

VIDA, SUBJETIVIDAD Y SOBERANÍA.
 APUNTES SOBRE LA ECONOMÍA DEL SACRIFICIO
 EN EL PENSAMIENTO DE J. DERRIDA.

Gustavo P. Guille
Universidad de Buenos Aires
gustavopguille@gmail.com

Tiene que ser una necesidad de primer rango la que una y otra vez hace crecer y prosperar esta especie hostil a la vida, –tiene que ser, sin duda, un interés de la vida misma el que tal tipo de autocontradicción no se extinga.
 F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*.

I. Nietzsche: la vida se saja a sí misma

Esta autocontradicción a la que se refiere Nietzsche en el epígrafe es la que encontramos presente en el ideal ascético, y en el “vida *contra* vida” que en éste se manifiesta. La vida se conserva al precio de negarse, es por ello que el ideal ascético resulta, en cierto modo, indispensable e irreductible, puesto que “en él y a través de él la vida lucha con la muerte y *contra* la muerte, el ideal ascético es una estratagema en la *conservación* de la vida”¹. De este modo Nietzsche reconocería un aspecto sacrificial inherente a la dinámica misma de la vida, el cual se hace extensivo a la constitución de toda subjetividad. Es entonces dentro de esta dinámica general de la vida –que en lo que sigue intentaremos delimitar, a partir del trabajo de Jacques Derrida, como una economía del sacrificio–, que debemos intentar comprender la constitución del sujeto y de la subjetividad². Además, como señala Mónica Cragnolini, el análisis nietzscheano es en este punto sumamente relevante, pues

1. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, trad. A. Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 2008, Tratado Tercero, § 13, p. 156.

2. No debe olvidarse que si bien Nietzsche desarrolla el carácter necesario de esta autocontradicción de una vida que se vuelve contra sí misma en el “Tratado Tercero” de *La genealogía de la moral*, en el “Tratado segundo” había destacado la excesiva *crueldad* que entraña el proceso de configuración del *individuo soberano*, autónomo, tan sólo igual a sí mismo; es decir, del sujeto moderno. Tal vez, precisa allí Nietzsche, no haya habido en la historia “nada más terrible y siniestro” que la construcción de esa “conciencia orgullosa” que en la modernidad adopta el nombre de “yo” o “sujeto”. Pues “tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, sacrificios; los sacrificios y empeños más espantosos, las mutilaciones más repugnantes (por ejemplo, las castraciones), las más crueles formas rituales de todos los cultos religiosos”. *Ibid.*, p. 80.

“desde allí es posible pensar políticas de relación con lo viviente (en particular, con lo viviente animal)”³.

A nuestros ojos Derrida es quien mejor retoma, y en cierta medida profundiza, los análisis nietzscheanos en torno a estas cuestiones. En efecto, en el corazón de la filosofía derrideana encontramos una apuesta por llevar adelante un trabajo de deconstrucción del sujeto soberano. Del sujeto y del soberano. De la soberanía del sujeto pero también, al mismo tiempo, de la soberanía como concepto político fundamental. Por otro parte, en el pensamiento de Derrida, así como en el de Nietzsche, la dimensión política puede ser concebida como un poder –en el sentido de una economía de fuerzas– que da forma a la vida. De modo que vida y política no podrían abordarse en el trabajo de (y con) estos autores como dimensiones autónomas.

II. Economía de la *différance*

Ya desde los textos tempranos de Derrida podemos advertir que la vida no puede pensarse sin relación con la muerte. Una relación que no es mera oposición negativa, y que tampoco se resuelve de modo dialéctico; sino que obliga a pensar ambas en su *contaminación* recíproca. Como Derrida ha señalado en más de una oportunidad se trata de la vida la muerte. Dicho en otros términos, en todos los niveles de organización de la vida, entendida como una *economía de la muerte*, se produce esta contaminación originaria. Es en el proceso de temporalización y espaciamiento, es decir, en el movimiento de la *différance* como relación del sujeto con su muerte, con su finitud –pero podríamos igualmente decir con la finitud y/o con la muerte en general–, donde se constituye la subjetividad.

