría saber más enseñándome, revelándome, desvelándome, instruyéndome por ejemplo y *en verdad* sobre lo que *son* la una y el otro, la bestia y el soberano, la una o el otro, la una en lo que respecta al otro, o si la una y el otro, la una o el otro, son unos entes de tipo «quien» o unos entes de tipo «que». Suponiendo que esta distinción se pueda mantener mucho tiempo.

Bajo el título de saber, de ciencia o de conciencia, en lo que respecta a «la bestia y el soberano», se pueden ordenar todos los campos teóricos y ontológicos. La teoría y la ontología son precisamente saberes o ciencias: por ejemplo, en lo que respecta a la soberanía del soberano, a la esencia del soberano, la politología o la ontoteología política, se trata de una *-logía*, una lógica, un saber, el discurso supuestamente racional de un saber; en lo que respecta a la animalidad o a la bestialidad, la biología o la zoología son también saberes, discursos de saber. La ontología de lo vivo, del ser vivo en general, ya sea regional o general, es un saber teórico, con su *logos*, su lógica, su

\* Juego de palabras intraducible al español entre «*chaire*» [cátedra, tribuna] y «*chair*» [carne] (n. de t.).

orden racional y científico. Y el saber teórico es, al menos en la figura dominante, un ver, un *theôrein* teatral, una mirada puesta sobre un objeto visible, una experiencia ante todo *óptica* que apunta a tocar con los ojos lo que está a mano, a punta de escalpelo, y este modelo óptico puede ser una autopsia soberana, como en el caso del gran elefante al que se le hizo la autopsia y fue observado, inspeccionado, diseccionado ante la mirada de Luis XIV durante la ceremonia o la lección de anatomía de 1681.

¿Por qué recordar estas evidencias que tendríamos derecho a juzgar triviales?

Por *dos razones* al menos, además de la que siempre sigue siendo de rigor para cualquiera que filosofe o simplemente quisiese saber lo que él quiere decir y de qué se habla, a saber, la buena razón que hay en tratar de saber lo que quiere decir el saber en cuestión.

¿Qué quiere decir «saber»? ¿Qué es «saber»?

Antes incluso de pretender pensar la posibilidad o no de un *saber absoluto*, ¿acaso no es preciso saber lo que es, absolutamente, en su absoluto, es decir, en general, antes de cualquier otra determinación, el sentido de la palabra o de la experiencia que tan tranquilamente se denomina «saber»? ¿Saber en general? ¿Saber, qué es eso? ¿Y si «la bestia y el soberano» no fuese únicamente un ejemplo entre otros para poner a prueba el asombro en suspenso y boquiabierto que se representa de ese modo en forma de «eh, ¿saber, qué es eso?»? ¿Y si «la bestia y el soberano» fuese ante todo una incitación, una provocación no sólo para saber, sino para saber de otra forma o por primera vez el saber o, con mayor precisión, para *pensar* el saber, para determinarlo, también por lo tanto para reconocer y, por consiguiente, para saber sus límites? ¿Qué podría significar saber los límites del saber?

Sobre el fondo de este horizonte general y que no dejará nunca de bordear pero también de desbordar, de exceder nuestra marcha o nuestra gestión, decía yo que hay <ahí> al menos dos razones específicas para recordar evidencias que algunos considerarían con toda razón muy banales.

*En primer lugar*. Sin volver extensa o minuciosamente hacia atrás, uno de los movimientos o de los gestos que hemos aprendido a reconocer, tanto en su posibilidad como en su necesidad, al leer juntos *El Meridiano* de Celan (sus animales, su figura de mono, sus marionetas, su cabeza de Medusa, todas sus cabezas, todas sus decapitaciones, sus cuestiones sobre el arte, sus «quizás» en el umbral de la poesía, sus revoluciones en la revolución, sus desplazamientos, el *Gegenwort* y los *Atemwende* de los «¡viva el Rey!», también sus descalificacio-

nes de la majestad soberana, etc., su pensamiento del encuentro, del «*secreto del encuentro*», del abismo (*Abgrund*), de la *Unheimlichkeit* y del Extranjero, etc.) [uno de los movimientos o de los gestos que hemos aprendido a reconocer, tanto en su posibilidad como en su necesidad], es precisamente el paso, el movimiento de un paso que consiste en suspender, con un «quién sabe» (*wer weiss*) y con tantos «quizás» (*vielleicht*), [en suspender] el orden y la autoridad de un saber afianzado, precisamente, afianzado en sí mismo, determinado y determinante, y no para hacer apología de la oscuridad, el elogio del no-saber o para caer en alguna propaganda inconveniente a favor del oscurantismo, sino para empezar a pensar el orden del saber, la de-limitación del saber –y que, quizá, ni el pensamiento ni la poesía se reducen *sin* resto a ese orden del saber, justamente ahí donde la majestad soberana y cierta bestialidad consisten en una sobrepuja superlativa, en un exceso o en una *hubris* del más, del *más que*; de lo más absoluto, que se transporta fuera de la ley para dictar la ley. Todos los «quizás» que se multiplicaban para estimar favorablemente y hacer justicia a la posibilidad del paso y de la venida del acontecimiento, todos los «quién sabe» que liberaban, desbloqueaban, exoneraban, al apostar por ella, la posibilidad de pensar poéticamente el acontecimiento de un *Atemwende* y de una revolución en la revolución, todos esos «quizás» y ese «quién sabe» sin facilidad y sin concesión nos invitaban, sin ordenárnoslo, a cruzar el límite del saber, a cruzar –aunque fuese para saber y para saber el saber– el límite del saber y, sobre todo, de esa figura del saber denominada la certeza afianzada del «*ego cogito*», de la puntualidad presente e indivisible del *ego cogito* o del presente viviente que pretende escapar, justamente, con su certeza absoluta, al «quizá» y al «quién sabe». Que ese movimiento haya tenido lugar en una escena revolucionaria y ultra-revolucionaria, política y ultra-política, donde unos reyes estaban próximos de unos monos, de unas cabezas de Medusa y de unas marionetas, todo eso nos hacía pensar que esos «quizás» y ese «quién sabe» se plateaban, se motivaban y se inspiraban muy cerca de nuestro punto de unión o de desunión entre «la bestia y el soberano».

*En segundo lugar*, segunda razón: en la estela improbable, incluso indecible de un *quizá* que discerniría entre lo posible-im-posible y el poder, tenemos el presentimiento, incluso la sospecha, de que el orden del *saber* nunca es ajeno al del *poder*, ni el del *poder* al del *ver*, al del *querer* y al del *tener*. No resulta original pero tampoco falso, sin duda, recordar que la escena del saber y, sobre todo, del saber en la forma de la objetividad del objeto, del saber que dispone de lo que sabe o quiere saber en forma de un objeto dispuesto ante él, [esta escena del saber de la autopsia/autóptica] implica que se disponga,

que se ponga ante uno y que se tengan a disposición medios y poder sobre el objeto del saber.

Sin poder ni deber desarrollar aquí en toda su envergadura la inmensa cuestión de la determinación ontológica del ente como objeto (véase Heidegger *versus* Husserl, etc. Desarrollar extensamente), ni siquiera la cuestión de la analítica existencial de estilo heideggeriano que distinguiría entre varios tipos de entes (*Dasein*, *Zuhandensein*, *Vorhandensein*), de los cuales el *Vorhanden-sein* (lo que está delante, ahí, a mano, al alcance de la mano) es el único que se podría denominar objeto, recordaré solamente la dificultad crucial de situar en Heidegger una ontología del ser vivo y un pensamiento de la animalidad (sobre la cual espero volver un día tan extensamente como sea preciso), volveré a partir aquí de la dificultad de situar en Heidegger, en *Sein und Zeit* y en otros lugares, no sólo el animal sino el cadáver en ese ámbito de tres tipos de ente. El cadáver del ser vivo, del animal o del hombre, no es *stricto sensu* ni *Dasein*, ni *Zuhandensein*, ni *Vorhandensein*... El animal vivo, en cuanto tal, en cuanto ser vivo, lo mismo que la bestia, no es ni *Dasein*, ni *Vorhandensein*, ni *Zuhandensein*.

Partiré pues, en lugar de volver a abrir de par en par las ventanas de estas inmensas cuestiones, partiré o me acercaré, cerrando el ángulo, del cadáver del animal o del cadáver de la bestia para volver a plantear la cuestión del saber como querer-poder y, antes que nada, como querer-ver y querer-tener. El saber es soberano, pertenece a su esencia querer ser libre y todopoderoso, asegurarse el poder y tenerlo, tener la posesión y el dominio de su objeto. Y por eso, lo han comprendido ustedes muy bien, empecé y acabé la última vez con un cadáver, un inmenso cadáver, empujando ese enorme cadáver encima de la escena o de la mesa de este seminario y citando esa escena fechada de una lección de anatomía en el siglo XVII, una entre tantas otras, entre tantos otros cuadros tan conocidos, en donde, esta vez, el cadáver en el cuadro es animal y no humano, hablo pues del cuadro de una disección de elefante *bajo* las órdenes y *ante* los ojos del más grande de los reyes, de Su Majestad Luis el Grande. La bestia y el soberano es aquí la bestia como objeto muerto, enorme y pesado cadáver ante la mirada y a disposición del saber absoluto de un monarca absoluto.

Es preciso leer, en Loisel –nos dice Ellenberger–, la famosa historia de la solemne disección de un elefante en 1681, *ceremonia* [retengan esta palabra, *ceremonia*, que dice más que una experiencia científica: hay ahí culto, ritual, celebración y fiesta, velada a la vez festiva y vagamente fúnebre] que el Rey-Sol se dignó honrar con su presencia: « [...] quizá nunca

una disección anatómica fue más *brillante* [retengan la palabra *brillante*, la volveremos a encontrar dentro de un momento en medio de otros resplandores], sea por lo grande que era el animal, sea por la exactitud que se aportó al examen de sus diferentes partes, sea finalmente por la calidad y el número de asistentes». <sup>1</sup>

*Cuatro observaciones* sobre este punto antes de ir más lejos.

1. A pesar de todo, ante esta escena, frente a este cuadro inmobilizado ante el ojo de un pintor, tenemos la sensación de un cuerpo a cuerpo sorprendente. ¿Cuerpo a cuerpo entre quién y quién, quién y qué? Entre dos cuerpos muy grandes, ante todo, la bestia y el soberano ¿no es cierto? Entre dos inmensos seres vivos ante todo: el rey de reyes, el más grande de los reyes, Luis el Grande, y el animal más grande. Seguidamente, este cuerpo a cuerpo es un duelo o, más bien, el final, el momento posterior de un duelo (guerrero, quizás o inconscientemente enamorado, es decir, narcisista, post-escena de seducción, de caza o de captura, de captación o de predación). La escena científica, la escena del saber se desarrolla con posterioridad o al día siguiente de la derrota de uno de los dos seres vivos, en un campo de batalla pero asimismo <en> el campo imantado de una atracción narcisista que opuso a los dos grandes seres vivos, uno que sobrevivió y el otro convertido en ob-jeto cadavérico a disposición del otro, a mano del otro, manipulable por el otro, cautivo del otro tras haber sido capturado por el gran rey o por sus sirvientes, soldados o mercaderes, en el transcurso de unas expediciones.

2. Esta escena del saber es tan *fenomenal* como el elefante. Es una bestia, un elefante fenomenal, es decir, un objeto que aparece, en su *phainesthai*, a la vista no sólo de los sabios sino de un Rey-Sol, de un rey de luz y fuente de luz, de un rey que es la condición de posibilidad del aparecer y del saber, de un rey fenomenológico, fenomen(ic)o-poético, fenomen(ic)o-político, fuente y productor de luz que, desde muy alto, como el Bien de Platón, sol y *agathon*, otorga ser y aparecer a las cosas. Aquí todo está sometido al Rey-Sol, el conocimiento y el ser, y el elefante fenomenal es a la vez sujeto y objeto ante la mirada del rey. Éste conserva, tiene, tiene en su posesión a la inmensa bestia, tiene el inmenso cadáver a su disposición, como un objeto para su poder, para su saber, para su tener y para su ver, y para lo que le venga en gana.

1. G. Loisel, citado por H. F. Ellenberger: *Médecines de l'âme*, op. cit., p. 475. Es Jacques Derrida quien subraya (n. de e. fr.).

3. Este dispositivo (querer tener el poder de ver y de saber, y pueden ustedes manipular esta cadena en <todos> los sentidos) está mediatizado por las instituciones. Toda esta escena de disección y de lección de anatomía (lección de anatomía que implica siempre un cadáver sometido a la mano, el instrumento y la mirada del hombre, la inspección anatómica implica siempre un cadáver dócil para la autopsia) se desarrolla bajo la autoridad de una Academia de Ciencias creada a su vez, lo mismo que la Academia Francesa, por un monarca soberano. Al cual permanece muy dócilmente sometida. Y la otra institución del mismo poder es aquella que se puso en marcha menos de veinte años antes de la disección espectacular y teatral del elefenomenoelefante, a saber, la Casa de Fieras de Versailles instaurada en 1662. Pensamos en ese elefenomenoelefante que ya no los miraba pero que podría haberlos visto, visto con sus ojos al rey viéndolo en su autopsia, la suya.

4. Finalmente, como lo sugerí la semana pasada con una cita, la estructura de este dispositivo de saber-poder, de poder-saber, de saber-ver y de poder-ver soberano no es, en el fondo, revolucionada por la Revolución Francesa. No se interrumpe y, al morir el rey, se puede seguir diciendo: «¡El Rey ha muerto, viva el Rey!» Simplemente se ha cambiado de soberano. La soberanía del pueblo o de la nación sólo inaugura una nueva forma de la misma estructura fundamental. Se destruyen los muros pero no se deconstruye el modelo arquitectural –que, como verán ustedes– va a seguir sirviendo de modelo, e incluso de modelo internacional. La destrucción de las Casas de Fieras no es más que un episodio, una simple transmisión de poderes, puesto que Bernardin de Saint-Pierre, que era el intendente del Jardín del Rey, hizo transportar sus ruinas al tiempo que proponía fundar un establecimiento nuevo. La última vez recordé que la Sociedad de Historia Natural de París había solicitado un informe que redactaron, entre otros –lo cual, como veremos también, está lejos de resultar insignificante–, el alienista Pinel. Este informe en plena Revolución, en 1792, concluía:

«Una casa de fieras, al estilo de la que los Príncipes y los Reyes tienen costumbre mantener, no es sino una imitación costosa e inútil del lujo asiático [veremos por qué asiático enseguida o la próxima vez: se trata pues, por medio de la Revolución, de poner fin al lujo y la ociosidad de los ricos, lo cual no quiere decir a la curiosidad popular de todos, pero también de doblegar a la racionalidad europea y occidental una monarquía que sólo se habría dedicado a imitar a los déspotas asiáticos]; pero pensamos que una casa de fieras sin lujo [por lo tanto, una casa de fieras democrática y popular, una casa de fieras demócrata-popular, laica y

republicana, conforme a la nueva soberanía, la de la nación y del pueblo] puede ser extremadamente útil para la historia natural, la fisiología y la economía». <sup>2</sup>

Se pasa del lujo y del gasto inútil, se transita desde las bestias suntuarias a las bestias útiles, a la casa de fieras rentable, provechosa: provechosa para el saber pero provechosa también, acaban ustedes de oírlo, para la economía como saber, en primer lugar, sin duda, como teoría de la economía, la de los fisiócratas, por ejemplo, pero también para la economía a secas –la economía, la *oiko-nomia*, el *nomos* del *oikos*, es decir, para la ley de la casa; no lo subrayo una vez más por preocupación semántica o etimológica sino porque, en esta reforma del zoo, del parque zoológico y de lo zoológico en general, sin hablar, lo vamos a hacer enseguida, de los circos y de las casas privadas [por lo demás, vamos a ver que los parques zoológicos, incluso ahí donde son instaurados con fines de saber o de protección de los animales, tienen en común con los circos el hecho de que, al estar abiertos al público, son también lugares de espectáculo, teatros –como también lo fueron, por lo demás, durante mucho tiempo los manicomios], la *oikonomia*, pues, ya que las preocupaciones ecológicas y económicas pasarán por un saber-hacer que consiste en proporcionar una casa, un hábitat a las bestias mediante un proceso que oscila, a veces con el fin de hacinarlos simultáneamente, entre la domesticación (por consiguiente, la adecuación a las leyes de la casa familiar, *domus*, de la casa del señor, *dominus*, o de la señora de la casa –*domus*, *heim*, *home*, de la domesticidad), la doma, el amaestramiento, la cría, otras tantas modalidades del poder señor y soberano, del poder y del saber, del saber poder, del saber para ver y del ver para saber y para poder, del tener, de la posesión, de la apropiación y de la propiedad de las bestias (mediante la captura, la caza, la cría, el comercio, el encierro), siendo así la *oikonomia* la condición general de esta *ipseidad* como dominio soberano sobre la bestia, en esta única y misma experiencia que concatena, con la bestia, el poder, el saber, el ver y el tener. Los campos del saber que debían beneficiarse así de esa nueva institución iban pues mucho más allá de la zoología en sentido estricto. De la misma manera, por lo demás, en las lecciones de anatomía ante la mirada del soberano Luis el Grande, el interés no consistía únicamente en el saber anatómico convertido en algo accesible bajo la piel del paquidermo sometido a disección; no era sólo el saber fisiozoológi-

2. Informe de <Philippe> Pinel, citado en H. F. Ellenberger: *Médecines de l'âme*, p. 476.

co con respecto al funcionamiento del organismo animal sino que ya era un saber comparativo que debía esclarecer las analogías entre la anatomía o la fisiología humanas y la anatomía y la fisiología animales. Se trata ya, en efecto, de una antropozoolología. (Cuando yo era estudiante de etnología existía, en el Museo del Hombre donde trabajaba por aquel entonces, una disciplina y un examen que llevaban el extraño nombre de antropología zoológica: se trataba de un ámbito de saber comparativo en el que se estudiaban las analogías y las diferencias entre los monos antropoides y los hombres. Uno de los ejercicios consistía, por ejemplo, en saber distinguir –y, a veces, resultaba difícil– entre un cráneo de hombre o de mujer, dolicocefalo o braquicefalo, prognato o no, con o sin visera suborbitaria por una parte y, por otra parte, unos cráneos de chimpancé macho o hembra; o también entre omóplatos, fémures, dientes de diversas especies, razas, sexos y edades).

Esta preocupación comparativa no estaba, ciertamente, ausente de los lugares institucionales y de las experiencias de la zoología pre-revolucionaria. En la disección del gran elefante bajo la mirada de Luis el Grande, escena cerca de la cual deberíamos permanecer mucho más tiempo (imaginen ¿no es cierto?, imaginen bien, figúrense, representense –porque todo esto es una representación–, representense a la enorme, pesada y pobre bestia, muerta o asesinada a saber cómo, arrastrada no se sabe desde dónde, de lado o de espaldas, hasta una sala solemne, una bestia sin duda ensangrentada, en medio de médicos, cirujanos u otros carniceros armados, impacientes por mostrar lo que saben hacer pero igual de impacientes por ver y por dar a ver lo que iban a ver, temblorosos del deseo de practicar la autopsia, dispuestos a afanarse, a meter la mano, el escalpelo, el hacha o el cuchillo en un gran cuerpo sin defensa a pesar de sus todavía intactas defensas de marfil y de la trompa en detumescencia, en el momento en que el reyecillo –que, por su parte, no tenía una talla tan grande como su nombre daba a entender, el rey más pequeño que su nombre, más pequeño también que su desmesurado sombrero que tan bien conocemos, sin duda más pequeño incluso, dicho rey, que un elefantito–, ese reyecillo hacía su entrada con gran pompa, saludado hasta tocar tierra por todo el patio de sus cortesanos, por el cuerpo de médicos y todo el cuerpo académico; imagínense todo eso, representense ustedes toda esta ceremonia que no se ha visto en la preciosa película sobre Luis XIV,<sup>3</sup> ya saben, película a la que habría pues que

3. Alusión probable a *La Prise du pouvoir par Louis XIV* de Roberto Rossellini, 1966 (n. de e. fr.).



añadir este episodio, la disección, con gran boato y soberanamente académica, de la bestia más grande que sin duda haya habido sobre la tierra – un episodio, un cuadro político que, de todos modos, sigue siendo más interesante y más grande, del estilo de cortar el apetito de soberanía que siempre dormita en nosotros, más interesante, más grande, pues, y con una apariencia mucho mayor que un Salón de la Agricultura en la Puerta de Versailles, janda, justamente, en la Puerta de Versailles!, un Salón de la Agricultura en plena campaña electoral, cuando los pretendientes al trono de todas las familias (porque la cosa es más familiar que nunca), [cuando los pretendientes al trono de todas las familias] acarician el culo de las vacas lecheras (de las vacas lecheras que lo consienten, por supuesto, como siempre dicen, por definición, los ladrones y los violadores) y se pasean cándidamente, candidatamente, entre las casetas con la boca llena de *foie-gras*, de cerveza, de paté de campaña presidencial, la boca llena de un lenguaje estereotipado también que en ningún momento les impide atiborrarse o besar a los bebés, en medio de una multitud donde resultaría más difícil que nunca distinguir una bestia y un soberano–), [en la disección del gran elefante bajo la luminosa mirada de Luis el Grande,] se trataba pues sin duda también de reconocer en ese gran cadáver, en el mismo cuerpo abierto de ese animal gigante al que nadie le pidió nunca su consentimiento y que se encuentra a merced de los cirujanos, de su escalpelo, de sus miradas, [se trataba sin duda también de reconocer] en ese gran animal, en ese grande que no era el rey de los animales, a saber, el león, unas analogías anatómico-fisiológicas: el cerebro, el corazón, los riñones, la circulación de la sangre, etc.

Para reconstruir debidamente todas estas posibilidades históricas habría que adentrarse en numerosas direcciones, mucho más allá de lo que tendríamos tiempo de hacer aquí. En primer lugar y al menos, en el análisis de lo que pone así frente a frente a un ser animal, un *zôon* en adelante sin vida pero que habrá estado vivo, a saber, el cadáver sometido y acostado, expuesto, mal cortado, explorado de uno de los más grandes si no del animal más grande del mundo y, frente a él, sin duda un poco por encima de él, el cuerpo vivo de un rey que se considera el más grande del mundo; digo bien el cuerpo vivo de un rey pero también el cuerpo mortal de un rey que dispone de otro cuerpo, de ese doble cuerpo (4 terrenal, mortal y celestial, sublime, eterno, el de la función o de la majestad, por consiguiente, de la soberanía real que se supone que sobrevive eternamente al cuer-

4. El paréntesis que se abre aquí no se cierra en el texto mecanografiado (n. de e. fr.).

po mortal – y la soberanía lo supone siempre, de cualquier forma y en general, *a priori*, diría yo, ya que forma parte de la estructura del concepto de soberanía, [que supone siempre, pues,] ese doble cuerpo cuya estructura habrá analizado Kantorowicz en *Los dos cuerpos del rey* (195<7>) y al que la Revolución habrá creído ingenuamente poner fin al decapitar el cuerpo terrenal de Luis Capeto. Les remito, pues, a Kantorowicz y al libro anterior de Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos*<sup>5</sup> (1924), en relación con esas teorías del derecho eclesiástico que disciernen dos personas y, por lo tanto, dos cuerpos en la persona del soberano: la «persona personal», por así decirlo, y como por lo demás se ha dicho, «*persona personalis*»<sup>6</sup> del rey mortal, y la «persona ideal», «*persona idealis*» del rey inmortal. Ambas personas y ambos cuerpos están unidos durante la vida, pero disociados tras la muerte, de la misma manera que lo están la «dignidad» del rey durante su vida y la «soberanía» o la «majestad» del rey que le sobrevive y se hereda de un rey a otro. Hay una dignidad real, presentemente ejercida, la «*regia dignitas*», y hay una majestad real, «*regia Maiestas*»,<sup>7</sup> que sobrevive y se hereda, como función soberana, de rey en rey. Pero, en vida del rey, los dos cuerpos, las dos realezas, la personal y la ideal, la dignidad y la soberanía majestuosa están unidas. Pues bien, el rey que asistía a la disección ritual y ceremoniosa del gran animal y se dignaba honrarla con su presencia, estaba presente con sus dos cuerpos y en las dos acepciones, estaba presente en persona pero en su doble persona, en su persona dúplice, presente como *persona personalis* y como *persona idealis*, con su dignidad pero también con su majestad, por consiguiente, con su soberanía.

No hay que olvidar que, en ese mismo momento –lean ustedes a Louis Marin al respecto (especialmente «Acerca de lo sublime de lo obscuro» y «La cesura del cuerpo real», en *Lectures traversières*<sup>8</sup>), [no hay que olvidar que, en ese mismo momento], los médicos del rey se afanaban en torno a su cuerpo enfermo, a su *persona personalis*, a su persona mortal y amenazada, acechando todos los síntomas, estudiando cada día sus excrementos, sus sudores, sus líquidos orgá-

5. Marc Bloch: *Les Rois thaumaturges*, París, Gallimard, 1983 [trad. cast. de M. Lara, *Los reyes taumaturgos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988] (n. de e. fr.).

6. Véase E. Kantorowicz: *Les Deux Corps du roi...*, *op. cit.*, p. 288 [trad. cast., *Los dos cuerpos del rey*, *op. cit.*, p. 257].

7. *L. c.*, p. 296 [trad. cast., p. 283].

8. Louis Marin: *Lectures traversières*, París, Albin Michel, 1992, pp. 171-178, 179-193.

nicos, manteniendo incluso un diario que todavía se puede consultar y que se titula *Journal de la santé du Roi Louis XIV de l'année 1647 à l'année 1711*. Estos archivos están bajo la custodia de la Sociedad de las ciencias morales, de las letras y de las artes de Seine-et-Oise. Los médicos del rey atendían el cuerpo del rey como dos cuerpos a la vez. Atendían a la vez el cuerpo del rey como el cuerpo de un Dios respetado, admirado, venerado, temido, omnipotente y omnisciente, y el cuerpo objetivo, objetivado, fríamente observado, inspeccionado, de un animal con reacciones irresponsables (uno no se puede absten-ner de pensar en el papel desempeñado y en los discursos, a veces en las publicaciones de semejantes médicos al morir o tras la muerte de nuestros presidentes de la República, de Pompidou y de Mitterrand). Cuando digo que atendían y vigilaban el cuerpo del rey, lo entiendo literalmente puesto que atendían incluso su sueño, ahí donde el rey, considerado como el que lo veía todo y lo sabía todo, lo podía todo y lo tenía todo, ya no podía ver que sus propios médicos lo veían. Tomo como indicio de esto un único pasaje del *Journal de la santé du Roi Louis XIV*, que describe las agitadas noches del Rey Sol. (Leer y comentar.)

