**El animal mítico y el animal suplementario**

**Pedro Natán Tenner**

En un pasaje de la *Gramatología*, Derrida le otorga a la filosofía una función mitopoiética. Cuando la historia no logra proveer de hechos relativos al origen y su pérdida, “la filosofía debe, por una suerte de invención libre y mítica, producir hipótesis tácticas que desempeñen el mismo papel, que expliquen el surgimiento de una nueva estructura” (Derrida, 1986: 324). La filosofía debe suplir, por medio de un mito, la falta de origen que aqueja a la historia. Quisiéramos hoy rastrear, o apenas comenzar a rastrear, las huellas que ha dejado en el texto de Derrida uno de esos mitos suplementarios: el mito del animal. No por supuesto toda la cuestión animal, sino el problema del animal como mito, y del valor funcional de este mito.

El problema se inicia en la *Gramatología*,durante el estudio que realiza Derrida del *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, de Rousseau. Como parte de una concatenación argumentativa en la que no podemos entrar aquí, Rousseau delinea el espacio de un lenguaje que pertenece ya al reino animal. Sin embargo, en lugar de extraer de ello la conclusión de que no es el hombre el momento de un desvío técnico-lingüístico a partir de una naturaleza intacta, sino que los elementos que usualmente adjudicamos a la cultura humana ya están presentes hasta en las formas más elementales de vida, en lugar de extraer esta conclusión, o mejor, para no extraerla, Rousseau constituye un mito: el de un lenguaje animal *natural*, un lenguaje que surge como parte de un devenir o un fluir inalterado o intacto, falto de toda causalidad externa, es decir, parte de un desplegarse totalmente interno de la naturaleza. Un lenguaje animal que, una vez perdido, debe suplirse con el lenguaje humano; o más bien, el hombre sería el momento de esa pérdida y esa suplencia. Así, señala Derrida (1986: 305) sobre el lenguaje animal rousseauniano:

La lengua animal –y la animalidad en general– representan aquí el mito todavía vivaz de la fijeza, de la incapacidad simbólica, de la no-suplementaridad. Si consideramos el *concepto* de animalidad no en su contenido de conocimiento o de desconocimiento sino en la *función* que le está reservada, vemos que debe señalar un momento de la *vida* que todavía ignora todo aquello cuya aparición y juego se quiere describir aquí: el símbolo, la sustitución, la carencia y la adición suplementaria, etc. Una vida que aún no haya empezado el juego de la suplementaridad y que, al mismo tiempo, aún no se haya dejado invadir por él: una vida sin *différance* y sin articulación.

El mito del animal es entonces el mito de una vida que puede prescindir de todo suplemento. Una vida puramente natural. El mito de una nuda vida autosuficiente, intacta, impoluta, desprovista de toda técnica o cultura y por ende de todo aquello que se introduce como su muerte. Pero declarar que algo es mítico no es sólo aseverar que no *existe*; es también reconocer que cumple una *función* particular, que debemos discernir. Así, la animalidad como autosuficiencia no es mítica porque no dé con la esencia del animal (aunque está claro que no lo hace) o porque no exista (aunque está claro que no existe), sino porque viene a suplir un origen faltante con un origen mítico.[[1]](#footnote-1)

Este suplemento mítico de origen permite, de hecho, delinear el espacio de lo humano como *desvío*. Como señala Derrida (1986: 308), “El hombre no *se llama* el hombre sino dibujando límites que excluyen a su otro del juego de la suplementaridad: la pureza de la naturaleza, de la animalidad, de la primitividad, de la infancia, de la locura, de la divinidad. La aproximación a esos límites es a la vez temida como una amenaza de muerte y deseada como acceso a la vida sin *différance*”. Como sabemos, la gran tragedia rousseuniana es que la autosuficiencia animal resultó insuficiente. La cultura debió rescatar al hombre de una animalidad que hubiera significado la muerte. Pero al suplir esa falta natural, la cultura suplanta a la naturaleza: al salvar al hombre, el suplemento también lo condena, lo exilia. Sin embargo, el mito suplementario de origen permite neutralizar la vertiginosidad de ese exilio, precisamente porque permite plantearlo como algo que comenzó, como una pérdida de una autosuficiencia que sin embargo *es* posible en la vida. Como vimos que reconoce Derrida, el desvío humano es *desde* la animalidad como muerte, pero *hacia* ella como objeto eminente de deseo. Así, el mito del animal permite imponerle una dirección al suplemento: si la animalidad natural es la muerte, la cultura podrá quizá construir otra animalidad, otra naturaleza, que nos permita acceder a la vida sin *différance*. Ésta es la única salida, terriblemente precaria e incierta, que Rousseau admite: la posibilidad de que quizá la cultura termine por conducirnos de regreso a la naturaleza.[[2]](#footnote-2)

