

DERRIDA Y LA INDECIDIBLE ZOOGRAFÍA. ACERCA DE LOS ANIMALES QUE DICEN “YO”

Carlos Mario Fisgativa

Universidad del Quindío, Colombia.

Resumen

Exploramos la discusión que propone Jacques Derrida acerca de las delimitaciones entre lo humano y lo no humano, para controvertir la excepcionalidad antropocéntrica y la figura del sujeto que le corresponde, esta última definida por la posibilidad de auto posicionarse en contraste con lo no humano y lo animal. Se muestra que en la filosofía derridiana la animalidad y la escritura despliegan figuras de la alteridad radical que problematizan los límites que definen lo humano y las características que se señalan como lo propio y esencial del “hombre”, ya que, al estar regida por lo indecible, la escritura es una mediación que contamina con su reiteración y exterioridad. Esto es posible gracias a que la dinámica de la escritura en tanto que traza remite más allá de lo humano y de lo viviente, hacia lo técnico y artefactual. Lo que permite entrar en el debate de los posthumanismos, para confrontar dos posiciones que niegan a la filosofía derridiana lograr una crítica radical al humanismo y a las figuras de la subjetividad que implica.

Palabras clave: *autobiografía; animalidad; Derrida; indecidibilidad; zoografía.*

Cómo citar este artículo: Fisgativa, C. M. (2023). Derrida y la indecible zoografía. Acerca de los animales que dicen “yo”. *Praxis Filosófica*, (56), 159-180. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i56.12156>

Recibido: 2 de mayo de 2022. Aprobado: 18 de agosto de 2022.

Praxis Filosófica, No. 56 enero - junio 2023: 159- 180

Derrida and the Undecidable Zoography. About the Animals saying “I”

Carlos Mario Fisgativa¹

Abstract

We explore the debate proposed by Jacques Derrida concerning the delimitations between the human and the non-human, to question the anthropocentric exceptionalism and the subject figure that works as its correlate and is defined by the possibility of self-positing against the non-human and the animal. It is shown that in Derrida's philosophy, animality and writing display figures of radical alterity problematizing the boundaries defining the human and the characteristics that are indicated as the proper and essential of “Man”. Since, being governed by the undecidable, writing is a mediation that contaminates with its reiteration and exteriority. This is possible thanks to the fact that the dynamics of writing as a trace refers beyond the human and the living, towards the technical and artifactual. This allows us to engage in the debate of Posthumanisms, to confront two positions that deny Derridian philosophy achieves a radical critique of Humanism and the figures of subjectivity that it implies.

Keywords: *Autobiography; Animality; Derrida; Undecidability; Zoography.*

¹ Profesional en filosofía de la Universidad del Quindío (Colombia), Magíster en filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá (Colombia), Doctor en filosofía de la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Actualmente es docente e investigador del Programa de Filosofía de la Universidad del Quindío (Colombia), investiga en los grupos *Marginalia* y *Politia* de esta misma universidad en temas como las humanidades, las posthumanidades, la estética, la filosofía contemporánea francesa y la obra de Jacques Derrida.

ORCID: 0000-0001-5213-8675 **Email:** cmfisgativa@uniquindio.edu.co

DERRIDA Y LA INDECIDIBLE ZOOGRAFÍA. ACERCA DE LOS ANIMALES QUE DICEN “YO”

Carlos Mario Fisgativa

Universidad del Quindío, Colombia.

I. Introducción: cuestiones asediantes

Afirmar que la preocupación por pensar la animalidad es solo reciente negaría preguntas que acompañan a la filosofía en diferentes épocas, en tanto que remiten a lo antropológico y lo ontológico (Agamben, 2006; Cimatti, 2013; Fleisner, 2015; Leghissa, 2020); y ello, anticipando la objeción de que solo en décadas recientes, con los movimientos animalistas o con los estudios críticos animales, ha iniciado la discusión, asumimos que lo animal es una problemática inherente a la filosofía y no solo un momento reciente del recuento historiográfico. De hecho, en las diversas épocas y tendencias del pensar filosófico hay rastros de los interrogantes acerca de la animalidad. Aristóteles (1988; Vélez, 2018a, 2018b), Descartes (2011), Hobbes (2005) y de La Mettrie (2014) son hitos conocidos del debate. Asimismo, la filosofía contemporánea contiene diversas aproximaciones a esta problemática asediante. Constancia de ello se encuentra en el pensamiento de Nietzsche (2016), Deleuze y Guattari (1994), Agamben (2006) y Heidegger (2007). Se trata de una cuestión vigente, pues entre el siglo XX y XXI estos debates se han intensificado, y se cuenta con otros elementos para cuestionar la excepcionalidad de lo humano, evidenciando que las condiciones que soportaban las divisiones humano/animal han devenido otras.

Nos proponemos mostrar cómo se da el encuentro entre la indagación por el artificio de la escritura y las delimitaciones entre lo humano y lo no humano al remitirnos principalmente a los seminarios *La Bestia y el*

Soberano y a la conferencia publicada como *El animal que luego estoy si(gui) endo*; sin dejar de lado otras obras importantes, como *De la gramatología*, “Circonfesión”, el *Monolingüismo del otro* y a las entrevistas *Y mañana, qué...* y *Hay que comer o el cálculo del sujeto*. Ya que contribuyen al descentramiento de lo humano, a la crítica del humanismo y a la figura del sujeto que le corresponde, definida por la posibilidad de auto posicionarse en contraste con lo no humano y lo animal, de distanciarse de su animalidad para verla en el otro.

Este tópico es tan relevante en la recepción de la obra derridiana que abre rutas de interpretación, dado que las consecuencias del descentramiento de lo humano pueden tomar la vertiente de la consideración ética de los animales o de los aspectos biopolíticos, remitiendo a la gestión u organización de lo viviente (Di Martino, 2012) y de la muerte a la escala de un planeta que no está a disposición de y bajo el control de la especie humana, a pesar de las afectaciones a gran escala que produce (Colebrook, 2014). Es allí donde se cruzan las propuestas derridianas con debates denominados biopolíticos (Biset, 2017; Bennington, 2009; Trujillo, 2018), dado que la gestión de lo viviente no puede separarse del dejar o hacer morir, de la manera en que la violencia se ejerce sobre animales humanos y no humanos (Derrida y Roudinesco, 2003, p. 77).

Otra vertiente de recepción lleva a repensar la subjetividad en un marco ontológico que no opone radicalmente entre lo humano y lo no humano, entre técnica, humanidad o naturaleza (Braidotti, 2013; Leghissa, 2020). Cuestionar la dualidad oposicional entre naturaleza y cultura, entre lo artificial y lo accesorio, lo técnico y lo originario, nos remite a la indagación por lo técnico, dando luces sobre las caracterizaciones de lo humano y de lo viviente que le acompañan. Ya que las posturas logocéntricas proponen delimitaciones en las que se constituye lo humano en oposición con sus otros, como son la técnica y la naturaleza (Derrida, 2005a, p. 45). La parte relegada corresponde con el artificio que contamina el estado de cosas “naturales” e “inocentes”, de allí la reticencia frente a los peligros de la escritura y de los artificios nemotécnicos (Derrida, 2005a, p. 149), ya que la subordinación de la escritura es solidaria con la exclusión jerárquica de la técnica, aunque no sean cuestiones idénticas (Derrida, 2005a, p. 13).