«Su sueño, en medio de tanta salud, era siempre agitado e inquieto, un poco más que normalmente, hablando a menudo e incluso algunas veces levantándose de la cama, lo cual era, para mí, una señal convincente tanto de un poco de bilis irritada como del efecto de los grandes asuntos que él decidía durante el día y cuyas imágenes volvían a pasar durante la noche y despertaban las acciones del alma durante el reposo del cuerpo... A esto hay que añadir asimismo el calor de sus entrañas como una disposición del sujeto muy pronto a desestabilizarse a la menor ocasión... cara irritada, pesadez de cabeza e indolencia de todo el cuerpo, congoja incluso y melancolía sin ningún motivo, accidentes... cuyas causas contrae debido al poco reposo que se concede, velando demasiado y no durmiendo lo suficiente para un hombre cuyo espíritu trabaja tanto como el suyo».<sup>9</sup>

Les animo a ustedes también a leer, de Louis Marin, *Le Portrait du roi*<sup>10</sup> y, en particular, el capítulo «El relato del rey o cómo escribir la historia». Se trata una vez más de Luis el Grande, por supuesto. Aunque Marin, que yo sepa, no tiene en cuenta la relación con los

9. *Journal de la santé du Roi Louis XIV de l'année 1647 à l'année 1711* (años 1673, p. 117, y 1680, p. 135, notas escritas por Aquin), Sociedad de Ciencias Morales, de Letras y de Artes de Seine-et-Oise, 1862; citado en L. Marin : *Lectures traversières*, op. cit., p. 173.

10. L. Marin: *Le Portrait du roi*, París, Minuit, 1981.

animales, ni la autopsia del elefante, ni la Casa de Fieras de Versailles, aporta no obstante muchos elementos apasionantes y esclarecedores para ver y analizar las implicaciones múltiples de esta extraordinaria escena. Puesto que acabo de decir que Marin aporta elementos «esclarecedores» que proyectan una luz sobre esta escena óptica, autóptica que, les recuerdo, pone en marcha un poder absoluto sobre la bestia con vistas a ver y saber, en nombre en suma de las Luces pero de luces, siempre las del Rey-Sol, finalmente, [de luces] que no disocian nunca la observación teórica al servicio del saber, aquí por ejemplo la óptica de la autopsia, [no la disocian nunca] del espectáculo, del teatro, de la ceremonia como representación y de la representación como representación *del rey* (doble genitivo de nuevo), a la vez la representación espectacular brindada por el rey, ordenada por él, organizada por él con vistas a sí mismo, y de la representación *del rey* que representa al rey, que lo presenta, lo muestra en su retrato o lo cuenta en acción. Y yo diría, a título de «la bestia y el soberano», que la ceremonia de la disección del elefante, de la inmensa bestia anónima, ese acto que Loisel llama justamente una «ceremonia», es una representación; está destinada, al mostrar al elefante y los sujetos sabios del rey, a los médicos, los anatomistas, los académicos, está destinada también a mostrar al rey en un cuadro, pero asimismo a enriquecer el archivo de un relato sobre el cuerpo y las acciones, y los destellos o el destello del Rey-Sol.

Desde este punto de vista, seleccionaré en el libro de Marin, *Le Portrait du roi*, y en el capítulo titulado «El relato del rey o cómo escribir la historia», algunos pasajes que, al girar en torno al trabajo y al Proyecto del historiador asalariado del rey, Pellisson, historiógrafo oficial, autor de un *Projet de l'histoire de Louis XIV* dirigido a Colbert, seleccionaré pues, ahí, lo que Pellisson llama el «espectáculo delicioso» que él entiende ofrecer al lector-espectador de su historia del Rey-Sol. Se trata de hacer como si, al leerlo, el espectáculo, en cierto modo, se desarrollase desde el punto de vista del saber absoluto, como si el lector supiese de antemano lo que iba a pasar, puesto que el rey lo sabe todo de antemano. Y he aquí de nuevo la vuelta de la marioneta que yo no quería perder porque, en cuanto hay saber absoluto, todo se desarrolla como si fuese conocido de antemano y, por consiguiente, casi programado, providencialmente prescrito (puesto que el Rey-Sol, el soberano que ve, sabe y pre-ve todo, es de esencia pro-videncial y pre-escribe, pre-describe tanto como prescribe) y, en cuanto se da semejante previsión providencial, todo se mueve como mecánicamente, todo se desarrolla de la misma manera que uno tira de o sujeta con la mano un hilo, esto es, una marioneta. Y, en una historia semejante, para el historiógrafo de esta historia del

soberano, se trataría de crear en el lector-espectador (por consiguiente, en el sujeto-súbdito del rey) el simulacro, la ilusión de que él es el que mueve los hilos de la marioneta de la historia (acuérdense de que, en Büchner también, los revolucionarios reconocían en un momento dado que se sentían manipulados como marionetas por la historia).

Marin escribe en relación con este efecto de dominio y de soberanía:

El placer de la lectura nace en esa contrariedad, en ese ir-y-venir de la representación a lo representado; ritmo de la espera-previsión y de la sorpresa-novedad; sorprendente familiaridad, pre-conocimiento de lo conocido; deseo del dominio y del poder cumpliéndose en el imaginario de la lectura; placer-trampa del relato. Todo ocurre *como si* [los *como si*, tan juiciosos y tan lúcidos de Marin impacientaron una vez a un historiador clásico: ¿qué quieren decir todos esos «como si», eso no quiere decir nada para un historiador, un historiador conoce lo que pasa realmente, lo que pasa o no pasa, pero nunca «lo que pasa como si», nunca «todo pasa como si»: ¿ha tenido esto lugar realmente, sí o no? He aquí lo que le interesa al historiador; ese historiador era, no diría yo bobo, un poco bobo, sino ciego y sordo a todos los «como si» fabulosos que hacen efectiva y performativamente la historia; retomo mi cita de Marin]. [Todo pasa *como si*] el espectador-lector moviese a su vez los hilos del maniquí-marioneta que el narrador le ha proporcionado, *como si* presidiese el destino histórico de los personajes, *como si* realizase soberana y necesariamente las casualidades y las contingencias de sus acciones, *como si* [lo subrayo de nuevo], a semejanza de los dioses platónicos, moviese los hilos de los maniqués del relato y, a cada gesto de la marioneta, descubriese –divina sorpresa de la contingencia– el efecto de su propio gesto.<sup>11</sup>

Lo que sugiere Marin –si lo interpreto o, más bien, lo sigo y lo prolongo convenientemente– es que el relato o la representación no vienen aquí, posteriormente, a contar, narrar, describir, representar el poder providencial del soberano, sino que ese relato y esa representación forman estructuralmente parte de esa soberanía, que constituyen su estructura constitutiva, su esencia dinámica o enérgica, su fuerza, su *dunamis*, incluso su dinastía. Pero también su *energeia*, que significa el acto, la actualidad, y asimismo su *enargeia*, que significa cierto destello de la evidencia, cierto brillo del que volveremos a hablar. La ficción es la *dunamis* y dinastía del dinasta, pero también la *energeia* y la *enargeia* resplandeciente de sus acciones, de sus poderes, de su

11. L. Marin: *Le Portrait du roi*, op. cit., pp. 80-81. Jacques Derrida subraya los «como si» (n. de e. fr.).

potencia. Su posibilidad y su poder: a la vez virtual y actual. Escondido y visible. No habría soberanía sin esa representación. La ilusión o la ficción a las que está sometido el sujeto lector o espectador son el ejercicio mismo y el efecto del poder soberano al que están sometidos como súbditos del rey. La soberanía es esa ficción narrativa o ese efecto de representación. La soberanía saca todo su poder, toda su potencia, es decir, toda su omnipotencia, de este efecto de simulacro, de este efecto de ficción o de representación que le es inherente y congénito, co-originario en cierto modo. Lo que hace que –paradoja– al transmitirle al sujeto lector o espectador de la representación narrativa la ilusión de que él mismo mueve soberanamente los hilos de la historia o de la marioneta, la mistificación de la representación está constituida por este simulacro de un auténtico traspaso de soberanía. El lector, el espectador de esta «historia del rey» tiene la ilusión de saberlo todo de antemano, de compartir el saber absoluto con el rey y de producir a su vez la historia que le cuentan. Participa de la soberanía, de una soberanía que comparte o toma prestada. Es también lo que Marin denomina con regularidad la trampa, el relato-trampa, que también es –diría yo– la trampa misma de la soberanía, de la soberanía compartida y, más tarde, será la trampa del traspaso de la soberanía del monarca a la de la nación o del pueblo. El proceso del rey y su decapitación serían –en mi opinión o en opinión de una de las lecturas que a mí me gustaría proponer– uno de esos traspasos de soberanía, un traspaso a la vez ficcional, narrativo, teatral, representacional, performativo, lo cual no le impide por lo tanto ser terriblemente efectivo y sangriento. En todos esos desarrollos de representación ceremonial y de culto teatral, en todos esos simulacros, la sangre no corre menos, no menos cruelmente ni menos irreversiblemente, tanto la sangre del elefante como la sangre del monarca absoluto. La bestia y el soberano sangran, incluso las marionetas sangran.

En cuanto al traspaso de soberanía, por ejemplo de la revolución como traspaso de soberanía, por violenta y sangrante que pueda ser en cuanto toma del poder (y una revolución política que no fuese una revolución de lo político y una revolución poética en el sentido no restringido que yo definía el otro día, una revolución política sin revolución poética de lo político nunca es sino un traspaso de soberanía y una transmisión de poderes), pues bien, lo que designo aquí con el nombre de traspaso de soberanía sitúa muy bien lo esencial del problema. Si casi siempre lo que se juega tanto en la política como en todas partes en donde se ejerce una pulsión de poder (*Bemächtigungstrieb*, dice Freud, antes o más allá de las otras pulsiones y de la pulsión de muerte), una pulsión de poder que ordena incluso la pulsión de ver y de saber, la pulsión escópica y epistemofílica, [si casi siempre

lo que se juega tanto en la política como en todas partes en donde se ejerce una pulsión de poder] es no ya una alternativa entre soberanía y no-soberanía sino una lucha *por* la soberanía, unos traspasos y unos desplazamientos, incluso unas divisiones de soberanía, aquello de lo que hay que partir ya no es del concepto puro de soberanía sino de unos conceptos como pulsión, traspaso, transición, traducción, paso, división. Es decir, asimismo herencia, transmisión y, con la división, la distribución, por consiguiente, la economía de la soberanía. La economía es una división distributiva no sólo a causa del *oikos* cuya ley ella es, sino porque la ley (*nomos, nemein*) significa también la división. Antes que sobre la soberanía misma que, en el fondo, quizá no existe nunca en cuanto tal, pura y simplemente ella misma, puesto que no es sino un exceso hiperbólico más allá de todo, por lo tanto, no es nada, cierta nada (de ahí su afinidad con los efectos de ficción y de simulacro), [antes que sobre la soberanía misma], es preciso hacer que la carga de la cuestión y de las decisiones (las cuales son siempre transacciones medianas, mediales, negociaciones en una relación de fuerza entre pulsiones de poder que son esencialmente divisibles) recaiga sobre estas palabras y estos conceptos propiamente mediales, impuros como los intermedios o las mezclas (palabras y conceptos como traspaso, traducción, transición, tradición, herencia, distribución económica, etc.).

Porque de hecho, como bien sabemos, en todas partes en donde, hoy más que nunca pero desde ya tanto tiempo, en todas partes en donde creemos hacer frente a problemas de soberanía, como si tuviésemos que elegir entre el soberanismo y el anti-soberanismo –ya parezca suceder eso en unos sofisticados debates de teoría política o jurídico-políticos o en la retórica del café del comercio o de los salones de la agricultura–, pues bien, la cuestión no es la de la soberanía o de la no-soberanía sino la de las modalidades del traspaso y de la división de la soberanía así llamada indivisible – llamada y supuestamente indivisible, pero que siempre es divisible.

Si insisto en la escena, en el cuadro, en el teatro, en la visibilidad de la autopsia, de la autóptica del elefante, es que de lo que ahí se trata, en efecto, es de lo que denominé hace ya mucho tiempo, en un texto de 1963 sobre Lévinas, una «violencia de la luz». <sup>12</sup> La sangre de la que acabo de hablar sigue brillando en la luz, en la *enargeia* del ver

12. Véase J. Derrida: «Violence et Métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas», en *L'Écriture et la différence*, París, Le Seuil, 1967, pp. 125 y ss. [trad. cast. de P. Peñalver, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 115 y ss.] (n. de e. fr.).

y del saber. Una vez más aquí lean ustedes a Marin, sobre todo, en el mismo capítulo, lo que se encuentra en los subtítulos «Explosión(es): el lugar-del-rey» y «Maquinaciones escópicas». <sup>13</sup>

La demostración de Marin insiste en la máxima preocupación del futuro historiógrafo del rey, del futuro anterior –diría yo– historiógrafo del rey. Pellisson quiere definir y describir el «lugar del rey», y ese «lugar del rey» debe ser un lugar que debe explotar o desde el cual el carácter del rey debe «explotar» en el sentido de la explosión o del estallido de luz, de la *enargeia*: fulguración del sol, resplandor del ojo, el Rey-Sol debe aparecer como lo que es, en estos relatos, a saber, una fuente de luz, pero una fuente a la que no se puede, no más que el sol (decía ya Platón), mirar de frente. «[...] el retrato del rey –dice Marin– no es únicamente el sol en el lugar central del relato, es también la luz derramada por doquier, que se posa con explosiones en todo y en todos, que les *hace ver*». <sup>14</sup>

Aquí al igual que en repetidas ocasiones, Marin remite a Descartes, aquí concretamente, a la Quinta Parte del *Discurso del Método* y a la *Dióptrica*, pero creo que sería preciso, así lo sugeriría en todo caso por mi parte, coordinar todo esto, todo esto de lo que hablamos aquí, con tantos y tantos otros desarrollos históricos, mucho más allá de lo que podemos hacer aquí, coordinar todo esto no sólo con toda la historia de la medicina, de la pintura y del dibujo anatómico del cuerpo humano en aquella época y anteriormente (piensen en Leonardo da Vinci y en todas las *Lecciones de anatomía*, por ejemplo las dos que Rembrandt pintó con veinte años de intervalo, de las cuales, en 1632 (creo), la del doctor Nicolaes Tulp – lecciones de anatomía a menudo representadas con un libro de ciencia visible y que sustituye a la Biblia en el cuadro, y recuerden asimismo que Rembrandt, el autor de estas lecciones de anatomía, pintó también muchos animales, bueyes desollados por ejemplo y expuestos como cuerpos de Cristo, etc.), coordinar con todo esto tanto con el momento cartesiano, y no sólo con la *Dióptrica* o, más aún, con el *Tratado del Hombre* de Descartes que, ya lo saben ustedes, como si de una autopsia o de una anatomofisiología se tratase, habla del cuerpo humano como de una «máquina de tierra» que «Dios conforma expresamente» y que Descartes compara con las máquinas realizadas por los hombres (relojes, fuentes artificiales, molinos y «otras máquinas semejantes»). Especialmente interesante y pertinente, desde este punto de vista y desde el punto de vista de lo que hay que relacionar con las ceremonias de autopsia que

13. L. Marin: *Le Portrait du roi*, *op. cit.*, pp. 81-91.

14. *L. c.*, p. 81 [Es Louis Marin quien subraya (n. de e. fr.)].

nos interesan, sería lo concerniente al cerebro, al ojo pero sobre todo a la circulación de la sangre y, en particular, lo que Descartes llama los «espíritus animales».<sup>15</sup> ese viento muy sutil, esa llama muy viva y pura que circula entre las venas, las arterias, el corazón y el cerebro. Sobre todo, sobre todo (pero no lo haré aquí porque lo hice en otra parte, aunque todavía no está publicado (se trataba de una década de Cerisy<sup>16</sup>)), toda la teoría de los animales-máquina de Descartes. Lean ustedes todo esto, es accesible y conocido, pero merece que se relea asimismo desde un punto de vista también político.

En resumidas cuentas, Marin tiene razón al subrayar la analogía con el sistema de la física cartesiana y que «como el sol en el discurso de física, el retrato del rey es, por sí solo, el momento explosivo y privilegiado de la escena narrativa y, como la luz cartesiana, es igualmente lo que saca a la luz y deja ver al hombre espectador-lector todos los sujetos actores de la historia alcanzándolos con sus explosiones».<sup>17</sup>

Otro rasgo que es preciso subrayar en la óptica de esta hiperóptica es, desde el punto de vista de la bestia y el soberano, el motivo de la disimetría. O de una a-simetría. Se puede llevar muy lejos la lógica de la reflexión, de los efectos reflexionantes de esas luces, miradas y espejos. Hay un punto en donde la simetría se rompe y en donde la soberanía se marca con el poder de ver, con el poder-ver *sin* ser visto, con lo que denominé en otro lugar, en *Espectros de Marx* en relación con *Hamlet*, el efecto visera.<sup>18</sup> El rey o el espectro del rey ve sin que su mirada, sin que el origen de su ver, sin que sus ojos sean vistos. Aquí, ocurre lo mismo y Marin no deja de recordar esta «asimetría»:

[...] estaríamos equivocados si pensásemos –dice– que esta posición pone, en contrapartida, al rey en posición de objeto-visto. En realidad ocurre lo contrario. Esta posición no es tal sino por estar ante la mirada del rey, en el campo óptico de su ojo. [Y Marin da numerosas referencias de este ojo omnividente y panóptico del soberano, en La Bruyère, Racine (discurso pronunciado, precisamente, en la Academia Francesa en 1685,

15. R. Descartes: «Traité de l'Homme», en *Œuvres et Lettres*. Los pasajes citados se encuentran en las pp. 807, 814-815, 818-819 y ss. [trad. cast. de G. Quintás, *Tratado del hombre*, Madrid, Alianza, 1990, pp. 34-35, 37-38, 39-40 y ss] (n. de e. fr.).

16. Década «L'animal autobiographique», Cerisy, 1997. Véase J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, op. cit., pp. 108 y ss. [trad. cast., pp. 94 y ss.] (n. de e. fr.).

17. L. Marin: *Le Portrait du roi*, op. cit., p. 82.

18. Véase *supra*, Primera Sesión, p. 24, n. 6 (n. de e. fr.).

cuatro años después de la autopsia de nuestro elefante), etc.] La mirada del «yo-nosotros» –continúa Marin– es el ojo plural, indefinido y no personal en la mirada del soberano, sol a punto de explotar y luz que ya ha explotado de Su Majestad [como ustedes ven, la explosión dice a la vez la brillantez y el estallido que estremece y, asimismo la dispersión ubi-quitaria, que se dispersa o no se dispersa más que para invadirlo todo]. Reciprocidad asimétrica de los ojos y de la mirada, de los ojos que ven lo que el rey hace, dice y piensa, y de la mirada que les hace ver lo que hace, dice y piensa; representación perfecta sin exceso ni pérdida en este juego de reflejos o de reconocimiento, a pesar de la doble polaridad del agente histórico y del narrador de su relato, pero que no realiza sus efectos sino a expensas de la simulación de ese espectáculo.<sup>19</sup>

Marin habla ciertamente de *autopsia*, pero no a propósito de la operación de la lección de anatomía con apertura violenta del cuerpo de un ser vivo-muerto, de un animal o de un hombre y, sobre todo, de un animal muerto. Marin utiliza la palabra *autopsia* en su sentido en efecto original, el «ver por sí mismo», inspeccionar con sus propios ojos. Esto es lo que quiere decir originariamente *autopsia*: la experiencia que consiste en ver con nuestros propios ojos y, por lo tanto, en poder dar testimonio de eso (y, en efecto, a este sentido se atiene Marin cuando dice que Pellisson se inspira en la «antigua exigencia de la autopsia», como «garantía de la autenticidad del relato del acontecimiento pasado y del lugar ausente», convirtiendo al narrador en un «testigo», incluso en un «mártir»<sup>20</sup> (originariamente era lo mismo)).

Pero, a continuación, la *autopsia* pasó a designar, en griego, *dos sentidos* que Marin tiene derecho a no tener en cuenta pero que nosotros, por nuestra parte, hemos de tomar aquí en serio:

1. un sentido poco usual, el de una participación con la omnipotencia de los dioses y un comercio íntimo con ellos;

2. un sentido que se ha vuelto corriente, incluso dominante, como una metonimia o una abreviación autorizada, aquel que utilizamos aquí para designar la ceremonia de la disección, a saber, la autopsia de un cadáver. Littré nos dice que es un uso abusivo, que habría que decir «autopsia cadavérica» o «necropsia». A mí lo que me divierte, aquí, suponiendo que me esté divirtiendo, en el juego virtual entre estos dos últimos sentidos es que, en la autopsia del elefante, ahí donde está la mirada del más grande de los reyes, del soberanísimo que, directa o indirectamente, ve el cadáver de la más grande de las bes-

19. L. Marin: *Le Portrait du roi*, pp. 87-88.

20. *L. c.*, p. 89.

tias, cadáver que representa también al animal mortal que es uno de los cuerpos del rey, hay, en todos los sentidos, autopsia (en el tercer sentido) como participación resplandeciente y reflexionante, autopsia en el segundo sentido, división simbólica, ficcional y fantasmática de la omnipotencia, tanto la del elefante muerto como la del rey eterno, pero también super-viviente y mortal. Este elefante muerto, condenado a muerte o respetado, porque es el rey quien lo ha matado, también es un poco, en esta necropsia, la representación denegada, conjurada, vagamente totémica del rey muerto, del rey mortal, del rey muerto de una muerte del rey que todo el mundo teme y espera a la vez y que cualquier súbdito proyecta en la autopsia o la necropsia de la soberanía. Oración fúnebre cuyo estribillo no cesa nunca: viva el rey, el rey ha muerto viva el rey el rey ha muerto viva el rey el rey ha muerto. Oración fúnebre que resuena desde el siglo de Luis XIV hasta la Revolución, Büchner, Lucile y Lenz.

Recuerden ustedes esa otra cátedra desde la que un Bossuet exponía, *ex cathedra*, sus autópticas oraciones fúnebres. En lugar de citar unas oraciones fúnebres del gran Bossuet, el teórico de la Providencia, no lo olviden, prefiero re-citar un pasaje de uno de sus sermones sobre los deberes de los reyes que Marin cita al comienzo de su libro. Hasta aquí hemos hablado de una cadena indisociable, a saber, de la cadena «*poder, ver, saber, tener*», faltaba el «deber», era preciso deber nombrar el deber.

Les recuerdo en primer lugar que Marin, justo antes de citar a Bossuet y Pascal, propone añadir, por así decirlo, un cuerpo a los dos cuerpos del rey cuya teoría ha hecho célebre Kantorowicz. En el absolutismo clásico, sugiere Marin, el cuerpo del rey se divide o se multiplica por tres:

1. el cuerpo histórico y físico, por consiguiente, el cuerpo mortal, cerca del cual se afanan y se inquietan los médicos del rey, pero también los súbditos y las amantes;

2. el cuerpo jurídico y político (en suma, diría yo, aunque Marin no lo diga así, el cuerpo del soberano en el sentido estricto de lo estatal y de lo político);

3. finalmente, el cuerpo sacramental semiótico, siendo este tercer cuerpo el que le interesa a Marin en primer lugar puesto que, a través del retrato del rey (por eso lo llama semiótico, ya conocen ustedes los preciosos trabajos de Marin sobre los retratos y las medallas), [a través del retrato del rey,] el cuerpo sacramental garantizaría el intercambio «sin resto» –dice Marin– entre los tres cuerpos. Yo sugeriría, por mi parte, que ese cuerpo sagrado o sacramental, juramentado y legitimado por Dios mismo, por la soberanía divina misma, es en efecto el lugar de intercambio, el pacto o la alianza entre la

soberanía político-jurídica de la omnipotencia terrenal y la soberanía celestial del Dios todopoderoso. En cualquier caso, tras plantear la hipótesis de estos tres cuerpos, Marin cita, para apoyar su conjetura, los siguientes textos de Bossuet y de Pascal. Como son muy bonitos y dicen lo esencial de las estructuras y de las leyes que aquí nos importan, los voy a leer: (leer y comentar).

En 1662, en su sermón sobre los deberes de los reyes, Bossuet exclama: «Para establecer ese poder que representa al suyo, Dios pone en la frente de los soberanos y en su rostro una marca de divinidad. [...] Dios ha realizado en el Príncipe una imagen mortal de su inmortal autoridad. Vosotros sois dioses –dice David– y todos vosotros sois hijos del Muy-Alto. Pero ¡oh dioses de carne y de sangre, oh dioses de tierra y de polvo! vosotros morís como los hombres. No importa, vosotros sois dioses aunque muráis, y vuestra autoridad no muere; este espíritu de realeza pasa totalmente a vuestros sucesores e imprime por todas partes el mismo temor, el mismo respeto, la misma veneración. El hombre muere, es cierto; pero el rey, digamos, no muere jamás: la imagen de Dios es inmortal» .