Si pensamos entonces la finalidad de la técnica como una construcción de una naturaleza o de una animalidad suplementarias, artificiales, que ocupen el lugar que dejaron vacante la naturaleza y la animalidad cuando nos resultaron insuficientes; si no perdemos esa idea de vista, la veremos realizarse (muy a pesar de Rousseau, claro) en la máquina estatal concebida por Hobbes, como un gran animal mecánico que detenta un poder y una violencia míticos. En efecto, en Hobbes el valor mítico de la animalidad se desdoblará en dos funciones solidarias: la ya mencionada del *in illo tempore*, *alibi*, pero también la de la monstruosidad antinatural. En *La bestia y el soberano*, Derrida estudia estos dos valores en Hobbes. Para empezar, reconoce el carácter netamente fabuloso y mítico del umbral insuficiente del hombre-animal, de ese umbral de autosuficiencia que habríamos perdido y cuya ausencia el Estado debe suplir. Ese umbral queda representado por la máxima hobbesiana *homo homini lupus*. Y precisamente, Derrida (2010: 27) señala que esta máxima 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 con una figuración, un relato, un *mitema*, una fábula, un tropo, un giro retórico, allí donde el hombre se cuenta la historia de lo político, la historia del origen de la sociedad, la historia del contrato social, etc.

El mito de un espacio donde el hombre, siendo ya hombre, continuaba siendo animal cumple así una función clara: suple un origen para la política y justifica una suerte de “giro político” que se habría dado en el seno de la animalidad y que nos alejaría de ella como de la muerte.[[3]](#footnote-3) Debimos recurrir a la política para salvarnos de la animalidad, para trazar un espacio donde fuera posible establecer la diferencia entre lo humano y lo no humano, y desprendernos así de nuestra animalidad.

Pero precisamente, la potencia mítica de la animalidad no se agota en la suplencia del origen, sino que pre-delinea una posibilidad de restaurar el origen perdido con una animalidad suplementaria. No se trata sólo de constituir el mito del hombre-lobo para que el hombre pueda contarse a sí mismo que ha conquistado su animalidad, sino también para prometerse a sí mismo la restauración de aquello que no resultó suficiente. Derrida (2010: 46) señala así

Allí donde con tanta frecuencia se contrapone el reino animal al reino humano como el reino de lo no-político al reino de lo 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.

El Estado y la soberanía llevarán entonces el nombre de *Leviatán* porque se constituyen como una animalidad suplementaria, artificial y antinatural, y por ende monstruosa y *mítica*. Así, Derrida resalta (2010: 47) el carácter protético del Estado hobbesiano, que existe “conforme a la lógica técnica o protética de un suplemento que suple a la naturaleza añadiéndole un órgano artificial, aquí el Estado”. Derrida observa (2010: 47), asimismo, que el animal protético viene a suplantar al animal natural:

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.

La soberanía divina encuentra entonces su imagen, su imitación y su reemplazo en la soberanía humana. Porque Dios ha creado la vida, y con ella al hombre, domina sobre lo viviente. Pero la vida no le bastó al hombre: la autosuficiencia de la vida resultó insuficiente para el hombre en estado de naturaleza, para el hombre-animal mítico. El hombre en estado natural, *como Dios lo trajo al mundo*, debió suplir la creación divina y natural con una fabricación antinatural, monstruosa, mítica. Debió fabricar una nueva animalidad que suplante a la animalidad natural. Porque en efecto, el Estado se mostrará a una vez como total alejamiento del momento mítico del hombre-animal, pero también como su restauración, su posibilidad finalmente realizada. Así, Derrida destaca (2010: 49) que el Estado hobbesiano deberá adoptar la forma del animal *hombre*, y que entonces

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 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 y sirve.