Ahora bien, la obra de Derrida problematiza la pretensión de instancias originarias ajenas a la técnica o a las prótesis (Bradley, 2011; Ertuğrul, 2016; Sjöstrand, 2021). Estas discusiones surgen dada la conexión entre el proyecto gramatológico, la cibernética y las ciencias de lo viviente, saberes gestados a mediados del siglo XX cuyas derivas llevaron a postular formas de la escritura, la transcripción y la comunicación que no se

limitan a lo humano o a lo orgánico, sino que implican tanto los sistemas vivos, sociales como los informáticos, generando “una conmoción más profunda que afecta los supuestos de la metafísica centrada en la viva voz y la presencia inmediata” (Derrida, 2005a, p. 16). En este contexto teórico y problemático son pertinentes otras lecturas que partan de la obra derridiana. En particular, nuestra indagación se ubica en debates en los que el humanismo y el antropocentrismo están siendo reevaluados, como es el caso de los posthumanismos que tratan acerca del presente y el futuro de las humanidades (Braidotti, 2013, 2019; Calarco, 2021; Cimatti, 2013; Llored, 2021; Mascaró, 2022; Tiberi, 2013). Lo que nos permite confrontar dos posiciones que niegan a la filosofía derridiana: lograr una crítica radical al humanismo y a las figuras de la subjetividad que implica. Es el caso de Rosi Braidotti (2013) quien señala que hay una melancolía por lo humano en Derrida y en su comprensión de la alteridad. La otra es la de Matthew Calarco (2013; 2008), quien reconoce en Derrida aportes para el descentramiento de lo humano, aunque se mantenga entre los confines de las metafísicas de la subjetividad que dice estar criticando, al no asumir la indistinción entre humano y animal.

En síntesis, además de rastrear la problemática de los límites de lo humano, mostraremos la convergencia de la filosofía derridiana con perspectivas teóricas en las que se parte del descentramiento de lo humano y de su carácter excepcional frente a la “naturaleza” (Vinciguerra, 2020), lo técnico y modos de existencia no humana (Calarco, 2021), lo material, no viviente, técnico (Derrida, 1978; 2013) y planetario (Colebrook, 2014; Billi, 2018); y ello, evidenciando las posibles rutas de interlocución con los posthumanismos, con la discusión acerca de la técnica, las teorías de sistemas, la cibernética (Wolfe, 2009) o la inteligencia artificial (Clark, 2000).

II. Las huellas de escritura no son solo humanas

Ya que la problemática de la escritura es un tópico destacado en la obra derridiana, y que se encuentran prolongados análisis de cuestiones asediantes en torno a la animalidad (Balcarce, 2020; Cragolini, 2013; Dalmasso, 2008; González, 2016), es pertinente mostrar cómo estas dos líneas de indagación convergen en cuestionar el logocentrismo, poniendo en tela de juicio el supuesto de que el lenguaje y en particular el habla son los garantes del acceso al sentido, a la moral o a un mundo simbólico, con lo que se autoposiciona lo humano como fundamento excepcional (Fisgativa, 2017; Fleisner, 2015; Yelin, 2017). Esto se hace patente en la entrevista *¿Y mañana, qué...?* al recordar que el pensamiento de la huella trabajado en

De la gramatología se extiende al campo de lo viviente, a otras maneras de entender la relación vida/muerte, “más allá de los límites antropológicos del lenguaje “hablado” (o “escrito”, en el sentido corriente), más allá del fonocentrismo o el logocentrismo que siempre confía en un límite sencillo y oposicional entre el Hombre y el Animal” (Derrida y Roudinesco, 2003, p. 74).

La noción derridiana de escritura cuestiona el dogma del lenguaje del hombre como condición fundamental u originaria, que hace de la subjetividad humana algo superior a otros existentes (Derrida, 2005a, p. 54), pues es el mismo lenguaje el que pone en riesgo la identidad que quiere construirse, el fundamento que busca erigirse. Este abordaje de la escritura deconstruye la noción de origen y la posibilidad de una presencia inmediata, de la identidad incorruptible, del sentido primordial (De Peretti, 1989); para ello se recurre a nociones como la de archi-huella...

La huella no sólo es la desaparición del origen; quiere decir aquí (...) Que el origen ni siquiera ha desaparecido, que nunca fue constituida salvo, en un movimiento retroactivo, por un no-origen, la huella, que deviene así el origen del origen. A partir de esto, para sacar el concepto de huella del esquema clásico que lo haría derivar de una presencia o de una no-huella originaria y que lo convertiría en una marca empírica, es completamente necesario hablar de huella originaria o de archi-huella. No obstante, sabemos que este concepto destruye su nombre y que, si todo comienza por la huella, no hay sobre todo huella originaria (Derrida, 2005a, p. 80).

Además, la inscripción de huellas no remite a una identidad, a una presencia originaria, sea el sujeto o la cosa objetiva como referente, sino que opera como remisión entre huellas y no a un sentido o a una identidad; deconstruyendo así el significante, fuente o fundamento trascendental (Derrida, 2005a, p. 63). La escritura opera inscribiendo y tachando huellas, por lo cual no conserva un presente viviente, sino que altera y desplaza la posibilidad de la presencia que se disloca en la temporalidad y el privilegio del presente (Bustos-Gajardo, 2020). Según esto, el abordaje derridiano de la huella permite deconstruir las significaciones trascendentales, entre ellas la subjetividad que se erige como fundamento u origen, ya que la huella implica la ausencia del signatario y del referente (Derrida, 2005a, p. 54) y remite a horizontes que no son exclusivamente humanos. En efecto, señala el autor que,

si se reinscribe el lenguaje en una red de posibilidades que no sólo lo circunden, sino que también lo marquen irreductiblemente desde el interior, todo cambia. Pienso en particular en la marca en general, en la huella, la iterabilidad, la *différance*, otras tantas posibilidades o necesidades sin las cuales no habría lenguaje y *que no son solamente humanas*. No se trata de borrar las rupturas y las heterogeneidades. Sólo contesto que ellas dan lugar a un solo límite oposicional, lineal, indivisible, a una oposición binaria entre lo humano y lo infra-humano. Y esto que adelante acá debe permitir dar cuenta del saber científico sobre la complejidad de los “lenguajes animales”, el código genético, todas las formas de marcación en el interior de las cuales el lenguaje llamado humano, por original que sea, no permite “cortar” una sola vez ahí donde desearíamos cortar en general (Derrida, 2005b, pp. 167-168).