Algunos años antes, en un trocito de papel, Pascal había analizado los mecanismos del dispositivo representativo, describiendo los efectos producidos y discerniendo su razón en las configuraciones que dibujan en los planos político, jurídico y teológico: “La costumbre de ver a los reyes acompañados de guardias, de tambores, de oficiales y de todas las cosas que doblegan la máquina hacia el respeto y el terror, hace que su rostro, cuando alguna vez está solo y sin esos acompañamientos, imprima en sus súbditos el respeto y el terror, porque no se separa en el pensamiento a sus personas de su séquito, que normalmente se ve unido a ellas. Y el mundo, que no sabe que ese efecto viene de esa costumbre, cree que proviene de una fuerza natural; y de ahí estas palabras: “El carácter de la Divinidad está impreso en su rostro, etc.”.<sup>21</sup>

Si la Revolución Francesa, lo hemos visto, transfirió la Casa de Fieras de Versailles de la misma manera que transfirió la soberanía, si destruyó su realidad sin deconstruir su modelo (de saber-poder-tener-que ver objetivo), ese viejo nuevo modelo, apodémoslo *autópsico*, se convirtió en el modelo mundializado de todos los jardines zoológicos del siglo XIX. Mundialización del modelo autópsico, lo apodo así haciendo que el atributo autópsico cargue con todos los rasgos que hemos subrayado hasta aquí: la inspección objetivante de un saber que precisamente inspecciona, ve, mira el aspecto de un *zôon* cuya vida y fuerza han sido neutralizadas bien por la muerte, bien por la cautividad, bien simplemente por la ob-jetivación que expone

21. L. Marin: *Le Portrait du roi*, p. 21.

ahí delante, a mano, ante la mirada y des-vitaliza mediante la simple objetivación, una objetivación sabia al servicio académico de una sociedad sabia, ciertamente, pero de una sociedad para la que, entre el ver autóptico del saber teórico y el ver autóptico del espectáculo teatral, entre lo teórico y lo teatral, entre la inspección y el espectáculo, el paso y el traspaso son siempre más que tentadores, en verdad, organizados e institucionalizados, de ahí los otros dos sentidos de la *autopsia*: el de la relación necróptica con el cadáver y el de la participación con el poder divino. Preciso este punto antes de llegar a lo que, en esta estructura «teórico-teatral», inspeccional, digamos, autóptica y objetivante, desvitalizante, garantiza también cierto paso analógico entre el parque zoológico moderno y post-revolucionario y las instituciones psiquiátricas, los manicomios. Para dar un título común a este espacio de analogía, propongo utilizar, despertándola, reactivándola, con cierta inflexión, la palabra «curiosidad». Ser curioso, *curiosus*, es estar a la vez ávido de saber –la *curiositas*, la curiosidad, es ante todo el deseo de conocer, de ver y de informarse–, pero también de tener cuidado, de garantizar el cuidado (*cura*, la cura doméstica y terapéutica, hospitalaria), de inspeccionar con cuidado y de cuidar. Pero sabemos que esta curiosidad que adquiere conocimiento al tener cuidado puede, incluso en la autopsia epistemofílica o con las prisas de comprobar su dominio de espectador, [puede] degradarse en curiosidad indiscreta y malsana (*Neugier, Neugierde*, diría Heidegger que, como ustedes saben, veía en eso una forma inauténtica de la relación con el saber para el *Dasein*, en el «Se» (*das Man*). Veán ustedes *Ser y tiempo*). Y la palabra «curiosidad» (como ocurre también con *curiosity* en inglés, pero en modo alguno con *curiositas* en latín), la palabra «curiosidad» puede designar tanto al sujeto, por así decirlo, como al objeto. Se habla de la curiosidad de alguien, pero también de algo o de alguien que se vuelve una curiosidad, una cosa curiosa para el espectador o para el aficionado.

Pues bien, «curiosidad» es la palabra que yo buscaba para formalizar todo el campo de analogía que reúne a la bestia y al loco cuando, en los parques zoológicos y en los manicomios post-revolucionarios, éstos se convierten, en todos los sentidos de esta palabra, en *curiosidades* para la *curiosidad* solícita, compulsiva de –digamos– aquellos que están fuera y se acercan a ellos a cierta distancia para observarlos o inspeccionarlos soberanamente desde fuera, tras haberlos encerrado.

En su artículo sobre «Jardín zoológico y hospital psiquiátrico» del libro ya citado, Ellenberger insiste mucho en lo que llama una «comparación general» entre ambas instituciones. Diré enseguida, y sin duda también la próxima vez, por qué tengo algunas reservas en cuanto a la filosofía, otros dirían la ideología, que guía el trabajo

de Ellenberger, sobre todo en sus conclusiones, pero comenzaré por seguirlo a mi manera en el material que nos ofrece. Recuerda que el modelo francés (el que yo apodé *autóptico*) se mundializó tras la Revolución: zoos de Londres (1829), de Ámsterdam (1838), de Berlín (1844), de Amberes (1848), etc. Esos zoos, tan pronto subvencionados por el Estado, tan pronto objeto de un trato o de una especulación de envergadura mundial, eran a la vez lugares de estudio y de paseo popular para el gentío y los curiosos domingueros, entre los cuales también había artistas, dibujantes, sabios, como Darwin y Galton en Londres, por ejemplo.

Lo que llama la atención, en el siglo XIX, en la institución de estos parques zoológicos y que los vuelve comparables hasta cierto punto, punto que hay que determinar, con los hospitales psiquiátricos es que el encierro que les es común, el nuevo sistema de límites territoriales y de fronteras infranqueables no eran incompatibles con un aparente acondicionamiento –así lo denominaré– de la casa de fieras, con cierto progreso ecológico, con la economía de una nueva ecología, con un ecosistema que no dejaba de entrañar cierto mejor-estar tanto para los animales como para los enfermos mentales. Esta economía, en el acondicionamiento de las casas de fieras convertidas en jardines zoológicos, a veces era, ante todo, economía en el sentido capitalista y fuente de ingresos para comerciantes que practicaban la mundialización del mercado antes de tiempo y con dos siglos de anticipación. Se cita el caso de una auténtica familia de comerciantes de animales que también instauraron jardines zoológicos progresistas, por así decirlo. Un tal Hagenbeck fue célebre en Alemania por proporcionar animales procedentes del mundo entero a circos (por lo tanto, para el espectáculo y la curiosidad, la doma y la hazaña: animales capturados y transportados se convertían en curiosidades para la curiosidad de los curiosos que querían y podían en lo sucesivo verlos y observarlos con sus propios ojos, autópticamente) pero también a casas de fieras. Su hijo, Carl Hagenbeck (1844-1913), escribía a su vez; él fue el autor de una autobiografía titulada, en 1908, *Von Tieren und Menschen*, y extendió el comercio de su padre, lo mundializó todavía más tras las huellas de la colonización y enviando expediciones a todas partes. Mejor aún, este comerciante escritor fue también un fundador de institución y un fundador de escuela. Hizo construir, con la ayuda de un arquitecto y escultor suizo, Urs Eggenschwyler, el inmenso parque zoológico de Hamburgo, un parque que se hizo célebre, entre otras cosas, por el sistema de límites que innovó –o con el que se lo rodeó, como se rodea de cuidados rodeando de límites. De lo que aquí estamos hablando es, en efecto, del concepto de cuidado, de cura, de custodia, de *cura* y de la cuestión de saber si se puede rodear

de cuidados, como suele decirse, sin rodear de límites reapropiadores. Inventar límites, instalar límites, he aquí el arte del que hablamos. Y se trata a la vez de un arte de cuidar y de encerrar. Entre la bestia y el soberano, la única cuestión es la de los límites y la de saber si un límite es divisible o indivisible. Porque saber instalar un límite es a la vez un arte y una técnica, quizá la *technê* misma. La *technê* quizá sea siempre una invención de los límites. Como de lo que se trata siempre es de limitar aquí la libertad de desplazamiento de esos seres vivos, la estrategia del parque de Hamburgo consistía en transformar la forma y la estructura visible, lo fenoménico, la fenomenalidad de esos límites para tornarlos casi inaparentes, dejando así a los animales cautivos la ilusión de la autonomía de movimiento: estos nuevos límites ya no son entonces rejas metálicas e irrompibles (rejas que ya limitaban el movimiento al tiempo que dejaban ver los dos lados: la reja no era pues un límite absoluto e indivisible), [estos nuevos límites ya no son entonces rejas metálicas e irrompibles] sino fosas profundas que ya no se presentan como cercados, precisamente, sino fosas que desaparecen al irse horadando, que sólo se forman y aparecen en hueco, en resumidas cuentas, que se convierten en límites negativizados, en huecos, *in absentia*, por así decirlo, más infranqueables todavía que las rejas pero tan invisibles como un límite interiorizado y libremente consentido, como si esos pobres animales cautivos y mudos hubieran dado un consentimiento que nunca dieron a una violencia más segura de sí misma que nunca, a lo que denominaré la violencia represiva de rictus liberal, idealista y espiritualista.

Lo cual no le impide a Ellenberger decir de Hagenbeck que fue «no sólo un hombre de negocios genial, sino también un gran conocedor de la psicología animal y el fundador de una escuela de domadores», que sus «innovaciones [...] fueron adoptadas por muchos jardines zoológicos», y que «e[l] primer resultado fue una mejora de la condición biológica de los animales. Muchas especies que nunca se habían reproducido en cautiverio hoy en día son capaces de hacerlo».<sup>22</sup>

Esta cuestión de la reproducción de la vida va a ser decisiva aquí, sobre todo para distinguir, en su analogía misma, los parques zoológicos de los asilos psiquiátricos, al menos según la interpretación dominante, la de Ellenberger en particular. Dentro de la mejora conjunta, sincrónica y hasta cierto punto paralela de ambas instituciones, el parque zoológico y el hospital psiquiátrico, aunque a las bestias se les permite reproducirse, a los humanos se les prohíbe, al menos dentro del recinto de los asilos psiquiátricos. Pero esperemos un poco.

22. H.F. Ellenberger: *Médecines de l'âme*, p. 477.

Esta cultura de la curiosidad organiza así la muestra de curiosidades para masas curiosas pero esa misma cultura de la curiosidad tenía también la ambición de *tratar*, de curar, si no de sanar. Incluso de liberar al encerrar de otra forma. La *cura* de esta curiosa curiosidad vacila siempre entre dos formas o dos objetivos de lo que siempre es un *tratamiento*.

*Tratar, tratamiento*: propongo privilegiar este léxico del tratamiento porque lo encuentro bastante apropiado, aquí, precisamente a causa de su equívoco, apropiado *a causa de* su equívoco, por consiguiente, de cierta im-propiedad esencial, de cierta ambigüedad constitutiva en una experiencia del tratamiento, incluso de la trata (y la trata de blancas obedece a una lógica análoga), del tratamiento, del trato o de la trata sin contrato que consiste justamente en una extraña y equívoca economía, una extraña y equívoca ecología que consiste en expropiar al otro, en apropiarse de él privándolo de lo que se supone que le es propio, su propio lugar, su propio hábitat, su *oikos*. Y su tiempo, diría Celan. Porque aquí, en esta *technê* de los límites, se trata tanto del tiempo como del espacio. También cierta *Unheimlichkeit* de ese tratamiento del hábitat del otro –incluso del concepto de tratamiento en general– es esto. Tras haberlo propuesto, propongo conservar esta palabra *tratamiento* y conservar asimismo las otras dos palabras que habíamos hecho retornar a sí, la *autopsia* y la *curiosidad*.

Se trata, bien o mal, según un buen tratamiento o un maltrato, y ese tratamiento puede ser o no una cura terapéutica; esa *cura*, esa terapia, puede curar o no curar; puede sin curar producir o no un mejor-estar, incluso un bien-estar (como saben, ahora existen comercios, tiendas, los hay en el bulevar Saint-Germain, que venden, está escrito en sus letreros, es su reclamo, que comercian con el «bien-estar»: son tiendas del bien-estar, como se lee en el escaparate, no del bien-vivir, como decían los griegos hablando de ética (*eu zên*) o del arte de vivir, sino del bien-estar: no son ni farmacias, ni tiendas *bio*, de macrobiótica o de productos de dietética *bio*, ni comerciantes de muebles o de ropas que nos permitirían vivir mejor dentro de nuestra piel, sino que son tiendas que, entre el alma y el cuerpo, nos venden bien-estar, productos inclasificables que van desde libros sobre la sexualidad –*soft* o *hard*– hasta los aceites así llamados esenciales, hasta los consejos para no tener dolores de espalda, para no padecer del ruido en el avión, etc., hasta el incienso y los instrumentos de masaje de todo tipo, etc.; no es ni medicina, ni cirugía, ni farmacia, ni herboristería, ni ortopedia, ni alimentación, ni psicología o psicoanálisis, no tiene ninguno de estos estatus pero se inmiscuye, con vistas a nuestro bien-estar, entre todas estas disciplinas) [por lo tanto, se trata, bien o mal, según un buen tratamiento o un maltrato,



y ese tratamiento puede ser o no una cura terapéutica; esa *cura*, esa terapia puede curar o no curar], pero, en cualquier caso, el poder trata a las bestias y los enfermos mentales; y, de todas formas, el tratamiento, cualquiera que sean sus objetivos, sean reconocidos o no, sean beneficiosos o perjudiciales, les siga o no el efecto que se busca o que se alega, de todas formas, el tratamiento consiste en encerrar, en privar de libertad de movimiento, es decir, de libertad a secas, por lo tanto, de poder, por lo tanto, de poder ver, saber, tener más allá de ciertos límites, por lo tanto, de soberanía. Encerrando dentro de límites idealizados, que se han vuelto en todo caso menos visibles y tienden a volverse casi interiores, por medio de una de esas ficciones o de esas fábulas que analizamos desde el principio y que constituyen tanto el elemento de la fuerza, del poder, de la violencia como de la mentira, esa cultura de la curiosidad, pues, tenía también la ambición o la pretensión de tratar, de curar, de cuidar (*cura*) mucho lo que encerraba, objetivaba y cultivaba con fines de enriquecimiento y de curiosidad.

Como acabo, a propósito del encierro, a propósito del cercado común a los jardines zoológicos y a los hospitales psiquiátricos de cierta modernidad post-revolucionaria, [como acabo] de hablar de libertad, de limitación en la libertad de movimiento y, por consiguiente, en la libertad de poder ver saber y, por consiguiente, de soberanía, quiero insistir una vez más, breve pero insistentemente, en esta terrible lógica.

¿Cuál?

Pues bien, la de un *double bind*, del que no hemos de ocultarnos la extrema tensión, el peso, la gravedad, una gravedad tanto más pesada y de la que tanto menos se puede uno exonerar cuanto que está en el centro, en el centro de gravedad justamente, de todas las decisiones, de todas las responsabilidades, de todas las estrategias y de todas las transacciones de las que hay que tratar, ya sean éstas políticas u otras – no siendo la tensión entre lo político y sus otros sino una de las tensiones a la vez suplementarias e intrínsecas del *double bind* del que hablo. Utilizo sin facilidad y a propósito la palabra inglesa *double bind* porque la contradicción o la tensión que voy a recordar concierne justamente y no sólo a un doble vínculo, una doble inyunción, sino una duplicidad en el concepto mismo de vínculo, de obligación, de *bind*, de *bond* [lazo], de ligamento, de ligadura más o menos estricta, de estrictura más que de estructura (como dije en *Glas*<sup>23</sup>), de esa

estructura que viene justamente a limitar la libertad con la soberanía, o la soberanía con la libertad. Porque no hemos de ocultarnos que nuestro concepto más y mejor acreditado de «libertad», de autonomía, de auto-determinación, de emancipación, de liberación, es indisoluble de este concepto de soberanía, de su «yo puedo» sin límite, por consiguiente, de su omnipotencia, que nosotros nos dedicamos aquí prudente, paciente y laboriosamente a deconstruir. La libertad y la soberanía son, por muchos motivos, conceptos indisolubles. Y no podemos emprenderla con el concepto de soberanía sin amenazar también el valor de libertad. La jugada, por consiguiente, es muy difícil. Cada vez que parece –como es aquí el caso, al menos en apariencia– que estamos criticando el encierro, los cercados, los límites y las normas asignadas al libre desplazamiento de las bestias o de los enfermos mentales, corremos el riesgo de hacerlo no sólo en nombre de la libertad sino en nombre de la soberanía. ¿Y quién se atreverá a militar a favor de una libertad de desplazamiento sin límite, de una libertad sin límites? Es decir, ¿sin ley? ¿Y ya se trate de quien sea, de cualquier ser vivo, humano o no, normal o no, ciudadano o no, terrorista virtual o no?

El *double bind* es que habría a la vez que deconstruir, teórica y prácticamente, cierta ontoteología política de la soberanía sin volver a poner en cuestión cierto pensamiento de la libertad en nombre del cual se pone esta deconstrucción en marcha.

Lo cual implica un pensamiento radicalmente otro de la libertad, *por una parte*, de una libertad que se vincula, que esté vinculada, heteronómica y precisamente, a las inyunciones de este *double bind* y, por consiguiente, *por otra parte*, a la entereza *responsable* (pero también habría que pensar el concepto de responsabilidad ahí donde no resiste a las cuestiones que hemos planteado respecto a la oposición hombre-animal como oposición entre responsabilidad y reacción, dando por supuesto que los límites que los poderes de los que acabamos de hablar –poderes de todo tipo, político, policial, económico, psiquiátrico, etc.– pretenden asignar a los desplazamientos tanto de los animales en el jardín zoológico como de los enfermos mentales en el hospital psiquiátrico, son límites supuestamente asignados a seres vivos irresponsables, a simples máquinas reaccionales), [lo cual implica pues –retomo mi proposición– un pensamiento radicalmente otro de la libertad, *por una parte*, de una libertad que se vincula, que esté vinculada, heteronómica y precisamente, a las inyunciones de este *double bind* y, por consiguiente, *por otra parte*, a la entereza *responsable*] de esta difícil evidencia: a saber, que la elección o la decisión no están entre soberanía indivisible y no-soberanía indivisible, sino entre varias divisiones, distribuciones, econo-

23. Véase J. Derrida: *Glas*, París, Galilée, 1974, pp. 21, 124-125, 162, 169, 207, 227, 230, 272, 274, 276, 286 (n. de e. fr.).

*mías* (nomía, *nomos*, *nemein* quiere decir distribución y división, se lo recuerdo a ustedes), economías de una soberanía divisible. Otra dimensión u otra figura del mismo *double bind* sería –he tratado de formalizar esta cuestión en otro lugar (especialmente en *La universidad sin condición*<sup>24</sup>)–, sería pensar una incondicionalidad (ya se trate de la libertad, del don, del perdón, de la justicia, de la hospitalidad) sin soberanía indivisible. Es más que difícil, es aporético, desde el momento que la soberanía se ha considerado siempre indivisible, por consiguiente, absoluta e incondicional.

El día en que este *double bind*, en que esta implacable contradicción quede abolida (es decir, en mi opinión, nunca, por definición, es imposible, y me pregunto cómo se podría desear siquiera) pues bien, sería... pues bien, sería el paraíso.

¿Hemos de soñar con el paraíso? ¿Cómo evitar soñar con el paraíso? Si, como acabo de decir, es imposible y me pregunto cómo se podría desear siquiera, eso puede significar que tenemos que contentarnos con soñar con el paraíso y que, al mismo tiempo, la promesa o la memoria del paraíso serían a la vez la de la felicidad absoluta y la de una catástrofe sin retorno.

No hablo aquí, de broma, del paraíso. Ya lo saben ustedes sin duda, Ellenberger nos lo recuerda, no todo comenzó con el paraíso terrenal, con el jardín del Edén del que nos habla la Biblia, con la historia de la serpiente de la que les hablé hace poco al leer la *Serpiente* de Lawrence y de la que, la semana que viene, les hablaré junto con todo tipo de historias de animales que el hombre, a las órdenes de Dios, ha de nombrar y dominar, [ya lo saben ustedes,] no todo comenzó con ese paraíso terrenal, ni siquiera con lo que fue, antes de él, su modelo ya heredado, el *paradeisos* persa («*paradeisos*» es, en primer lugar, una palabra persa), a saber, un gran territorio cerrado donde muchas bestias vivían en semi-libertad bajo la vigilancia de los hombres, para el placer y dependiendo de la buena voluntad de un monarca. Esos animales estaban domesticados, muchos le fueron dados al rey o seleccionados entre los que les daba a los amigos. Había allí animales destinados a las cazas reales, a los alardes oficiales o para servir de modelo a los artistas. El *paradeisos* persa tenía una función que Ellenberger denomina «mística»: el rey encarnaba

24. Véase J. Derrida: *L'université sans condition*. París, Galilée, 2001, pp. 11-24, 69-71, 76-78 [trad. cast. de C. de Peretti y P. Vidarte, *La universidad sin condición*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 10-22, 67-68, 74-77] (n. de e. fr.).

al dios supremo o al señor de la creación, recibía pues la ofrenda o el homenaje de esos animales en un jardín prohibido al común de los mortales. A las bestias les estaba menos prohibido salir de allí que a los hombres y a los súbditos del rey entrar en él.

Pues bien, este *paradeisos*, por su parte, no era original. Data de los grandes imperios de Babilonia y de Asiria que, a su vez, sucedieron a épocas de organización política tribales cuyos potentados hacían ya colecciones de animales salvajes sin finalidad aparente, por simple juego, en apariencia, y a veces para acabar masacrándolos. Volvemos a hablar de todo esto, tanto más cuanto que Ellenberger, con una confianza que yo no comparto, concluye su artículo preguntándose si, al término de una transformación, de un afortunado progreso en curso –progreso, parques zoológicos y hospitales psiquiátricos, «¿quién sabe si no volveremos a ver –dice– algún día revivir el *paradeisos* iraní y si no saldrá de él una nueva ética?». <sup>25</sup>

Con lo que hoy me quedaré, provisionalmente, es con lo siguiente: el jardín del Edén, el paraíso del que nos hablan la Biblia y Dante y, el otro día, D. H. Lawrence, no fue original, como tampoco lo fue, por consiguiente, el pecado que lleva ese nombre. Les remito aquí para concluir, de nuevo provisionalmente, a estas palabras de Lacan que ya citamos hace algunos meses, en la lectura cuestionante que habíamos intentado. Es preciso releerlas una vez más e interrogarlas asimismo de otra forma. En «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo», Lacan decía lo siguiente, en donde me contentaré con subrayar la palabra «experiencia», que porta toda la carga del problema, la palabra «yo», la palabra «creer» y el léxico de la bobada (las palabras: «imbéciles» y «cretinizante»):

¿Ese goce cuya carencia torna al Otro inconsistente es pues el mío? La *experiencia* prueba que aquél me está normalmente prohibido y eso no únicamente, como *creerían los imbéciles* [¿bestias o no?], por un mal arreglo de la sociedad, sino, diría yo, por *culpa* del Otro si existiese: como el Otro no existe, no me queda más remedio que echar la culpa al Yo, es decir, *creer* en aquello a lo que la experiencia nos conduce a todos y a Freud el primero: el pecado original. Pues, aunque no tuviésemos la confesión de Freud, tan expresa como desolada, quedaría el hecho de que el mito, el benjamín de la historia, el cual debemos a su pluma [mito de Edipo], no puede ser más útil que el de la manzana maldita, con la salvedad de que –y esto no afecta en absoluto al mito en su haber–, al ser aquél más sucinto, es sensiblemente menos cretinizante [¿embrutecedero?].

25. H. F. Ellenberger: *Médecines de l'âme*, p. 502.

Pero lo que no es un mito, y que Freud formuló sin embargo tan pronto como el Edipo, es el complejo de castración.<sup>26</sup>

¿Acaso todo aquello de lo que nos ocupamos, incluso castrar a los animales domésticos y la esterilización, más o menos virtual, de los enfermos mentales depende de la lógica de la castración? ¿Este discurso sobre la castración depende más de la ciencia que del mito y de la creencia? He aquí bastantes preguntas para nuestra curiosidad, incluso para nuestra autopsia de hoy.

## Duodécima sesión 20 de marzo de 2002

¿Llegaremos alguna vez a desenredar, en nuestros enredos, conseguiremos desenmarañar, desembrollar, por así decirlo, conseguiremos arreglárnoslas algún día entre *zoología* y *biología*? ¿Entre lo zoológico y lo biológico, entre estas dos palabras griegas, que son más que palabras y que se traducen ambas por «vida», *zôê* y *bios*? ¿No es demasiado tarde para intentar hacerlo, y acaso no están los esfuerzos en esa dirección destinados, por esencia, a permanecer vanos? ¿Sobre todo en nuestra lengua, pero también en alemán y en inglés y en tantas otras lenguas en donde no se disocian ambas palabras, incluso ambos conceptos para decir «vida» y «ser vivo»? ¿Y no está la filología desarmada, no es demasiado desigual, a pesar de los aires altivos que a veces adoptan los que dan lecciones y los pseudo-expertos en esta materia; demasiado desigual, la filología, no lo bastante a la medida de esta cuestión que es más que una cuestión de sentido y de palabra, entre *zôê* y *bios*, entre la *zoología* y la *biología*, no arreglando ni simplificando nada la lógica del *logos*, como vamos a verlo, para quien se preocupa por desenredar las cosas? ¿Y en nuestra lengua, qué decimos cuando decimos «la vida» (¡ah, «la vida»!) y el ser vivo? ¿Decimos lo zoológico o lo biológico? ¿Y cuál sería la diferencia? ¿Hacia qué nos obstinamos a apuntar aquí con la palabra «vida»?

Hay una frase de Heidegger que me gusta mucho, incluso ahí donde no siempre estoy dispuesto a seguirlo en la cuestión de la muerte. De la vida y de la muerte. Y todavía menos del animal. Es cuando este hombre dice, con la altivez un tanto arrogante, con esa condescendencia a veces irritante que tan bien le conocemos: «*Den Eigensinnigen ist Leben nur Leben* [para los que son testarudos (cabezotas), *den Eigensinnigen*: para los que no tienen más que una idea en la

26. L. Lacan: « Subversion du sujet et dialectique du désir », en *Écrits*, *op. cit.*, pp. 819-820 [trad. cast., vol. 2, p. 800].

cabeza) *ist Leben nur Leben* (la vida no es más que la vida)]». Para los cabezotas, la vida es únicamente la vida, la vida no es más que la vida o la vida es toda la vida. Encontrarán ustedes esta frase tan buena en la *Introducción a la metafísica*,<sup>1</sup> de la cual volveremos a hablar enseguida. Heidegger prosigue:<sup>2</sup> «*Den Eigensinnigen ist Leben nur Leben*», para el cabezota, pues, para el testarudo, para el que no tiene más que una idea en la cabeza –en alemán, no hay ninguna referencia a la cabeza, pero en nuestra lengua esto nos proporciona una cabeza más en nuestro inventario de cabecillas, de cabezas, de cabos y de decapitaciones; y, aquí, la cabezonería testaruda de quien no tiene más que una idea en la cabeza es un poco una definición de la bobada; y, cuando Heidegger la emprende con los que son *eigensinnig*, podemos decir sin miedo a equivocarnos demasiado que no está lejos de considerarlos bobos; es una bobada pensar que simplemente la vida es la vida, sin plantearse, como Heidegger lo va a hacer de inmediato, la cuestión de una muerte que es vida, de una vida que es muerte, de una muerte que pertenece al ser mismo de la vida; pero «*eigensinnig*» es una palabra interesante aquí para decir la bobada de la cabezonería o de la obstinación, ahí donde, por una parte, señala, como van a ver ustedes, que la bobada testaruda consiste en no plantearse ninguna cuestión.

(Eso es difícil y merece un paréntesis de un momento porque se puede caer en la tentación de decir, en efecto, que la bobada consiste en la ineptitud para la pregunta; éste es un pensamiento fácil: se tiende a pensar que alguien que no se plantea preguntas, él o ella, es bobo ¿no es cierto?, que carece de espíritu crítico y de reflexión: él (ella) no se plantea preguntas, eso significa «bobada»; pero también hay una afinidad extraña y desconcertante entre cierta forma de bobada y cierta obstinación, por el contrario, por plantear o plantearse preguntas, por querer saber (*wissen wollen*: «*Fragen ist Wissen-wollen*»<sup>3</sup> –dice Heidegger–, y eso nos devuelve a la cuestión del saber y de la curiosidad de la que hablábamos la semana pasada; pero, aquí, Heidegger habla del cuestionar como querer-saber, antes de que se degrade en curiosidad, y siempre y cuando –dice– se recuerde que la pregunta por el ser o la cuestión del ser implica que el querer no es un

1. M. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, op. cit., p. 100 [trad. cast., p. 168].

2. Jacques Derrida no continúa realmente la frase de Heidegger sino dos párrafos más adelante (n. de e. fr.).

3. M. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, p. 16 [trad. cast., p. 59].

actuar (*Agieren*), sino que está basado en un «dejar» (*lassen*), dejar al ser ser lo que es). Aquí la bobada, la bobada cabezona –diría yo pero sin comentar ya a Heidegger– sería no el saber dejar al ser ser lo que es en verdad, sino precipitarse agitadamente hacia la pregunta, ceder a la compulsión, a la cuestión como compulsión agitada, nerviosa, querer-saber por curiosidad acumulativa; porque, sin duda, hay una bobada de la pregunta, lo mismo que de la afirmación, de la negación; la bobada que no es nada, que no tiene esencia, decíamos, que ni siquiera es transcendental, pero que puede atravesar y amenazar, tranquilizándolas justamente, las tres modalidades (pregunta, afirmación, negación), pero atravesarlas-amenazarlas-tranquilizarlas de forma positiva, y la bobada es quizá la positividad misma, la posición, a la cual no se reduce la afirmación, el «sí»; la bobada se parecería más bien a la auto-posición a través de cada una de estas tres modalidades (pregunta, afirmación, negación), sería el positivismo, en suma, el auto-positivismo que positiva – y nadie queda indemne ni está a resguardo de ella, ni siquiera los que denuncian el *Eigensinn*. Cierro este paréntesis)

Esta última palabra, decía, «*Eigensinn*», ahí donde apunta, siguiendo a Heidegger, que la bobada cabezona consiste en no plantearse preguntas, hace una referencia al menos elíptica a lo propio (*eigen*) y al sentido (*Sinn*); en el fondo, diríamos jugando un poco, la bobada pertinaz de lo *Eigensinnige* es tener la tenacidad de su opinión que consiste en creer que algo tiene un sentido propio y único: la vida es la vida, punto, ésta es mi opinión y creo en ella. Ésta es mi opinión y me atengo a ella, punto. Contra esta *Eigensinnigkeit*, Heidegger prosigue: «[para estos *Eigensinnigen*] *Tod ist ihnen Tod* (la muerte, para ellos, es la muerte) *und nur dieses* [y nada más, y únicamente eso, la muerte. Pero el ser de la vida –añade entonces Heidegger– es al mismo tiempo la muerte]. *Aber das Sein des Lebens ist zugleich Tod*. [Todo lo que entra en la vida empieza ya también por las mismas a morir, a ir hacia su muerte, y la muerte es al mismo tiempo vida] [...] *und Tod ist zugleich Leben. Heraklit sagt Frg. 8*<sup>4</sup>[...]» (sigue una

4. Traducción modificada por Jaques Derrida. M. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, op. cit., p. 100 [trad. cast., pp. 168-169]: «*Den Eigensinnigen ist Leben nur Leben. Tod ist ihnen Tod und nur dieses. Aber das Sein des Lebens ist zugleich Tod. Jegliches, was ins Leben tritt, beginnt damit auch schon zu sterben, auf seinen Tod zuzugehen, und Tod ist zugleich Leben. Heraklit sagt Frg. 8: "Das Gegeneinanderstehende trägt sich, das eine zum anderen, hinüber und herüber, es sammelt sich aus sich"*». «Para los cabezotas, la

definición de la contradicción y del *logos* como reunión de los contrarios).

Abandonemos aquí este pequeño tratado de la bobada, de una bobada que quizá siempre consiste en atenerse a cualquier opinión pertinaz sobre la vida la muerte. Ahí donde yo estaría tentado, no insisto más en eso porque lo he explicado en otra parte, ahí donde estaría tentado de encontrar a Heidegger un poco *eigensinnig*, si no un poco bobo a su vez, con respecto a esto, es cuando le importa tan firmemente la opinión, lo que creo que es una opinión, ni más ni menos, la opinión según la cual el hombre, él solo o el *Dasein* solo, es el único que tiene una relación de experiencia con la muerte, con el morir, con el *sterben como tal*, con el suyo *propio*, con su propio poder-morir, con su posibilidad, aunque sea la de lo imposible, mientras que el animal, por consiguiente, ese otro viviente (*zôon*) al que se denomina el animal, la palma pero no muere jamás, no tiene ninguna relación digna de ese nombre con la muerte. Por mi parte –aun a riesgo de encabazonarme con este tema acerca del cual me he explicado en otros lugares y al que volveremos más tarde con respecto a Heidegger y al animal–, creo que eso no es así, que no es seguro, en todo caso, que el hombre tenga una relación con la muerte o una experiencia de la muerte *como tal*, en su posible imposibilidad; ni que se pueda decir, propiamente, en sentido propio y simplemente, tan tranquilamente, que el animal está privado de ella. Pero dejemos esta cuestión que, en todo caso, exige una refundición total de la conceptualidad, aquella misma en la que estamos metidos.

El final se acerca, quiero decir, el final del seminario de este año. Esperando continuar el año que viene, veo perfectamente, ven ustedes perfectamente que todavía seguimos en el umbral.

Sí, el umbral: ¿qué es el umbral?

El umbral es uno de los nombres para aquello que nos ha estado ocupando al final de la sesión anterior cuando, afanándonos en torno a las lógicas de la clausura y del encierro, nos inquietábamos por el umbral, por el umbral que había que franquear o no, por el umbral prohibido, en los dos sentidos, tanto para los animales de un jardín

---

vida sólo es vida. La muerte es muerte para ellos, y nada más. Pero el ser de la vida es al mismo tiempo muerte. Todo lo que entra en vida ya empieza también por las mismas a morir, a ir hacia su muerte, y la muerte es al mismo tiempo vida. Heráclito dice, en el fragmento 8: “Los opuestos se transportan el uno hacia el otro”. Se reúnen a partir de sí mismos» (n. de e. fr.).

zoológico como para los enfermos mentales de un asilo psiquiátrico. Y para los espectadores que tienen curiosidad por unos y otros. Y, en el *paradeisos* iraní, más originario que el jardín del Edén, más originario que su supuesto pecado del mismo nombre, dos jardines sin embargo marcados por prohibiciones, [en el *paradeisos* iraní] a los hombres les estaba más prohibido entrar que a las bestias salir de él.

¿Qué es, pues, el umbral, franqueable o infranqueable? En el fondo, podríamos mostrar que todos nuestros seminarios,<sup>5</sup> dedicados todos ellos, desde hace más de diez años, al sentido de la responsabilidad, dedicados pues al sentido y la estructura de determinados límites, a aquello que hay que hacer y no hay que hacer, a aquello de lo que hay que responder y no hay que responder, siguen manteniéndose, siguen todavía manteniéndose en el umbral, digo bien todos los seminarios y no sólo el que trataba de la hospitalidad hace algunos años, que nombraba literalmente el umbral y el paso de un umbral a cada paso. La cuestión de la responsabilidad es una cuestión del umbral y sobre todo –lo hemos comprobado de nuevo este año– del origen de la responsabilidad, del umbral a partir del cual se pasa de la reacción a la respuesta, por consiguiente, a la responsabilidad; umbral que, según la tradición humanista y antropocéntrica, en verdad logocéntrica que deconstruimos aquí, y vamos a hablar mucho del *logos* hoy, [umbral que] marca, que se considera que marca el *limen* indivisible, el límite indivisible entre el animal y el hombre. Y, la última vez, recordamos que este límite, este umbral de responsabilidad, se confundía con el de la libertad sin la cual no hay responsabilidad ni, por lo tanto, soberanía. La responsabilidad, al igual que la libertad, implica algo de esta soberanía indivisible otorgada a lo propio del hombre y negada a la bestia.

Siempre el umbral, pues. ¿Qué es el umbral? Y, en cuanto se dice el umbral, EL umbral, la unidad inseparable y atómica del umbral, de un solo umbral, se supone que es indivisible; se supone que tiene la forma de una línea de demarcación tan indivisible como una línea sin espesor que uno no podría franquear o que vería que se le prohíbe franquear si no es en un momento puntual y con un paso a su vez indivisible.

Lo que decíamos la semana pasada concernía, con los nombres de parque o de hospital, a una especie de tratamiento del umbral y de la hospitalidad, de la hospitalidad de las casas de fieras o de los hospitales, prolongando tanto el seminario sobre el encarcelamiento y la

5. En el texto mecanografiado: «*tous nos séminaires qui*» [en castellano, «todos nuestros seminarios que»] (n. de e. fr.).

pena de muerte y, por consiguiente, sobre la soberanía como el de la hospitalidad. Me acuerdo asimismo de que, en el seminario intermedio sobre el perdón, se planteó la cuestión de saber si determinados animales podían sentirse culpables o hacer su duelo, si eran sensibles a cierto pudor y esbozar actitudes de arrepentimiento y de perdón pedido (cuestión a la que respondimos que sí). En cuanto al seminario sobre el secreto, que fue por excelencia un seminario sobre los límites que no hay que franquear, sobre la separación del *secernere*, del *secretum*, hemos vuelto a encontrar su estela con el «*Geheimnis der Begegnung*», el secreto del encuentro de Celan y la problemática poético-política de la *Unheimlichkeit*, del *Abgrund*, del *Urgund* y del *Ungrund*.

Se sigue tratando, pues, del mismo seminario, y cuando digo que estamos todavía en el umbral de éste, eso significa que no sólo nos falta la llave, o que carecemos de una llave, sino que la cuestión en cuyo umbral permanecemos es, en efecto, la de la llave y la de saber si hay llave, la <llave> de la puerta, la llave de la verja, la llave del zoo, la llave del hospital, la llave de la cripta que hay que descifrar. No sólo se corre el riesgo de permanecer eternamente en el umbral, sino que lo que, en verdad, hacemos es dudar de la existencia de un umbral digno de ese nombre. El umbral no implica sólo ese límite indivisible que toda deconstrucción comienza por deconstruir (deconstruir es, en primer lugar, considerar que ninguna indivisibilidad, ninguna atomicidad, está garantizada), la figura clásica del umbral (que hay que deconstruir) no implica sólo esa indivisibilidad inencontrable; implica también la solidez de un suelo o de un fundamento, a su vez igualmente deconstruibles.<sup>6</sup> La palabra francesa «*seuil*» [umbral] significa, por su parte, esa solidez del suelo; viene del latín *solum*, que quiere decir el suelo o, más concretamente, el fundamento sobre el cual se apoya el dintel de una arquitectura o la planta de los pies; *solum* es la parte más baja, el fondo o, asimismo, la suela; *solea* es la sandalia, etc. Ahora bien, cuando decimos que nos quedamos, en estos seminarios, en el umbral no significa que permanecemos ahí o que demos testimonio de la existencia de un umbral, aunque fuese para quedarnos allí o para transitar interminablemente por él. Significaría más bien, en mi opinión, y éste es el gesto de un pensamiento deconstructivo, que no consideramos ni siquiera garantizada la existencia (natural o artificial) de ningún umbral, si por

6. Durante la sesión, Jacques Derrida corrige: «qui seraient eux aussi indéconstructibles» [en castellano, «que serían a su vez igualmente indeconstruibles»] (n. de e. fr.).

umbral se entiende o bien línea de frontera indivisible o bien solidez de un suelo fundador. De demorarnos en el umbral es asimismo para soportar la prueba que consiste <en> experimentar el seísmo siempre en curso que amenaza la existencia de cualquier umbral, que amenaza su indivisibilidad y su solidez fundadora.

Y, si no hay umbral, ¿cómo disponer de una llave para abrir, en el umbral, una puerta de entrada?

Carecer de una llave, de una llave perdida o de una llave que no existe (como en el caso, recuerdan ustedes, de los parques zoológicos rodeados de fosos abisales que sustituyen a los recintos enrejados, siendo esos fosos asimismo infranqueables puesto que ni siquiera había llave ni era cuestión de la llave), [carecer de una llave, de una llave perdida o de una llave que no existe] es también no saber por dónde entrar o salir, por dónde suprimir el bloqueo ni tampoco por dónde empezar. Casi todos los parques zoológicos y los hospitales psiquiátricos tienen llaves, pero ¿acaso no se puede decir que cualquier casa, cualquier hábitat (familiar, urbano o nacional), cualquier lugar de economía y de ecología implica también umbrales, límites y, por consiguiente, llaves, manojos de llaves? Las llaves de la ciudad, de la casa o del territorio nacional son indispensables para penetrar o para descifrar un código. Esto parece seguir siendo cierto, aunque las llaves metálicas y tan materializadas se sustituyan hoy en día por códigos cifrados, códigos telefónicos, códigos informáticos, técnicas de cifrado y señalizaciones, otros tantos secretos que permiten entrar en un territorio, penetrar en un suelo (*solum*), incluso invadirlo sin poner ahí los pies ni la suela (*solea*), y de una forma todavía más eficaz, más irresistible, que poniendo ahí los pies. Hay cerraduras, candados sin llave, en adelante, dispositivos de encerramiento que sólo se abren para quien dispone de un código, por lo tanto, de una o de varias cifras. Incluso las cárceles empiezan, en Estados Unidos, a ser sustituidas por brazaletes electrónicos que permiten localizar al prisionero en todo momento y, por consiguiente, dejarlo, vaya donde vaya, bajo libertad vigilada. La libertad vigilada es, por lo demás, la condición más común, por consiguiente, la soberanía vigilada, ¿y quién de nosotros se atrevería a pretender que puede escapar de ella e incluso, lo cual es más grave, que desea escapar de ella?

Por supuesto, también nosotros deseamos cierto encerramiento, límites y un umbral para nuestro «bienestar». Por lo demás, en los materiales que Ellenberger proporcionó en lo referente a la comparación entre <los> animales aparcados en un jardín zoológico y los enfermos internados en un hospital psiquiátrico, había observaciones sobre la lógica de ese deseo de territorialización que hacía amar el ecosistema de los límites en los cuales tanto al animal como al loco, y

–añadiría yo– a todo el mundo, a todos los animales locos que somos, les gusta permanecer allí tanto como salir. El umbral gusta, tanto para no atravesarlo como para atravesarlo. Un tal Bernhard Grzimek, autor de un «*Gefangenhaltung von Tieren*» (1950) («La detención de las bestias», o la encarcelación, el comportamiento carcelario de las bestias), citado por Ellenberger,<sup>7</sup> señala que el animal que sale del zoo, y que estaríamos tentados de decir que se ha escapado o liberado de él, se siente de hecho sin patria, *heimatlos*, sin casa, y hace lo que sea por volver a «su casa» (*zu Hause*) en su jaula. No sé hasta qué punto esto se puede generalizar o tomar de una manera tan simple, pero es probable, en efecto, que eso ocurra en determinadas condiciones. De acuerdo con la misma lógica, una vez que se apropia de su nuevo territorio carcelario, el animal se tornará más peligroso y agresivo con el intruso y más pacífico con quien respete el umbral y no le dé de comer más que desde el exterior. Esta ley tendría su equivalente humano. Y el doctor Daumézon, psiquiatra francés de Sainte-Anne (al que conocí bastante bien, a casa del cual recuerdo que, hace cincuenta años, Foucault, de quien hablaremos enseguida, [Foucault] me llevaba, junto con otros estudiantes, para unos ejercicios con vistas al certificado de psicopatología, para asistir a sus exámenes y presentaciones de enfermos –exámenes de enfermos y exámenes de jóvenes internos que debían hacer ante el doctor Daumézon, y ante nosotros, unos ejercicios de diagnóstico–, momentos fascinantes, aterradores e inolvidables), el doctor Daumézon, pues, es el autor de un artículo titulado «El arraigo de los enfermos curados en el asilo», en el que evoca, entre otras cosas, los casos frecuentes de enfermos adaptados al asilo, aparentemente curados y que, en cuanto se les habla de salir, del fin de la cura, manifiestan nuevos síntomas o vuelven los viejos síntomas, síntomas propiamente destinados a hacerlos permanecer en el asilo o volver a él, a un asilo que, en el fondo, ya no quieren abandonar. Ya no quieren traspasar el umbral del asilo para salir de un sitio que se ha convertido en su «casa».<sup>8</sup>

El umbral, pues. ¿Qué es un umbral? ¿De qué está compuesta su indivisibilidad, ya sea puntual o lineal? ¿Y su solidez –fundadora o terrestre, territorial, natural o técnica, arquitectural, física o nómica?

7. B. Grzimek: «Gefangenhaltung von Tieren», *Studium Generale*, vol. 3, 1950, pp. 1-5; citado por H. F. Ellenberger, *Médecines de l'âme*, op. cit., p. 494, n. 42 (n. de e. fr.).

8. G. Daumézon: «L'enracinement des malades guéris à l'asile». *L'Hygiène mentale*, vol. 36, 1946-1947, pp. 59-71; citado en *ibid.*, p. 494, n. 43. (n. de e. fr.).

Desde hace un rato, hablo del umbral como de la línea presuntamente indivisible, pasada la cual, se entra o se sale. Por consiguiente, el umbral siempre es un comienzo, el comienzo del adentro o el comienzo del afuera. Al acercarnos al final del seminario de este año –decíamos–, esperando continuar con él de nuevo el año que viene, me doy cuenta, se dan ustedes cuenta de que seguimos estando en ese umbral cuya posibilidad misma interrogamos, allí donde se vincula a la posibilidad misma del comienzo.

El umbral: preguntarse «¿qué es el umbral?» es preguntarse «¿cómo comenzar?». ¿Cómo comenzar, nos preguntamos muy cerca del final provisional de nuestro primer meridiano, de nuestro primer círculo o vuelta de la línea? ¿Cómo re-comenzar? Cuestión del comienzo y del mandato, arcaica cuestión de la *archê* que quiere decir –lo recuerdo una vez más– tanto comienzo como mandato, principio y príncipe, el Uno del primero. La *archê*, el arconte, es una figura del soberano mismo. Y de lo uno, del uno y del otro, es de lo que hablamos aquí.

La bestia y el soberano, el uno y el otro, lo sugerí la última vez, ya eran dos, y el uno *ordenaba* al otro, antes incluso del paraíso, antes incluso de nuestro paraíso, antes del jardín del Edén y antes incluso del *paradeisos* iraní cuyo modelo precedía ya al jardín del Edén de nuestra Biblia.

Ya no sabemos, entre la bestia y el soberano, por dónde comenzar a abordar esta cuestión del comienzo y del mandato paradisiaco y pre-paradisiaco. Nuestro ramillete, nuestro manojito de referencias cuasi canónicas...

[Paréntesis: puesto que hablamos de umbral y de llaves, pues bien, a propósito de ramillete y de manojito, de hacer manojos, etc. (o de términos como el cólera, la traba para los caballos, la baticola, el borrén trasero, etc.\*), yo diría que se trata de unas palabras y de un léxico a los que me habría gustado, si fuese razonable, dedicarles un seminario

\* Juego de palabras imposible de traducir en castellano: Derrida está hablando de «*trousse*» [ramillete] y de «*trousseau*» [manojito], de «*trousser*» [entre otras acepciones, hacer manojos] y, entre paréntesis, enumera una serie de palabras que contienen el término «*trousse*»: «*trousse-galant, trousse-pied, trousse-queue, troussequin, trousse-trait*» y que están relacionadas con el caballo y la silla de montar. Hemos optado por traducir el sentido literal de estos términos franceses, en lugar de realizar en la traducción un juego de palabras similar con los términos españoles «ramillete» y «manojito», debido a la importancia que le otorga Derrida, muy especialmente en este seminario, a la cuestión del animal, de la bestia (n. de t.).

rio de un año entero: quizá no hubiese resultado tan poco razonable porque –y éste es mi consejo–, si leen con detenimiento determinado diccionario, por ejemplo el *Robert* o mejor aún el *Litttré*, acerca de esta familia de palabras en torno a *trousse*, *trousser*, *trousseau*, tendrán, en pocas páginas, toda la red de temas y de problemas que nos ocupan aquí, tendrán el ramillete y el manojito de todo aquello a lo que intentamos acceder aquí, al no representar el manojito de llaves sino un recurso entre otros, sobre todo si la llave termina faltando o siendo sustituida por un código, para tratar las estructuras, las estricturas y, por consiguiente, las cerraduras de las que hablé la última vez al concluir a propósito del *double bind* y del paraíso. Fin del paréntesis sobre el manojito].

Ya no sabemos –decía–, entre la bestia y el soberano, por dónde comenzar a abordar esta cuestión del comienzo y del mandato paradisiaco o pre-paradisiaco. Nuestro ramo, nuestro manojito de referencias cuasi canónicas, a saber, el Génesis, por consiguiente, el «al comienzo» mismo, *Bereshit*, que significa también, como traduce Chouraqui, «a la cabeza» (y ahí tenemos el comienzo, el mandato, el *fiat* performativo de Elohim y la cabeza en el susodicho Antiguo Testamento que comienza, volveremos sobre ello, por un *fiat*, por el comienzo de un mandato, por la orden de un *fiat*). Pero, antes de explorar el manojito de todos los comienzos que tenemos a nuestra disposición, nosotros los europeos, descendientes a la vez de las religiones abrahámicas y de la filosofía griega, sepan que hay por lo menos tres comienzos:

1. el génesis, *Béréshit* y la creación de los animales antes del hombre, con lo que eso conlleva y de lo que volveremos a hablar;

2. el comienzo del Evangelio de Juan: «*En archê ên o logos, In Principium erat verbum*», «Al comienzo era el verbo (*logos*) y el *logos* era Dios». Decir que Dios era *logos*, como soberano omnipotente creador de todo, es en efecto confirmar, en resumidas cuentas, las primeras palabras del Génesis, del En-cabeza-miento donde, al decir «Que se haga al luz», Dios hizo con la palabra, con ese archi-performativo, que la luz se hiciese y apareciese. Juan prosigue: «El *logos* estaba al principio en Dios (*outos ên en archê pros to theon*), todo ha existido por él [por el *logos*] y nada de lo que existe ha existido sin él. En él [el *logos*] estaba la vida (*zôê*) y la vida era la luz (*phôs*) de los hombres».<sup>9</sup> Retengan esto por el momento: soberanía es igual a *archê*, *archê* es igual a *logos*, el *logos* que crea, que hace venir o adve-

9. Evangelio según Juan, I, 1-4. Es Jacques Derrida quien traduce (n. de e. fr.).

nir y que crea al ser vivo, la vida del ser vivo (*zôê*), el *logos* evangélico, que repite en suma el Génesis y habla en efecto de un origen del mundo creado por el soberano, Dios, mediante un *fiat* omnipotente que es, digamos, *zoo-lógico*, el de un *logos* que produce la *zôê*, una *zôê* que es luz, aparecer, *phôs*, *fotología* para los hombres. Esta *zoo-logía* debe entenderse en su sentido particular, ya se lo imaginan ustedes, pero que no ha de ser radicalmente ajeno al sentido. Aunque, sin duda, lo que denomino aquí *zoo-logía* concierne a una vida que está en el *logos*, una *zôê* que está –dice Juan– en el *logos* como una vida que es la luz de los hombres; aunque, por supuesto, él no habla del *logos* de la *zôê* como de una ciencia de la vida o de un discurso sobre la vida, queda que si puede haber *zoo-logía* como discurso, razón o ciencia de la vida es necesariamente porque, entre la *vida*, *zôê*, y el *logos*, habría alguna afinidad ontológica;

3. en tercer lugar finalmente, siempre con el fin de verificar en nuestro bolsillo el manojito canónico de las llaves abrahámico-filosóficas, hubo el otro comienzo, la otra llave, por lo demás anterior, cronológicamente, al evangelio de Juan; es lo que la *Política* de Aristóteles nos dice asimismo de *logos* y de *zôê*, con sus enunciados igual de célebres, pero cuya relectura ha de permanecer inagotable.

Creo que mi deber es comenzar hoy por ahí y volver, en este momento, a ese pasaje de la *Política* de Aristóteles que sin duda todos ustedes conocen, que ha quedado atrás de todo lo que hemos dicho hasta aquí, pero que quizá sea oportuno volver a abrir en el momento en que, entre el *fiat* performativo del Génesis, justo en el umbral de un jardín de Edén ya heredado y, por otro lado, el evangélico y joánico de Juan «*En archê ên o logos*» y el «*en autô zôê ên*» (al comienzo, y con el mandato, era el *logos* y, en él, la vida), es por lo tanto oportuno volver a abrir el texto de la *Política* ahí donde nos encontramos con otra configuración de *zôê* y de *logos*, otra inherencia esencial del *logos* en el ser vivo o del ser vivo en el *logos*, otra *zoología* u otra *logozoía* que se sitúan, que se supone que se sitúan en la *archê*, en el comienzo, en el principio soberano de todo lo que concierne a lo que aparece y crece en la luz, la *phusis* de la luz, *phôs*, de la vida, *zôê*, y del *logos*, del habla.

Cuando Heidegger parecía denigrar –recuerdan ustedes el texto que leímos de la *Introducción a la metafísica*– esa determinación que denominaba con cierto desprecio «zoológica» del hombre como *animal rationale*, es decir –y son las palabras de Aristóteles–, *zôon logon echon*, de hecho, habría podido apuntar también, indirectamente, a los enunciados bíblicos, desde el Génesis hasta el Evangelio de Juan. Veremos enseguida que tampoco él dejó de hacerlo.

