

Antropogénesis y animalidad: lenguaje y poder a partir de Jacques Derrida

Anthropogenesis and animality: language and power from Jacques Derrida

Nicola Zengiaro

Universidad de Santiago de Compostela,
España

zengiaronicola@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3268-7567>

Cómo citar este artículo:

ZENGIARO, N. (2020). "Antropogénesis y animalidad: lenguaje y poder a partir de Jacques Derrida", *Pangeas. Revista Interdisciplinar de Ecocrítica*, 2, pp. 17-32.
<https://doi.org/10.14198/pangeas2020.2.02>

RESUMEN

El antropocentrismo metafísico delineado por autores como Kant, Heidegger, Lévinas y Lacan nos permite situarlos en una misma línea que define el umbral entre el hombre y el animal: el poder de autorreferencia. Este poder-tener un "yo" o poder-ser un "yo", la vocación a la egoidad, es lo que se le niega al animal, es decir, la experiencia de la auto-posición. La facultad de referirse a sí mismo, que coincide con la responsabilidad del sujeto y con lo que (en la metafísica) eleva el hombre por encima de todos los vivientes, funda su poder sobre los animales. Este es el principio a partir del cual se reinterpretan tales posturas filosóficas, poniéndolo en relación con la lingüística y el psicoanálisis. La presente investigación preten-de responder a la pregunta

"¿cómo deviene humano el animal?" a partir de las reflexiones de Jacques Derrida. La antropogénesis es el proceso a través del cual un ejemplar de *Homo sapiens* deviene sujeto, es decir, un cuerpo animal capaz de decir de sí mismo "yo".

Palabras clave: animalidad; antropogénesis; antropocentrismo metafísico; deconstrucción; filosofía del lenguaje

ABSTRACT

The metaphysical anthropocentrism delineated by authors such as Kant, Heidegger, Lévinas and Lacan allows us to situate them in the same line that defines the threshold between man and animal: the power of self-reference. This being-able-to-possess an "I" or being-able-to-be an "I" is what is denied to the animal, that is, the experience of self-position. The faculty of referring to oneself, which coincides with the responsibility of the subject and what (in metaphysics) elevates man above all living beings, bases its power on animals. This is the principle from which such philosophical positions are reinterpreted in this article, putting it in relation with linguistics and psycho-analysis. The present investigation aims to answer the question "how does the animal become human?" from Jacques Derrida's perspective. Anthropogenesis is the process through which a specimen of *Homo sapiens* becomes a subject, that is, an animal body capable of saying "I" of itself, of calling itself "I".



Este trabajo se publica bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0):
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es> ES

Pangeas. Revista Interdisciplinar de Ecocrítica
ISSN: 2695-5040
Núm. 2 (2020), pp. 17-32



Keywords: animality; anthropogenesis;
deconstruction; metaphysical anthropocen-
trism; philosophy of language



Este trabajo se publica bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0):
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es> ES

© Nicola Zengiaro

1. Prefacio

El hombre existe históricamente tan solo en esta tensión; puede ser humano sólo en la medida en que trascienda y transforme el animal antropóforo que lo sostiene; sólo porque, a través de la acción negadora, es capaz de dominar y, eventualmente, destituir su misma animalidad (Agamben, 2002: 28).

El pensamiento de Derrida ha sido contextualizado en diferentes ámbitos interdisciplinarios que se apoyan en sus ideas políticas, éticas y deconstructivas acerca de las categorías teóricas que han dirigido nuestra especie a lo largo de su construcción social y su visión del mundo. Hay algunas disciplinas que en parte deben su propia existencia al trabajo de Derrida, como los “estudios de género” en los Estados Unidos o los estudios poscoloniales. Sus textos son estudiados, especialmente en universidades americanas, en los departamentos de ciencias políticas, estudios cinematográficos, estudios africanos, literatura comparada, análisis de medios, historia del arte, etc. Su legado consiste ante todo en una obra de considerable tamaño, que sigue siendo una fuente de inspiración para muchos. Una obra que queda en gran parte por publicarse: hecha de cuarenta años de cursos y seminarios, de los cuales solo una pequeña parte ha sido publicada hasta ahora. El corpus es por lo tanto inmenso y abierto. Esto convierte a Derrida, como a los otros pensadores de su generación (Deleuze, Foucault), un “clásico” de la filosofía, como los pensadores de la generación anterior (Sartre, Merleau-Ponty, Simone Weil).

Unos de los hilos conductores del pensamiento de este filósofo es seguramente la posibilidad de pensar la crisis en sí, que en este artículo aplicaremos al sujeto humano soberano. Este artículo examina la relevancia del concepto de deconstrucción para la ecocrítica. Discute la deconstrucción de

Jacques Derrida y sostiene que la deconstrucción nos dice algo profundo sobre nuestro universo real.

Timothy Morton, en su ensayo *Deconstruction and/as Ecology* (2014), ha argumentado que todos los textos son intrínsecamente ambientales, ya que organizan el espacio en significado y no-significado. No existe tal cosa como “la naturaleza”, si por naturaleza nos referimos a algo que es único, independiente y duradero. Pero las ideas engañosas y las fijaciones ideológicas sí existen. La ideología reside en la actitud que asumimos hacia este fascinante objeto. Al disolver el objeto (así como el sujeto), hacemos que la fijación ideológica sea inoperante (Morton, 2007). Escrutando estas ideologías nos ayuda a comprendernos como parte integral de este mundo, como un nuevo modelo para comprender la complicidad ecológica. En este sentido no se puede hablar de “yo” y “tú”; necesitamos encontrar un vocabulario preciso a través del cual comprender los nuevos significados que surgen en la era de la contaminación nuclear, con los cuales podemos beneficiarnos de una comprensión de la ecología como una compleja maraña de sistemas naturales y sociales que conforman continuamente los entornos humanos y no humanos (Ergin, 2017). El deconstruccionismo dentro de la comprensión moderna de lo humano y lo no humano es necesario en la medida en que las fronteras arbitrarias entre las formas de vida se disuelven y la dominación humana se descentra a través de cada descubrimiento de interconexión. Morton subraya que la “humillación” significa, etimológicamente, “acercarse a la tierra”, y el deconstruccionismo ofrece este retorno al mostrar que las cosas en este mundo son más misteriosas e íntimas de lo que parecen. La animalidad, tal y como la describe Derrida, se presenta como la manera más radical de pensar la finitud que los seres humanos

comparten con el resto de animales, que nos acerca a la experiencia de la compasión, a la posibilidad de compartir la impotencia, la angustia de la vulnerabilidad o la vulnerabilidad que a su vez acrecienta la angustia. Esto no significa que nos perdamos a nosotros mismos, sino que es necesario buscar un nuevo lugar en el que encontrarnos.