Ello implica que la escritura puede pensarse en el horizonte de debates sobre la técnica, la informática, la cibernética y la teoría de sistemas (Wolfe, 2009, p. XII); ya que, como se señala en *De la gramatología* (Derrida, 2005a, pp. 14-16), los cuestionamientos acerca de la escritura y de la técnica permiten adentrarse en la deconstrucción de la metafísica de la subjetividad, la excepcionalidad humana y las jerarquías antropocéntricas, puesto que “esta deconstrucción de la presencia pasa por la deconstrucción de la conciencia, vale decir por la noción irreductible de huella (*Spur*)” (Derrida, 2005a, p. 91). Lo que nos permite intervenir en el actual debate acerca del cuestionamiento del humanismo y el antropocentrismo, así como con el del futuro de las humanidades, dado que se problematiza por la oposición entre naturaleza a la técnica, “a la ley, a la institución, al arte, a la técnica, pero también a la libertad, a lo arbitrario, a la historia, a la sociedad, al espíritu, etc.” (Derrida, 1989, p. 389).

III. Lo autobiográfico y lo indecible

En la indagación deconstructiva por la escritura lo indecible es un rasgo persistente. Lo indecible se entiende como una condición antinómica, según la cual, dado un conjunto de posibilidades, se obtienen resultados que no se derivan directamente de las condiciones de un sistema, pero tampoco están en contradicción con él; según esto, no se puede escoger entre una de las opciones excluyendo totalmente las otras, siendo imposible una síntesis que las englobe o una división tajante que las aisle. Al determinar el modo de operar de los indecibles, se dice en *La diseminación*: “*Tertium datur*, sin síntesis” (Derrida, 1997b, p. 330). En el caso de las dualidades que operan en la filosofía, esto supone que los elementos opuestos en la jerarquía se

implican mutuamente, coexisten en simultaneidad y que, a pesar la oposición, son reversibles entre sí.

¿Qué efectos tiene lo indecible en la escritura autobiográfica? Dado que se trata de pensar en relatos autobiográficos, hay que evidenciar preguntas complejas y someterlas a escrutinio, también es válido interrogarse si estos suponen que hay un sujeto de la desconstrucción como lo señala Pelgreffi (2013, pp. 230-231). Si la filosofía derridiana cuestiona la identidad del sujeto que cree dominar el sentido de la escritura, cabe interrogarse cómo llega a hablarse de autobiografía en una perspectiva que asume la relación con la alteridad como condición de cualquier ipseidad, que concibe la escritura como huellas que no reafirman presencias, como reiteración (repetición que altera). Según esta perspectiva, la escritura autobiográfica no se reduciría al registro que hace un sujeto sobre su propia vida, ya que no es posible apropiarse a través de la escritura ni fundar un sujeto de la pretendida apropiación; además, la vida sobre la que se intenta escribir está diferida, desplazada, contaminada necesariamente con lo mortal. Todos estos elementos componen una comprensión de lo autobiográfico que simultáneamente implica deconstruir la subjetividad; lo que da pistas para responder a la pregunta de Pelgreffi.

166

Las escrituras autobiográficas no han de excluir la alteridad, son huellas de la finitud, tendrían que dar cuenta de la remisión entre elementos heterogéneos, pero relacionados recíprocamente en una dinámica que conjuga lo autoremisional y la alteridad. Es decir, suponen una relación consigo sin subjetividad fundacional ni soportada en una identidad rígida. Estos cuestionamientos reciben tratamiento en la escritura derridiana, pero no exclusivamente de modo temático, sino en el operar mismo de las cadenas de remisiones textuales. De hecho, es posible rastrear el debate desde la reflexión sobre los asuntos literarios y en escritos puntuales de y sobre Maurice Blanchot. Es el caso de *Demeure, Maurice Blanchot* (Derrida, 1998) y *Parages* (Derrida, 1986), textos en los que se cuestionan los límites de los géneros literarios, así como las condiciones de posibilidad del relato de la memoria de sí, de la alteridad y de la muerte que se contamina de ficción (Fisgativa, 2020).

Asimismo, una consecuencia de esto es que la escritura que se define como autobiográfica es también tanatográfica. De hecho, la escritura supone una relación con la muerte, tal y como se plantea en *La voz y el fenómeno* (Derrida, 1985, p. 104) y en *De la gramatología* (Derrida, 2005a, p. 89), a propósito de la voz ideal que para escucharse a sí misma, tiene que reiterarse, ya que requiere necesariamente de la inscripción que la expone a la contingencia, a la finitud, a la muerte, al intervalo entre la escritura y la

vida, a la *différance*. Esto es algo que la noción de palabra viva o de escritura alfabética no logra explicar, pues supone la distinción jerárquica entre la viva voz dotada de sentido frente a la letra escrita y errante, carente de sentido propio, de responsable. Ocurre lo mismo con la firma autobiográfica que hace que “el ‘yo vivo’ esté garantizado por un contrato nominal cuyo vencimiento supone la muerte de quien dice ‘yo vivo’ en presente” (Derrida, 2009, p. 40). De allí que la escritura que se define como autobiográfica es también tanatográfica. De modo que, la huella de escritura implica relaciones indecibles entre la vida y la muerte (Derrida, 2019; Leoni, 2008).

Estas discusiones también se abordan en textos que pretenden recurrir al registro autobiográfico para hablarnos de la vida, de los duelos y memorias de Derrida, involucrando en su discurrir la cuestión de la confesión de sí, de la producción performativa de ficciones útiles (Nietzsche, 2000; 2008; 1999). Precisamente, en *El monolingüismo del otro* se pone en escena la alteridad que la lengua impone al sujeto hablante (Solís, Díaz y Fisgativa, 2020), mediante el diálogo entre interlocutores indeterminados, escenificando la auto-identificación diferida, porque la memoria de sí está habitada por la alteridad. Estos rasgos también se encuentran en “Circonfesión” (Derrida y Bennington, 1994), texto mezcla el diario íntimo, el duelo por la muerte de su padre, de su hermano o el duelo que se anuncia ante la enfermedad y próxima muerte de su madre. Es a través de las memorias, las huellas, las cenizas, las lágrimas que se da el duelo ante el otro que no puede ser reabsorbido, pero también el duelo y posibilidad del sí mismo. En consecuencia, la escritura autobiográfica ocurre como duelo por un “yo” que ya está muerto, pues es la única manera de confesarlo, escribirlo, relatarlo; duelo interminable, intempestivo, de una muerte siempre presente, siempre ya ocurrida, por lo tanto, imposible a futuro.

Estos textos ponen en escena el carácter performativo de la escritura autobiográfica que es simultáneamente hetero-tanato-gráfica, es decir, escritura de la muerte y de la alteridad. En estas condiciones, Derrida escribe memorias acerca de la relación ex-apropiante con las lenguas y la problemática identidad cultural y legal que le preceden. En vez de reafirmar identidades fundadas en la denominada “lengua propia”, se cuestiona la relación de apropiación y el posible dominio del sujeto sobre la lengua; a pesar de que la lengua propia, materna u originaria ha sido considerada determinante de la identidad y de lo que le es ajeno, de lo que es para sí y de lo que es externo (Derrida, 1997a, p. 27); también se evidencia que la memoria es otro factor importante en la ex-apropiación por la lengua. En efecto la autobiografía, como testimonio y confesión, requieren del trabajo de la memoria, del archivo que reitera y altera las huellas de lo acontecido.

En vez de ser el origen y garante de la identidad, la lengua es una morada en el exilio y en la alteridad que cuestiona la autonomía y la espontaneidad del sujeto que dice yo, que cree identificarse a sí mismo a través del uso de la lengua, pues el monolingüismo del otro es “el hogar de esta auto-heteronomía” (Derrida, 1997a, p. 58), ya que precede al sujeto del habla y de la escritura:

mi monolingüismo mora en mí y lo llamo mi morada; lo siento como tal, permanezco en él y lo habito. Me habita (...) Me habrá precedido desde siempre. Soy yo. Ese monolingüismo, para mí, soy yo. Pero fuera de él yo no sería yo mismo. Me constituye, me dicta hasta la ipicidad de todo (Derrida, 1997a, pp. 13-14).

En suma, la autobiografía, la literatura están ligadas a la confesión (Derrida y Bennington, 1994, p. 108), sobre todo cuando sus límites no pueden ser determinados claramente, puesto que en la cultura de la subjetividad estas formas de la escritura ocurren según un imperativo del develamiento de sí, de un confesar la verdad debida sobre sí mismo (Derrida, 1997a, p. 72), sobre un sí mismo que no puede ser más que otro. Teniendo ya precisión acerca de la comprensión derridiana de la escritura, de su carácter autobiográfico y de la alteridad que la habita, es posible abordar el cruce entre la cuestión de la animalidad y la escritura autobiográfica.

IV. El animal autobiográfico

Ocupémonos de *El animal que luego estoy si(gui)endo*, texto nodal para la propuesta de este escrito, dado que cuestiona lo “humano” y el logocentrismo que le es solidario (Yelin, 2011; 2017), gracias a que combina la indagación por el animal con el tono de la autobiografía, el testimonio y la confesión del sí mismo. En ese texto, Derrida dice que siempre escribió sobre y dirigiéndose a sí mismo, a ese sí mismo que no puede ser más que otro; pero también dice que en sus textos han estado presentes preguntas acerca de lo animal, ya que las críticas al logocentrismo se pueden pensar como dirigidas a la exclusión del animal, al igual que al auto-posicionamiento de lo humano como jerárquicamente superior o excepcional ante lo animal. Precisamente, ese es el nodo de problemas a explorar en este apartado.

Para escenificar estas cuestiones, Derrida narra un suceso de la cotidianidad en primera persona, valiéndose de un estilo reiterativo e hiperbólico de escritura. En efecto, la conferencia inicia con el “verse visto” por parte de un gato. La mirada no siempre percibida de un animal, el silencio inarticulado, así como el pudor ante la mirada que evidencia la desnudez,

todo esto le sirve como motivo que desafía las certezas de la enunciación y la seguridad ontológica de un sujeto que cree en su propia identidad, en su función de “quien” humano, de sujeto opuesto al “que” en función de objeto o “animal”. De allí lo dramático de estas líneas: “¿Pero, *quién*, por lo tanto? Puesto que ya no sé entonces (a) quién estoy si(gui)endo o a quién expulso, quién me sigue o quién me expulsa. Quién va antes y quién va detrás de quién. Ya no sé por dónde empezar” (Derrida, 2008, p. 25). Para precisar mejor el tono de la argumentación, cabe destacar la similitud entre el verbo ser (*être*) y seguir (*suivre*) que al conjugarse en la primera persona (*suis* en ambos casos), lleva a pensar en que no solo se es un animal, sino que lo animal nos precede y por ello lo seguimos. También es cuestión de la comprensión o incomprensión por medio del lenguaje, dado lo errático del sentido cuando el hombre no es el polo que estabiliza o direcciona el sentido.

En esta escena de la cotidianidad hogareña, el espacio propio e íntimo resulta asaltado por la alteridad radical, de modo que la mirada y el silencio del animal deconstruye la posición soberana y, según nuestra lectura, pone en escena la indecidibilidad entre el “humano” y el “animal”. Efectivamente, verse o saberse desnudo ante un viviente, por ejemplo, un gato, impone la sensación de pudor, de extrañeza y ex-apropiación. Asimismo, otra de las líneas de argumentación nos lleva a pensar que el límite que permite identificar al sujeto de la enunciación está garantizado por la estructura de las preguntas (¿quién soy?, ¿a quién sigo?) que autoposicionan al sujeto humano: un “quien” dotado de palabra e identidad al que le corresponde observar o dirigir, en contraposición a un “que”, objeto de la enunciación y de la mirada vigilante. Es por ello que, con el decir yo “que hace posible el nacimiento de la subjetividad humana” (Cimatti, 2013, p. VI), el sujeto traza un confin. La antropogénesis se da por exclusión, ya que, “el sujeto puede decir ‘yo’ solo porque en el mismo acto de afirmar su propio sí mismo excluye para el otro esta posibilidad. Yo soy ‘yo’ porque tú no lo eres” (Cimatti, 2013, p. 18). Como señala Agamben, remitiendo a Linneo, “el hombre no tiene ninguna identidad específica, excepto la de *poder reconocerse (...)* *el hombre es el animal que tiene que reconocerse humano para serlo*” (Agamben, 2006, p. 57).

Otro aspecto a destacar es que, en la pregunta de “¿quién soy yo?” está en juego el movimiento de re-envío destinerrante (Kamuf, 2006) de la escritura que impide a la pregunta tener un emisor, un mensaje y un destinatario plenamente identificable. Destinerrancia que se rige por el principio de lo postal, según el cual no se controla el mensaje, los destinatarios y remitentes son indeterminables dada la mediación misma que posibilita el envío. Ello se ejemplifica en estas preguntas de *La tarjeta postal*: “¿Quién escribe?

¿A quién? ¿Y para enviar, destinar, expedir qué? ¿A qué dirección? (...) finalmente no lo sé” (Derrida, 2001, p. 15). Entonces, el hablar del ‘yo’ se da en un movimiento de repetición y alteración auto-referencial, siempre autobiográfico, pero, simultáneamente, zoográfico, de modo que el hablar del animal es el trazar huellas del viviente. La distinción entre el ‘yo’ y ‘el animal’ se pone en cuestión y se repliega, puesto que es condición para el decir “yo” ser un animal. Cuando el filósofo dice el animal, dice una tautología, pues el sujeto (filósofo, humano y racional), es también el animal autobiográfico: “Quienquiera que dice “yo” o se aprehende o se plantea como “yo” es un ser vivo animal” (Derrida, 2008, p. 66).

170 Ahora bien, esta cuestión es ampliamente explorada en las sesiones del seminario *La bestia y el soberano*, en el que se encuentran partes centrales de *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Principalmente, nos interesa la problemática pareja “que-quien”, como ruta para explorar la oposición entre los animales humanos y los no humanos. Al respecto, en las sesiones finales del volumen I del seminario se pregunta cómo entender la “autopsia” y su relación con aquello denominado el sí mismo: “¿Qué quiere decir y qué 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 *zoon*?” (Derrida, 2010, p. 328). Cuestión que se hace más problemática si se pone en relación con la autopsia entendida como el verse en el horizonte del saber soberano que dispone de los vivientes, dándoles muerte para satisfacer su curiosidad de saber y ver a través del corte en los cuerpos. Es por ello que, “la bestia y el soberano es aquí la bestia como ob-*je*to muerto, enorme y pesado cadáver ante la mirada y a disposición del saber absoluto de un monarca absoluto” (Derrida, 2010, p. 331). Lo que coloca al objeto cadavérico a disposición del soberano, según un ordenamiento institucional del poder de ver y de saber: “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” (Derrida, 2010, p. 331). No obstante, Derrida nos invita a pensar que esta escena de la soberanía se ve interrumpida por la interpelación y aparición del viviente animal (Cragolini, 2013; 2016).

Asimismo, el esquema oposicional del “que” y del “quien” puede ser cuestionado si se analiza que en el pensamiento filosófico la pregunta por lo humano se resuelve a partir de características que se niegan a “lo animal”, según distinciones que se soportan en límites oposicionales, que son antropocéntricas (Derrida, 2005b, p. 158; Dalmasso, 2008; Cimatti, 2013). Como ejemplo, podemos recurrir a Descartes (2011) con su comprensión de lo mecánico y lo extenso como opuesto a lo dotado de alma y de

pensamiento, el dominio y uso del lenguaje, considerado exclusivamente desde la perspectiva humana, en tanto capacidad racional de dar respuestas (García-Rodríguez, 2020). Dicha comprensión del animal como máquina se opone al alma o *cogito* capaz de decir “yo pienso, yo soy”. Otro aspecto es el estatus moral considerado intrínseco a lo humano y que resulta problemático cuando se quiere extender a los vivientes no humanos (Vélez, 2018a). Ahora bien, la dificultad para que sean radicales los cuestionamientos acerca de lo animal tiene que ver con tradiciones de pensamientos que han sido hegemónicas y dominantes. De allí que se afirme que, en las dinámicas económicas y simbólicas, habría una necesidad sacrificial más que alimenticia en el consumo de animales. Y que dichas estructuras serían afines al humanismo. Por otra parte, el espectáculo del sufrimiento, de la cría y matanza industrializada de los animales implica cargas afectivas difíciles de soportar, por lo cual, “la violencia infligida a los animales no dejará de tener repercusiones profundas (conscientes e inconscientes) sobre la imagen que se hacen los hombres de sí mismos. Esta violencia, creo, será cada vez menos soportable” (Derrida y Roudinesco, 2003, p. 76). Desde los relatos míticos, bíblicos o literarios hasta en la industrialización de la crianza y el sacrificio del mal, las violencias contra los animales proliferan. No obstante,

171

lo que resiste a esta tradición predominante es muy sencillamente que hay unos vivientes, unos animales, algunos de los cuales no tienen que ver con lo que ese gran discurso sobre el Animal pretende adjudicarles o reconocerles. El hombre es uno de ellos, e irreductiblemente singular, por cierto, eso se sabe, pero no existe El Hombre versus El Animal (Derrida y Roudinesco, 2003, p. 75).

Ya que han sido constantes los intentos de encontrar algo propio del hombre que lo distancie de lo animal, Derrida interroga esta lógica de lo propio y su función en la división reductiva que opone lo “humano” y lo “animal”, pues estas son palabras utilizadas para denominar generalidades indeterminadas, para conjuntos no delimitados que soportan definiciones homogéneas de lo animal. Un caso de estos lo encontramos en el seminario *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, cuando Heidegger se señala que el animal está determinado por la pasión totalizante que ensordece, por lo cual vive en un aturdimiento permanente. En contraste con la pobreza de mundo del viviente animal, es el hombre quien configura y tiene completo acceso al mundo y reconoce su finitud, a partir de la relación con la muerte (Heidegger, 2007, p. 243). Precisamente, Heidegger (2006) recae en la drástica exclusión de la animalidad en el hombre para superar la separación

del hombre frente al ser (Cimatti, 2013, p. 19), cuando procura salir del humanismo metafísico y su noción de sujeto, alejando al humano de su condición animal para determinar lo propio del hombre. Por ello, Derrida afirma que

jamás la distinción entre el animal (que no tiene o no es un *Dasein*) y el hombre ha sido tan radical y tan rigurosa, en la tradición filosófica occidental, como lo es en Heidegger. El animal no será jamás ni sujeto ni *Dasein*. Tampoco tiene inconsciente (Freud) ni relación con el otro como otro, más cuando no hay un rostro animal (Lévinas). Es a partir del *Dasein* que Heidegger determina la humanidad del hombre (Derrida, 2005b, p. 158).

Por su parte, Giorgio Agamben plantea que, aunque Heidegger esté muy preocupado por separar lo humano de lo animal, en el abordaje que hace de este problema, esta distinción enfrenta dificultades para sostenerse (2006, p. 95). Pues depende de lo que se denomina “máquina antropológica”, la cual opera contrastando y distinguiendo lo humano de lo animal (Fleisner, 2015, p. 323), pero implica siempre lo humano,

172

precisamente, porque lo humano está, en efecto, siempre ya presupuesto, la máquina produce en realidad una especie de estado de excepción, una zona de indeterminación en la que el afuera no es más que la exclusión de un adentro y el adentro, a su vez, tan solo la inclusión de un afuera (Agamben, 2006, p. 75).

Se trata de una zona de indeterminación, que requiere de la producción y decisión constante ante la excepción, ante el eslabón siempre faltante que evidencia la ausencia de naturaleza y de algo humano, por lo cual “*Homo sapiens* no es (...) ni una sustancia ni una especie claramente definida; es, más bien, una máquina o un artificio para producir el reconocimiento de lo humano” (Agamben, 2006, p. 58).

Por otra parte, Mathew Calarco sostiene que cualquier intento de distinción remite al privilegio que se otorga el mismo “ser humano”, confirmando los aspectos antropocéntricos de la tradición filosófica, de modo que,

el concepto de subjetividad es casi siempre presentado en términos antropocéntricos también. El sujeto no es simplemente un sujeto neutral de la experiencia, sino que es también siempre un sujeto *humano* de experiencia, y la metafísica se funda inicialmente, sino aún más, en una meditación

sobre modos específicamente *humanos* de subjetividad (Calarco, 2008, p. 12).

Esta es una posición que da cabida a críticas sobre el compromiso de Derrida con ciertas nociones metafísicas del sujeto. Según Calarco (2008, p. 5), a pesar de que Derrida cuestiona este aspecto del pensamiento de Heidegger, no se distancia totalmente de los supuestos de la metafísica de la presencia y de la subjetividad que intenta poner en cuestión, ya que no renuncia a la distinción humano-animal. Mientras que Calarco (2013; 2008) señala que hay indistinción entre el hombre y el animal. Ahora bien, Derrida no plantea una continuidad entre el hombre y lo que se denomina “animal”, ya que esto sería un continuismo biológico en el cual se le retorna al animal aquello que siempre se le ha quitado, “en otras palabras, Derrida busca deshacer la dualidad radical humano/animal, pero al mismo tiempo quiere evitar poner al hombre en el mismo nivel ontológico que el animal” (Van Camp, 2011, p. 62). Por lo tanto, no se propone eliminar o borrar las diferencias entre lo humano y lo animal, sino cuestionar los límites que los enfrenta, pues lo indecible impide que se asuma alguna de las posiciones sin remitir a la otra, y asumiendo la tensión entre elementos heterogéneos que no se reúnen o funden en una unidad, en un conjunto homogéneo.

Los límites para definir lo humano, aquello que se considera como lo propio y esencial del hombre son cuestionados por la “pregunta por el animal”. Ahora bien, problematizar los límites hegemónicos entre humanos y animales no significa que se niegue cualquier intento de distinción, cualquier diferencia genérica o específica, como sugiere Calarco (2013, p. 29). Esto llevaría a una indistinción que para Derrida es también riesgosa, dado que tendría consecuencias tan inquietantes y violentas como las distinciones rígidas. De allí la necesidad de trabajar en los límites, de revisarlos para buscar su porosidad y su atrofiamiento (Derrida, 2008, p. 46; Balcarce, 2020, p. 96). Al respecto, señala el autor que:

si me inquieto por una frontera entre dos espacios homogéneos, por un lado, el hombre y por el otro el animal, no es para pretender, neciamente, que no hay límite entre los “animales” y el “hombre”, sino porque sostengo que hay más de un límite: muchos límites. No hay una oposición entre el hombre y el no-hombre; entre las diferentes estructuras de organización de lo viviente hay muchas fracturas, heterogeneidades, estructuras diferenciales (Derrida y Roudinesco, 2003, p. 77).

En síntesis, para Derrida permanece la tensión indecible entre lo animal y lo humano, la coexistencia de elementos que ya no son simplemente contradictorios por el límite que los opone, sino que son reversibles entre sí, expuestos a la temporalidad o al acontecimiento. Precisamente, la problemática de los límites, de la multiplicidad de recortes que tratan de circunscribir lo “humano” es trabajada ampliamente en la obra derridiana. La indecidibilidad de dichos límites lo que permite pensar en las aporéticas condiciones de las memorias de la vida y de la muerte de aquellos animales que dicen “yo”. De ahí que la escritura autobiográfica esté contaminada con la alteridad y lo mortal que la huella de escritura implica, deconstruyendo así la figura del sujeto que se supone es objeto y “autor” de la autobiografía, dado que la escritura autobiográfica opera como un artefacto que prescinde de agentes y que está regida por lo indecible. Ello es posible porque el ejercicio deconstructivo repite y altera las huellas de escritura en una dinámica entre la alteridad y lo autorremisional, pasando por la exteriorización y mediación que supone la técnica.

174

V. Conclusión. Reiteración indecible y escritura autoremisional

La problemática rastreada en los textos de Derrida deja ver una comprensión de lo autobiográfico que superpone lo humano y lo animal, la alteridad viviente y técnica con la ipseidad, el artefacto de escritura con las confesiones zoográficas de los animales que dicen yo (Derrida y Cixous, 2001, p. 86). Aunque se recurra al procedimiento autoidentificatorio, se mostró que la escritura y el lenguaje no son herramientas fiables para el establecimiento de una identidad, dado que la escritura del ser vivo (zoografía) sobre sí mismo se contamina con la alteridad y exterioridad de artificios nemotécnicos. La aproximación derridiana a la escritura pone en escena los movimientos reiterativos y auto-remisionales de las huellas, de manera que el sujeto hablante o el humano ya no son el centro de este operar. Esto permite responder a la lectura de Calarco respecto al compromiso de Derrida con la noción metafísica de subjetividad, pues la deconstrucción de los límites entre humano y animal no es una actividad del sujeto, sino un proceso indeterminado, neutro, impersonal e indecible, que pasa por la escritura en tanto artefacto automático que prescinde del sujeto o autor. Si la singularidad e indecidibilidad de la huella es la que se resiste a la lógica identitaria y oposicional, entonces, se hace inteligible esta afirmación:

no ha habido jamás para nadie El Sujeto, he allí lo que quisiera comenzar por decir. El sujeto es una fábula (...) y esto no significa dejar de tomarlo en serio (es la seriedad misma), sino interesarse en aquello que una fábula de

este tipo implica en cuanto a palabra y ficción *convenida* (Derrida, 2005b, p. 156).

Por otra parte, a pesar de sus críticas, Calarco reconoce que nociones derridianas como la huella, la *différance* y la expropiación, “pueden circular y funcionar más allá de lo humano” aunque “muchos de sus lectores han ignorado este aspecto” (Calarco, 2021, p. 12). Hay aquí un punto de encuentro entre la obra de Derrida y los posthumanismos: a saber, el cuestionamiento del especismo, ya que la indagación por lo animal, por los límites entre lo humano y lo no humano, desafía “el sentimiento del sujeto humano como privilegiado y supremo en lo ontológico” (Braidotti, 2013, p. 68). De modo que, es posible afirmar la convergencia con una perspectiva que asume “el declive histórico del humanismo como su sustento, pero va más allá al explorar alternativas, sin caer en la retórica de la crisis del hombre. Por el contrario, trabaja en elaborar nuevas alternativas para conceptualizar el sujeto humano” (Braidotti, 2013, p. 37). Sin embargo, en diferentes ocasiones, Braidotti limita la “deconstrucción” a un antihumanismo y a un ejercicio de crítica lingüística (2013, p. 30). También sostiene que en la filosofía de Derrida se encuentra el duelo y la nostalgia frente a la muerte y el declive del humanismo (Braidotti, 2013, p. 103). Revisemos estos aspectos.

Derrida cuestionó la oposición técnica/naturaleza, presencia/ausencia, así como la pretensión de algún origen. En este punto coincide con Braidotti cuando afirma que “los límites entre las categorías de lo natural y de la cultura han sido desplazados y en gran medida desdibujada” (Braidotti, 2013, p. 3), ante lo cual asume un *continuum* entre naturaleza y cultura desde una posición zoocentrada y mater-realista. Pero en Derrida hablamos de multiplicar los interrogantes acerca de la proliferación de los límites. En vez de la distinción rígida o de la total indistinción, el análisis deconstructivo muestra que los bordes se contaminan, pues no consisten en fronteras indivisibles determinantes de lo propio o esencial al hombre.

También la manera en que Derrida trata las tensiones entre la vida y la muerte no corresponde con el diagnóstico de Braidotti, pues no tiene en cuenta la problematización de la finitud y la mortalidad como garante de la excepcionalidad de lo humano. Lo que es objeto de divergencias marcadas con el Heidegger de *Ser y tiempo* y de *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, tal y como se desarrolla en *Aporias*, en *Otobiografías* y en el seminario *La vie la mort*, en el que se ocupa de la indecidibilidad entre *la vida la muerte*, en el horizonte del programa biológico y el código genético, las tecnologías y la teoría de la informática. Lo que confirma que para

Derrida la escritura, la alteridad, la vida, la muerte, siempre han estado simultáneamente intrincados.

Otro tópico que permite la interlocución con los posthumanismos es la comprensión de la escritura como artefacto, lo que hace plausible la relación con la pregunta por la técnica, ya que la escritura autobiográfica del viviente humano implica lo técnico o artefactual de la escritura, que funciona como memoria de un cierto gesto o situación y puede operar en ausencia del fabricante y del conocimiento que los produjo (Lindberg, 2016, p. 379). En estos intentos de repensar lo humano se asume su carácter protésico, evidenciado por la interacción con elementos no humanos como el lenguaje, la materialidad y la tecnicidad, “de hecho, el humano mismo es un ser protésico, quien desde el principio está constituido como humano por su co-evolución con y su co-constitución por tecnologías externas de archivado de varios tipos —incluyendo el lenguaje mismo como el primer archivo y prótesis” (Wolfe, 2009, p. XXIX).

176 En consecuencia, desde la filosofía de Derrida no se piensa la técnica como exterioridad que produce alienación, sino que “se exhibe la proximidad y la intimidad de las tecnologías protésicas. Se muestra que tan cerca están del ser humano —están bajo la huella de los dedos, en la piel, bajo la piel, en la carne y en lo profundo de la mente” (Lindberg, 2016, p. 377). Según esto, la técnica también está en las capacidades humanas, la tecnología opera ya en los modos de pensamiento y en la experiencia sensible y afectiva (Clark, 2000, p. 242). En consecuencia, no hay una identidad, una naturaleza o algo “humano” accesible sin mediación, sin suplementos técnicos de memoria y escritura, sino que se puede hablar de tecnicidad originara que no se opone a la vida o la naturaleza (Bradley, 2011; Clark, 2000, p. 240). Por ello, señala Clark, que

la desconstrucción entonces altera los conceptos recibidos de lo humano y lo tecnológico al afirmar su relación constitutiva mutua o, paradójicamente, su disyunción constitutiva. Ningún termino actúa como el ancla de la relación a partir de la cual la otra debe ser entendida (2000, p. 247).

En suma, la “pregunta por el animal” en la filosofía derridiana nos condujo a las huellas autobiográficas del viviente y al registro artefactual de la escritura, aspectos que confluyen en el cuestionamiento de la excepcionalidad humana, en tanto especie y en tanto ser con acceso privilegiado al lenguaje. Lo que deriva interrogantes éticos, políticos, así como relacionados con la técnica y los posthumanismos. Para llegar a tales conclusiones, se indicó que Derrida plantea una noción de escritura en tanto

ejercicio deconstructivo de remisión y alteración, el cual no es una actividad bajo el control de un sujeto que se reafirma a sí y a sus propiedades. Lo que implica pensar en un sí mismo desde la destinerrancia y la dislocación, en la no-coincidencia consigo mismo, no como un origen ni desde la voluntad pura, no como identidad consigo misma o presencia a sí de una conciencia.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2006). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Adriana Hidalgo editora.
- Aristóteles. (1988). *Política*. Gredos.
- Balcarce, G. (2020). Limitrofia. Consideraciones deconstructivas en torno al humanismo soberano y la animalidad. En E. Biset y A. P. Penchaszadeh (Comps.), *Soberanías en deconstrucción* (pp. 91-105). Editorial de la UNC.
- Bennington, G. (2009). Political Animals. *Diacritics*, 39(2), 21-35. <https://doi.org/10.1353/dia.2009.0015>
- Billi, N. (2018). La naturaleza y la estética filosófica. El pensamiento de la naturaleza en el materialismo posthumano. *DoisPontos*, 15(2), 99-106. <https://doi.org/10.5380/dp.v15i2.62706>
- Biset, E. (2017). Biopolítica, soberanía y deconstrucción. *THÉMATA. Revista De Filosofía*, (56), 285-303. <https://doi.org/10.12795/themata.2017.i56.13>
- Bradley, A. (2011). *Originary Technicity: The Theory of Technology from Marx to Derrida*. United Palgrave Macmillan.
- Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Polity Press.
- Braidotti, R. (2019). *Posthuman Knowledge*. Polity Press.
- Bustos-Gajardo, G. (2020). El peso de la materialidad en la escritura y el pensamiento de Jacques Derrida. *Pensamiento. Revista de investigación e información Filosófica*, 76(289), 251-276. <https://doi.org/10.14422/pen.v76.i289.y2020.002>
- Calarco, M. (2008). *Zoographies. The question of the animal from Heidegger to Derrida*. Columbia University Press.
- Calarco, M. (2013). Ser para la carne: antropocentrismo, indistinción y veganismo. *Revista Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, (13), 19-36.
- Calarco, M. (2021). Derrida, los animales y el futuro de las humanidades. *Revista Disertaciones*, 10(2), 7-20. <https://doi.org/10.33975/disuq.vol10n2.566>
- Cimatti, F. (2013). *Filosofia dell'animalità*. Laterza.
- Clark, T. (2000). Deconstruction and Technology. En N. Royle (Ed.), *Deconstructions* (pp. 238-257). Palgrave. https://doi.org/10.1007/978-1-137-06095-2_13
- Colebrook, C. (2014). *Death of the PostHuman*. Open Humanity Press. <http://dx.doi.org/10.3998/ohp.12329362.0001.001>
- Cragolini, M. (2013). Animales que miran y pasan (la autobiografía como zografía). *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, (13), 145-159.
- Cragolini, M. (2016). *Extraños animales Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*. Prometeo.

- Dalmasso, G. (2008). Nudo im/propio. Derrida e l'animale. En P. D'Alessandro y A. Potestio (Eds.), *Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica di decostruzione* (pp. 197-208). Edizioni Universitarie di Lettere Economie Diritto.
- de La Mettrie, J. O. (2014). *El hombre máquina, El hombre planta y otros escritos*. El cuenco de plata.
- De Peretti, C. (1989). *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*. Anthropos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1994). *Mil Mesetas, Capitalismo y Esquizofrenia*. Pre-textos.
- Derrida, J. y Roudinesco, E. (2003). *Y mañana qué...* FCE.
- Derrida, J. (1978). *La Vérité en peinture*. Flammarion.
- Derrida, J. (1985). *La voz y el fenómeno*. Pre-textos.
- Derrida, J. (1986). *Parages*. Galilée.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Anthropos.
- Derrida, J. (1997a). *El monolingüismo del otro*. Ediciones Manantial.
- Derrida, J. (1997b). *La diseminación*. Fundamentos.
- Derrida, J. (1998). *Demeure. Maurice Blanchot*. Galilée.
- Derrida, J. (2001). *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*. Siglo XXI.
- Derrida, J. (2005a). *De la gramatología*. Siglo Veintiuno.
- Derrida, J. (2005b). "Hay que comer" o el cálculo del sujeto / Entrevistado por Jean-Luc Nancy. *Confinés*, (17), 148-170.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Trotta.
- Derrida, J. (2009). *Otobiografías: La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*. Amorrortu Editores.
- Derrida, J. (2010). *Seminario La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*. Manantial.
- Derrida, J. (2013). Cette nuit dans la nuit de la nuit. *Rue Descartes*, (42), 112-127. <http://www.jstor.org/stable/40978797>.
- Derrida, J. (2019). *La vie la mort. Séminaire (1975-1976)*. Seuil.
- Derrida, J. y Bennington, G. (1994). *Jacques Derrida – Circonfesión*. Ediciones Cátedra.
- Derrida, J. y Cixous, H. (2001). *Velos*. Siglo veintiuno.
- Descartes, R. (2011). *Descartes*. Gredos.
- Di Martino, C. (2012). Derrida e il pensiero del vivente. *Epekeina*, 1(1-2), 155-168. <https://doi.org/10.7408/epkn.v1i1-2.21>
- Ertuğrul, T. (2016). *Jacques Derrida et le problème de la technique*. [Tesis de doctoral. Université de Strasbourg; Galatasaray üniversitesi]. Repositorio Hal Open Science. <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01501224>
- Figgativa, C. (2017). Imágenes y escrituras errantes. Maurice Blanchot y el arte de lo impersonal. En M. Cragnolini (Comp.), "Quién" o "qué". *Los tránsitos del pensar actual hacia la comunidad de los vivientes* (pp. 160-175). La cebra.
- Figgativa, C. (2020). El relato autobiográfico, entre ficción y testimonio. *Tabuleiro de Letras*, 14(2), 146-154. <https://doi.org/10.35499/tl.v14i2.9775>
- Fleisner, P. (2015). *La vida que viene. Estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben*. Eudeba.

- García-Rodríguez, S. (2020). Descartes y el pensamiento animal: acciones exteriores vs. acciones interiores. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (79), 161–176.
- González, A. G. (2016). Una lectura deconstructiva del régimen carnofalocéntrico. Hacia una ética animal de la diferencia. *Daimon Revista Internacional De Filosofía*, (69) 125-139. <https://doi.org/10.6018/daimon/221121>
- Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el Humanismo*. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Alianza Editorial.
- Hobbes, T. (2005). *Leviathan*. FCE.
- Kamuf, P. (2006). Composition Displacement. *MLN*, 121(4), 872-892. <https://doi.org/10.1353/mln.2006.0095>
- Leghissa, G. (2020). Animality Between Italian Theory and Posthumanism. En F. Cimatti y C. Salzani (Eds.), *Animality in Contemporary Italian Philosophy* (pp. 143-157). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-030-47507-9_7
- Leoni, F. (2008). La vita la morte. Il soggetto della filosofia. En P. D’Alessandro y A. Potestio (Eds.), *Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica di decostruzione* (pp. 183-196). Edizioni Universitarie di Lettere Economie Diritto.
- Lindberg, S. (2016). Derrida’s Quasi-Technique. *Research in Phenomenology*, 46(3), 369-389. <https://doi.org/10.1163/15691640-12341344>
- Llored, P. (2021). La violencia de la ética. Derrida para humanistas. El diván negro.
- Mascaró, L. (2022). Técnica antigua y técnica moderna: Sobre la aplicabilidad de Heidegger en filosofía de la tecnología. *Praxis Filosófica*, (54), 153-178. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i54.11940>
- Nietzsche, F. (1999). *La ciencia jovial. “La gaya scienza”*. Monte Ávila.
- Nietzsche, F. (2000). *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragments póstumos (1885-1889) volumen IV*. Tecnos.
- Nietzsche, F. (2016). *Obras completas IV. Escritos de madurez II y complementos a la edición*. Tecnos.
- Pelgreffi, I. (2013). Animale autobiografico. Derrida e la scrittura dell’autos. *Lo Sguardo. Rivista di filosofia*, (11), 229-298.
- Sjöstrand, B. (2021). *Derrida and Technology: Life, Politics, and Religion*. Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-83407-4>
- Solis, D., Díaz, J. M. y Fisgativa, C. M. (2020). La hospitalidad en el pensamiento de la deconstrucción. *Revista Disertaciones*, 9(2), 7-23.
- Tiberi, O. (2013). J. Derrida: la deconstrucción de “lo humano”. *Revista Argus-a*, 2(7).
- Trujillo, I. (2018). La soberanía más allá de la instancia del poder y del dominio en torno a la bio-política de Jacques Derrida. *TRANS/FORM/AÇÃO: Revista De Filosofía*, 41(2), 73–94. <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2018.v41n2.05.p73>
- Van Camp, N. (2011). Negotiating the Anthropological Limit. Derrida, Stiegler, and the Question of the Animal. *Between the Species*, 14(1), 57-89. <https://doi.org/10.15368/bts.2011v14n1.3>

- Vélez, Y. (2018a). La concepción de los animales en Aristóteles. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 5(1), 32-53.
- Vélez, Y. (2018b). La Phrónesis en los animales. Articulaciones entre la biología y la ética aristotélica. En A. G. González, C. López Stephan y N. Steingress-Carballar (Eds.), *Anima Animalia: el animalismo el coraje de devenir otro* (pp. 123-137). Editorial Latinoamericana especializada en Estudios Críticos Animales.
- Vinciguerra, L. (2020). *La semiótica de Spinoza*. Cactus.
- Wolfe, C. (2009). *What is Posthumanism?* University of Minnesota Press.
- Yelin, J. (2011). Kafka y el ocaso de la metáfora animal. Notas sobre la voz narradora en “Investigaciones de un perro”. *Revista Anclajes*, 15(1), 81-93.
- Yelin, J. (2017). El animal biográfico. *452° F. Revista De Teoría De La Literatura Y Literatura Comparada*, (17), 36-46.