Así, la soberanía del hombre se funda en el gesto suplementario de la fabricación de su propia animalidad; de la restitución del origen perdido mítico. Repitiendo el gesto de creación divina, que hace de Dios soberano por sobre lo viviente, el hombre, con su fabricación, se forja también una soberanía sobre una vida y una animalidad suplementarias. La soberanía de la creación divina debió dar paso a la soberanía de la fabricación mítica.[[4]](#footnote-4) El “giro político” en el seno de la naturaleza no sólo nos aleja de la animalidad como muerte, sino que nos lleva de regreso a ella como una amplificación del poder de lo vivo, como una nueva animalidad humana, ahora sí autosuficiente, carente de toda brecha, toda diferencia o *différance*. La justificación de la máquina estatal, de su poder y su violencia, no se limita al hecho de que ofrece protección, sino que se extiende también al hecho de que han tomado el lugar de esa animalidad perdida y rigen en su nombre. Su poder es incontestable precisamente porque se lo ejerce con la fuerza mítica de una monstruosa restauración.

Perola soberanía mítica es espectral: el propio Hobbes la llama el alma del Estado, apenas el fantasma en una máquina. Si puede disimular su carácter fantasmal o mortuorio, si puede mostrarse como una restauración de lo vivo o una recuperación de la presencia a sí de lo viviente, es precisamente porque puede contar con el suplemento del mito animal. Sólo así puede la técnica aparecer como un desvío desde lo animal y *hacia* lo animal, y la máquina puede aparecer como una *rueda*, un regresar gradual al origen luego de un desvío, que permite constituir una mismidad o un *ipse* autosuficiente. Sólo si la máquina se muestra como la diferencia específica del hombre, y si el hombre excluye del juego de la suplementaridad a aquello que ha declarado su otro. La posición alternativa, a saber, la de que la técnica y la máquina acechan siempre ya lo viviente como su muerte; la posición de una escritura en todas las formas de la animalidad, o de lo que Derrida llama la archi-huella: esa posición haría del aparato estatal apenas un momento más en una sucesión suplementaria que no tiene un comienzo definible o delineable, y por ende resaltaría la impotencia intrínseca a esa soberanía animal mítica que no puede más que ser la imagen muerta de una soberanía divina aún más impotente porque siempre ya estuvo perdida, siempre ya no pudo ser. Y en efecto, Derrida señala (2010: 49) que la manera en que el aparato estatal protege y sirve a lo viviente es “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.”

**Bibliografía**

Benjamin (1991), “Zur Kritik der Gewalt”, en *Walter Benjamin - Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Derrida (1986) *De la gramatología* [Trad. Del Barco y Ceretti]. México DF: Siglo XXI

Derrida (2010) *La bestia y el soberano* [Trad. De Peretti y Rocha]. Buenos Aires: Manantial.

Hobbes (1996) *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant (1989) *Crítica del juicio* [Trad. Morente]. Madrid: Espasa-Calpe.

Kant (1994), “Comienzo conjetural de la historia humana”, en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia* [Trad. Roldán Panadero y Rodríguez Aramayo]. Madrid: Tecnos.

Rousseau (2012) *Essai sur l’origine des langues*. Versión online de 7 de octubre de 2012 (<https://www.rousseauonline.ch/pdf/rousseauonline-0060.pdf>).

1. De manera similar, “Todos los conceptos determinantes de una no-suplementaridad (naturaleza, animalidad, primitividad, infancia, locura, divinidad, etc.) evidentemente no tienen ningún valor de verdad. Pertenecen —junto a la misma idea de verdad— a una época de la suplementaridad. No tienen sentido sino dentro de una clausura del juego” (Derrida, 1986: 308). [↑](#footnote-ref-1)
2. También Kant, adoptando una posición en ocasiones explícitamente rousseauniana, señala que el arte ofrece la posibilidad de producir una “segunda naturaleza” (KU, §49) y que “el arte en su perfeccionamiento se torna nuevamente naturaleza” (Kant, 1994: 117-118). [↑](#footnote-ref-2)
3. Recordemos que, según Hobbes, en el estado de naturaleza la vida es *nasty, brutish and short*: los dos últimos adjetivos refieren directamente a la animalidad y a la inminencia de la muerte en ella. Podemos deducir de ello que el Estado civil es el lugar donde, por medio de la economía de la muerte, la muerte misma se posterga y parece perder su inminencia. [↑](#footnote-ref-3)
4. Por supuesto, pensamos aquí también en Benjamin y en la violencia mítica y la violencia divina. Aunque no lo hace explícito, Derrida también parece hacer referencia a estas nociones benjaminianas cuando, al hablar de Hobbes y el *Leviatán,* cita el salmo 74: “Tú machacaste las cabezas del leviatán; lo diste por comida al pueblo de los desiertos”. [↑](#footnote-ref-4)