Al día de hoy nos enfrentamos a varias crisis, como la económica y ambiental, la crisis de los valores y del nihilismo juvenil. La crisis, hoy, amenaza con reactivar, no sin violencia extrema, todos los fantasmas de la identidad y, con ellos, todas las tentaciones de la comunidad que se repliega sobre las identidades fantasmas (Clark, 2010) –y la cuestión de la identidad ha sido fundamental en el pensamiento de Derrida. En este escenario es útil repensar algunas categorías que han sido la base y génesis de estas crisis (Huggan, Tiffin, 2010), es decir, la revaluación de nuestros comportamientos frente al mundo y los seres vivos; en una palabra la *alteridad ecológica*. En este sentido la característica esencial del pensamiento de Derrida consiste en ver las cosas más allá de sus estructuras fenoménicas, es decir, más allá de la pura apariencia de los objetos como son. La posibilidad que detenta ese tipo de pensamiento marginal, minoritario y deconstructivo es útil en la contemporaneidad para comprender cómo problematizar el mundo actual a partir del mundo humano, a partir de la “casa del ser” diría Heidegger. La deconstrucción, como es sabido, es un término que Heidegger utiliza en *Ser y tiempo* y que Derrida recoge, desde *Destruktion*, para manipular ese término y asignarle otro uso metafísico; un uso que servirá para criticar la mismas filosofías que han conformado la educación del pensamiento del filósofo argelino, utilizado especialmente para dar vida a una comparación cerrada con los textos y los autores de la filosofía occidental;

para que emergieran los prejuicios y las contradicciones latentes en la cultura y en el lenguaje que inconscientemente habitamos.

El *oikos* humano en este sentido no es el mundo ecológico del Antropoceno, sino un mundo hecho de palabras y conceptos. La posibilidad que abre el pensamiento de Derrida en la filosofía contemporánea es efectivamente una eco-crítica, donde el término “eco” es entendido como el ambiente humano, su mundo interior y exterior que pondremos en crítica a partir de la relación con los animales no humanos y con la animalidad humana. Se trata de averiguar el verdadero hogar del ser humano como animal que debe hacerse cargo del mundo y de sus habitantes. El legado del pensamiento derridiano es la consideración de un primordial “mirar en sí” para alcanzar una nueva perspectiva sobre nuestro mundo interior de manera que nuestro vivir en el mundo se caracterice a partir de un nuevo pensamiento sobre nosotros mismos.

Como afirma Bill McKibben, en *The End of the Nature*, no es la naturaleza que está muriendo, sino el concepto que tenemos de esta que está abandonando completamente la realidad y su naturaleza. Los efectos de nuestras ideas afectan el mundo y los seres vivos, por esta razón debemos aclarar la verdadera naturaleza de nuestras vidas, constituida en parte por el lenguaje.

When I say that we have ended nature, I don't mean, obviously, that natural processes have ceased –there is still sunshine and still wind, still growth, still decay. Photosynthesis continues, as does respiration. *But we have ended the thing that has, at least in modern times, defined nature for us– its separation from human society* (B. McKibben, 1990: 60).

2. Introducción

Lo que caracteriza el Occidente sería, según Derrida, un cierto antropocentrismo. El

antropocentrismo es la idea del ser humano al centro del universo, un ente que es medida de lo que existe y que es al mismo tiempo prototipo de perfección en el creado. Precisamente el antropocentrismo metafísico puede definirse como una postura en virtud de la cual los miembros de la especie *Homo sapiens* gozan de una condición privilegiada en su relación con los objetos del mundo. El antropocentrismo metafísico emerge de las siguientes ideas: (i) los seres humanos constituyen una entidad diferente y superior al resto; (ii) los seres humanos no pueden renunciar a su forma de interpretar el entorno y comprender la que otras entidades podrían tener; (iii) está justificado tratar favorablemente a los seres humanos y desfavorablemente a otras entidades. El antropocentrismo se conforma así como un sistema que produce y justifica –o al menos trata de justificar– una imagen del ser humano acerca de sí mismo que es en realidad falsa, distorsionada.

En la perspectiva de Jacques Derrida esta temática revela el dominio que subyace a la postura antropocéntrica, la cual sería delineada por la centralidad del hombre, su *propiedad*, su *identidad* y su *superioridad* (Furlanetto, Villalta, 2011). Estas connotaciones definen el poder del hombre que en este artículo intentaremos deconstruir.

La argumentación derridiana, sobre todo a partir de los años ochenta (Ferraris, 2010), afirma que el poder del hombre se construye sobre una reducción simétrica de lo animal. ¿Qué significa esto? El filósofo argelino quiere mostrar que las especificidades humanas coinciden con lo que se sustrae al animal, es decir, por negación –el poder de hablar, de pensar, de reír, de experimentar la muerte, de procesar el luto. El *logocentrismo* (el poder-tener el *logos*), es, para Derrida, otra forma de referirse a este antropocentrismo.

3. El poder del *logos*

Característica de este poder-tener el *logos*, definido como antropocentrismo metafísico (Di Martino, 2009), que puede articularse en dos puntos:

- a) La pretensión de trazar una oposición clara, una frontera única y compacta, una sola línea de demarcación entre los que dicen “nosotros, los hombres” y los vivientes que estos mismos llaman “los animales”;
- b) La pretensión de amontonar todos los otros vivientes, los que los hombres no reconocen como sus semejantes, bajo un único concepto homogéneo al singular general de “Animal”, a pesar de las innegables diferencias.

Surge inmediatamente una complicación que puede ser pensada como un síntoma lacaniano, es decir, algo que remite a un fenómeno latente, a lo que no es manifiesto. Este problema remarca el tema de la *remoción* (análoga al tratamiento de la escritura en los primeros escritos derridianos) enfocándolo como desarrollo de una amenaza a la originariedad y la pureza del *logos*. La remoción de la cual estamos hablando es el tratamiento de lo que es “Animal”. Antes de todo, entonces, podemos definir el “logocentrismo” como *la tendencia del discurso teórico a remover las propias condiciones materiales*. Un discurso crítico o deconstructivo deberá, pues, poner el acento sobre esta remoción.

3.1. Remoción/ secreto y responsabilidad/ ética

En nuestra cultura, el hombre [...] ha sido siempre el resultado de una división, y, a la vez, de una articulación de lo animal y lo humano, en la cual uno de los dos términos de la operación era también lo que estaba en juego. Volver inoperante la

máquina que gobierna nuestra concepción del hombre significaría, por lo tanto, ya no buscar nuevas articulaciones –más eficaces o más auténticas–, sino exhibir el vacío central, el hiato que separa –en el hombre– el hombre y el animal, arriesgarse en este vacío: suspensión de la suspensión, *shabbat* tanto del animal como del hombre (Agamben, 2002: 167).