Pero, como el texto de Aristóteles viene antes del Evangelio y,



sobre todo, sigue siendo el más político, en verdad el único explícita y literalmente político, en el sentido primero, es decir, griego de esta palabra, el único que conjuga el *logos* con lo político, me gustaría, puesto que, con la soberanía, de lo que estamos hablando antes que nada es de lo político, [me gustaría,] aun a riesgo de arar unos caminos ya muy desbrozados, volver un poco sobre la letra de este pasaje, un pasaje finalmente bastante tortuoso, retorcido, enmarañado, resistente tanto al desbrozo como al desciframiento, a la descodificación.

Tengamos en cuenta, en primer lugar, la situación textual de esta definición del hombre como animal político, más literalmente, del hombre que es, *por naturaleza* (*phusei*), un animal político (*politikon zôon*).<sup>10</sup> Esta definición surge en la apertura misma, al principio, al comienzo de la política, al comienzo del primer libro de la *Política* de Aristóteles. La definición de hombre como animal político, definición que nunca deja de precisar «por naturaleza» (*phusei*) –y esta referencia insistente, recurrente, literal a la *phusis* no es la menos oscura–, esta definición del hombre como animal político volverá a aparecer por lo menos, con la misma forma, en el Libro III (en 1278 b) en el momento de definir la finalidad del Estado (*polis*) y de las constituciones. Aristóteles dice entonces: «*Kai oti phusei men estin anthrôpos zôon politikon* [y que el hombre es por naturaleza un ser vivo político]». <sup>11</sup> En este pasaje, a partir de un único momento de la palabra *bios* en medio de numerosos usos de *zôê* o de *zên* (vivir) –sin duda volveremos sobre esto–, es donde Agamben, al principio del libro del que ya he hablado, *Homo sacer*, cree encontrar una distinción entre *bios* y *zôê* que estructurará toda su problemática. En nombre de esta distinción, Agamben, al tiempo que se sitúa en la estela de Foucault, lo cita, y después propone –son las palabras que él utiliza–, «reconsiderar» en primer lugar la afirmación de éste:

La afirmación de Foucault según la cual el hombre era, para Aristóteles, un «animal vivo y, además, capaz de una existencia política» debe pues ser reconsiderada en el sentido en que lo problemático es precisamente la significación de la expresión «además». <sup>12</sup>

10. Aristóteles: *Política*, I, 1253 a 3 (n. de e. fr.).

11. *Ibid.*, III, 1278 b 19. Jacques Derrida se refiere a la traducción de Jean Aubonnet (París, *Les Belles Lettres*, 1971, t. II, primera parte), que él modifica. Aubonnet escribe: «[...] y que el hombre es, por naturaleza, un “ser político”» (n. de e. fr.).

12. G. Agamben: *Homo sacer*, I, *op. cit.*, p. 15 [trad. cast., p.16].

Dos páginas más adelante, Agamben va más lejos que «reconsiderar» y dice «corregida y completada». Cito:

La tesis de Foucault deberá a partir de aquí ser corregida o, al menos, completada [no es en absoluto lo mismo, pero pasemos de largo esta estrategia o esta retórica], en el sentido que lo que caracteriza la política moderna no es la inclusión de la *zôê* en la *polis*, de por sí muy antigua, ni simplemente el hecho de que la vida como tal se convierte en un objeto eminente de cálculos y de previsiones del poder estatal; el hecho decisivo es más bien que, paralelamente al proceso en virtud del cual la excepción se convierte por doquier en la regla, el espacio de la vida desnuda, originariamente situado al margen de la organización política, termina poco a poco por coincidir con el espacio político donde exclusión e inclusión, exterior e interior, *bios* y *zôê*, derecho y hecho, entran en una zona de indiferenciación irreductible. <sup>13</sup>

Tenemos que reconstruir todo este contexto antes de volver al propio Aristóteles, si todavía puede decirse, para calibrar mejor lo que está hoy en juego en esa relectura, desde el punto de vista que es aquí el nuestro. Toda la estrategia demostrativa de Agamben, aquí y en otros sitios, apuesta por una distinción o por una exclusión radical, clara, unívoca, en los griegos y, sobre todo, en Aristóteles, entre la vida desnuda (*zôê*), común a todos los seres vivos (animales, hombres y dioses), y la vida calificada como vida individual o vida de grupo (*bios*: *bios theôrêticos*, por ejemplo, vida contemplativa, *bios apolaustikos*: vida de placer, *bios politikos*: vida política). La desgracia es que esta distinción nunca es tan clara ni está tan garantizada, y que Agamben ha de admitir, a su vez, que hay excepciones, por ejemplo en el caso de Dios que lleva –dice la *Metafísica* de Aristóteles– una «*zôê aristê kai aidios*», <sup>14</sup> una vida noble y eterna; una distinción semántica tan poco garantizada no puede servir para determinar una periodización histórica, la que le hace decir a Agamben –cito de nuevo:

[...] lo que caracteriza la política moderna no es la inclusión de la *zôê* en la *polis*, de por sí muy antigua, ni simplemente el hecho de que la vida como tal se convierte en un objeto eminente de cálculos y de previsiones del poder estatal; el hecho decisivo es más bien que, paralelamente al proceso en virtud del cual la excepción se convierte por doquier en la regla,

13. *Ibid.*, p. 17 [trad. cast., pp.18-19].

14. Aristóteles: *Metafísica*, Libro Δ, 7, 1072 b 28, citado por G. Agamben: *Homo sacer*, I, *op. cit.*, p. 9 [trad. cast., p. 9] (n. de e. fr.).

el espacio de la vida desnuda, originariamente situado al margen de la organización política, termina poco a poco por coincidir con el espacio político donde exclusión e inclusión, exterior e interior, *bios* y *zôê*, derecho y hecho, entran en una zona de indiferenciación irreductible.<sup>15</sup>

Lo difícil de mantener en esta tesis es la idea de una entrada (moderna, pues) en una zona de indiferenciación irreductible, allí donde la diferenciación nunca ha estado garantizada, yo diría incluso que con la confesión al menos furtiva de Agamben; y, sobre todo, lo que sigue siendo más difícil de mantener es la idea de que ahí hay algo moderno o nuevo, ya que el propio Agamben, lo van a oír ustedes, [Agamben] tomando en serio la idea de Foucault de una bio-política específicamente moderna, se empeña en recordar que ésta es lo más antigua posible, inmemorial y arcaica. Voy a leer pues este parágrafo que, por una parte, constituye un cuestionamiento particularmente abrupto de la tesis de Foucault sobre la modernidad de lo bio-político, en el momento mismo en el que Agamben parece querer inscribirse con algunas reservas en su estela, ahí donde Foucault habrá sido pues *casi* el primero, de la misma manera que Agamben habrá sido a su vez el primero en decir lo que Foucault habrá sido casi el primero en decir, a saber, que lo que parece moderno, lo van a oír ustedes, es en verdad inmemorial. Voy a leer pues, pero tras un largo rodeo, este parágrafo que, por otra parte, renuncia a cualquier determinación específicamente moderna de una bio-política del Estado que no haría, lo van a oír ustedes, sino reanudar con lo arcaico y lo más inmemorial. Menciono todos estos textos no tanto porque los comprendo (reconozco tener que renunciar con frecuencia a ello) cuanto porque marcan al menos la actualidad de los problemas y de las preocupaciones que son aquí las nuestras.

Dentro de un momento citaré primero a Agamben, luego citaré a Foucault. Pero no sin haber hecho ante todo hincapié en que ni el uno ni el otro se refieren –como creo que hubiera sido honesto e indispensable hacerlo– a Heidegger quien decía –se lo recuerdo a ustedes–, en la *Introducción a la metafísica*, que sólo tardíamente, tras el acontecimiento (*Geschehnis*), tras la aparición consciente, conocedora, sabedora (*die wissende Erscheinung des Menschen als des geschichtlichen*) del hombre como hombre historial, sólo tras este acontecer historial y, por lo tanto, tardíamente, se definió (Heidegger pone la palabra entre comillas: «*definiert*») al hombre con un concepto (*in einem Begriff*), y ese concepto fue –Heidegger lo dice sin tener siquiera necesidad de

15. G. Agamben: *Homo sacer*, I, p. 17 [trad. cast., pp.18-19].

nombrar al firmante de esta definición literal, Aristóteles– *zôon logon echon*, *animal rationale*, ser vivo dotado de razón, «*vernünftiges Lebewesen*». En esta definición del hombre –precisa Heidegger–, el *logos* aparece, ciertamente, aparece (*kommt vor*), pero aparece bajo una forma, con una figura irreconocible, desconocida (*in einer ganz unkenntlichen Gestalt*), y en un entorno muy curioso, muy sorprendente (*in einer sehr merkwürdigen Umgebung*); y eso es lo que le interesa a Heidegger, el cual, a lo largo de lo que es asimismo una lectura de Parménides, de Heráclito, de Aristóteles y de Hegel, está tratando de volver a pensar de forma originaria la relación entre *logos* y *phusis* (*phusis* de la que dice, al inicio de la *Introducción a la metafísica*, que la traducción latina por *natura*, que también dice el «nacimiento», se ha desviado del sentido originario del griego *phusis*, de la misma manera que la ética, en el sentido de la moral, ha degradado el sentido originario del *ethos*).<sup>16</sup>

Cinco preguntas había planteado Heidegger con anterioridad, que debemos tener en mente durante toda esta reflexión<sup>17</sup>:

1) «*Wie west die ursprüngliche Einheit von Sein und Denken als die von φύσις und λόγος?* [¿Cómo es la unidad originaria del ser y del pensar, en cuanto que es la de *phusis* y *logos*?] ».

Luego, 2) «*Wie geschieht das ursprüngliche Auseinandertreten von λόγος und φύσις?* [¿Cómo adviene la secesión, el divorcio entre *logos* y *phusis*?] ».

Luego, 3) «*Wie Kommt es zum Heraustreten und Auftreten des λόγος?* [¿Cómo se llega a la salida (fuera de escena) y a la aparición, a la entrada en escena del *logos*?] ».

Luego, 4) «*Wie wird der λόγος (das «Logische») zum Wesen des Denkens?* [¿Cómo se convierte el *logos* (bajo la forma de lo «lógico») en la esencia del pensar?] ».

Finalmente, 5) (Pregunta a la que le otorgaré aquí cierto privilegio, voy a decirles por qué) «*Wie kommt dieser λόγος als Vernunft und Verstand zur Herrschaft über das Sein im Anfang der griechischen Philosophie?* [¿Cómo llega este *logos*, como razón y entendimiento, a reinar (a ejercer su dominio, su autoridad, su soberanía (*Herrschaft*)) sobre el ser al comienzo de la filosofía griega?] ».<sup>18</sup> Dicho de otro

16. M. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, op. cit., p. 108 [trad. cast., p. 180].

17. Jacques Derrida vuelve a traducir a su vez todo el pasaje siguiente (véase *infra*, n. 18) (n. de e. fr.).

18. M. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, p. 94 [trad. cast., p. 160] En la traducción [francesa] de Gilbert Khan, las cinco cuestiones se leen

modo, ¿cómo no el *logos*, el *logos* mismo, sino el *logos* determinado, interpretado, sobreentiéndase travestido, disfrazado, casi podría decirse corrompido bajo la apariencia de la razón y del entendimiento, el *logos como* razón y entendimiento, de hecho como «lógica», cómo, bajo ese disfraz o bajo esa apariencia, llega a dominar al ser, a tornarse más fuerte que el ser, desde el inicio de la filosofía griega? No fuerzo con la palabra «fuerza» o con la relación de fuerza y de forcejeo, de dominación o de hegemonía. Respeto el discurso y la intención explícita de Heidegger porque, aquí, él habla de «*Herrschaft*» (se podría traducir ya *Herrschaft* por soberanía tanto como por dominio o señoría); se trata, en efecto, de una soberanía violentamente impuesta del *logos como* razón, entendimiento, lógica; se trata de una fuerza de la razón que mete en razón a otra o a otras interpretaciones o a otras escuchas del *logos*, de la palabra o del léxico, del sentido de *legein*, *logos*; se trata, en efecto, de una especie de guerra y de conflicto de fuerzas en donde la razón vence por fuerza, y con la razón (*ratio*, *Vernunft*), el racionalismo de lo que vendrá más adelante –ya llegaremos a eso–, a inscribirse en el concepto de *animal rationale* o de *zōon logon echon*. Eso significará también no un conflicto o una oposición simple, como a menudo se cree, entre fuerza y razón, lo mismo que entre fuerza y derecho, sino un conflicto en donde la fuerza está del lado de la razón y vence, un poco como «la razón del más fuerte», en otro sentido y a otro nivel, pero conjuntamente con el discurso de la fábula de la Fontaine que encuentra quizás aquí su recurso fundamental. Fuerzo tanto menos el sentido, el uso y la implicación de la palabra «*Herrschaft*» al traducirla por soberanía o por dominación soberana en esta frase cuanto que, dos páginas más arriba<sup>19</sup> –les remito a ustedes ahí–, al hablar de la «lógica», procedente de la escuela platónica o de una doctrina del pensamiento convertida en una doctrina del *logos* en el sentido de la proposición, al hablar asimismo del poder en ascenso de lo lógico, de la lógica, de la determinación lógica del *logos* en Hegel, Heidegger utiliza dos veces la palabra «*Machstellung des "Logischen"*»; y «*Machstellung*» es la posición de fuerza, expresión

---

del siguiente modo: «1. “¿Cómo es la unidad originaria de ser y de pensar, en cuanto que es la de φύσις y λόγος?”; 2. “¿Cómo se produce la discesión originaria de λόγος y φύσις?”; 3. “¿Cómo se llega a la secesión y a la procesión del λόγος?”; 4. “¿Cómo se convierte el λόγος (lo “lógico”) en la esencia del pensar?”; y 5. “¿Cómo llega este λόγος, como razón y entendimiento, a reinar sobre el ser al comienzo de la filosofía griega?”» (n. de e. fr.).

19. En la edición citada, la frase se encuentra de hecho en la página anterior (n. de e. fr.).

que se utiliza con frecuencia para hablar del Estado, de la posición de fuerza de un Estado, de la misma manera que la expresión «*Machtspruch*» significa decisión de fuerza, decisión arbitraria y soberana. Por lo demás, el traductor francés, Gilbert Khan, traduce aquí «*Machstellung des "Logischen"*» por «soberanía de lo “lógico”». <sup>20</sup>

Lo cual no significa que esa soberanía, esa hegemonía, esa fuerza superior de la razón lógica haya vencido a un pensamiento del *logos* que, por su parte, fuese inocente y ajeno a toda fuerza. Antes bien, de lo que se trata es de un conflicto entre más de una fuerza. Porque el *legein* o el *logos* como reunión, como *Sammlung* o *Versammlung*, que Heidegger considera más originario que el *logos* como razón o lógica, ya es un despliegue de fuerza y de violencia. La recopilación nunca es –dice Heidegger– una simple puesta en conjunto, una simple acumulación, sino que es lo que retiene en una pertenencia mutua (*Zusammengehörigkeit*) sin dejar que nada se disperse. Y, en esta retención, el *logos* ya tiene el carácter violento de un predominio o, como se suele traducir, de un predominio, *Durchwalten*, de la *phusis*. <sup>21</sup> La *phusis* es esa *Gewalt*, ese despliegue de fuerza que no se disuelve en el vacío de una ausencia de contrastes o de contrarios (*in eine leere Gegensatzlosigkeit*), sino que mantiene lo que así está «*durchwaltete*», atravesado, transido por el despliegue de la soberanía, o de las fuerzas, en la más alta acuidad de su tensión (en su tensión a su vez extrema, se podría decir soberana, «*in der höchsten Schärfe seiner Spannung*»). Por consiguiente, el *logos* pertenece a su vez, cualquiera que sea la manera de interpretarlo, en cuanto recopilación, *Sammlung*, o, más tardíamente, en cuanto lógica, razón o entendimiento, el *logos* ya pertenece, siempre, al orden del poder, de la fuerza, incluso de la violencia, de esa *Gewalt* tan difícil de traducir (fuerza, violencia, potencia, poder, autoridad: con frecuencia poder político legítimo, fuerza del orden: *walten* es reinar, dominar, ordenar, ejercer un poder a menudo político; la soberanía, el ejercicio de la soberanía pertenece al orden del *walten* y de *Gewalt*).

Aún más interesante para nosotros, dentro de este contexto, sería el modo en que Heidegger, en el mismo movimiento interpretativo –y la interpretación del *logos* también es una especie de ejercicio de fuerza o de violencia, de *Gewalt*–, [el modo en que Heidegger] sitúa e interpreta el concepto cristiano de *logos* en el Nuevo Testamento, el mismo que evoqué al comienzo cuando cité el *incipit* del Evangelio de Juan, «*En archê ên o logos, In Principium erat verbum* [Al principio

20. M. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, op. cit., p. 93 [trad. fr. de G. Kahn, París, PUF, 1958, p. 134] [trad. cast., p. 159].

21. *L. c.*, p. 102 [trad. cast., p. 171].

era el verbo (*logos*) y el *logos* era Dios]». Heidegger, prudente, apunta que habría que distinguir aquí entre los Sinópticos y el Evangelio de Juan, pero considera que, en lo esencial, en el fondo (*Grundsätzlich*), el *logos* neo-testamentario no significa, como en Heráclito por ejemplo, el ser del ente (*das Sein des Seienden*), la reunión de las fuerzas antagónicas (*die Gesammeltheit des Gegenstrebigen*). El *logos* de Juan no significa el ser del ente o lo que mantiene juntos los contrarios, sino que designa un *único* ente particular («ein *besonderes Seiendes*»: Heidegger subraya «un *único*»), a saber, el hijo de Dios, en su función de mediador entre Dios y los hombres.

Este accidente del *logos*, esta deriva que aleja al *logos* de su originariedad griega es, por lo demás, una herencia judía, puesto que –cosa bastante rara en Heidegger– éste considera necesario, en una frase, identificar, descubrir, incluso denunciar, en esa representación del *logos* como mediador, la filiación o la influencia de lo que denomina una representación, «la de la filosofía judía de la religión (*diejenige der jüdischen Religionsphilosophie*)» [no dice la religión judía sino la filosofía judía de la religión], aquí la de Filón el Judío. Éste, en su doctrina de la creación –nos recuerda Heidegger–, había atribuido en efecto al *logos* una función de *mesitês*, de mediador. Esta lectura del *logos* evangélico con influencia filosófica greco-judía, con influencia del judaísmo helenístico, en resumidas cuentas, nos interesa por dos motivos con el fin de tratar de poner orden en el manojito de nuestros textos canónicos. *Por una parte*, porque de lo que se trata, en esta apropiación cristiana del *logos*, es del mandato performativo; *por otra parte*, porque se trata de la vida (de la vida como *zôê*).

¿Cómo es eso?

A. *Pues bien, por una parte, por consiguiente, en primer lugar*, en la traducción de los Setenta, en la traducción de lo que se denomina el Antiguo Testamento, *logos* es el nombre dado a la palabra de Dios como mandamiento (*Befehl, Gebot*). Los diez mandamientos se traducen por «*oi deka logoi*». Se trata, como se lo denomina, del Decálogo. Y *logos* significa *kêrux* –recuerda asimismo Heidegger–, el que proclama en voz alta, de donde procede el *kêrigma*, la proclamación santa, y el *logos* significa también *aggelos*, el heraldo, el mensajero que transmite las órdenes y los mandamientos, o la buena nueva del Evangelio. *Logos tou staurou*, el *logos* de la cruz es la palabra procedente de la cruz. El Evangelio de la Cruz es Cristo mismo.

B. *Y por otra parte, en segundo lugar, pues*, Cristo es el *logos* de la redención (*der Logos der Erlösung*), el *logos* de la vida eterna, el

*logos* de *zôê* ([*logos*] *des ewigen Legen, logos zôês*<sup>22</sup>). En este sentido –aunque Heidegger no dice eso, pero creo que puedo permitírmelo siguiendo su interpretación–, Cristo no sólo es un judío, y no sólo –es de todos sabido– por sus orígenes, sino un judío determinado como *logos mesitês* a partir de una apropiación judía (Filón) del *logos* griego, un judío zoológico, puesto que es un judío que reúne en su persona, en cuanto hijo de Dios, *logos* y *zôê*. Y no es zoológico únicamente debido al cordero sacrificial, al cordero pascual de los judíos o al cordero místico que borra los pecados del mundo. Es también, por consiguiente, en el sentido de que, uniendo en un mismo cuerpo o en un mismo concepto el *logos* y la vida del ser vivo, *logos* y *zôê*, se impone una *zoo-logía* o una *logo-zoía*. Según Heidegger, ésta habrá impuesto su autoridad, incluso su soberanía, su predominio hegemónico tanto en la interpretación original del *logos* griego como en la definición aristotélica del hombre como *zôon logon echon*, el animal que tiene el *logos*. En lo referente a Cristo, en cuanto hombre, no sólo tiene el *logos*, sino que él es el *logos*. Encarnado. Él encarna el *logos* que tiene.

Estos enunciados de Heidegger datan, lo mismo que la *Introducción a la metafísica*, de 1935, de los cursos impartidos por aquel entonces en Friburgo. Unos diez años más tarde, después de la guerra, en 1946, en la *Carta sobre el humanismo*, volvemos a encontrar las mismas palabras acerca del *animal rationale* o del *zôon logon echon* pero, esta vez, la crítica del biologismo, denunciado con este nombre (*Biologismus*) que Heidegger le asocia, tiene sin duda una significación política (y no es la primera vez que Heidegger la emprende con el biologismo, lo cual es una crítica por lo menos indirecta y virtual de alguna cosa del nazismo); pero esto muestra sobre todo que Heidegger –del cual nos resulta difícil sospechar que le eran indiferentes los recursos y las reglas de la lengua griega– no sitúa entre *bios* y *zôê* la frontera estanca a lo largo de la cual Agamben construye todo su discurso. Antes de volver a Foucault y Agamben y, luego, finalmente a Aristóteles, leamos algunos pasajes de la *Carta sobre el humanismo*.<sup>23</sup> Hagámoslo en dos tiempos.

1. *Primer tiempo*, Heidegger quiere, antes que nada, mostrar que la determinación del hombre como *animal racional* es insuficientemente humanista, en cierto modo, que no tiene en cuenta la humanidad del hombre, lo propio del hombre. Y la metafísica es aquello que,

22. *L. c.*, p. 103 [trad. cast., p. 172].

23. M. Heidegger: *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Taurus, 1970, trad. cast. de R. Gutierrez.

de esta manera, no tiene en cuenta la esencia del hombre.

2. *Segundo tiempo*, Heidegger denuncia el biologismo, la reducción biologista de esta definición de hombre. Y eso quiere decir que la metafísica del humanismo clásico, la que no es bastante humanista, está aliada con o es cómplice, en profundidad, del biologismo o del zoologismo.

La metafísica no plantea la cuestión acerca de la verdad del Ser mismo. Por eso, tampoco se pregunta nunca de qué manera pertenece la esencia del hombre a la verdad del Ser. La metafísica no sólo no ha planteado todavía esta pregunta: ésta es inaccesible a la metafísica como metafísica (*Diese Frage ist der Metaphysik als Metaphysic unzugänglich*). El Ser espera siempre que el hombre lo rememore como digno de ser pensado (*denkwürdig*). Que se determine, a la vista de esta determinación esencial del hombre, la *ratio* del animal y la razón del ser vivo como «facultad de los principios» («*Vermögen der Prinzipien*»), como «facultad de las categorías» («*Vermögen der Kategorien*») o de cualquier otra forma, la esencia de la razón se funda, siempre y por doquier, en lo siguiente: para toda comprensión del ente en su ser, el Ser mismo está ya iluminado y adviene en su verdad. De la misma forma, el término «animal», ζῷον, implica ya una interpretación de la «vida» que descansa necesariamente en una interpretación del ente como ζῶη y φύσις, dentro de los cuales aparece el ser vivo. Pero, además y antes de cualquier otra cosa, queda preguntarse si la esencia del hombre (*das Wesen des Menschen*), desde un punto de vista original y que decide de antemano de todo, descansa en la dimensión de la *animalitas* (*in der Dimension der animalitas*). En general, ¿vamos en la buena dirección para descubrir la esencia del hombre, cuando definimos al hombre, y durante todo el tiempo en que lo definimos, como un ser vivo entre otros, oponiéndolo a las plantas, al animal, a Dios? Se puede proceder muy bien así; se puede, de esta forma, situar al hombre en el interior del ente como un ente entre otros. Al hacerlo, siempre se podrán emitir enunciados exactos respecto a él. Pero hay que entender que, así, el hombre se encuentra relegado definitivamente al terreno esencial de la *animalitas* (*in den Wesensbereich der animalitas*) aunque, lejos de identificarlo con el animal, se le otorgue una diferencia específica (*eine spezifische Differenz*). Al principio, se piensa siempre el *homo animalis*, aunque se plantee el *ánima* como *animus sive mens*, y ésta, más adelante, como sujeto, persona o espíritu. Semejante posición forma parte del modo de actuar de la metafísica. Pero, por eso, la esencia del hombre está demasiado pobremente apreciada; no está en absoluto pensada en su proveniencia, proveniencia esencial que, para la humanidad histórica, sigue siendo permanentemente el porvenir esencial. La metafísica piensa el hombre a partir de la *animalitas*, no piensa en

dirección de su *humanitas*.<sup>24</sup>

Y he aquí el pasaje que concierne a la crítica del biologismo (podemos decir, sin violencia, del bio-politismo):

La ek-sistencia (*Ek-sistenz*) sólo puede decirse de la esencia del hombre, es decir, de la manera humana de «ser»; porque el hombre es el único que está comprometido –hasta donde hemos tenido experiencia de ello– en el destino de la ek-sistencia. Por eso también la ek-sistencia nunca puede ser pensada como un modo específico entre otros modos propios de los seres vivos, suponiendo que sea destino del hombre pensar la esencia de su ser y no sólo realizar informes sobre su constitución y su actividad, desde el punto de vista de las ciencias naturales o de la historia. Así pues, lo que le hemos atribuido al hombre, partiendo de una comparación con el «animal», como *animalitas*, se funda a su vez en la esencia de la ek-sistencia. El cuerpo del hombre es algo esencialmente distinto de un organismo animal (*Der Leib des Menschen ist etwas wesentlich anderes als ein tierischer Organismus*). El error del biologismo (*Die Verirrung des Biologismus*) no se ha superado por el hecho de adjuntarle el alma a la realidad corporal del hombre, a ese alma, el espíritu y, al espíritu, el carácter existencial, ni por el hecho de proclamar más fuerte que nunca el alto valor del espíritu... para hacer recaer todo, finalmente, en la experiencia vital, denunciando con seguridad el hecho de que el pensamiento destruye, con sus rígidos conceptos, el curso de la vida y de que el pensamiento del Ser desfigura la existencia [hay muchos enemigos ahí detrás...]. Que la fisiología y la química fisiológica puedan estudiar al hombre como organismo, desde el punto de vista de las ciencias naturales, no prueba en modo alguno que en este «carácter orgánico», es decir, en el cuerpo explicado científicamente, descansa la esencia del hombre. Tanto valdría pretender encerrar en la energía atómica la esencia de la naturaleza. Lo que podría pasar más bien es que la naturaleza encubriese precisamente su esencia en el lado que ella brinda a la dominación técnica del hombre. De la misma manera que la esencia del hombre no consiste en ser un organismo animal, tampoco esa insuficiente determinación esencial del hombre se deja eliminar o reducir por el hecho de que se haya dotado al hombre de un alma inmortal, de una facultad racional o del carácter que lo convierte en una persona. Cada vez, se ha pasado de largo la esencia, y eso debido al proyecto metafísico mismo.<sup>25</sup>

Naturalmente, no abordamos aquí el discurso de Heidegger sobre el animal, sobre la bestia que es *weltarm*, eso exigiría mucho más tiempo y espero hacerlo el año que viene. Las proposiciones de Hei-

24. M. Heidegger: *Carta sobre el humanismo*, op. cit., pp. 18-19.

25. *L. c.*, pp. 19-20.

degger que he querido recordar hoy para reconstruir un contexto, con vistas a acercarnos a la apertura de la política de Aristóteles sobre el hombre animal político, son las que no citan ni Foucault (que, prácticamente, nunca habla de Heidegger, ni siquiera cuando introduce su problemática del bio-poder) ni Agamben que, por su parte, conoce bien a Heidegger y lo cita sin duda, pero en modo alguno como hubiese debido hacer en este contexto recordando por lo menos los dos textos fundamentales y tan conocidos como accesibles de Heidegger sobre estas cuestiones. Incluso en la última parte de *Homo sacer*, incluso en la larga nota con pequeños caracteres que ya he citado y donde declara con atrevimiento que –cito– «la relación entre Heidegger y el nazismo [...] no adquiere su verdadera significación sino una vez que se la vuelve a situar en la perspectiva de la biopolítica moderna (lo cual tanto los detractores como los defensores han descuidado hacer [pura contra-verdad, aunque poco importa]»,<sup>26</sup> o incluso cuando, lo recuerdan ustedes, es el primero en descubrir que Lévinas fue el primero en «hacer hincapié en las analogías entre esta nueva determinación ontológica del hombre [a partir de la «hermenéutica de la vida fáctica (*faktisches Leben*)»] y ciertas características inherentes a la filosofía del hitlerismo», pues bien, incluso ahí, aunque Agamben cita la *Introducción a la metafísica*, lo hace únicamente para poner en evidencia que la condena heideggeriana de cierta imagen en circulación de la filosofía del nacional-socialismo atestigua en verdad –cito– «la proximidad originaria» de Heidegger con el nacional-socialismo.<sup>27</sup>

Pero, acerca de todos los textos que acabamos de leer en referencia al *logos*, el *zôê*, la interpretación zoológica del hombre, acerca de la metafísica, la técnica y el cristianismo como interpretaciones predominantes de *logos* y de *zôê*, acerca de la condena del biologismo: silencio absoluto de Agamben. Textos que estoy seguro que conoce, aunque parece haberlos omitido o haber tenido necesidad de omitirlos, de la misma manera que sabe muy bien que no habría sido el primero en leerlos, lo cual sin duda lo ha desanimado a mirarlos de cerca otra vez.

Sin embargo, es evidente que, cuando Heidegger, *por una parte*, condena el biologismo (y visiblemente el biologismo moderno) y, *por otra parte*, denuncia el zoologismo de una definición del hombre como *zôon logon echon* o, *a fortiori*, como *zôon politikon* como metafísica e insuficientemente cuestionante, apunta exactamente en el sentido de toda esta configuración presuntamente inédita que Agam-

26. G. Agamben: *Homo sacer I*, *op. cit.*, p. 163 [trad. cast., p. 190].

27. *L. c.*, pp. 164-165 [trad. cast., pp. 191-192].

ben reconoce a Foucault el mérito de haber inaugurado, aunque el propio Agamben propone «reconsiderar» las «formulaciones» de Foucault o «completar y corregir» sus tesis.

Para que las cosas queden claras, recuerdo dos cosas:

1) que, como siempre, Foucault no hace –y lo voy a citar enseguida– la más mínima alusión a Heidegger;

2) que Agamben, que en estas páginas tampoco nombra a Heidegger, decía de Foucault lo siguiente –que ya cité hace un momento pero que creo necesario releer de nuevo:

La afirmación de Foucault según la cual el hombre era, para Aristóteles, un «animal vivo y, además, capaz de una existencia política» debe pues ser reconsiderada en el sentido en que lo problemático es precisamente la significación de la expresión «además».<sup>28</sup>

Dos páginas más adelante, lo recordarán ustedes, Agamben va más lejos que «reconsiderar» y dice «corregida y completada»:

La tesis de Foucault deberá a partir de aquí ser corregida o, al menos, completada [no es en absoluto lo mismo –decíamos–, pero pasemos de largo esta estrategia o esta retórica], en el sentido que lo que caracteriza la política moderna no es la inclusión de la *zôê* en la *polis*, de por sí muy antigua, ni simplemente el hecho de que la vida como tal se convierte en un objeto eminente de cálculos y de previsiones del poder estatal; el hecho decisivo es más bien que, paralelamente al proceso en virtud del cual la excepción se convierte por doquier en la regla, el espacio de la vida desnuda, originariamente situado al margen de la organización política, termina poco a poco por coincidir con el espacio político donde exclusión e inclusión, exterior e interior, *bios* y *zôê*, derecho y hecho, entran en una zona de indiferenciación irreductible.<sup>29</sup>

Toda la dificultad obedece a que Agamben quiere por encima de todo definir la especificidad de la política o de la bio-política moderna (aquella que Foucault convierte en su tema al final de *La Voluntad de saber* y cuya posibilidad al menos Heidegger, decíamos, no ha dejado sin pensar), Agamben quiere por encima de todo definir esta especificidad apostando por el concepto de «vida desnuda» que él identifica con *zôê*, por oposición a *bios*. Esta especificidad es precisamente la que Foucault, muerto demasiado pronto, habría pasado por alto, ya en la expresión de bio-política, a la cual Agamben sin duda

28. *L. c.*, p. 15 [trad. cast., p. 16].

29. *L. c.*, p. 17 [trad. cast., pp. 18-19].

habría preferido zoopolítica. Agamben escribe:

La muerte le impidió a Foucault desarrollar todas las implicaciones de biopolítica y mostrar en qué sentido habría profundizado sus investigaciones [lo cual hace Agamben añadiendo o explorando una profundidad que Foucault pasó por alto. Agamben prosigue:] [...] pero, sea lo que sea, la introducción de la *zôê* en la esfera de la *polis*, la politización de la vida desnuda como tal, constituye el acontecimiento decisivo de la modernidad y marca una transformación radical de las categorías político-filosóficas del pensamiento clásico. De hecho, es probable que si, hoy, la política está sometida a un eclipse duradero, sea precisamente porque ha olvidado medirse con este acontecimiento fundador de la modernidad.<sup>30</sup>

Repito o parafraseo, con las palabras mismas de Agamben: hoy, la política está sometida a un eclipse duradero –dice–, pero no sabemos si es la política (la cosa, la vida política, la historia política) o el discurso sobre la política; y, que esta política esté hoy sometida a un eclipse duradero (pero ¿duradero desde cuándo, hasta cuándo?) sólo es algo «probable», dice Agamben, y ¿a qué se debe? Pues bien, a un olvido. La política (la cosa política o el pensamiento de lo político) ha olvidado. ¿Qué? «[El] acontecimiento fundador de la modernidad», por lo tanto, lo que funda la política moderna y que la política ha olvidado. Ahora bien, ¿en qué consiste este acontecimiento fundador? Cito de nuevo: en «la introducción de la *zôê* [audazmente traducida por «vida desnuda», por lo tanto, vida sin cualidades, sin cualificación, el puro y simple hecho de vivir y de no estar muerto, «la vida como sólo la vida», como decía el cabezota del que se burlaba Heidegger, «*Den Eigensinnigen ist Leben nur Leben*»] [ahora bien, ¿en qué consiste este acontecimiento fundador? Cito de nuevo: en «la introducción de la *zôê*] en la esfera de la *polis*».

Para demostrar esto, Agamben debe imperativamente demostrar que la diferencia entre *zôê* y *bios* es absolutamente rigurosa, ya en Aristóteles. ¿Puede hacerlo? Antes de continuar por esta vía, me gustaría tomar una precaución. Mis preguntas o mis reservas aquí, ya estén orientadas hacia Foucault o, más concretamente aquí, hacia Agamben, no significan que no me interese nada de lo que se pueda llamar una especificidad en las relaciones entre el ser vivo y la política, dentro de lo que estos autores denominan con tanta tranquilidad la modernidad. Ciertamente suceden cosas nuevas, hoy en día, al respecto.

Como siempre, ¿no es cierto?

No, mis dudas y mis insatisfacciones conciernen a los conceptos o las estrategias conceptuales de las que uno se fía para analizar y

30. *L. c.*, p. 12 [trad. cast., p. 13].

caracterizar esas novedades. No creo, por ejemplo, que la distinción entre *bios* y *zôê* sea un instrumento fiable y eficaz, suficientemente agudo ni –por utilizar el lenguaje de Agamben, que no es aquí el mío– que sea un instrumento suficientemente profundo para acceder a semejante profundidad de semejante «acontecimiento [así llamado] fundador». Ni que la categoría de olvido sea aquí lo bastante pertinente para que baste con un filólogo más o menos competente y capaz de discernir entre *bios* y *zôê* para despertar hoy en día la política a sí misma y hacerla salir de su olvido o de su letargo. Tanto más cuanto que el susodicho filólogo debe reconocer en varias ocasiones que no sólo, hace ya tantos siglos, Aristóteles había hablado de *zôon politikon* (y que el «además»: *zôon + politikon* es –lo veremos dentro de un momento– un umbral bien frágil), sino que, a veces –recordé un ejemplo un poco más arriba a propósito de Dios–, *zôê* designa una vida cualificada y no «desnuda».

Todo se juega pues, dado que es preciso volver a la *Política* de Aristóteles que define al hombre sin duda alguna como *politikon zôon*, todo se juega pues entre dos maneras, con frecuencia indiscernibles, de interpretar el modo de atribución de *politikon* a *zôon*. Agamben entiende discernir entre «*politikon*» como «atributo del ser vivo como tal» y lo que él denomina «la diferencia específica que determina al género *zôon*». Cito en primer lugar y, después, veremos que no sólo esta diferencia entre «atributo» y «diferencia específica» es difícil de identificar, sino que existe lo que yo llamaría una primera o una tercera lectura que torna todas estas hipótesis todavía más frágiles.

Tras declarar, desde las primeras líneas de su libro, que

Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros entendemos con la palabra *vida*. Utilizaban dos palabras que, aun pudiendo ser retrotraídas a una etimología común [¡encima!], eran semántica y morfológicamente distintas: *zôê*, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses), y *bios*, que indicaba la forma o la manera de vivir propia de un individuo o de un grupo [...].<sup>31</sup>

... tras decir esto, pues, y haber reconocido luego una primera excepción (a saber, precisamente la «*zôê aristê kai aidios*», la vida noble y eterna de Dios, no siendo la segunda excepción otra, en suma, que el *zôon politikon* de Aristóteles, volvemos sobre ello), Agamben tiene de nuevo que detenerse, en la página siguiente, ante lo que, esta vez, se

31. *L. c.*, p. 9 [trad. cast., p. 9].

parece pues a un incumplimiento importante de la regla que acababa de enunciar, a saber, pues, el *politikon zôon* de Aristóteles: por consiguiente, una *zôê* cualificada y no desnuda.

Ahí la elección es complicada: *o bien* hay que demostrar (eso es lo que en efecto le gustaría hacer a Agamben) que hay una distinción que se puede mantener entre un atributo y una diferencia específica (y no es fácil, creo que es incluso imposible), *o bien* hay que admitir (eso es lo que Agamben no quiere hacer por nada del mundo, ya que arruinaría toda la originalidad y la presunta prioridad de su propósito) que Aristóteles ya tenía en mente, que ya había pensado a su manera la posibilidad de que la política, la politicidad, pudiese calificar, incluso apoderarse, en ciertos casos como el del hombre, de la vida desnuda (*zôê*) y, por lo tanto, que Aristóteles hubiese podido aprehender o formalizar ya, a su manera, lo que Foucault y Agamben atribuyen a la especificidad moderna. Lo cual explicaría que ambos, Foucault y Agamben, como todo el mundo, tengan que citar a este Aristóteles y que enredarse en la lectura de este enigmático pasaje.

Y Agamben empieza con un «Es cierto que», «Es cierto que un pasaje muy célebre [...]», que recuerda a una concesión, una concesión que en verdad arruinaría todo su propósito; pero va a retirar su concesión apostando por esa sutil y a mi entender insostenible distinción entre «atributo del ser vivo» y «diferencia específica que determina al género *zôon*»,<sup>32</sup> a saber, al ser vivo. ¿Cómo distinguir entre un «atributo del ser vivo» y «la diferencia específica que determina al género *zôon*», es decir, al mismo ser vivo, les pregunto a ustedes? Agamben escribe esto en el momento en que no tiene más remedio que reconocer que hay *zôê* no desnuda, por así decirlo (voy a leer un largo pasaje que diagnostica tanto los méritos como las insuficiencias de Foucault y de Arendt, y me contentaré luego con dos observaciones):

Es cierto que un pasaje muy célebre de esta misma obra define al hombre como *politikon zôion* (1253 a 4), pero aquí, además del hecho de que en la prosa ática el verbo *bionai* no se utiliza prácticamente nunca en presente, el término «política» no es un atributo del ser vivo como tal, sino una diferencia específica que determina al género *zôon*. Inmediatamente después, por lo demás, la sociedad humana se distingue de la de los demás seres vivos en cuanto que está fundada, debido a un suplemento de politicidad vinculado al lenguaje, en una comunidad de bien y de mal, de justo y de injusto, y no simplemente de agradable y de doloroso.

En referencia a esta definición Michel Foucault, al final de *La Voluntad de saber*, resume el proceso a través del cual, en el umbral de la época

moderna, en cambio, la vida natural empieza a integrarse en los mecanismos y en los cálculos del poder estatal, transformándose la política en *bio-política*: «El hombre, durante milenios, ha seguido siendo lo que era para Aristóteles: un animal vivo y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política su vida de ser vivo está en cuestión» (M. Foucault: *La voluntad de saber*, p. 188 [trad.cast., *La voluntad de saber*, p. 173]).

Según Foucault, el «umbral de modernidad biológica» de una sociedad se sitúa allí donde la especie y el individuo en cuanto simples cuerpos vivos se convierten en la apuesta de las estrategias políticas. A partir de 1977, en sus cursos en el Colegio de Francia, Foucault empieza a definir el paso del «Estado territorial» al «Estado de población» y el crecimiento vertiginoso de la importancia de la vida biológica y de la salud de la nación, en cuanto problema específico del poder político, que en adelante se transforma poco a poco en «gobierno de los hombres» (M. Foucault: *Dits et écrits*. vol. III. París, 1994, p. 719). «De esto resulta una especie de animalización del hombre efectuada por las técnicas políticas más sofisticadas [es Heidegger literal]. Entonces aparecen en la historia tanto la multiplicación de las posibilidades de las ciencias humanas y sociales como la posibilidad simultánea de proteger la vida y de autorizar su holocausto». En concreto, el desarrollo y el triunfo del capitalismo no habrían sido posibles, desde esta perspectiva, sin el control disciplinario realizado por el nuevo bio-poder que, mediante una serie de tecnologías apropiadas, creó, por así decirlo, los «cuerpos dóciles» que necesitaba. [Lo que a mí me molesta no es la idea de que haya un «nuevo bio-poder», sino que lo que es «nuevo» sea el bio-poder; no la idea de que haya algo nuevo en el bio-poder sino, creo, la idea de que el bio-poder sea algo nuevo...].

Por otra parte, al final de los años cincuenta (es decir, casi veinte años antes de *La Voluntad de saber*) [siempre la preocupación agambeniana de saber quién es el primero...], Hannah Arendt ya había analizado, en *La condición humana*, el proceso que conduce al *homo laborans* y, con él, a la vida biológica como tal a ocupar poco a poco el centro de la escena política de la modernidad. Precisamente a esta primacía de la vida natural sobre la acción política hacía remontar Arendt, yendo más lejos [ella sí que había leído a Heidegger...], la transformación y el ocaso del espacio público en las sociedades modernas. Que estos análisis no hayan tenido prácticamente consecuencias y que Foucault haya podido emprender sus investigaciones sobre la biopolítica sin referirse nunca a ellos da cuenta de las dificultades y de las resistencias que el pensamiento iba a tener que afrontar en este terreno. Y, debido probablemente a estas dificultades, en *La condición humana*, la autora no establece ningún vínculo con los penetrantes análisis que anteriormente dedicó al poder totalitario (donde no hay perspectiva biopolítica alguna) y, curiosamente, Foucault nunca desplazó sus investigaciones a los lugares por excelencia de la biopolítica moderna: el campo de concentración y la estructura de los grandes Esta-

32. *L. c.*, p. 10 [trad. cast., p. 11].



dos totalitarios del siglo XX [lo cual es, literalmente, falso].<sup>33</sup>

Mis dos observaciones serían, en resumidas cuentas, bastantes simples.

1. Primera observación. Ante todo, una observación de tipo lógico. No veo ninguna diferencia clara y necesaria, en este caso, entre «atributo del ser vivo como tal» y «diferencia específica que determina al género *zōon*». Aristóteles bien pudo decir –y, en mi opinión, lo dijo muy bien– que «el atributo del ser vivo como tal» (por lo tanto, la vida desnuda, diría Agamben), el atributo de la vida desnuda *del ente llamado hombre*, es político; ésta es su diferencia específica. La diferencia específica o el atributo del ser vivo del hombre en su vida de ser vivo, en su vida desnuda, si quieren ustedes, es ser político. El «además» de Foucault es, en efecto, el eco de esto cuando dice lo siguiente, pareciendo oponer con un «en cuestión» dos posibilidades que, por mi parte, encuentro perfectamente recíprocas, o reciprocales, o complementarias. [Volver a citar todo el parágrafo de Agamben donde lo cita.] «“El hombre, durante milenios, ha seguido siendo lo que era para Aristóteles: un animal vivo y, además, capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal, en la política del cual su vida de ser vivo está en cuestión” (M. Foucault: *La volonté de savoir*, p. 188 [trad. cast., *La voluntad de saber*, p. 173)].<sup>34</sup>

2. Segunda observación. Una vez más, no digo que no suceda nada nuevo «hoy en día» (¿dónde comienza «hoy en día», por lo demás, y la modernidad?). No digo que no suceda nada nuevo «hoy en día» en estos terrenos, sería una idiotez. Demasiado bobo, si quieren ustedes. Y si Agamben piensa que cualquiera está dispuesto a decir que no sucede nada nuevo en estos terrenos es que se siente rodeado de muchos idiotas, más bobos y más ciegos que lo que está permitido. No digo, pues, que no haya «nuevo bio-poder», sugiero que el «bio-poder» mismo no es nuevo. Hay novedades inauditas en el bio-poder, pero el bio-poder o el zoo-poder no es nuevo.

Lo que más me sorprende, por lo demás, y nunca dejará de desconcertarme en la argumentación y en la retórica de Agamben es que reconoce claramente lo que acabo de decir, a saber, que la bio-política es algo archi-antiguo (aunque, hoy en día, tenga nuevos medios y nuevas estructuras). Es algo archi-antiguo y está vinculado a la idea

33. *L. c.*, p. 10-12 [trad. cast., p. 11-13]. Soy yo quien subraya. [Las palabras en cursiva son de Giorgio Agamben, las subrayadas son de Jacques Derrida (n. de e. fr.).]

34. *L. c.*, p. 11 [trad. cast., p. 11]. [Es Jacques Derrida quien subraya (n. de e. fr.).]

misma de soberanía. Pero entonces, si se reconoce eso, ¿por qué gastar tantos esfuerzos fingiendo despertar la política a algo que sería –cito– «el acontecimiento decisivo de la modernidad»? En verdad Agamben –sin renunciar a nada, lo mismo que el inconsciente– quiere ser dos veces el primero, el primero en ver o en anunciar, y el primero en recordar; quiere a la vez ser el primero en anunciar algo inaudito y nuevo, lo que él denomina ese «acontecimiento decisivo de la modernidad» y [a la vez, pues] el primero en recordar que, de hecho, siempre ha sido así, desde tiempos inmemoriales. Es el primero en decirnos dos cosas en una: esto acaba de ocurrir por primera vez, ustedes no han visto nada, pero tampoco han visto, se lo digo yo por primera vez, que esto data de tiempos inmemoriales. Escuchen:

Aunque la existencia de semejante punto de intersección parece lógicamente implícita en las investigaciones de Foucault, queda un punto ciego en el campo visual [¡pobre Foucault! Nunca tuvo un admirador tan cruel...] –algo así como un punto de fuga que se pierde en el infinito y hacia el cual las diferentes líneas de su investigación (y, más en general, de toda la reflexión occidental sobre el poder) convergen sin poder juntarse jamás.

La presente investigación concierne a ese punto de unión escondido entre el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder. Uno de los resultados alcanzados es precisamente la constatación de que ambos análisis no se pueden separar y que la implicación de la vida desnuda en la esfera política constituye el núcleo originario –aunque ocultado– del poder soberano. *De hecho se puede decir que la producción de un cuerpo biopolítico es el acto original del poder soberano*. En este sentido, la biopolítica es por lo menos tan antigua como la excepción soberana. Al situar la vida biológica en el centro de sus cálculos, el Estado moderno no hace entonces sino sacar a la luz el vínculo secreto que une el poder con la vida desnuda, reanudando así (según una correspondencia tenaz entre lo moderno y lo arcaico que se puede observar en los campos más diversos) con el más inmemorial de los *arcana imperii*.<sup>35</sup>

¿Por qué insistir tanto en el detalle de estos textos, por ejemplo aquí los de Agamben y de Foucault, y de Agamben con o, más concretamente, pegando a Foucault, muy cerca de él pero rindiéndole homenaje con una objeción múltiple y apremiante, a Foucault, cuyas tesis deberían ser –dice Agamben al que cito de nuevo– «reconsiderada[s]», «corregida[s] y completada[s]»?

35. *L. c.*, p. 14 [trad. cast., pp. 15-16]. [Es Giorgio Agamben quien subraya (n. de e. fr.).]

Si insisto tanto es porque estos discursos son muy interesantes; en primer lugar, se dirigen a lo más vivo de lo que nos importa en este seminario, el poder soberano, la vida y la muerte, la animalidad, etc. De Foucault, hay que releer de cerca, entre otras cosas (como lo hice hace poco, aquí y en otros lugares.<sup>36</sup> no quiero volver sobre eso), acerca del poder soberano como poder de vida y de muerte, en *La voluntad de saber*<sup>37</sup> (1976), el último capítulo titulado «Derecho de muerte y poder sobre la vida». Ahí es donde encontramos el discurso sobre la «austera monarquía del sexo»,<sup>38</sup> discurso que yo intenté interrogar e interpretar en *Resistencias* («Ser justo con Freud»<sup>39</sup>), y sobre una «analítica de la sexualidad» que habría sucedido a una «simbólica de la sangre».<sup>40</sup> Foucault declara, de paso, que habría «podido tomar, a otro nivel, el ejemplo de la pena de muerte»<sup>41</sup>. No lo toma pues, pero explica que, si lo hubiese tomado, habría puesto en relación el retroceso de la pena de muerte con el progreso de la bio-política y de un poder que se ha «otorgado como función regir la vida». Suponiendo

36. Véase, entre otras, la primera sesión, el 8 de diciembre de 1999, del seminario « La peine de mort », 1999-2000, París, EHESS (inédito), en la que Jacques Derrida comenta *Vigilar y castigar* de Michel Foucault (n. de e. fr.).

37. M. Foucault: «Droit de mort et pouvoir sur la vie», en *La volonté de savoir (Histoire de la sexualité, I)*, París, Gallimard, 1976, pp. 177-181 [trad. cast. de U. Guiñazú, *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad I*, Madrid, Siglo XXI, 8ª reimpr., 1995, pp. 176-180].

38. L. c. p. 211 [trad. cast., p. 194].

39. J. Derrida: «Être juste avec Freud», en *Résistances-de la psychanalyse*, París, Galilée, 1996, pp. 139 y 144, n. 1 [trad. cast. de J. Piatigorsky, *Resistencias – del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2ª reimpr., 2005, pp. 158 y 164, n. 17] (Este texto apareció en primer lugar en *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*, Actas del IX Congreso de la Sociedad de Historia de la Psiquiatría y del Psicoanálisis (23 de noviembre de 1991), París, Galilée, 1992). Jacques Derrida remite en esta nota a una conferencia inédita pronunciada con el título «Au-delà du principe de pouvoir», con ocasión de un homenaje a Michel Foucault organizado por Thomas Bishop en la Universidad de Nueva York, en el mes de abril de 1986. Las dos primeras páginas de esta conferencia inédita (texto manuscrito «Au-delà du principe de pouvoir», f. 8-9, archivos Jacques Derrida, Caen IMEC) fueron retomadas y aumentadas por Jacques Derrida al final de su homenaje a Michel Foucault en *Chaque fois unique, la fin du monde*. Textos presentados por P.-A. Bault y M. Naas, París, Galilée, 2003, pp. 118-120 [trad. cast. de M. Arranz, *Cada vez única el fin del mundo*, Valencia, Pre-Textos, 2005, pp. 104-106] (n. de e. fr.).