Del mismo modo, al analizar el discurso freudiano sobre la conformación del aparato psíquico, Derrida observa que la vida psíquica no es ni la transparencia del sentido ni la opacidad de la fuerza, sino la diferencia en el trabajo de las fuerzas. Pero, se pregunta a continuación, “¿no es ya esto la muerte en el principio de una vida que no puede defenderse contra la muerte más que por la *economía* de la muerte, la diferencia, la repetición, la reserva?”⁴ A lo cual responde de inmediato:

Indudablemente la vida se protege a sí misma mediante la repetición, la huella, la diferencia. Pero hay que tener cuidado con esa

3. M. Cragolini, “La ciencia jovial: un ejercicio del derroche frente a la “guerra santa” contra el animal”, *Nómadas* N° 37, Bogotá, July/Dec. 2012, pp. 147-155, p. 149.

4. J. Derrida, “Freud y la escena de la escritura”, *La escritura y la diferencia*, trad. P. Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 279.

formulación: no hay vida primero presente, que *a continuación* llegase a protegerse, a aplazarse, a reservarse en la diferancia. Ésta constituye la esencia de la vida. Más bien, como la diferancia no es una esencia, como no es nada, *no es* tampoco la vida, si el ser se determina como *ousia*, presencia, esencia/existencia, sustancia o sujeto. Hay que pensar la vida como huella antes de determinar el ser como presencia. Esa es la única condición para poder decir que la vida es la muerte.⁵

De esto se desprende que para Derrida el concepto de vida debe ser abordado a partir de su vinculación intrínseca con la noción de *différance*. Esto es, en el *juego* de “la economía de la *différance*” que supone siempre relaciones de fuerza; puesto que la *différance* no es otra cosa que esa “discordia ‘activa’, en movimiento, de fuerzas diferentes y de diferencias de fuerza”⁶.

Es a partir de esta concepción de la vida como podemos comprender las reticencias que Derrida manifiesta respecto del pensamiento de Levinas en su ensayo de los años ‘60 “Violencia y metafísica”⁷. Si para Levinas la relación ética nombraría la posibilidad de un vínculo no violento con la alteridad radical, mientras que la política pertenecería al campo de una economía de la guerra que ha atravesado la metafísica occidental; Derrida sostendrá que no es posible un acceso inmediato a la alteridad del otro (como querría Levinas), por lo que la serie de mediaciones necesarias para establecer un vínculo con el otro introducen inevitablemente algún tipo de violencia. De esta manera, Derrida intenta sustraerse a la oposición dicotómica entre violencia y no-violencia. Se trata más bien de enfrentar una violencia mayor con una violencia menor dentro de lo que denomina una *economía de la violencia*:

Violencia contra la violencia. Economía de violencia. Economía que no puede reducirse a lo que Levinas apunta bajo esta palabra. Si la luz es el elemento de la violencia, hay que batirse contra la luz con otra cierta luz para evitar la peor violencia, la del silencio y la de la noche que precede o reprime el discurso. Esta vigilancia es una violencia escogida como la violencia menor por una filosofía que se toma en serio la historia, es decir, la finitud; filosofía que se sabe histórica de parte a parte (...) El filósofo (el hombre) debe hablar y escribir en esta guerra de la luz en la que se sabe ya desde siempre involucrado, y de la que sabe que no podría escapar más que rene-

5. *Ibid.*, p. 280.

6. J. Derrida, “La *différance*” en: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 53.

7. J. Derrida, “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas” en: *La escritura y la diferencia*, trad. cit., pp. 107-210.

gando del discurso, es decir, arriesgando la peor violencia. Por eso este reconocimiento de la guerra en el discurso, reconocimiento que no es todavía la paz, significa lo contrario de un belicismo; del que es bien sabido –¿y quién lo ha mostrado mejor que Hegel?– que su mejor cómplice dentro de la historia es el irenismo.⁸

Por lo tanto, como indica Emmanuel Biset, “ya no resulta posible reducir la política a un orden segundo respecto de la ética, sino que justamente porque la violencia es irreductible la política *no* viene después”⁹. La consecuencia que Biset –a quien seguimos aquí– desprende de ello es que “la ontología pensada como economía de la violencia adquiere un estatuto político. Estatuto que se comprende allí donde la *différance* es *polemos*”¹⁰; lo cual implica abandonar la idea de un “vínculo social inocente al que le sobreviene la violencia desde el exterior”. De lo cual se desprende, como habíamos adelantado al comienzo, que la dimensión política (léase sacrificial) es constitutiva no sólo de toda subjetividad sino también de la vida en general.