En la obra de Derrida se puede leer la remoción como un secreto –en términos del propio autor– que custodia el poder humano. Trataremos, entonces, la remoción como un secreto (Derrida, Ferraris, 1997), y explicaremos cómo se puede desarrollar esta analogía a lo largo de sus escritos.

Efectivamente el tratamiento de lo animal, es decir, todo lo que subyace a la relación hombre-animal, ocurre en secreto, lo cual revela en el fondo la experiencia del sacrificio. ¿Por qué?

[...] Ante de todo, en el sentido hebreo del término, *korban*, que quiere decir más bien la aproximación y que abusivamente se traduce por sacrificio, sino en el sentido en el que el sacrificio supone matar a lo único en lo que tiene de único, de irremplazable y de más valioso. Se trata pues también de la substitución imposible, de lo insustituible, pero también de la substitución del animal por el hombre –y asimismo, sobre todo, en esta misma substitución imposible, de lo que vincula a lo sagrado con el sacrificio y al sacrificio con el secreto (Derrida, 2000: 61).

¿Qué significa esto? En el cuento de Abraham y Isaac cuando este último le pregunta donde se encuentra el cordero (que es el símbolo clásico que sustituye el cuerpo carnal del hijo de Dios) para el sacrificio, Abraham dice que “Dios proveerá, Dios procurará el cordero para el holocausto”. Lo que emerge desde la remoción que hay en esta oración es que Dios es el signo mismo

de la remoción. Abraham –el padre– remite a algo que no está allí, algo que trasciende la escena y que soluciona el enigma de no poder contestar falsamente a su hijo que se acerca inconscientemente hacia su muerte, su sacrificio, como un animal –el cual no puede saber lo que está pasando realmente en su relación con el hombre, con el sujeto que sustituye con su sacrificio.

Como es sabido, Abraham guarda su secreto (el secreto de que va a matarlo) pero también responde a Isaac. “Ni se calla ni miente. No dice lo no-verdadero”, escribe Derrida en *Dar la muerte*.

¿Cómo se puede decir lo no-verdadero? Hablando de la remoción, de lo que se refiere a otra cosa, cuando nos referimos a un “algo” que no sabemos si existe, del cual no sabemos nada y no podemos decir nada sobre ello que no sea una interpretación (hablando de un signo que remite a otro signo infinitamente). Por esta razón Derrida (2005) afirma que la remoción es una cuestión originaria. Esta remoción es, en el contexto que estamos investigando, el *Animot* –el conjunto de *animoux*, animal, y *mot*, palabra– definido como *phone semantike*. Hablando del animal en general nosotros los seres humanos utilizamos conceptos universales que son vacíos y que al mismo tiempo pretenden alcanzar la individualidad, unicidad y irrepitibilidad del animal *en cuanto tal*. Esto significa además que cuando nos referimos al animal, cuando hablamos del animal, siempre ocultamos la imposibilidad de poder hablar del animal que está frente a nosotros; porque de aquel animal particular no sabemos nada y por esta razón siempre decimos lo no-verdadero.

Prosiguiendo nuestra argumentación, y dejando por un momento de lado la cuestión del *Animot*, veamos que:

[Abraham] debe guardar el secreto (es su deber) pero es también un secreto que debe guardar, doble necesidad porque no

puede sino guardarlo, en el fondo: no lo conoce, sabe que lo hay, pero ignora su sentido y sus razones últimas. Está obligado a mantener el secreto porque está incomunicado (Derrida, 2000: 62).

Nosotros debemos guardar el secreto (este síntoma lacaniano), porque si no, el hombre como lo conocemos está amenazado, nosotros mismos estamos amenazados, lo que nos constituye esencialmente, es decir el *logos*. Pero:

Por decirlo en otras palabras, Abraham transgrede el orden de la ética. Porque la ética, según Kierkegaard, no tiene expresión más elevada que la que nos vincula con nuestros prójimos y con los nuestros (éstos pueden ser la familia, mas también la comunidad concreta de los amigos o la nación). Al guardar el secreto, Abraham traiciona la ética. Su silencio, en todo caso el hecho de que no desvele el secreto del sacrificio solicitado, no está ciertamente destinado a salvar Isaac (Derrida, 2000: 62).

Nuestro silencio no está, en verdad, destinado a salvarnos. Hablar del *Animot*, de este síntoma, es transgredir el orden ético. Cada vez que hablamos del “Animal” en singular general estamos traicionando la ética. Esto porque hablamos sin decir nada y así el secreto continúa perpetuándose. Somos responsables ante los animales – cuestión que proporciona una necesidad ontológica y un deber ético.

Antes de todo, entonces, debemos preguntarnos ¿qué es la responsabilidad para Derrida? La responsabilidad se da solo cuando somos llamados a hacer lo imposible, hacer más de lo que podemos, es decir, solo cuando contestamos a una llamada que se contradice. Específicamente se habla de la *antinomia*: cuando ambas soluciones propuestas, antitéticas, se presentan como posibles. Por esta razón, no se trata de seguir

una regla, una praxis, un programa. La responsabilidad tiene lugar cuando se tienen que hacer dos cosas contrarias e igualmente necesarias:

- a) Dar voz –*logos*– a los animales deconstruyendo lo humano;
- b) Salvar nuestro constructo de “humanidad” dejando morir –desaparecer– a los animales en el *Animot* como Abraham hace con Isaac.

“Pero, si esto es verdad, si la cesura entre lo humano y lo animal pasa sobre todo por el interior del hombre, entonces la cuestión del hombre –y del “humanismo”– debe ser formulada en nuevos términos” (Agamben, 2002: 35).

Para esta elección no es suficiente ejercitar un saber o un poder. Una decisión responsable, según Derrida, delinea una discontinuidad con el orden del saber y del poder para que sea lo más pura posible. Hay responsabilidad solo en el orden del imposible, a condición de resistir a la aporía de dos imperativos.

¿Cómo justificaríamos el sacrificio de todos los gatos del mundo al gato que alimentamos en casa todos los días durante años, mientras que otros gatos mueren de hambre a cada instante? ¿Y el de otros hombres? [...] Y, sin embargo, cumplimos también con nuestro deber obrando así. No hay lengua, razón, generalidad o mediación para justificar esta responsabilidad última que nos conduce hacia el sacrificio absoluto. Sacrificio absoluto que no es el sacrificio de la irresponsabilidad sobre el altar de la responsabilidad, sino el sacrificio del deber más imperativo (aquél que vincula con el otro como singularidad en general) en beneficio de otro deber absolutamente imperativo que nos vincula con cualquier/radicalmente otro (Derrida, 2000: 72).

Podemos concluir que este movimiento define el sacrificio de los dos –el Hombre y el Animal–; el dar-la-muerte-al-otro dándose la muerte, mortificándose para dar esta muerte en ofrenda sacrificial a nosotros mismo. “¡Esta es la terrible responsabilidad de la soledad!”.

4. Antropogénesis

Trataremos, a continuación, de deconstruir el poder del antropocentrismo metafísico.

A pesar de las inmensas diferencias o contradicciones que los separan y que yo sería el último en querer minimizar, Kant, Heidegger, Lévinas y Lacan comparten, en lo que se refiere a lo que denominan “el animal”, un número considerable de lo que yo llamaría creencias y que, si preferís, podríais denominar axiomas o prejuicios, presunciones o presupuestos. Me gustaría intentar mostrar en todo caso que, al igual que Descartes, aquéllos piensan que, a diferencia de nosotros los hombres (diferencia que está determinada así), el animal no habla ni responde, que su capacidad de emitir señales es ajena al lenguaje y se encuentra limitada, fijada por un programa. [...] A título de lo que no varía y del rasgo común, añadiré asimismo lo siguiente que lo anima todo y ha de irrigarlo todo: a saber, que el *sacrificio* imprime un latido vital en el corazón de todos estos discursos. Se trata de cuatro pensamientos de la experiencia sacrificial, cuatro pensamientos que no se reunirían consigo mismos, de manera consecuente y seguida, si no reafirmasen la necesidad del sacrificio (Derrida, 2008: 109-111).

El centro neurálgico de la antropología cartesiana nos permite colocar a lo largo de una sola línea a Kant, Heidegger, Lévinas y Lacan. Esta antropología reside en la afirmación de un poder del “yo”, es decir, el poder de hacer referencia a sí en forma

deíctica, auto-deíctica para decir “soy yo” (Agamben, 2016: 24).

En el ámbito de la lingüística, más concretamente en la semántica, “deíctico” es un término que remite una función de atribución al hablante, supuesta por el interlocutor, en manera que en este intercambio verbal, hablado o escrito, los roles y las perspectivas permiten identificar las cosas de forma precisa. Se puede también entender esta formulación como lo que explicita el contexto espacial y temporal de un acto lingüístico e identifica quién es el protagonista, el sujeto principal.

Este poder-tener el “yo”, o el poder ser un “yo”, la vocación a la egoidad, es lo que se le niega al animal, es decir, la experiencia de la auto-posición o autotelia (desde *auto* y *telos*) auto-demostrativa. La facultad de referirse a sí mismo coincide con la responsabilidad del sujeto, y lo que (en la metafísica) eleva el hombre por encima de todos los vivientes, que funda su poder sobre los animales.

El auténtico soberano humano es el significante. [...] El hombre es sujeto del significante, sujeto sometido al significante soberano. Pero ser sujeto del significante es también ser sujeto que somete, sujeto *amo*, sujeto activo y que decide del significante, lo suficientemente amo en todo caso, si quieren ustedes, para ser capaz de fingir que finge y, por lo tanto, de poder plantear su poder de aniquilación de la huella. Esta soberanía es la superioridad del hombre sobre la bestia [...]. Es ahí donde el paso de lo imaginario a lo simbólico se determina como paso del orden animal al orden humano (Derrida, 2010: 157).

Y prosigue con la denuncia del síntoma:

Pero vayamos más lejos y planteemos un tipo de cuestión que me hubiera gustado generalizar, si hubiera tenido tiempo. No se trata tanto de preguntar si se tiene derecho a negarle este o aquel poder al animal

(palabra, razón, experiencia de la muerte, duelo, cultura, institución, política, técnica, vestido, mentira, fingimiento de fingimiento, borrado de la huella, don, risa, llanto, respeto, etc. –la lista es necesariamente indefinida, y la más poderosa tradición filosófica en la que vivimos ha negado todo esto al “animal”) cuanto de preguntarse si lo que se denomina el hombre tiene derecho a atribuir con todo rigor al hombre, de atribuirse, por lo tanto, aquello que le niega al animal y si tiene acerca de esto alguna vez el concepto *puro, riguroso, indivisible en cuanto tal*. Así, suponiendo incluso, *concesio non dato*, que el “animal” sea incapaz de borrar sus huellas, ¿con qué derecho conceder este poder al hombre, al “sujeto del significante”? ¿Y sobre todo desde un punto de vista psicoanalítico? Cualquier hombre puede, ciertamente, tener *conciencia*, en un espacio de fenomenalidad dóxica, de borrar sus huellas. Pero ¿quién juzgará alguna vez la efectividad de este gesto? ¿Es necesario que toda huella borrada, conscientemente, puede dejar una huella de su borrado de cuyo síntoma (individual o social, histórico, político, etc., e incluso técnico –nunca se puede estar seguro de haber borrado algo en una computadora, etc.–) podrá asegurar siempre el regreso? (Derrida, 2010: 163).

4.1. ¿Cuándo deviene humano el animal?

Lo que sucede es que:

- i) El hombre miente (Derrida, 2006) (dice la no-verdad), borra las huellas, y en este sentido, *deconstruir* significa ver las huellas de la borrado (contra Nietzsche que trata el hombre como “el animal que promete” (Nietzsche, 1984: 45));
- ii) El soberano humano es el significante (el sujeto está sometido al significante).

Estos dos puntos ponen en marcha toda una tradición que va de la culpa adánica de

“seres perfectos a seres humanos” a través del pecado original y, por otro lado, tiene que ver con el mito de Prometeo en el que el privilegio del defecto es lo que asegura la superioridad humana y de su técnica. El segundo tema se nutre de una paradoja que se puede esquematizar en la dialéctica inmanencia-trascendencia (el cuerpo y el lenguaje): por un lado tenemos al animal, que carece de todo lo que es digno de ser relevante, y lo único que le pertenece es su propia vida y su estar en el mundo, lo cual se representa a través del cuerpo que es (inmanencia); por otro lado al hombre, que tiene el poder del lenguaje, carece de cualidades animales –y aquí se funda su humanidad en contraposición a la animalidad– y de adherencia a su vida (trascendencia) (Cimatti, 2013).

El salto entre las dos posturas no es abrupto, sino, como veremos, es un proceso largo y constante que define la distancia entre el hombre y el animal.

4.1.1. El lenguaje funda al ser humano

En cuanto el animal no conoce ente ni no ente, abierto ni cerrado, él está fuera del ser, fuera en una exterioridad más externa que todo abierto y dentro en una intimidad más interior que toda clausura. Dejar ser lo animal significaría entonces: dejarlo ser *fuera del ser*. [...] Pero lo que es así dejado ser fuera del ser no es, por esto, negado o removido, no es por esto, inexistente. Es un existente, un real, que ha ido más allá de la diferencia entre ser y ente (Agamben, 2002: 166-167).

En este apartado trataremos de explicar el proceso de antropogénesis (del antropocentrismo metafísico).

Para empezar, debemos preguntarnos: ¿qué es un animal? Nosotros lo sabemos todo de los animales (la mentira del punto (i)). Sabemos que el perro es fiel, que el gato

es solitario, que el león es fuerte (el animal es un significante (ii) que podemos interpretar). Pero lo que sabemos, sobre todo, es que el animal es carente de algo. El animal es aquel viviente al que le falta algo, y el medio para definir la ausencia es siempre el hombre mismo. Entonces para saber que es un animal debemos conocer cuál es la animalidad humana (Caffo, Cimatti, 2015), es decir, la constitución de aquel animal que tiene solo la preocupación de diferenciarse de los otros vivientes. Esto significa que debemos, para saber realmente qué es un animal, salir del antropocentrismo (Caffo, 2017).

Siguiendo los pasos de Jacob von Uexküll (2010) podemos decir que el animal tiene su mundo propio (*Umwelt*), compuesto por dos características distintivas: a) el mundo perceptivo (*Merkwelt*) y b) el mundo operativo (*Wirkwelt*). Juntos, estos dos mundos constituyen lo que llamamos supervivencia. Estos mundos están cerrados como mónadas, porque todo lo que está fuera de esta esfera (alrededor de la pompa de jabón) de supervivencia es, para el animal, carente de significado (invisible). Ahora bien, el mundo del ser humano está compuesto de la *Umwelt* más lo que está fuera, lo que está alrededor, la *Umgebung*. Pero, ¿cómo se puede hablar de la *Umgebung*? ¿Quién puede percibirla? Aquí está, se presenta nuevamente, la metafísica, porque el alrededor puede percibirlo solo el ser humano (proporcionando así una jerarquía implícita).

Esta es también la estela que sigue desde Uexküll, Martin Heidegger. La diferencia entre el hombre y el animal es que (Heidegger, 2007): a) el animal está condicionado y por este motivo no tiene un mundo, sino solo un ambiente entre el cual puede vivir solamente su cerrado punto de vista; b) el ser humano es libre y tiene un mundo, que es la capacidad de no adherirse a su propia vida, a su ambiente (como los instintos

determinísticos de los otros animales no humanos). El hombre es un animal que sabe que es un animal y, entonces, deja de ser *solamente* un animal, trasciende su animalidad.

La diferencia entre la *Humanitas* y la *Animalitas* es, según Heidegger (2013), el lenguaje que permite al ser humano acceder a la *Lichtung* (el claro) del ser. Es decir, el lenguaje permite coger el ser *en cuanto tal* (no como este o aquel objeto particular, sino de poseer el concepto del ser general, universal, donde, en contra de esto, el animal tiene solo relación con el particular, con lo que es determinado y finito). Este poder, esta posesión que permite pasar de los entes (particulares) al ser (general) es el lenguaje (Heidegger, 2005). El lenguaje es ilimitado, tiene una componente innata que podemos llamar, para favorecer la claridad analítica, “infinitud discreta” (Chomsky, 2002; 2016).

Ahora bien, ser el animal del lenguaje significa ser el animal que puede tener una relación con el mundo solo a través la mediación de la palabra. En este problema se funda toda una serie de dicotomías como aquellas de cuerpo/mente, subjetividad/vida, trascendencia/inmanencia etc. Esto significa una cosa más: tener relaciones con uno mismo (con el propio cuerpo) significa que también estas deben estar mediadas por la palabra y, por esta razón, el animal que habla no es adherente a su cuerpo y a su vida. Agamben afirma justamente que *el hombre es el animal que tiene que reconocerse humano para serlo*.

4.1.2. ¿Cómo deviene humano el animal?

La antropogénesis es el proceso a través del cual un ejemplar de *Homo sapiens* deviene sujeto, es decir, deviene un cuerpo animal capaz de decir de sí mismo “yo”. Surge inmediatamente una separación entre

el yo que dice “yo” y el cuerpo del mismo “yo”.

En este subcapítulo esquematizaremos las tres etapas (Cimatti, 2013) del devenir humano, mostrando las borraduras de las huellas de la remoción que subyace al lenguaje.

Primera etapa: “El nombre”.

La atribución del nombre (Derrida, 1997) al nacer se lleva a cabo antes de la vida social, donde existe a) el cuerpo carnal, el cual es cuidado por los padres y b) el cuerpo simbólico que se acompaña al nombre.

Segunda etapa: “El ‘no’”.

Cuando a) y b) se encuentran en el niño, es decir, cuando empieza a tener consciencia de lo que él mismo es, pasa una cosa particular. Pongamos un ejemplo para aclarar lo que sucede en la mente del cachorro humano en su primera fase, describiendo una escena del mundo animal y, después, para comparar, una en la que el lenguaje es utilizado como forma de poder sobre sí.

La abeja ve una orquídea. No la ve como un ente determinado, separado de sí, dotado de una serie de características independientes; la percibe desde el principio como el terminal implícito de una acción dotada de valor biológico. No existe por un lado la abeja y por otro la flor (un Sujeto y un Objeto) y en el medio los pensamientos de la abeja sobre lo que podría hacer con aquella flor: existe *inmediatamente* un flujo energético unitario abeja-flor-néctar. Las investigaciones neuro-lógicas confirman que, al menos en el cerebro de los vivientes dotados de manos y extremidades en general, a la visión de un objeto aprehensible se activan no solo las áreas visivas, sino también y *contem-poráneamente* aquellas motoras, es decir, aquellas que controlan los

movimientos de las manos (Cimatti 2013: 34). Ver y actuar proceden juntos. Es decir que “los animales se hallan a tono con sus cuerpos de un modo distinto, y más vital, que nosotros” (Ferrater Mora, Cohn, 1981: 74).

Un *Homo sapiens*, sin embargo, deviene sujeto –entendido como proceso de antropogénesis, o, la manera de pasar de ser un cuerpo animal a ser humano– cuando su cuerpo animal es capaz de decir de sí mismo “yo”. El papel fundamental que juega el lenguaje, y que diferencia al ser humano del animal (Hauser *et al.*, 2002) es el uso normativo que utiliza el animal humano para controlarse; como forma de poder sobre su cuerpo. Pongamos un ejemplo.

Hay en las sillas frente a la mesa un gato y un niño. El niño le dice al gato “no, no puedes subir a la mesa”. El niño repite lo que escuchó a los adultos, usa el lenguaje como forma de poder, para prohibir algo a una corporeidad, aquella del gato. En otra ocasión sucede que el niño tiene hambre. Sabe que en la despensa hay chocolate, sabe que no hay adultos en el entorno y que, si se mueve rápidamente, nadie se dará cuenta. Pero sabe que su madre no quiere que él coma antes de cenar, porque si no, ella se enfadará con él. Existe el hambre y existe el chocolate. Pero existe también aquel “no”, que aprendió a utilizar con el gato. Ahora estamos en el punto. El niño está abriendo la despensa, pero llega en su mente aquel “no”. No es necesario que se lo imagine, eso suena durante sus improvisos e irresolutos gestos. Al final, después de muchas dudas, abandona su actividad y el chocolate queda en la despensa. Ahora el lenguaje no controla el cuerpo del gato, el “no” controla su mismo cuerpo, como antes hacían sus padres con él (Cimatti, 2013: 36-37). El acto lingüístico del “no” escinde en dos la corporeidad del niño.

Estos ejemplos ilustran cómo, a través del lenguaje, los seres humanos se desprenden de la corporeidad y son capaces de

observarse desde fuera; en el proceso de antropogénesis del que hablábamos antes, la *animalitas* significa ser el cuerpo que eres y, más allá de este cuerpo, no hay nada (inmanencia del cuerpo a sí mismo). La *humanitas* consiste en esta duplicación por la cual el cuerpo que eres ahora es el cuerpo que *tienes*, un cuerpo-objeto a disposición de aquella extraña identidad capaz de decir “yo” (trascendencia del sujeto respecto al cuerpo) (Cimatti, 2015; 2016). El lenguaje proporciona el poder de salir de su “ambiente” natural y entrar en el “mundo”. Ser un cuerpo significa no saber que se es dicho cuerpo. Y vemos como este acto lingüístico es *la capacidad de aplicar el poder y la violencia del lenguaje a uno mismo*, lo que llamamos “autocontrol”.

Es ahí donde, a la filosofía tradicional del sujeto, la subjetividad, como orden del significante desde el lugar del Otro, se le habría escapado como relaciones entre el hombre y el animal. Tal es al menos la alegación de Lacan en el momento en que reintroduce sutilmente la lógica del antropocentrismo y refuerza firmemente el fijismo del *coágito* cartesiano como tesis sobre el animal-máquina en general (Derrida, 2010: 157).

Y citando a Lacan subraya que: “Así, es de un lugar distinto de la Realidad a la que concierne de donde la Verdad obtiene su garantía: es de la Palabra” (Lacan, 2002: 787).

El único cuerpo que se puede *tener* es aquel imaginario ofrecido por la mirada del otro. Significa salir de sí, mirarse desde fuera. Este problema se anuncia en el encuentro entre Derrida que está desnudo en frente de su gata en el *L’animal que donc je suis*. Esto remite a la mirada del animal; ver a la gata que nos mira pone en cuestión la autoconsciencia del hombre, en virtud de la cual él se mira siempre a través un punto de vista antropocéntrico, es decir, con la mirada

de una gata antropomorfizada (espejo de lo humano y su mirada sobre sí como forma de auto-conciencia). Por contra, ver que la gata nos mira significa mirar a la gata con los ojos del cuerpo.

Tercera etapa: “quien habla es el ‘yo’”.

Los padres del niño antes citado dicen “tú”, dicen “yo”, para indicar sujetos diferentes, pero solo uno de esos sujetos es el “yo”: quien habla. Entonces, el niño que no sabe quién es este “yo”, comprende que solo quien habla es el “yo”, y luego piensa que este “yo” es ajeno al niño mismo. Por esta razón el lenguaje habla solo. El niño es un “yo” solamente si dice “yo” y esto es angustiante porque no es el único “yo” que existe –existen tantos “yo” como hablantes hay. Y entonces, ¿quién es él? No solo el “yo” existe porque existe un “tú” que lo confirma, sino que esta nominación sirve también para excluir para el otro la posibilidad de ser un “yo” a su vez. Soy yo porque tú no lo eres. Se deviene humano solo condenando el otro a la inhumanidad. *Devenir humano significa excluir alguien o algo de esta condición*, a partir desde los animales y terminando con la propia animalidad (Alonso, Zengiaro, 2017). La “filosofía que vendrá”, en palabras de Derrida, es el intento de pensar una salida del humanismo –que produce el sujeto metafísico que se basa en la exclusión.

4.2. El lenguaje habla solo

Hemos observado cómo la función del lenguaje es dominar la alteridad, que se puede entender como el cuerpo inmanente respecto a la trascendencia misma del lenguaje.

Siguiendo esta idea de un lenguaje autónomo e independiente del hablante (que lo controla), podemos decir que el hablante sufre los efectos y es impotente. Por *lenguaje*, Chomsky entiende un conjunto de

frases construidas a partir de un alfabeto finito de fonemas (o bien letras). Estas frases pueden no tener significado –en cualquier sentido independiente de la expresión–, y no deben ser necesariamente usadas por los hablantes (Chomsky, 1969: 36). No es el uso el que define el lenguaje, es decir, no son los hablantes, sus intenciones y sus fines comunicativos: el lenguaje es aquel particular “objeto” que existe también independientemente de nuestros cuerpos (de hecho las frases de los idiomas “pueden no tener significado”, y ¿qué hacemos, nosotros, con un lenguaje sin significado? El punto es este, el lenguaje no es hecho para nosotros) (Cimatti, 2015: 66).

¿Qué quiere decir Chomsky con esta impersonalidad del lenguaje? Lo que hace que un lenguaje sea un conjunto de frases está contenido en el lenguaje mismo: un lenguaje es una cuestión de sintaxis (de *forma*), no de semántica ni de pragmática. El lenguaje tiene vida propia, y esta vida coincide con su gramática, que es un dispositivo que genera todas las frases gramaticales del lenguaje sin generar no-frases. Un lenguaje es un “dispositivo” que “genera” solo oraciones correctas (Hauser et al., 2014), aunque ningún cuerpo humano utilizará estas oraciones. Aquí vemos la paradoja del decir la no-verdad que al principio hemos utilizado como elemento del síntoma, de la forma latente de referirnos a los animales y sus simbologías.

Los seres humanos pueden hablar de lo que sus lenguajes les permiten formular, y esto implica también lo que no existe, a través del operador lógico de la negación. De este modo se convierten en accesibles para el pensamiento entidades que no existen realmente, simplemente porque podemos individuarlos como un “nuevo objeto” *decible* –cosa que nos aleja de los demás animales. Este pensamiento en constante avance se explica también en la cultura de los seres humanos: el pensamiento hipotético presu-

pone la facultad biológica de la infinitud discreta. Es a través de esta capacidad específicamente humana que irrumpe lo *posible* en el mundo humano. El animal humano es el animal del posible, es decir que todas las otras características sustanciales que son incluidas en su naturaleza devienen contingentes, no necesarias, porque en este punto todo se *pueden cambiar* (Cimatti, 2011: 42). El *logos* es la forma de la posibilidad de poder decir la no-verdad, de referirnos a algo que no existe y cambiar de manera radical las formas de los entes que están implicados en el acto lingüístico. Fuera del *logos*, es decir, del lenguaje que domina las entidades, todo es accidental y azaroso, incognoscible e inalcanzable.

El sujeto no pertenece al mundo, sino que es más bien un límite del mundo (Wittgenstein, 2013: 237).

5. La autorreferencia

[...] El hombre no tiene ninguna identidad específica, excepto la de *poder* reconocerse. Pero definir lo humano no a través de una *nota característica*, sino a través del conocimiento de sí, significa que es hombre el que se reconocerá como tal, que *el hombre es el animal que tiene que reconocerse humano para serlo* (Agamben, 2002: 57).

Ahora concentrémonos en la acción deconstructiva de Derrida, la cual sigue un preciso protocolo. La capacidad de autorreferencia remueve un hecho fundamental que surge a lo largo de los escritos del filósofo, es decir que: si concebimos aquel poder en un sentido amplio también el animal o algunos animales lo tienen, mientras, en un sentido estricto y riguroso también el hombre, al igual que los animales, está privado de él. La demostración deriva en una pregunta: ¿por qué hacer esto? Porque:

1) Porque esto debería permitir restituir a los animales, de forma diferente, el mismo poder que se reserva al hombre;

2) Evidenciar que el poder, considerado como prerrogativa del ser humano, por ejemplo el poder de referirse a sí mismo de forma auto-deíctica, si es asumido y afirmado en una supuesta pureza, no puede ser atribuido ni siquiera al ser humano, porque de este poder o capacidad no poseemos un concepto puro y delimitable. No estamos en condiciones de identificarlo en su sentido propio.

La argumentación empieza poniendo en evidencia que:

a) En sentido amplio, no es cierto que esta autodeicticidad no esté funcionando en los animales.

Ahora bien, *por una parte*, no es seguro que esa autodeicticidad no esté funcionando, de múltiples formas evidentemente, en cualquier sistema genético en general teniendo incluso cada elemento de la escritura genética, con el fin de significar dentro de la cadena genética, que identificarse, que marcarse de acuerdo cierta reflexividad. Tampoco es seguro que esa autodeicticidad no adopte unas formas muy desarrolladas, diferenciadas y complejas en un gran número de fenómenos sociales que podemos observar en el animote (Derrida, 2008: 115).

Por ejemplo, ¿quién puede negar que la seducción como exhibición narcisista o la guerra sexual no pertenecen a una auto-mostración? En segundo lugar:

Ahora bien, por el contrario y *por otra parte*, de acuerdo con lo que constituye aquí la matriz lógica de mi argumentación, no se trata únicamente de devolverle al animote lo que se le niega: por el axioma que permite conceder pura y simplemente al hombre o al animal razonable aquello de

lo que se dice el animal sin más estaría privado (Derrida, 2008: 115-116).

Esta consideración nos lleva a reflexionar sobre la forma rigurosa de pertenencia de este poder del *logos* al ser humano:

b) Si, como Derrida ya demostró en *De la gramatología* y *La voz y el fenómeno*, en la autoposición del “yo” se encuentra necesariamente implicado el paso a través el Otro, es decir, si la auto-afección pura, no mediada por ningún afuera, se revelase un mito y cada auto-afección fuera necesariamente hetero-afección, *entonces* esta autonomía del “yo” no sería ni pura ni rigurosa; no podría dar lugar a una delimitación simple y lineal entre el Hombre y el Animal. Si el “yo” se define, compone, construye a través del Otro, entonces no solo no es totalmente nuestro (de quien habla), sino que tampoco es puro. Entonces el hombre estaría desprovisto de aquella autodeicticidad “pura” por la cual se quiere identificar su ser específico, su superioridad.

Lo que deberíamos hacer, en conclusión, es devolver al animal este poder y también preguntarnos si el hombre tiene el derecho de atribuirse lo que rechaza a el animal; si él mismo nunca ha tenido un concepto puro, riguroso e indivisible *en cuanto tal*.

6. Conclusión

El pensamiento de Derrida puede dirigir una reflexión sobre el tema de la crisis y un pensamiento de la crítica social, ecológica, política, y ética. Lo que es típico de una cultura no es ser idéntica a sí misma, al revés es el no poder identificar, decir “yo” o “nosotros”, de no poder asumir la forma de un sujeto sino en la no-identidad consigo

mismo, o, si lo prefiere, en la diferencia de uno mismo (Zengiaro, 2017). En este sentido el lenguaje no se limita con aplicar una etiqueta a un contenido ya existente, más bien el lenguaje lo inventa todo. Por esta razón en el lenguaje es implícita la fuerza y la violencia del poder, un poder que no se limita a contar una historia sobre cómo viven los seres humanos, sino es una aplicación actuada para controlar como ellos deben vivir, como deben pensar, como deben sentir. Todo esto aparentemente parece estar lejos de la “crisis” y sus efectos destructivos y, en cambio, concierne al corazón mismo de la crisis, de una manera absolutamente regresiva, a la división de cada individuo de su prójimo. El gran pensamiento de Derrida ha sido el de deconstruir los bordes de la subjetividad, abriendo así un escenario de “comunidad de vivientes” dirigido contra la discriminación, la violencia y el poder de aquel gesto tan común del ser humano de poder decir “yo” en frente a todos los otros individuos que tienen el mismo derecho de ser. La crisis surge cuando los programas ya no funcionan, cuando ni siquiera pueden dar la ilusión de proponer, si no una solución, al menos un resultado, una “salida”. La crisis es la multiplicación de los cálculos que se ejecutan vacíos porque completan programas que no implican ninguna decisión: en el sentido en que, para Derrida, no hay una decisión responsable sino sobre la base de una experiencia indeterminable de aporía. Esta es la elección de luchar contra el antropocentrismo metafísico en su base discriminatoria, lo cual hoy en día está destruyendo la idea que tenemos de la alteridad ecológica y de nosotros mismos, como animales humanos, en ella; a partir de las ideas implícitas en nuestro lenguaje.

La ciencia de la ecología aborda el estudio de las interacciones entre los organismos (organismo-organismo y organismo-ambiente). En ella encontramos pues, un punto de encuentro en el que la filosofía converge con

las ciencias de la vida. Esta disciplina puede, en efecto, proporcionarnos una mirada distinta sobre el mundo, la cual nos llega también desde el rechazo de una ontología antropocéntrica. Pasaríamos así de una ontología estática (centrada en el individuo) a una ontología dinámica (centrada en las relaciones entre los individuos). Esto nos lleva a individuar una humanidad “antropodescentrada”, es decir, desplazada del centro, atenta a lo que existe más allá del círculo en el que estaba inscrita.

Tanto la crisis del sujeto (del lenguaje y de las relaciones de poder), como su eventual supervivencia han de ser abordadas desde una perspectiva ética, en la que se debe manifestar, a su vez, la función de la filosofía. La noción de universalidad que tradicionalmente ha caracterizado el desarrollo de la filosofía occidental y del *logocentrismo* debe ser combatida por medio de una filosofía de la diferencia que incorpore el respeto de la multiplicidad y la asunción de la propia responsabilidad hacia los otros. Desde un punto de vista puramente lógico, esto resulta incompatible con la racionalidad clásica occidental, desde la cual se postulaba la neutralización de las diferencias a partir de un proceso de *a-subjetivación*, de sometimiento a las perspectivas del sujeto. La salida del antropocentrismo como fundamento de una ética debe pasar por la superación del sujeto. En este sentido logramos un animal silencioso, más allá del lenguaje y del poder, donde el silencio radical se presenta como un cuerpo que es simplemente un cuerpo entre otros. Una liberación del lenguaje y de su poder opresivo y discriminativo que reactiva una mirada silenciosa sobre el mundo. Como decía Wittgenstein, “la solución del problema de la vida se nota en la desaparición de ese problema”. Así podemos entender como lo que cuenta entonces es la reactivación de la mirada animal, la expresión del animal que somos. Este “movimiento ético” nos permite

enunciarnos como “nosotros”; nosotros los animales.

(Ludwig Wittgenstein § 6.522)

Existe ciertamente lo inexpresable. Se
muestra, es lo místico.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, G. (2002). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- AGAMBEN, G. (2016). *Che cos'è la filosofia?* Macerata: Quodlibet.
- ALONSO, G. R., ZENGIARO, N. (2017). "Antropocalipsis. Sobre el fin de la Historia como fin del hombre". En *Vegueta. Anuario de la Facultad de Geografía e Historia*, 17, 213-226.
- CAFFO, L., CIMATTI, F. (ed.) (2015). *A come animale. Voci per un bestiario dei sentimenti*. Milano: Bompiani.
- CAFFO, L. (2017). "I due dogmi dell'antropocentrismo". En *Scienze e ricerche*, 46, marzo, 25-31.
- CHOMSKY, N. (1965). *Aspect of the Teory of Syntax*. Cambridge: The MIT Press.
- CHOMSKY, N. (1969). *Saggi linguistici. Vol I*. Torino: Boringhieri.
- CHOMSKY, N. (2002). *Syntactic Structure*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- CHOMSKY, N. (2016). *What Kind of Creatures Are We?* Ney York: Columbia University Press.
- CIMATTI, F. (2011). *Naturalmente comunista. Politica, linguaggio ed economia*. Milano: Mondadori.
- CIMATTI, F. (2013). *Filosofia dell'animalità*. Roma-Bari: Laterza.
- CIMATTI, F. (2015). *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*. Macerata: Quodlibet.
- CIMATTI, F. (2016). "Animalità e psicoanalisi. Dalla parola al corpo". En Cimatti, F. (ed.). "Psicoanimot". *Animot. L'altra filosofia*, III, 6, 10-34.
- CLARK, T. (2010). "Some Climate Change Ironies: Deconstruction, Environmental Politics and the Closure of Ecocriticism". *The Oxford Literary Review*, 32, 131-149.
- DERRIDA, J., FERRARIS, M. (1997). *Il gusto del segreto*. Roma-Bari: Laterza.
- DERRIDA, J. (1997). *Il segreto del nome*. Milano: Jaca Book.
- DERRIDA, J. (2000). *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós.
- DERRIDA, J. (2005). *Ogni volta unica, la fine del mondo*. Milano: Jaca Book.
- DERRIDA, J. (2006). *Breve storia della menzogna. Prolegomeni*. Roma: Castelvecchi.
- DERRIDA, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.
- DERRIDA, J. (2010). *La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*. Buenos Aires: Mantial.
- ERGIN, M. (2017). "Deconstructive Ecocriticism". En *The Eco-poetics of Entanglement in Contemporary Turkish and American Literatures*. Palgrave Macmillan: Cham, 13-52.
- FERRARIS, M. (2010). *Ricostruire la decostruzione. Cinque saggi a partire da Jacques Derrida*. Milano: Bompiani.
- FERRATER, J. M., COHN, P. (1981). *Ética aplicada. Del aborto a la violencia*. Madrid: Alianza.
- FURLANETTO, C., VILLALTA, E. (ed.) (2011). *Animali, uomini e oltre. A partire da La Bestia e il Sovrano di Jacques Derrida*. Milano: Mimesis.
- HAUSER, M., CHOMSKY, N., FITCH, T. (2002). "The Faculty of Language: What Is It, Who Has It, and How Did It Evolve?". En *Science's Compass*, (298), 1569-1579.
- HAUSER, M., YANG, C., BERWICK, R., IAN, T., RYAN, M., WATUMULL, J., CHOMSKY, N., LEWONTIN, R. (2014). "The Mystery of Language Evolution". En *Frontiers in Psychology*, 5 (401).
- HEIDEGGER, M. (2005). *Essere e tempo*. Milano: Longanesi.
- HEIDEGGER, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, M. (2013). *Lettere sull' "umanismo"*. Milano: Adelphi.

- HUGGAN, G., TIFFIN, H. (2010). *Postcolonial Ecocriticism: Literature, Animals, Environment*. New York: Routledge.
- LACAN, J. (2002). *Escritos. Vol 2*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- DI MARTINO, C. (2009). *Figure dell'evento. A partire da Jacques Derrida*. Milano: Guerini.
- MCKIBBEN, L. (1990). *The End of the Nature*. London: Penguin.
- MORTON, T. (2007). *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*. Harvard University Press: Cambridge.
- MORTON, T. (2014). "Deconstruction and/as Ecology". En Garrad, G. (ed.). *The Oxford Handbook of Ecocriticism*. Oxford University Press: Oxford, 291-304.
- NIETZSCHE, F. (1984). *La genealogía della morale*. Milano: Adelphi.
- VON UEXKÜLL, J. (2010). *Ambienti animali e ambienti umani*. Macerata: Quodlibet.
- WITTGENSTEIN, L. (2013). *Tractatus lógico-philosophicus*. Madrid: Tecnos.
- ZENGIARO, N. (2017). "Psicoanalisi e animalità. Il luogo dell'lo nello sguardo animale". En Campa, S. (ed.). "Occhi di gatto. Felinità e dintorni". *Animal studies. Rivista italiana di antispecismo*, VI, 20, 32-40.