

# VIRILIDAD CARNÍVORA: EL EJERCICIO DE LA AUTORIDAD SOJUZGANTE FRENTE A LO VIVIENTE

MÓNICA B. CRAGNOLINI

El modo de “ser-humano” ha sido caracterizado en buena parte de la tradición occidental en términos de sojuzgamiento de lo viviente animal: el animal en el hombre (la corporalidad, los instintos, las pasiones) y los animales “fuera” del hombre. Este sojuzgamiento se vincula con una “condición sacrificial” que pareciera formar parte de “lo propio” de lo humano, y que tiene una fuerte conexión con la moral. Nietzsche vislumbró ese vínculo en el “ideal ascético”, en esa especie hostil a la vida que es una escisión que goza en la escisión. Si el espíritu es “la vida que se saja a sí misma”, gozar de la escisión significa perpetuar el sufrimiento, y “naturalizar” el sufrimiento de lo viviente en aras del perfeccionamiento de lo humano.

En este trabajo, se analizará ese vínculo sacrificial con la vida en relación con el lugar de la autoridad masculina: el soberano, el *ipse*, es el dueño y señor que puede “devorar” al otro. Existe un ejercicio de la “virilidad carnívora”, como la denomina Derrida, en el modo en que se han constituido la ética y la política (sobre todo, desde la época moderna) en torno a la figura del soberano.

Esa virilidad carnívora hace despliegue de su autoridad en el sacrificio del otro como animal. El sacrificio de animales es el sacrificio de lo viviente, también en el hombre: la muerte del hombre por el hombre es pensable en esta noción de animalidad como el sacrificio de lo “animal” en el otro hombre. Esto es así porque la misma moral se configura en torno a esta idea sacrificial: “matar” lo viviente en el hombre, para favorecer lo propiamente humano en la espiritualidad, la sublimidad, etc. El modo de “tratamiento” de los animales (la posibilidad de ser criados, maltratados, faenados y devorados sin culpa alguna) patentiza otros “tratamientos” y otras “tratas” que pretenden “animalizar” a lo humano.

## Del quien al que

En *Papel Maquina* Derrida señala:

Como ya parece que he apostado, para hacer que tiemble un poco, por la distinción entre “quién” y “qué” (¿responder a *quién?*, ¿ante *quién?*, pero asimismo ¿de *qué?*, y ¿*qué?*), permítaseme precisar que, en mis trabajos que están en marcha y sobre todo en la

enseñanza (por ejemplo, desde hace algunos años, sobre el don, el secreto, el testimonio, la hospitalidad, el perdón, la excusa, el juramento o el perjurio) ,intento alcanzar un lugar anterior desde el cual esa distinción entre “quién” y “qué” termina por aparecer y por determinarse, dicho de otro modo, un lugar “anterior” a esa distinción, un lugar más “viejo” o más “joven” que ella, un lugar asimismo que a la vez ordene la determinación pero también haga posible la traducción terriblemente reversible del “quién” en “qué”.

¿Por qué no denominar eso un *lugar*, un emplazamiento, un espaciamiento, un intervalo, una especie de *khora*?<sup>1</sup>

¿Qué es este pasaje del “quién” al “qué”? La ética necesita basarse en el quien: el sujeto agente que “puede” realizar la acción, que puede ser calificado de sujeto moral. El trabajo que se realiza en el *Seminario La Bestia y el soberano* patentiza este pasaje por el cual el “quien” soberano, el *ipse*, se deconstruye. Como se señala en la Cuarta Sesión, criticando la relevancia que tiene el concepto de “semejante” para diversas éticas:

Ahora bien, ¿acaso sólo se tiene deber hacia el hombre y hacia el otro como otro hombre? Y, sobre todo, ¿qué responder a aquellos que no reconocen en algunos hombres a sus semejantes? Esta pregunta no es abstracta, como ustedes saben. Todas las violencias, y las más crueles, y las más humanas, se han desencadenado contra seres vivos, bestias u hombres, y hombres en particular, a los que justamente no se les reconocía la dignidad de semejantes (y no es sólo un asunto de racismo profundo, de clase social, etc., sino a veces de individuo singular como tal). Un principio de ética o, más radicalmente, de justicia, en el sentido más difícil que he intentado oponerle al derecho o distinguirlo de él, es quizá la obligación que compromete mi responsabilidad con lo más desemejante, con lo radicalmente otro, justamente, con lo monstruosamente otro, con lo otro incognoscible. Lo «incognoscible»—diría yo de manera un tanto elíptica— es el comienzo de la ética, de la Ley, y no de lo humano. Mientras hay algo reconocible, y semejante, la ética dormita. Duerme un sueño dogmático. Mientras sigue siendo humana,

---

<sup>1</sup> Derrida, “Como si fuese posible. Whittin such limits”, en *Papel máquina*, trad. C. de Peretti y P. Vi-darte, Madrid, Trotta, 2003, pp. 257-258.

entre hombres, la ética sigue siendo dogmática, narcisista, y todavía no piensa. Ni siquiera piensa el hombre del que tanto habla. Lo «incognoscible» es el despertar. Es lo que nos despierta, es la experiencia de la vigilia misma.<sup>2</sup>

La ética duerme un sueño dogmático cuando es sólo humana, y plantea únicamente como problema moral la cuestión de las relaciones entre hombres y sus semejantes. La mayor parte de las éticas, aún las más profundamente preocupadas por la alteridad, como la levinasiana, no han tenido en cuenta a ese otro que es el viviente animal. Y esto porque el hombre se ha considerado siempre como el único “quien”, frente a todo lo otro viviente como “que”, como cosa, como objeto disponible. