

DERRIDA, J.: *Seminario La bestia y el soberano. Volumen II (2002·2003)*, Buenos Aires, Manantial, 2011, 359 pp.

En el año 2008 comenzó en Francia la edición íntegra de los cursos y seminarios que Jacques Derrida impartiera a lo largo de su carrera docente. Durante más de cuatro décadas de enseñanza en la Sorbona, la Escuela Normal Superior y la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, el filósofo francés redactó la mayor parte de sus lecciones, cuyas más de catorce mil páginas de texto mecanografiado fueron puestas a disposición de los editores tras su muerte. En francés ya han sido publicados tres volúmenes de un total de cuarenta y tres, a razón de uno por cada año de enseñanza. Su rápida traducción a nuestro idioma, que comenzó a dar sus frutos solo dos años después, ha facilitado ya al lector en lengua castellana los dos volúmenes del último de estos seminarios, aquel que llevaba por título *La bestia y el soberano* y que fue impartido entre 2001 y 2003.

El nombre del seminario, que jugaba con la homofonía en francés entre la preposición *et* y *est*, la forma verbal conjugada del verbo *être*, sugería ya el contenido de los dos cursos que lo constituirían. Durante el primer año académico, partiendo de esa semejanza acústica, Derrida hizo tema de sus clases la asociación y la disociación, frecuentes a lo largo de la historia de la filosofía, de las figuras del soberano y la bestia y se preguntó por los modos en los que ambos, de algún modo, se situaban por encima o separados de la ley. Sin olvidar esta perspectiva, ligada a lo que Derrida llamaría el fundamento onto-teológico-político de la soberanía, la segunda parte del seminario, recogida en el volumen que aquí reseñamos, se dirigió a las grandes cuestiones de la vida animal y de su relación con el hombre. Lo hizo, a diferencia del año anterior en el que se recorrieron numerosos textos clásicos y contemporáneos (Aristóteles, Hobbes, Rousseau, La Fontaine, Bodino, Foucault, Deleuze, Lacan, Agamben...), llevando a cabo una lectura pormenorizada de dos libros que constituirían la casi totalidad del *corpus* del seminario. Sobre ellos y su inclusión en el programa del curso bromeaba Jacques Derrida a principios de febrero, mitad del curso, debido a que poner “codo a codo, una agradable ficción de un literato inglés del siglo XVIII y el seminario más serio del mundo de un gran pensador alemán de este siglo sobre el mundo y el hombre” parecería, decía, mezclarlo todo (p.171). Se trataba de la novela de Daniel Defoe *Robinson Crusoe* y del seminario *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* de Martín Heidegger.

El texto del seminario se compone de diez clases, impartidas entre diciembre y marzo, todas ellas de extensión similar (las clases duraban dos horas, unas treinta páginas por sesión) y en él no se incluyen, lamentablemente y por razones técnicas, las que Jacques Derrida, como era su costumbre, dedicó a lo largo del curso a la discusión con los asistentes en febrero y marzo. Comparten la mayoría de ellas una misma estructura: comienzan con una afirmación o una pregunta relativamente oscura que suele guardar relación con el final de la lección anterior y a partir de la cual el profesor recuerda los puntos ya tratados a los que aludirá y sobre la cual lleva a cabo una reflexión introductoria no ceñida a textos – en la última de las sesiones, por ejemplo, narró a sus alumnos un sueño, una pesadilla propia en la que Bush, Blair y Aznar, era el año 2003, tenían un papel relevante – para llegar a continuación a la lectura de alguno de los pasajes seleccionados de una de las obras escogidas que comenta pormenorizadamente, prestando especial atención, como siempre fue frecuen-

te en Derrida, a la traducción del inglés y el alemán a su lengua. Se ha dicho con respecto a este tratamiento que los seminarios conservan el estilo deconstructivo que habría retrocedido frente al tono autobiográfico de las obras de su segunda época. Intentando siempre justificar o establecer una relación en el salto, se pasa a los fragmentos escogidos de la otra obra de referencia, que aborda de manera similar. Es a través de dichos saltos que va construyéndose el argumento del curso. Mostrar que mencionada selección de las obras no se trataba de una ocurrencia tan imprudente como la broma hacía parecer formará parte dicho argumento. Nosotros podemos aquí recordar, a modo de esbozo, que ya en el capítulo II de *El Contrato Social*, Jean-Jacques Rousseau decía de Adán y de Robinson Crusoe que mientras no hubo otro habitante en el mundo y en su isla, fueron soberanos absolutos. Y aunque se trate de ficciones, mitos o leyendas, coincide, explica Derrida, la estructura de esta soberanía robinsoniana del individuo libre y auto-determinado con lo que solemos pensar cuando hablamos de la libertad absoluta del ciudadano soberano, aquel que decide libremente en la cabina electoral, la cual no deja de ser a su manera una especie de isla. Si, entonces, el soberano absoluto es aquel que está *solo en el mundo*, algo podría Heidegger tener que decir al respecto en un seminario en el que aborda desde el mismo título el mundo y la soledad. Y podría, a pesar de que nunca aborde dichos conceptos desde la perspectiva o la figura teológica o política de la soberanía.

Las célebres tres tesis directrices del seminario de 1929-30 – la piedra no tiene mundo; el animal es pobre en mundo; el hombre es configurador de mundo – reflejaban, indicaban o explicitaban lo que para Heidegger era la innegable eminencia del hombre en relación con el animal. En el fondo, recuerda el profesor francés, el animal está, desde dicha perspectiva, separado del hombre por una múltiple privación. Con una minuciosidad envidiable, aún con la oralidad propia de la enseñanza, Derrida recorre la serie de estas faltas – falta de palabra, de hablar, de morir, de mentir, de verdad – que confluyen en la imposibilidad animal de configurar el mundo y de relacionarse con el ente *como tal*. A lo largo de este itinerario, en el que se detiene para señalar sus supuestos, sus giros retóricos y sus riesgos, para expresar sus inquietudes acerca de ellos, en el que aborda, por ejemplo, los fenómenos religiosos de la confesión y la plegaría – Robinson solo en su isla, Heidegger aburrido, la proximidad a sí mismo en ambos casos y que al animal le faltaría y de nuevo Robinson, que (re)encuentra en ese sí mismo a Dios –, los de la inhumación y la incineración – opciones que solo posibilita el Estado y que sobrevenida la muerte, eso que el animal en sentido propio tampoco tendría, solo él puede garantizar –, a lo largo de este itinerario localiza, destaca y vuelve una y otra vez sobre un término (y su traducción) que habría pasado desapercibido a los lectores de Heidegger. Esa palabra es el verbo alemán “*walten*”, que quiere decir y se traduce casi siempre como “reinar, gobernar, dominar”, pero que en el paso al francés – y al castellano – pierde lo que en él podía aludir a violencia, potencia, poder... (*Gewalt*).

Uno de los mayores miedos que se le presentan a Robinson en su isla lo es precisamente de cierta violencia: la de ser devorado vivo por la tierra y, especialmente, por otros hombres. Es en la quinta lección donde Derrida, al hilo de ese temor y de la pregunta “¿qué es el otro?”, recupera la rica lógica del fantasma que popularizara *Espectros de Marx*. El otro es aquel ante el cual uno se encuentra desarmado e indefenso, el que, por un lado, puede sobrevivirle, sobrevivir a su muerte y hacer con sus restos, soberanamente, cualquier cosa; por otro, es aquel que puede – devorarlo vivo – disponer de sus restos sin esperar a su muer-

te: “puede matarme estando yo vivo y ejercer así su soberanía” (p. 170). Este morir estando yo vivo, no puede, se nos dice, ser nunca presente, no puede presentarse de un modo efectivo, puesto que no se puede estar a la vez vivo y muerto, morir estando vivo solo puede darse en el modo de la virtualidad, de lo fantasmal. Ahora bien, esto, que su modo no sea el de la presencia, no significa – y creo que este es uno de los momentos más importantes del texto – que su efectividad se vea disminuida: el asedio de lo fantasmal no abandona nunca, sino que rige y organiza ese todo que el filósofo francés denomina la vida la muerte (*sic*): “el fantasma es efectivamente más efectivo, más poderoso, es *en efecto más poderoso* que lo que se le contrapone, digamos, la sensatez y la realidad, la percepción de lo real, etc.” (p. 181). A estos y otros motivos y figuras (poder, soberanía, efectividad, etc.) tratados a lo largo de las clases se los hace apuntar hacia el léxico del *walten*, que sin embargo va a alcanzar una dimensión distinta – cierta sobredimensión – en los textos heideggerianos.

Tratando el texto de Walter Benjamin, había escrito Derrida algunos años antes en *Fuerza de Ley*: “En cuanto a las analogías entre *Zur Kritik der Gewalt* y ciertos giros del pensamiento heideggeriano, éstos no escapan, especialmente en torno a los motivos de *Walten* y de *Gewalt*”¹⁴. Tras profundizar en ellos, el hallazgo se dice fundamental: “Como ustedes constatan, tardíamente en mi vida de lector de Heidegger, acabo de descubrir una palabra que parece obligarme a mirar todo desde una nueva perspectiva” (p. 338). Localizada en lugares decisivos tanto de *Los conceptos fundamentales...* como de la *Introducción a la metafísica* (1935) y el más tardío *Identidad y diferencia* (1957), comenzaba por ser, en su forma sustantiva, una traducción al alemán del griego *physis*, y designaba para Heidegger aquello sobre lo que el hombre no tiene poder, sino más bien lo que domina a través de él. Sin embargo, cuando el término vuelve a aparecer en *Identidad y Diferencia* – abordado en las últimas lecciones del curso – lo hace para pensar cómo aparece el ente *como tal*: “este *Walten* (verbo y sustantivo) es a la vez el acontecimiento, el origen, el poder, la fuerza, la fuente, el movimiento, el proceso, el sentido, etc., todo lo que se quiera de la diferencia ontológica, el devenir diferencia ontológica de la diferencia ontológica, de la sobrevenida del ser y de la llegada del ente” (p. 314). Para llegar a este punto Derrida había analizado en uno de los momentos centrales de su seminario una de las privaciones del animal: la privación, la carencia, la falta, señalada con insistencia por Heidegger en *Los conceptos fundamentales...*, de *lógos*, y especialmente de *lógos apophantikós*, el único que puede decir lo verdadero. La capacidad de hablar, el tener lenguaje del hombre es lo que determina un modo, su modo, de relacionarse con los entes y que es completamente distinto del modo animal. El anima estaría, evidentemente, en relación con el ente, pero nunca con el ente *como tal*. Es entonces cuando, observa el filósofo francés, en el momento en el que Heidegger intenta indicar el lugar de donde procede esa estructura del *en cuanto tal*, la diferencia entre el ente y el ente como tal, la diferencia, al fin y al cabo, entre el hombre y el animal, que es también, de algún modo, la diferencia entre el ente y el ser del ente, Heidegger emplea ese *Walten*. En todas esas ocasiones Derrida cree encontrar una figura del poder absoluto *antes* de su determinación política, una soberanía que precedería a lo teológico-político (p. 69). Una soberanía excesiva, y es ese exceso lo que le interesa, que no es la de algo o alguien, ni del hombre ni de Dios, sino el ejercicio de una fuerza archi-

¹⁴ Derrida, J.: *Fuerza de Ley*, *El “Fundamentos místico de la autoridad”*, Madrid, Tecnos, 1997, pág. 80.

originaria, de un poder, de una violencia antes de cualquier determinación física, psíquica, teológica o política (p. 143), anterior incluso, llegará a afirmar, a cualquier determinación óntica u ontológica, pues allí donde aparece el verbo *walten* se trata de un superpoder que decide acerca de todo, que decide en última o en primera instancia, y en particular, en cuanto al *en cuanto tal*, en cuanto a la diferencia entre el ser y el ente (p. 337).

Se trata, en definitiva, de un volumen muy complejo. Valioso tanto por la precisión en el tratamiento de los textos como por la variedad temática y las indicaciones preciosas que aborda y propone y cuya recepción, elaboración y eventual desarrollo quedan pendientes. En sus páginas se habrá mostrado, entre otras tantas cosas, que la bestia (el animal) y el soberano (el hombre) tendrían, a pesar de todo, algo que ver el uno con el otro. Por lo pronto, nadie se atrevería a negarlo, que cohabitan, que viven los dos en único mundo, en un mundo que es, al menos en un sentido mínimo, el mismo – solo ahí tendría sentido decir, como Heidegger, que el animal no habita el mundo como solo el hombre lo hace. También, y de la misma forma, que se mueren. Esto último, y ello a pesar de que en un puñado de ocasiones leemos a Derrida decir que quisiera continuar algunos de los caminos abiertos durante este curso en el próximo, es lo que al filósofo le pasó. Se murió. El curso también terminaba con la muerte, con una última cita de Heidegger y una última pregunta que no quisiéramos dejar de repetir: “*Sólo hay una cosa que pone en jaque, de inmediato, al hacer-violencia, a la acción violenta. Es la muerte. Queda enteramente por responder – ésta ha sido la cuestión del seminario – la pregunta: ¿quién puede morir? ¿A quién se da o se niega ese poder? ¿Quién puede la muerte, y mediante la muerte hace fracasar la super- o la hiper-soberanía del Walten?*” (p. 350).

Ramón MACHO ROMÁN

LLANO, A.: *Caminos de la filosofía*, Pamplona, EUNSA, 2012, 2ª ed., 585 pp.

La constante referencia a la verdad tanto en el terreno filosófico como en el existencial más allá de la urgencia por el éxito queda reflejada como recomendación y directriz fundamentales en la vida de Alejandro Llano, que este libro recoge en el formato, poco habitual hoy en día, de unas conversaciones que el filósofo y profesor mantiene con otros tres filósofos, Lourdes Flamarique, Marcela García y José María Torralba.

Con un tono afable, cercano, y la actitud dinámica y dicharachera que le caracterizan, que hace esbozar al lector unas cuantas sonrisas a lo largo del libro, Llano contesta a las preguntas de sus interlocutores, familiarizados con su pensamiento y discípulos de él –pues así dicen considerarse ellos–, que siguen sus investigaciones por las sendas que él ha comenzado. A través de cuestiones propiamente filosóficas y las vivencias que pudieron invitar a ellas, el libro representa una mirada atrás sobre el autor, que sirve como ejemplo y alienta a los que, dedicados a la labor filosófica, también “estamos en ello”.

La falta de ambición, e incluso el rechazo a los grandes planteamientos filosóficos se observa en la conciencia del autor de estar haciendo metafísica *desde* la finitud y, además, únicamente *una* de ellas. En relación con esto y, si bien más aristotélico que platónico, Alejandro Llano aprecia las virtualidades y eficacia del diálogo para la filosofía –que no