40. M. Foucault: *La volonté de savoir, op. cit.*, p. 181 [trad. cast., p. 180].

41. L. c., p. 195 [trad. cast., p. 166].

que así fuese, y que semejante retroceso de la pena de muerte se explique principalmente por el advenimiento <nuevo de la bio-política> (que Foucault sitúa al final de la edad clásica) (lo cual exige otra discusión con Agamben sobre el concepto y el *umbral*, justamente, de lo que este último, refiriéndose a Foucault, denomina «el acontecimiento decisivo de la modernidad» o, asimismo, «el acontecimiento fundador de la modernidad», cuando lo que tiene sobre todo en mente son los genocidios del siglo XX, los campos de concentración y la Shoah), [suponiendo que así fuese, y que semejante retroceso de la pena de muerte se explique principalmente por el advenimiento <nuevo de la bio-política> (que Foucault sitúa al final de la edad clásica),] hay que preguntarse qué consecuencia político-jurídica hay que sacar de eso y si hay que lamentar dicho retroceso de la pena de muerte. Pero sobre todo, y he aquí mi respuesta a la pregunta que acabo de plantear («¿Por qué insistir tanto en el detalle de estos textos, por ejemplo aquí los de Agamben y de Foucault, y de Agamben con o, más concretamente, pegando a Foucault...?): pues bien, porque estos textos son muy interesantes –repito– y se dirigen a lo más vivo de lo que nos importa aquí pero, sobre todo, porque las dificultades con las que se encuentran, las confusiones y las contradicciones que acabamos de descubrir en ellos (por ejemplo, al pretender descubrir por primera vez unos acontecimientos absolutamente nuevos, «decisivos y fundadores» de los cuales se dice, al mismo tiempo, que no tienen edad y que, de hecho, son «inmemoriales», etc.), todo eso nos obliga –y hay que estarles agradecidos por ello– a reconsiderar, justamente, una forma de pensar la historia, de hacer historia, de articular una lógica y una retórica con un pensamiento de la historia o del acontecimiento.

Volver a poner en cuestión no sólo ese afán de periodización que adopta semejantes formas (una modernidad que no sabemos dónde comienza ni dónde acaba, una edad clásica cuyos efectos todavía son perceptibles, una antigüedad griega cuyos conceptos están más vivos y sobrevivientes que nunca, ese presunto «acontecimiento decisivo de la modernidad» o «acontecimiento fundador de la modernidad» que no hace sino poner de manifiesto lo inmemorial, etc.), [volver a poner en cuestión no sólo ese afán de periodización que adopta semejantes formas] no es reducir la acontecibilidad o la singularidad del acontecimiento. Al contrario. Tengo más bien la tentación de pensar que dicha singularidad del acontecimiento es tanto más irreductible y desconcertante, como debe serlo, cuanto que se renuncia a esa historia lineal que sigue siendo –a pesar de todas las protestas que, sin duda, ellos elevarían contra esta imagen– la tentación común de Foucault y de Agamben (la modernidad que viene después de la edad clásica, las *épistêmê* que se suceden y se tornan caducas unas a otras, Agamben

que viene después de Aristóteles, etc.), que se renuncia a esa historia lineal, a la idea de acontecimiento decisivo y fundador (sobre todo si se intenta volver a pensar y a evaluar la experiencia paciente y aporética de lo que quiere decir «decisión» en la lógica de la excepción soberana), que se renuncia a la alternativa entre lo sincrónico y lo diacrónico, alternativa que no deja de presuponerse en los textos que acabamos de leer. Renunciar a la idea de acontecimiento decisivo y fundador es cualquier cosa salvo desconocer la acontecibilidad que marca y firma, para mí, lo que sucede, sin que, justamente, ninguna fundación ni ninguna decisión venga nunca a garantizarla. Lo cual explica, por añadidura, signo suplementario por lo menos de lo que adelanto, que los textos de la *Política* de Aristóteles, por ejemplo, o de Bodino, o de tantos otros, y que los textos que no son siempre libros de filosofía o de politología, ni siquiera libros sin más, estén todavía por leer y sean difíciles de descifrar, indispensables en todas sus estratificaciones abisales, librescas o no, si se quiere comprender la política y su más allá, e incluso los susodichos bio-poderes o zool-poderes de lo que denominamos la modernidad de «nuestro tiempo».

Que, aquí, no haya ni simple sucesión diacrónica ni simple simultaneidad sincrónica (o que haya ambas a la vez), que no haya ni continuidad del paso ni interrupción o simple cesura, que los motivos del paso de lo que pasa y ocurre en historia no dependan ni del fundamento sólido ni de la decisión fundadora, que el paso no tenga, bajo él, ningún suelo fundador ni ninguna línea indivisible, nos obliga a volver a pensar la figura misma del *umbral* (suelo, solidez fundadora, límite entre el adentro y el afuera, la inclusión y la exclusión, etc.). Lo que los textos que hemos leído reclaman es, al menos, una vigilancia más grande con respecto a nuestro irreprimito deseo del umbral, de un umbral que sea un umbral, un único y sólido umbral. Quizá nunca haya umbral, un umbral semejante. Quizá por eso nos quedamos en él y nos arriesgamos a permanecer para siempre, en el umbral.

El abismo no es el fondo, el fundamento originario (*Urgrund*), por supuesto, ni la profundidad sin fondo (*Ungrund*) de algún fondo secreto.

El abismo, si lo hay, es que haya *más de un* suelo, más de un sólido, y más de un único umbral.

Más de un único único.<sup>42\*</sup>

42. Así en el texto mecanografiado (n. de e. fr.).

\* La cercanía, en francés, de los términos «seul» [en castellano, «solo», «único»] y «seuil» [en castellano, «umbral»] no se puede trasladar al español (n. de t.).

## Decimotercera sesión

27 de marzo de 2002<sup>1</sup>

[...<sup>2</sup>] la última vez hablamos del umbral y, verdaderamente, nos hemos quedado en el umbral.

Me he dado cuenta, si ustedes me permiten esta confidencia sobre la forma en la que trabajo o me dejo trabajar, de que, para preparar la primera sesión de este seminario, empecé un desarrollo en mi ordenador y, después, pensé que, antes de llegar a ese punto (enseguida les diré cuál), de todos modos era preciso un protocolo, unas premisas, un rodeo y, semana tras semana, en mi ordenador, esas páginas que debían estar al principio se encontraban al final de cada sesión y yo no llegaba a ellas y, por lo tanto, todavía no he dicho lo que pensaba decirles en el momento de las primeras frases de la primera sesión. Se trataba, enseguida diré una palabra de ello, de una lectura del Génesis y del momento de la creación, de la nominación de las primeras

1. Esta Decimotercera Sesión corresponde a la Duodécima en el texto mecanografiado (véase *supra*, p. 13 «Nota de los editores»). Durante esta última sesión del año, Jacques Derrida, como anunció al final de la anterior, pensaba hablar del Génesis, y el texto mecanografiado contenía, en efecto, un largo extracto de una conferencia ya publicada en *L'Animal autobiographique* sobre este tema. Pero, al tener que dedicar asimismo en parte la sesión a la discusión, organizó de otra forma la parte improvisada que precedía a esa discusión y, por consiguiente, no recurrió a ese texto, indicándole tan sólo al auditorio cómo podían conseguir leerlo (véase *infra*, p. 402, n. 14 y 15). Al igual que para la Novena Sesión, y por las mismas razones, no retranscribimos aquí la discusión, sino únicamente la exposición improvisada que la precede, a partir de la grabación (n. de e. fr.).

2. Las primerísimas palabras de la sesión no fueron grabadas (n. de e. fr.).

palabras y, también, de lo que quiere decir comenzar, ordenar, recomendar, recomenzar y de las cuestiones de sintaxis y de autoridad que están en juego en semejante iniciativa.

Hoy, como prometí, debemos dedicar una buena parte de nuestra sesión a la discusión. Lo haremos pero, si lo permiten ustedes, me gustaría introducir esta discusión proponiéndoles no un balance, lo cual sería absurdo e imposible, sino algunas reflexiones que intentan reunir un poco las cosas que se han ido dispersando o fragmentando a lo largo de este año de seminario, de estas doce sesiones, porque, como sin duda saben ustedes, me doy cuenta del hecho de que, cuando se improvisa una discusión, ciertos esquemas fundamentales, ciertos esqueletos indispensables aparecen mejor que cuando se prepara minuciosamente ese único texto para la lectura. Así pues he elegido, para intentar esta reflexión de cuasi-conclusión y como premisa para la discusión que va a seguir, marcar, señalar, observar con ustedes que, en el fondo, todo aquello de lo que hemos hablado venían a ser problemas de traducción. De traducción en un sentido a la vez fundamental y diverso. Traducción, en primer lugar, porque entre el animal y el hombre –lo que con frecuencia se denomina con esos nombres, según las distinciones recibidas en una tradición omnipotente y siempre viva, superviviente–, se habla de diferencias en la manifestación, en la significación, en el significado y (he insistido a menudo en esto, porque es verdad desde Descartes hasta Lacan inclusive) se opone una lógica de la reacción programada en el animal a una lógica de la responsabilidad libre y soberana en el hombre. Y, entre lo que se interpreta como reacción y lo que se interpreta como respuesta, responsabilidad o respuesta responsable, de lo que se trata es precisamente de una interpretación que traduce –toda interpretación es una traducción. En nuestra forma de traducir lo que se denomina las reacciones animales es donde creemos poder –pero es un riesgo de traducción– discernir, trazar un límite entre la animalidad y la humanidad, la animalidad reactiva y la humanidad respondiente o responsable. Cuestión de traducción entre lenguajes.

Otra dimensión de esta problemática de la traducción concierne en el fondo a todas las palabras que hemos utilizado, muchas palabras y, en particular, las palabras fundamentales, rectoras, empezando por la palabra «animal» o «bestia». Si he titulado este seminario «La bestia y el soberano» es porque «bestia», en nuestra lengua, no es lo mismo que «animal», y ustedes recuerdan los temibles problemas de idioma que hemos tenido que tratar cuando ha sido preciso distinguir la «bestia», la «bestialidad» y, sobre todo, la «bestiada o bobada», no siendo todo esto necesariamente características del animal. Y ustedes recuerdan también que la palabra francesa «*bêtise*» encontraba unos límites

infranqueables en lo referente a la traducción, la traducción literal, la traducción de la palabra, del vocablo: no hay ninguna palabra en el mundo que traduzca la palabra francesa «*bêtise*». Creo que lo hemos puesto de manifiesto. Eso significa, entre otras cosas, que la forma en la que nosotros, franceses o francófonos, vivimos, experimentamos, practicamos, ponemos en funcionamiento la palabra «*bête*» [bestia o bobo] o «*bêtise*» [bestiada o bobada] está condicionada, cada vez, por unos sistemas contextuales tales que, incluso en nuestra lengua, la palabra «*bêtise*» no es traducible del francés al francés: utilizo la palabra «*bêtise*» en un sentido, en determinado contexto, en otro sentido, con otra connotación, con otro efecto performativo en otro contexto, dicho de otro modo, la palabra «*bêtise*» es intraducible en el elemento franco-francés. Es intraducible, es decir, que no tenemos un sentido, un significado estable, fijo, unívoco que nos permita decir que es de la misma «*bêtise*» de la que hablamos aquí o allí, a propósito de esta persona o de aquella otra, de esta acción o de aquella otra, de este lenguaje o de aquel otro. Y el hecho de que el contexto, lo que se denomina con esta palabra un poco demasiado fácil el «contexto», es decir, la situación pragmática, determine cada vez de forma tan constrictiva el sentido de la palabra «*bête*» o «*bêtise*» significa que, entre el lenguaje que hablan estos hombres y estas mujeres así llamados franceses y el lenguaje animal, es decir, algo que está regido por unos programas complicados, por unos cableados, no hay diferencia fácilmente formalizable. Eso no quiere decir que hablemos como bestias cada vez que utilizamos la palabra «*bêtise*», sino que el privilegio del idioma, que puede ser el privilegio poético – que puede ser naturalmente el privilegio, como siempre, el del idioma, el privilegio del acontecimiento único del lenguaje que se denomina por ejemplo poético, la invención poética–, eso no significa sólo el poema, significa también cierta contaminación por medio de lo que atribuimos a la animalidad así llamada reactiva o reaccional.

Por consiguiente, ven ustedes que esta cuestión de traducción es ampliamente sobredeterminante para todos los problemas de los que hablamos. Se trata evidentemente, acabo de apuntarlo, de problemas de traducción en el lenguaje discursivo, en la práctica discursiva, lo que se llama la «lengua humana», pero la circunscripción de lo que se denomina «lengua humana» ya se vuelve problemática por las razones que acabo de decir. Sin embargo, ahí es donde vamos a encontrarnos con otro problema de traslación, de traducción, que viene a replegarse o que viene a plegar o sobreplegar esta traducción: cuando se ha intentado nombrar la animalidad fuera de nuestra lengua, se han topado con palabras como *bios* y *zôê*, dos formas de nombrar la vida con todos los problemas que ustedes recuerdan y que, la semana

pasada, intentamos tratar a propósito de y tomando como pretexto el texto de Agamben –¿el animal remite a *bios* o a *zôê*?, etc.– y, natural e inevitablemente, hemos terminado rebotando (en lo que concierne a la lengua y a esa distinción de *bios* y de *zôê*, al ser vivo animal o humano) en la palabra fundamental «*logos*» –el hombre definido como *zôon logon echon*, como el animal, el ser vivo que posee el *logos*. ¿Qué quiere decir esto? Esto ha regido una enorme tradición. Toda la tradición de la que hablamos ha estado regida por esta definición cuyas dificultades vimos la semana pasada según se acepte o no, por ejemplo, la distinción propuesta por Agamben entre atributo «esencial» y «diferencia específica», distinción que yo consideraba frágil. En cualquier caso, el propio *logos* era el lugar, ya se lo traduzca por lenguaje como ocurre muy a menudo, por discurso, o por razón, o también por cálculo, cuenta (que la palabra «*ratio*» va a traducir: la razón como cuenta, como cálculo), la propia palabra «*logos*» era el lugar de apuestas de traducción considerables. Sólo hemos logrado tener una pequeña idea de ello, en fin sólo una idea..., siguiendo la interpretación, también traductora, de Heidegger cuando, al protestar él a su vez, al proponer que se deconstruya la definición clásica de hombre como *zôon logon echon*, como *animal rationale*, nos invita a considerar que el *logos* griego, el *legein*, que es a la vez decir, reunir, juntar, leer también (*legere* viene de ahí), que este *logos* había sido desviado de su sentido (el que Heidegger le supone) de lo que reúne al mantener por fuerza unos opuestos, unos contrarios, y todo ello en un elemento en donde se trata de la *phusis*, la cual ni siquiera se puede traducir por «naturaleza». Otro problema de traducción: *phusis* no es, para Heidegger, *natura*; *phusis* es todo lo que prospera, *phuein*, lo que crece y, en aquello que crece, en el mundo o el ser como *phusis*, el *logos* desempeña, representa justamente una «fuerza», y Heidegger insiste en la fuerza (recuerden ustedes las palabras como «*Herrschaft*» o «*Machstellung*» que subrayé la última vez y que requieren justamente un despliegue de fuerza, fuerza para mantener juntos a los contrarios), pues bien, esta fuerza, el sentido de esta fuerza originaria del *legein* griego, de Heráclito por ejemplo, habría sido desviado u ocultado o pervertido –otras tantas interpretaciones posibles–, en cualquier caso, habría sido olvidado cuando Juan, por ejemplo, Juan el Evangelista, dice que «Al principio era el *logos*», identificado no con el ser del ente, sino con un ser particular que es Cristo, mediador, cuando Juan, influenciado por Filón el Judío, al interpretar justamente el *logos* como mediación, como mediador, traduce, identifica el *logos* con Cristo, y también ahí habla Heidegger de una «*Herrschaft*», de una «*Machstellung*», es decir, de una operación de soberanía, de fuerza que viene a vencer a otra fuerza. Por consiguiente, ahí

tenemos que vérnoslas, a propósito de la interpretación traductora, con una traducción que no es sólo una operación de diccionario o interlingüística apacible: es una traducción interpretativa que arrastra toda la cultura y que no es separable de los movimientos históricos en los que están implicadas todas las fuerzas del mundo, de la época. No se trata de filólogos que, solos, deciden traducir, interpretar el *logos* como Cristo, mediador, sino que es toda la fuerza histórica la que está en marcha para producir dicha traducción. Y evidentemente, de la misma manera que esta traducción oculta, u olvida, o deforma, o corrompe, o pervierte, según Heidegger, el sentido originario del *logos*, así también, en el texto de Aristóteles que tiene una autoridad tal, la *Política* de Aristóteles (volveré sobre esto enseguida), y que define al hombre como *zôon*, como un animal vivo que posee el *logos*, ahí también el *logos* ya no es el *logos* originario, y esto es lo que va a dar lugar a toda la tradición del hombre racional, del hombre como animal racional, animal calculador, etc. Por lo tanto, ven ustedes que lo que está en juego en la traducción no se deja delimitar, en lo referente a la gran cuestión que es la nuestra, «la bestia y el soberano», en unas operaciones de lexicólogos o de semánticos académicos o de traductología literaria: de lo que se trata, en efecto, es de la totalidad de la historia de Occidente, que está en juego en estas operaciones de traducción y, por lo tanto, en la definición de las relaciones entre la bestia y el soberano, ya que las relaciones entre la bestia y el soberano son asimismo las relaciones entre un animal, un *zôon* presuntamente carente de razón, y un *zôon* presuntamente racional, siendo el soberano descrito como un hombre, según el modelo divino, y como un hombre que naturalmente posee la razón, la responsabilidad, etc. Por consiguiente, unas cuestiones de traducción absolutamente determinantes, determinantes y difíciles de determinar, difíciles de circunscribir: no hay límites ni fronteras para contener lo que está en juego en la traducción.

Sin embargo, antes de volver sobre algunos textos que me gustaría abrir rápidamente con ustedes, para que el curso no se termine sin que, verdaderamente, hayamos por lo menos abierto el texto de Aristóteles (pensaba hacerlo la semana pasada, pero no lo conseguí...), me gustaría leerles un texto que he descubierto hace poco y que lamento no haber conocido en el momento en que, en nuestro seminario, invitamos a tantos lobos. He elegido leer este texto, voy a hacerlo, porque –se lo recuerdo en una palabra– ustedes han debido darse cuenta de que el corpus histórico, un corpus histórico (eso no estaba premeditado por mi parte, me sucedió durante la preparación y al principio del curso, no pensaba que ocurriría así en diciembre) se impuso a nosotros, a mí, un corpus histórico-político que, en gran

medida, ha sido una secuencia francesa –y hemos hecho un seminario *francés*, quiero subrayarlo (las sesiones dedicadas a la bestia, a la bestialidad en Lacan, en Deleuze, eran problemas franceses, cuyos caracteres propios de la cultura francesa había que pensar). Pues bien, el corpus histórico-político sobre la cuestión del soberano que se impuso a nosotros, a mí en todo caso, ha sido ampliamente el de una secuencia que va desde la gran época de la realeza francesa, el Gran Siglo, y un poco antes, hasta la Revolución francesa, la decapitación, la guillotina, la historia del Capeto, Luis Capeto y, ya se haya realizado directamente o ya se haya realizado a través del *Meridiano* de Celan, esta cuestión de la Revolución francesa que le ha sucedido al soberano, al soberano absoluto, a la monarquía absoluta, en Francia, en el momento de la Revolución, es la que siempre nos ha ocupado de manera necesaria e inevitable. Y, por eso, el texto que me dispongo a leerles tiene el interés de tratar del lobo desde el punto de vista de la realeza francesa –hemos hablado del Delfín, del delfín y del lobo– y de vincular asimismo esto con un concepto, en todo caso con una palabra, que es la de la traducción, de la translación. Este libro es de Jean-Clet Martin, *Ossuaires. Anatomie du Moyen Âge roman*,<sup>3</sup> en el que se encuentran estas páginas que me gustaría leerles –como si estuviésemos en vísperas de las vacaciones, en el colegio, cuando éramos niños, como un momento de recreo en el que leíamos textos...–, voy pues a leerles este texto sobre los lobos y el rey. Está en la página 163 de *Ossuaires*, en un capítulo que se llama «Una hagiografía política»:

Todo ocurre por así decirlo entre Reims, Laon y Soissons. Un batir de alas suspendido que va de Luis IV a Luis VI. Ahí se abre un extraño y valioso paréntesis en donde unas fuerzas muy diferentes se enfrentan, se indeciden en una línea que opone a Cluny y a los obispos, al rey y a los señores feudales [recuerden ustedes la oposición en la que la palabra «delfín», también una palabra intraduciblemente francesa, que alía al animal delfín con la figura del príncipe heredero, en una secuencia que tenía que ver con la anexión del Delfinado], a la Paz de Dios y al Estado, a la Iglesia, a los santos y a los papas, todo ello según una madeja de trayectos en los que se pueden producir metástasis, en perpetua ruptura, una madeja capaz de dirigirse al pueblo, al poder popular de provocar acontecimientos –1038, año de revuelta y de júbilo insurreccional–, composiciones populares a propósito de las cuales André de Fleury se esfuerza por comprender que «la multitud del pueblo desarmado haya podido, como

3. J.-C. Martin: *Ossuaires. Anatomie du Moyen Âge roman*, París, Payot, 1995 (n. de e. fr.).

\* Esta frase está inacabada en el texto original francés (n. de t.).

una tropa armada, sembrar el miedo entre los guerreros y asustarlos hasta el punto de, olvidando su caballería, huyesen abandonando sus castillos, ante las cohortes humildes y campesinas, así como ante las de los más poderosos reyes». ¿Cómo hubiese podido ser eso posible sin la intercesión de los nombres santos y de sus reliquias, esos nombres que los Capetos, a su vez, habrán de afrontar en la leyenda de san Marcoul?

Entre Reims y Laon, entre Laon y Soissons, se extiende el bosque. Allí, en ese triángulo, la leyenda configura su desierto, redistribuyendo los *topoi* del poder que ella feudaliza mediante nuevas relaciones. En este bosque oscuro ronda un lobo sin igual [un lobo que añadimos pues a nuestra innumerable jauría: he aquí uno más...]. Enorme [tenemos que vérnoslas con animales enormes –recuerden el elefante de Luis XIV– ¡el año que viene, quizá, hablemos de animales más pequeños!... ¡Este año, han sido los grandes!...]. Un animal. Ciertamente ¡un animal! Pero un animal cuyo nombre se convierte en otra cosa [es el comienzo de la traducción] al designar una multiplicidad heterogénea, procedimiento que, con Abelardo, consideramos una quimera. Es con ese lobo desconfiado, a la vez animal y síntoma, a caballo [¡un lobo a caballo!...] por bosques y ciudades que él protege difundiendo su enfermedad, con la que el rey Luis [uno de los Luises, de todos los Luises de los que hemos hablado] se va a enfrentar, una tarde del verano de 945, animal bajo el cual el otro Luis será anunciado, adivinado por Arnoul, directamente por su sombra fantástica. Es el mismo Lobo [ahora con mayúscula] que desconcierta a Luis IV y que hará que nazca Luis VI, según un caótico paréntesis donde se cruzarán todas las posibilidades, liberadas del entramado, del cedazo del Estado.

Si se tiene en consideración la descripción del canónigo Flodoart, el lobo en cuestión está lejos de reducirse a la simple presencia de un animal. Es una traslación de lobo [traducción de nuevo, una «traslación de lobo»], el *ethos* en el que se ramifica definiendo un conjunto de similitudes, una serie de variables que vuelve a encadenar al modo de la vidriera de Poitiers en la que se articulan unos espacios-movimientos susceptibles de conservar las mayores distancias, de respetar su anatomía respectiva. Del Lobo se eleva como una sombra, «como un lobo», algo que tiende su nombre hacia significaciones inconmensurables [traducción del lobo que «tiende su nombre hacia significaciones inconmensurables»: el lobo en traducción, el lobo en traslación, pues], yuxtapuestas en una especie de diagrama. Este nombre, el nombre del lobo, despliega el diagrama o el volumen ramificado según el cual toma cuerpo una rúbrica, una rúbrica no categorial puesto que muerde [¡he aquí una rúbrica que muerde!...] en unos universos de similitudes cuyos *topoi* no son los mismos: un dispositivo que va a hacer posible la configuración de la dinastía capetiana en detrimento de los últimos carolingios que ese nombre no deja de maldecir, designando el mal que padecen [una guerra entre dos dinastías, en suma].

Maldito por ese lobo enorme que lo desconcierta, el rey Luis muere de una afección de elefantiasis, elefantina –un lupus que pulula por la genealogía real según un contagio denominado «Lupus vulgar». Una enferme-

dad que, en el umbral del siglo XIII, designarán con el simple nombre de «lobo» [por consiguiente, «lobo» es el nombre de una enfermedad; ya hemos hablado de esto]. En resumen, del lobo, cuya sombra terrorífica viene a cruzarse en el camino del rey, se desprende un simulacro [lo que también se denominaba una «especie»...] nominal capaz de describir el mal regio, un enunciado que el devenir del nombre dispersa según un *ethos* en el que se podrán distribuir unas similitudes que, al no pertenecer al mismo *topos*, necesariamente se bifurcan. Por eso, *horla* [entonces, es el fuera-de-la-ley, *horla*, y recuerdan ustedes que el hombre-lobo –ya hablamos de él desde las primeras sesiones– es el *horla*, el fuera-de-la-ley que, como el soberano, dicta la ley desde un lugar externo a la ley que está fuera de la ley, y recuerdan ustedes que, en inglés, hombre-lobo se traduce por *outlaw*], el nombre se escapa, se convierte en fibras de ecos similares, apresado en otras condiciones de espacio y de tiempo. Entonces, se reúnen unas discordancias tan lejanas como las que separan de la tuberculosis dérmica al animal, al santo, al paisaje cuyo contorno y ebría diagonal determina.