III. Sujeto (y) soberano

Como acabamos de señalar la economía de la *différance*, caracterizada ahora como economía de la violencia o economía del sacrificio, resulta intrínseca tanto a la dinámica de la vida como a la constitución de toda subjetividad. Ahora bien, si el sujeto emerge en un mundo donde el sacrificio es posible, Derrida intenta poner de manifiesto el exceso de crueldad y la violencia sin límites que ese sujeto ejerce contra el viviente en general (y en primer lugar contra el animal). Esa violencia y crueldad infinitas descansan en la estructura carno-falocéntrica del sujeto moderno, en virtud de que el esquema dominante de su configuración implica la virilidad carnívora:

Lo que yo llamo aquí *esquema*, señala Derrida, instala la figura viril en el centro determinante del sujeto. La autoridad y la autonomía (porque aún si ésta se somete a la ley, esta sujeción es libertad) son, por este esquema, más bien concedidas al hombre (*homo y vir*) que a la mujer, y más bien a la mujer que al animal. (...) La fuerza viril del varón adulto, padre, marido o hermano, corresponde al esquema que domina el concepto de sujeto. Éste no se desea

8. *Ibid.*, pp. 157-8.

9. E. Biset, “La violencia y sus formas” en: A. P. Penchaszadeh y E. Biset (comps.), *Derrida político*, Buenos Aires, Colihue, 2013, pp. 33-51, p. 40.

10. *Idem.*

solamente señor y poseedor activo de la naturaleza. En nuestras culturas, él acepta el sacrificio y come de la carne.¹¹

A partir de este esquema dentro del cual se configura el concepto de sujeto soberano, propietario y dominador de la naturaleza, es que se naturaliza el sacrificio, el sufrimiento y la excesiva crueldad ejercida contra la alteridad –principalmente contra esos absolutamente otros que son los animales; a quienes, cabe recordar, está permitido matar (incluso de la manera más cruel) sin cometer homicidio–. Esa virilidad devoradora del sujeto soberano, de ese *ipse* igual a sí mismo, que se manifiesta en la posibilidad de devorar todo, es advertida por Cragnolini quien indica que:

Ser sujeto implica, en alguna medida, poder convertir a lo otro, lo diferente, en parte de uno mismo, ya sea por asimilación, introyección o digestión. Ser sujeto supone la posibilidad de transformación de lo heterogéneo para poder comprenderlo y representarlo [y así devorarlo].¹²

De este modo, el concepto de sujeto soberano no sólo encarna esa dimensión sacrificial irreductible de la que hablábamos más arriba, sino que la exacerba e intensifica transmutándola en absoluta crueldad. ¿Y quién tendría alguna posibilidad de llegar a jefe de Estado, se pregunta Derrida, y de acceder así a la soberanía, declarándose públicamente, y entonces ejemplarmente, vegetariano? Pregunta retórica, sin duda, que apunta a identificar “un esquema del *dominante*, del denominador común del dominante, todavía hoy, en el orden político o del Estado, del derecho o de la moral”¹³: el esquema dominante de la subjetividad misma. Dicho en otros términos, quién podría imaginar un sujeto que no sea soberano, o lo que a fin de cuentas viene a ser prácticamente lo mismo, un soberano que no sea (un) sujeto.

Es entonces esta soberanía del sujeto, esta soberanía que el sujeto reivindica para sí como su propiedad más propia, lo que habría que deconstruir. Soberanía que siempre es devoradora y que reclama para sí la autoridad y la autonomía incluso allí donde se somete al mandato de la ley. Dado que la crueldad específica y concreta con que se somete al viviente en general no sería más que una consecuencia, un efecto necesario, del sacrificio simbóli-

11. J. Derrida, “Hay que comer, o el cálculo del sujeto” (entrevista con J.-L. Nancy), trad. V. Gallo y N. Billi, *Pensamiento de los confines*, n° 17, diciembre de 2005, p. 165.

12. M. Cragnolini, “Virilidad carnívora: el ejercicio de la autoridad sojuzgante frente a lo viviente”, *Revista Científica de UCES*, vol. XVI, n° 1, Otoño 2012, pp. 23-29, p. 25.

13. J. Derrida, “Hay que comer, o el cálculo del sujeto”, art. cit., p. 165.

co implícito en la constitución de esa fábula que es el sujeto soberano; de la ficción que representan el sujeto y el soberano. Ya que la soberanía –al igual que el sujeto– no es, en cierto sentido, más que una fábula (aunque en tanto que tal, como hemos señalado, no deja de producir efectos); debido a que, como precisa Derrida, “en el fondo, quizás 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)”¹⁴.

IV. Sacrificio del sacrificio

Ahora bien, por lo dicho hasta aquí parece que no habría lugar para escapar a esa economía sacrificial que parece atravesar todos los ámbitos de la vida. Tanto más cuanto que, a pesar de insistir sobre su puesta en deconstrucción, Derrida señala que el sujeto es esa fábula que seguirá siendo siempre necesaria; al igual que esa otra ficción, la soberanía, a la que en determinados contextos al menos, Derrida no está dispuesto a renunciar –al menos no simplemente. Sin embargo, simultáneamente encontramos en nuestro autor una apuesta por lo imposible. Esta apuesta, en cuanto a la temática que aquí nos interesa, es concebida en términos de la imposible posibilidad del sacrificio del sacrificio y/o la autoinmunidad. Lo que excede la economía sacrificial de la vida es aquello que neutraliza el sacrificio: el sacrificio del sacrificio. Pero ello es concebido por Derrida como un acontecimiento imposible.

Como agudamente indica Mónica Cragnolini, la pregunta en torno a si es posible sacrificar el sacrificio no tiene una respuesta simple; puesto que “si ser sujeto implica “sacrificar” (en la medida de la calculabilidad del sujeto), intentar sacrificar el sacrificio supone un “acto de calculabilidad” sacrificial. Una cuestión circular y paradójica, cuando menos”¹⁵. En efecto, se trata de una experiencia aporética. Si el sujeto es esa “hipótesis que nos será siempre necesaria” (incluso para intentar sacrificar el sacrificio), entonces la aporía se manifiesta en la irreductibilidad de una negociación permanente con lo que no se negocia, con lo absolutamente (otro) incondicional. Tal como ocurre con la relación entre justicia y derecho o entre la hospitalidad incondicionada y las leyes de la hospitalidad condicionada, la apelación a

14. J. Derrida, *Seminario La bestia y el soberano* (Vol. I, 2001-2002), trad. C. de Peretti y D. Rocha, Buenos Aires, Manantial, 2010, p. 342.

15. M. Cragnolini, “Los más extraños de los extranjeros: los animales”, *Actuel Marx - Intervenciones*, Santiago de Chile, n° 12, 2011, pp. 135-149.

una vida sin sacrificio (la justicia o la hospitalidad absoluta para con el otro) debe instalarse siempre dentro de cierta economía de la vida –es decir, de la violencia y de cierta crueldad– y ello justamente para no correr el riesgo de devenir algo abstracto, utópico o ilusorio.

No sería posible plantear nada en torno a la posibilidad de sacrificar el sacrificio si no comenzáramos por plantear la cuestión en el ámbito del derecho. En el caso de ese extranjero, más extranjero que todos los extranjeros que es el animal, unas leyes de hospitalidad condicionada se tornan necesarias, para poder pensar en la promesa de una política por-venir no sacrificial hacia el viviente animal.¹⁶

Hacia el final del tomo I del *Seminario La bestia y el soberano*, Derrida retoma varias de las cuestiones que hemos trabajado aquí para enfatizar su carácter aporético, para insistir en lo que denomina “su terrible lógica”. Así, al abordar la cuestión del encierro, tanto animal como humano, al referirse a la lógica del cercado y a la limitación de la libertad de movimiento – común a los jardines zoológicos, los hospitales psiquiátricos y las cárceles–, Derrida reanuda el análisis referido a la deconstrucción de la soberanía. Esta vez, para remarcar el *double bind*, la aporía, que entraña esa terrible lógica, esa economía irreductible. Reproducimos, para finalizar, parte de ese extenso pasaje:

No hemos de ocultarnos que nuestro concepto más y mejor de «libertad», de autonomía, de emancipación, de liberación, es indisociable de este concepto de soberanía, de su “yo puedo” sin límite, por consiguiente, de su omnipotencia, que nosotros no dedicamos aquí prudente, paciente y laboriosamente a deconstruir. La libertad y la soberanía son, por muchos motivos, conceptos indisociables. 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 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?

(...) Esta difícil evidencia [pone de manifiesto] que la elección o la decisión no están entre soberanía indivisible y no-soberanía indivisible,

16. *Ibid.*, p 146.

sino entre varias divisiones, distribuciones, *economías* (...) economías de una soberanía divisible. Otra dimensión u otra figura del mismo *double bind* sería (...) pensar una incondicionalidad (ya se trate de la libertad, del don, del perdón, de la justicia, de la hospitalidad) sin soberanía. Es más que difícil, es aporético...

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, el paraíso.¹⁷

Sería, en efecto, el paraíso... pero ya no la vida.

17. J. Derrida, *Seminario La bestia y el soberano* (Vol. I, 2001-2002), trad. cit., pp. 353-354.