Marcwulf, el lobo del bosque, define un complejo nominal, una plancha o un plañido diferentemente orientable, modulable, *planctus* por el cual se difunde el mal llevándose a los últimos carolingios. Pero este plañido es asimismo la superficie en la que el pueblo se pone a pulular, la leyenda que lo interseca y lo feudaliza con el fin de acondicionar el lugar del rey capeto. El lobo, el rey, el santo van pues a ser incorporados [ahí pues, incorporación de la bestia y del soberano] en un dispositivo en el que cada término expresará una función que el otro feudaliza según una función nueva. La feudalidad, aquí, es la señal de una función con sujeción múltiple, un ensamblaje que el nombre de Marcwulf delimita, individualiza mucho mejor que el ceremonial de la coronación incapaz de dar cuenta del proceso de subjetivación susceptible de inscribir al santo y al rey, al rey y al lobo en el seno de un mismo *ethos* heterotópico.

Marcwulf, «el lobo-del-borde» [el «borde» en el sentido del límite, del *limen*, de una frontera], el lobo procesual, designa esa quimera popular que el pueblo no deja de celebrar como la maquinación de su propia consistencia, un animal enviado del pueblo como el *leitmotiv* de una cristalografía social, un motivo capaz de configurar las fuerzas que la atraviesan y se reavivan en un rey multiforme, taumaturgo [recuerdan ustedes los reyes taumaturgos a los que aludimos al leer a Marin y a propósito de *Los dos cuerpos del rey* de Kantorowicz, precedido por el libro de Marc Bloch sobre *Los reyes taumaturgos*]. Un rey que, por lo demás, depende más del santo y del lobo, de quienes será como un vasallo, que de la consagración fundadora concebida como un punto de detención, como un bloqueo de las ceremonias en las que se nombra caballero a alguien. Que la consagración, el ceremonial de investidura haya logrado, a fin de cuentas, hacerse con la máquina feudal para convertirlo en ese aparato de Estado magnificado para Adalberón, realeza aliada al papa y a la Iglesia reformada, no es algo de lo que quepa ninguna duda [enorme historia, naturalmente... leo rápido y sería preciso que leyeran ustedes todo el libro]. Pero que el

enfrentamiento de la máquina feudal se pueda abolir en el entramado del poder verticalmente anudado en torno a un Estado central no impide, sin embargo, que haya habido enfrentamiento, suspensión de las singularidades políticas al pasar de los carolingios a la dinastía capetana<sup>4</sup>.

Detengo aquí la cita. Como ven ustedes, se trata asimismo de un conflicto de soberanía entre dos dinastías, siendo la apuesta la afirmación de una soberanía del Estado, a partir de estructuras feudales, de una guerra entre unos señores feudales y el rey. Quería leerles concretamente este texto, no sólo por los lobos y los capetos y los carolingios, sino también porque lo que todavía está ahí en curso es una operación traductora, retórica, metonímica, una fuerza que desplaza los nombres, y de lo que se trata igualmente ahí es, en cierto modo, del *logos*. Lo que me gustaría decir en una palabra, a propósito del *logos* es que, en el fondo, lo que se puede denominar, lo que yo he denominado desde hace mucho tiempo el «logocentrismo» precisamente –que, para mí, siempre ha designado una hegemonía forzada, una forma de forzar, imponiendo una hegemonía– no significa únicamente la autoridad del *logos* como palabra, lenguaje –que ya es una interpretación–, sino que significa también una operación propiamente –diría yo entre comillas– «europea», que reúne justamente, a la vez, las tradiciones bíblicas (de las cuales hemos visto cierto paso de Filón el Judío a Juan el Evangelista) y asimismo la tradición filosófica, en líneas generales, las religiones monoteístas, las religiones abrahámicas y la filosofía; significando este logocentrismo de las religiones abrahámicas y de la filosofía no tanto que el *logos* estaba simplemente en el centro de todo, cuanto que estaba en situación, justamente, de hegemonía soberana, organizándolo todo a partir de sus traducciones forzadas.

Por lo tanto, a partir de ahí, les propongo dos cosas en los aproximadamente veinte minutos que nos quedan: en primer lugar, mirar, muy rápido, el *logos* en la *Política* de Aristóteles, en el famoso pasaje en donde Aristóteles define al hombre como *zôon logon echon* y, luego, si tenemos tiempo, una palabra de la Biblia por la que me hubiese gustado empezar, por consiguiente, al principio.

Lo dije muy rápidamente la última vez está justo al principio del Libro I de la *Política*, ahí es donde empieza todo eso, y Aristóteles está definiendo la *polis*, el Estado, como una especie de comunidad, *koinônia*, y éste, en cuanto comunidad, *koinônia*, está constituido

4. J.-Cl. Martin: *Ossuaires...*, *op. cit.*, pp. 163-165. Es el autor quien subraya (n. de e. fr.).

con vistas a determinado *bien*. El Estado es una comunidad organizada con vistas a un bien, *agathon*. Se podría decir que ese *agathon* es naturalmente buscado, como bien, por toda comunidad, incluso animal, pero lo que Aristóteles anuncia desde el principio es que el Estado como comunidad, como *koinônia* humana, se organiza con vistas al bien como el *soberano* bien<sup>5</sup>; ésta es la traducción que se da y, naturalmente, la palabra que está traducida por soberano es la –lo recuerdan ustedes, hemos hablado de eso a propósito de Bodino– que casi siempre se utiliza en griego para designar la soberanía, *kurios*:

[...] es evidente que todos apuntan a determinado bien y que, precisamente, el bien soberano [*kuriôtatou*, el bien soberano, el bien supremo] entre todos es el fin de la comunidad que es soberana entre todas [*kuriôtatê*: la comunidad es soberana entre todas, por consiguiente, la noción de soberanía está definida aquí, desde el principio, inscrita en el concepto mismo de Estado, de *polis* y de comunidad] e incluye todas las demás: es ella la que es nombrada la ciudad o la comunidad política (*ê koinônia ê politikê*).

A continuación, en el párrafo que sigue, Aristóteles va a definir justamente eso que se denomina un amo o un rey, un hombre de Estado:

Todos los que se imaginan que hombre de Estado (o magistrado), rey (*basilikon*), jefe de familia (*oikonomikon*), amo de esclavos (*despotikon*) son idénticos, no se expresan bien [va, pues, a distinguir entre el hombre de Estado (*lolitikon*), el rey, el jefe de familia, el amo de esclavos: los que se imaginan que estas cosas son las mismas, que son idénticas, se equivocan, no se expresan bien, no eligen bien sus palabras]; no ven, en efecto, en cada uno de ellos más que una diferencia de más o de menos y no de especie: por ejemplo, si se ejerce la autoridad sobre un pequeño número, se es un amo; si el número es más grande, un jefe de familia; si es todavía más grande, un hombre de Estado o un rey, como si no hubiese ninguna diferencia entre una gran familia y una pequeña ciudad [dicho de otro modo, y esto es una tradición con la que nos vamos a encontrar incluso en Schmitt, no hay que imaginar que el Estado es simplemente una familia más grande; por lo tanto, hay una diferencia de estructura entre una comunidad familiar y una comunidad estatal]; en cuanto al hombre de Estado y al rey: si un hombre ejerce solo el poder es un rey; si, por el contrario, lo ejerce según las normas de la ciencia política, siendo por turno gobernante y gobernado, es un hombre de Estado. Ahora bien, eso no es

5. Aristóteles: *Política*, I, 1252 a 1-6. La traducción [francesa] dice: « le bien souverain » (n. de e. fr.).

verdad; y lo que digo sobre eso será evidente para el que examine la cuestión siguiendo nuestro método habitual<sup>6</sup>.

Sigue pues una exposición de método que quiere, que pretende remontar, «*ex archês*», al comienzo (la palabra «*archê*», se lo recuerdo a ustedes, es el comienzo y el mandato): «Es, por lo tanto, viéndose como las cosas evolucionan desde su origen (*ex archês*) como se puede, aquí al igual que en otras partes, tener la visión más justa de éstas». Por consiguiente, volvamos al origen:

En primer lugar, es necesario que se unan por parejas los seres que no pueden existir el uno sin el otro, como la hembra y el macho, con vistas a la generación (y eso no es el efecto de una elección sino que, lo mismo que en los animales en general y en las plantas, la tendencia a dejar tras de sí a otro igual a uno mismo es una ley natural [dicho de otro modo, la generación, la reproducción es propia de todo ser vivo, plantas, animal u hombre]); como incluso, para su conservación, el ser que por naturaleza manda y el ser que obedece [es natural, por naturaleza, *phusei*]. El ser que, gracias a su inteligencia, es capaz de prever es jefe por naturaleza, amo por naturaleza [de nuevo *phusei*]; el ser que, gracias a su vigor corporal, es capaz de ejecutar es subordinado, esclavo por naturaleza; por eso, el amo y el esclavo tienen el mismo interés. Así pues, por naturaleza [*phusei* de nuevo], la mujer y el esclavo son diferentes, pues la naturaleza no hace nada con parsimonia como los artesanos que forjan los cuchillos de Delfos, pero aquélla hace cada objeto para un solo uso [...]. Entre los bárbaros, la mujer y el esclavo tienen el mismo rango. La razón es que aquello que por naturaleza manda, no lo tienen [por lo tanto, ni la mujer ni el esclavo tienen aquello que por naturaleza manda] y su comunidad no es sino la de una esclava y de un esclavo; por eso, los poetas dicen:

Al bárbaro el heleno tiene derecho de mandar.

como si por naturaleza bárbaro y esclavo fueran los mismo.

Así, con ambas comunidades [leo aquí un poco de prisa para llegar muy rápido a la cuestión del *zôon logon echon*], se forma en primer lugar la familia, y Hesiodo dijo con razón en su poema:

Tened primero casa, mujer y buey de labranza;

el buey, en efecto, ocupa el lugar del esclavo para los pobres. La comunidad constituida según la naturaleza para la vida de cada día es, por lo tanto, la familia; y, a sus miembros, Carondas los llama *compañeros*; Epiménides de Creta, *comensales*; por otra parte, la primera comunidad

6. *L. c.*, 1252 a 4-23 (n. de e. fr.).



formada por varias familias en virtud de unas necesidades que desbordan la vida cotidiana es la aldea.

Precisamente, según la naturaleza, la aldea es, al parecer, una *colonia* de la familia; y a sus miembros, algunos los llaman *hermanos de leche, hijos y nietos*; por eso justamente las ciudades, en el origen, estaban gobernadas por reyes, como todavía hoy lo están los pueblos; aquéllas se constituyeron con gente sometida a reyes; toda familia, en efecto, está sometida a la realeza del más mayor, y las colonias están en el mismo caso a consecuencia de la comunidad de origen. Es lo que dice Homero [etc.]<sup>7</sup>.

Entonces, he aquí que nos estamos acercando a las cosas decisivas para nosotros:

La comunidad nacida de varias aldeas es la ciudad, perfecta, alcanzando en lo sucesivo, por así decirlo, el nivel de la *autarquía* [*autarkeia*, por lo tanto, la independencia, el hecho de mandarse a sí mismo, de tener dentro de sí su propia *archê*] completa: constituyéndose para permitir *vivir* [ahí es *zên*, el verbo para el *zôon*, el hecho de vivir], ésta existe para permitir *vivir bien* [*eu zên*: por consiguiente, una comunidad política, que es una ciudad, tiene como objetivo *vivir bien* (*eu zên*). Y, por lo tanto, a partir de esta verdad en cierto modo, de esta esencia de la *polis* que parece tener como fin el bien supremo y el *vivir bien* (*eu zên*), Aristóteles va a continuar con la definición de hombre como aquel que justamente tiene el *logos*]. Por eso, cualquier ciudad existe por naturaleza [de nuevo *phusei*], lo mismo que las primeras comunidades: ésta es, en efecto, el fin de aquéllas, sin embargo, la naturaleza de una cosa es su fin; a lo que es cada cosa, una vez acabado su crecimiento, es a lo que llamamos la naturaleza de una cosa, por ejemplo de un hombre, de un caballo, de una familia. Además, la causa final y el fin es lo mejor que hay; no obstante, bastarse a sí mismo (*la autarquía*) es a la vez un fin y lo mejor que hay<sup>8</sup>.

Ésta es la definición ontológica de la soberanía, es decir, que es mejor –puesto que se busca vivir bien (*eu zên*)– vivir en autarquía, es decir, teniendo en nosotros mismos nuestro principio, teniendo en nosotros mismos nuestro comienzo y nuestro mandato, es mejor que lo contrario: «[...] la causa final y el fin es lo mejor que hay; no obstante, bastarse a sí mismo (*autarkeia*) es a la vez un fin y lo mejor que hay». De ahí seguirá la definición en suma, esencial y necesaria, de la

7. *L. c.*, 1252 a 27-1252 b 22. Las cursivas aparecen en la edición citada (n. de e. fr.).

8. *L. c.*, 1252 b 27-1253 a 4. El paréntesis en cursiva «(*la autarquía*)» es una precisión del traductor de la edición citada (n. de e. fr.).

soberanía: el soberano es alguien que tiene su fin en sí mismo o que es el fin de todo.

He aquí ahora, entonces, tras estas premisas, el texto canónico fundamental con el que, como recuerdan ustedes, comienzan las disputas, las discusiones. Recuerdan ustedes la interpretación de Agamben que estuvimos discutiendo, la interpretación Heidegger que vuelve a poner en tela de juicio justamente esta definición del hombre como *zôon logon echon*, de la que dice que es indigna de la humanidad del hombre, no sólo porque es una definición –dice Heidegger– «zoológica» no sólo porque a ese *zôon* se le atribuye el *logos*, sino porque se descuida subrepticamente una interpretación del *logos* que, a su vez, ya es discutible según Heidegger. Lo que hay <que tener en cuenta> (y lo digo con paréntesis, porque también se trata de un lugar o de un terreno que esperaba abordar este año, aunque no hemos tenido tiempo y espero volver sobre ello el año que viene) es que Heidegger está a la vez, desde este punto de vista, en ruptura con la tradición, que él quiere deconstruir a su manera, la tradición de cierto humanismo metafísico que define al hombre como *animal ratiolnale*, definición que él denomina «zoológica» –por lo tanto, pretende interrumpir esta gran tradición–, pero, al mismo tiempo, es el mismo Heidegger el que, en numerosos textos (que justamente esperaba leer con ustedes este año, que leeré con ustedes, así lo espero, el año que viene), niega al animal un elevado número de características esenciales que le reconoce a ese hombre, a ese *Dasein* humano al que, justamente, quiere sustraer de la tradición del *zôon logon echon* –a saber, justamente, la palabra, la muerte, la experiencia de la muerte como tal, el «como tal» y, sobre todo, la apertura al mundo como tal, la apertura al «como tal». Cuando define al animal, en un célebre seminario de 1930<sup>9</sup> que espero leer con ustedes, como «pobre en mundo (*weltarm*)», mientras que el hombre es capaz de construir un mundo y que la piedra, por su parte, no tiene mundo (*weltlos*, la piedra, las cosas no vivas; *weltarm*, el animal; *weltbildend*, el hombre que construye un mundo), el animal pobre en mundo sobre todo porque no tiene relación con el ser como tal, con el «como tal» de la cosa (el animal tiene una relación con el

9. M. Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, en *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944*, vol. 29/30. Friedrich Wilhelm von Herrmann (ed.). Francfort-sur-le Main, Vittorio Klostermann, 1992 [trad. cast. de A. Ciria, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid, Alianza, 2007]. Véase J. Derrida: *Séminaire La bête et le souverain. Vol. II (2002-2003)*. M. Lisse, M.-L. Mallet, G. Michaud (éds.), París, Galilée, próxima aparición (n. de e. fr.).

sol, siente el calor del sol o la luz del sol, pero no con el sol como tal), esta definición privativa del animal no le parece incompatible con su rechazo de la definición zoológica del hombre, al contrario y, porque quiere acentuar, agravar, agudizar este límite entre el animal y el hombre (cosa que nosotros problematizamos aquí) es por lo que, por una parte, critica o deconstruye, si lo prefieren ustedes, la tradición metafísica que hace del hombre un *animal rationale* y, por otra parte, agrava la distinción entre el animal y el hombre. Y, por consiguiente (volveremos sobre eso), su crítica, si ustedes quieren, a *zôon logon echon*, al *animal rationale*, concierne no sólo a la definición del hombre en su relación con el *logos*, sino que también concierne a la definición de lo político: el hombre como animal político es indisoluble de la definición del hombre como aquel que tiene el *logos*, *logon echon*.

Así pues, he aquí el texto de Aristóteles:

Según estas consideraciones, es evidente que la ciudad es una realidad natural y que el hombre es por naturaleza un ser destinado a vivir en ciudad [animal político, *tôn phusei e polis esti, kai oti anthrôpos phusei politikon zôon*: es un animal político]; aquel que carece de ciudad es, por naturaleza y no por casualidad, un ser o degradado o superior al hombre [aquel que «carece de ciudad», por consiguiente, que es *apolis*, que es apolítico, está o bien por debajo o bien por encima del hombre, es o bien el animal o bien dios: lo político es propiamente humano, es aquello que, de la vida, es propiamente humano. «Aquel que carece de ciudad [*kai o apolis dia phusei kai ou dia tuchên*, etc.] es, por naturaleza y no por casualidad, un ser o degradado o superior al hombre»]: es como aquel al que Homero reprocha no tener «ni clan, ni ley, ni hogar»; un hombre semejante por naturaleza está al mismo tiempo ávido de guerra; es como un peón aislado en el juego de las damas. Así pues, es evidente la razón por la cual el hombre es un *ser cívico*, más que todos los demás, abejas o animales gregarios. Como decíamos, en efecto, la naturaleza no hace nada en vano; sin embargo, entre los animales el hombre es el único que posee la palabra [*logon de monon anthrôpos echei tôn zôôn*: por consiguiente, un vínculo esencial entre la politicidad y la disposición al *logos*, indisoluble]. Sin duda, los sonidos de la voz (*phônê*) expresan el dolor y el placer; por eso, la encontramos en los animales en general: su naturaleza les permite únicamente experimentar el dolor y el placer y manifestarlos entre ellos [por lo tanto, la *phônê* no basta para definir al *logos*]<sup>10</sup>.

(Cuando yo distinguía –hace mucho tiempo de eso– entre el logocentrismo y el fonocentrismo<sup>11</sup> era para subrayar, precisamente, que

10. Aristóteles: *Política*, I, 1253 a 2-14 (n. de e. fr.).

11. Véase, entre otros, J. Derrida: *De la grammatologie*, París, Minuit,

el logocentrismo, por referencia a ese significante, a ese vocablo, *logos*, que es propio del área político-cultural que yo definía hace un momento (religiones abrahámicas, evangélicas y filosofía), ese logocentrismo me parecía determinar precisamente esa zona o esa época de la historia de los hombres, pero el fonocentrismo me parecía, me parece universal dado que define la autoridad o la hegemonía otorgadas a la palabra vocal y a la escritura fonética en todas las culturas, es decir, que hay un fonocentrismo cuyos signos o síntomas se pueden localizar mucho más allá de Europa e incluso en unas culturas que practican una escritura de tipo no fonético, aparentemente no alfabético, no fonético. Se sabe que en la cultura china, por ejemplo, la escritura no es de tipo fonético aunque haya elementos fonéticos; no obstante, hay una autoridad que se le reconoce a lo vocal y de la que se tienen muchos indicios; lo cual hace que, en mi opinión, el fonocentrismo sea universal, cosa que no es el logocentrismo. En cualquier caso, la *phônê* aquí nombrada por Aristóteles no concierne sino a la emisión de los sonidos que puede, en efecto, aparecer en animales carentes de razón, de *logos*: hay *phônê* sin *logos*).

Sin duda, los sonidos de la voz (*phônê*) expresan el dolor y el placer; por eso, la encontramos en los animales en general: su naturaleza les permite únicamente experimentar el dolor y el placer y manifestarlos entre ellos. Pero la palabra (*logos*), por su parte, está hecha para expresar lo útil y lo perjudicial y, en consecuencia, lo justo y lo injusto [dicho de otro modo, entre la palabra (*logos*) y el bien (*agathon*), lo justo y lo injusto (*kai to dikaion kai to adikon*), hay un vínculo esencial. Los animales son incapaces del mismo: tienen, en efecto, la *phônê* pero no tienen ni *logos* ni una relación con el bien, con el bien soberano ni con lo justo o lo injusto]. Éste es, en efecto, el carácter distintivo del hombre frente a todos los demás animales [*pros talla zôa tois anthrôpois idion*: lo que es propio (*idion*) del hombre ante (o en referencia a) todos los demás seres vivos]: él es el único que percibe el bien y el mal, lo justo y lo injusto (*to monon agathou kai kakou kai dikaiou kai adikou*), así como los demás valores (*kai tôn allôn aisthêsîn*); ahora bien, la posesión común de esos valores es lo que constituye la familia y la ciudad<sup>12</sup>.

Esto, evidentemente, deja intacta la cuestión que planteábamos la última vez de saber si, al hacer eso, al decir eso, Aristóteles –¿cómo decirlo?– era ya sensible, accesible, estaba ya abierto a lo que, en cier-

1967, pp. 21-24 [trad. cast. de O. del Barco y C. Ceretti, *De la grammatología*, Madrid, Siglo XXI, segunda edición 1978, pp. 7-10] (n. de e. fr.).

12. Aristóteles: *Política*, I, 1253 a 10-18 (n. de e. fr.).

ta modalidad nuestra, se denomina o no lo «bio-político». Recuerden ustedes la distinción que quería hacer Agamben –que en mi opinión no se sostenía– entre la definición del *zōon politikon* como atributo esencial o como diferencia específica. Pero, justamente, lo que nos dice Aristóteles, y ahí es donde esta distinción entre ambas atribuciones no funciona, es que el hombre es ese ser vivo que está atrapado por la política: es un ser vivo político, esencialmente. Dicho de otro modo, es zoo-político, ésa es su definición esencial, es lo que le es propio, *idion*; lo que es propio del hombre es la política; lo que es propio de ese ser vivo que es el hombre es la política, por lo tanto, el hombre es inmediatamente zoo-político, en su vida misma, y la distinción entre bio-política y zoo-política no funciona aquí en absoluto –por lo demás, ni Heidegger ni Foucault se detienen en esa distinción y es evidente que, en Aristóteles, ya hay un pensamiento para lo que se denomina hoy lo «zoopolítico» o lo «biopolítico». Eso no quiere decir –lo sugerí la última vez e insisto hoy en ello–, eso no quiere decir, naturalmente, que Aristóteles ya hubiese previsto, pensado, comprendido, analizado todas las figuras de lo zoopolítico o de lo biopolítico de hoy: sería absurdo pensarlo. Pero, en cuanto a la estructura biopolítica o zoopolítica, Aristóteles la nombra; ésta ya está ahí, y ahí es donde se abre el debate.

Por lo tanto, cuestión difícil para mí, porque, a pesar de todo, tendríamos que tener tiempo para discutir... Yo quería, pero volveré sobre ello el año que viene, no puedo hacerlo, nos llevaría demasiado tiempo, leer con ustedes los dos relatos del Génesis y también Noé, el episodio de Noé, pero prefiero renunciar ahora a ello. Intenté, si ustedes me permiten remitirles allí, tratar la cuestión en un texto que es un fragmento de una larga conferencia de dos días que hice hace unos años, fragmento que está recogido en el volumen titulado *L'Animal autobiographique*:<sup>13</sup> hay, pues, un texto mío que propone una lectura de la Biblia, del Génesis en relación con el dominio del hombre sobre el animal (es uno de los dos relatos del Génesis), por una parte, y luego, con respecto a Noé, en mi librito *Dar la muerte*,<sup>14</sup> hay también una referencia a lo que sucede en el momento en que Dios se arrepiente.

13. Véase J. Derrida: « L'animal que donc je suis (à suivre) », en *L'Animal autobiographique*, pp. 265-269; *L'Animal que donc je suis*, op. cit., pp. 33-37 [trad. cast., pp. 31-34] (n. de e. fr.).

14. Véase J. Derrida: *Donner la mort*, París, Galilée, 1999, pp. 187-189 [trad. cast. de C. de Peretti y P. Vidarte, *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós, 2000, pp. 132-133] (n. de e. fr.).

Ya está, creo que sería indecente por mi parte prohibir la discusión hoy, por consiguiente, me detengo aquí y le doy la palabra a quien la quiera tomar.

## Nota sobre los editores de este volumen

MICHEL LISSE es investigador cualificado del Fonds national de la recherche scientifique (Bélgica) y profesor en la Universidad católica de Lovaina.

MARIE-LOUISE MALLET es agregada de filosofía. Ha sido directora de programa en el Collège international de philosophie (París).

GINETTE MICHAUD es profesora titular en el Departamento de literaturas de lengua francesa de la Universidad de Montreal. La edición de este volumen se inscribe en el marco del proyecto de investigación «Ediciones de los seminarios de Jacques Derrida (EHESS, 1995-2003)» bajo su dirección y subvencionado por el Conseil de recherches en sciences humaines de Canadá.

## Reproducción de los textos

Giorgio Agamben: *Homo sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue*. Éditions du Seuil, 1997, coll. «L'ordre philosophique» (para la traducción francesa).

Pierre Bourdieu: *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*. Éditions du Seuil, 1992, coll. «Libre examen»; coll. «Points Essais», 1998.

Paul Celan: *Le Méridien & Autres Proses*. Éditions du Seuil, 2002, coll. «Librairie du XXe et du XXIe siècles» (para la traducción francesa); Suhrkamp Verlag, 1988 (para la lengua alemana).

Gilles Deleuze: *Différence et répétition*. PUF, 1993.

Gilles Deleuze et Félix Guattari: *Mille Plateaux*. Éditions de Minuit, 1980.

Henri F. Ellenberger: *Médecines de l'âme*. Librairie Arthème Fayard, 1995 (para la traducción francesa).

Sigmund Freud: *Le Malaise dans la culture*. PUF, 2004.

Martin Heidegger: *Lettre sur l'humanisme*. Aubier, 1983.

Jacques Lacan: *Écrits*. Éditions du Seuil, 1966 ; coll. «Points Essais», 1999.

Louis Marin: *Le Portrait du roi*. Éditions de Minuit, 1981.

Jean-Clet Martin: *Ossuaires. Anatomie du Moyen Âge roman*. Éditions Payot & Rivages, 1995.

Paul Valéry: *Œuvres*. Éditions Gallimard, 1929.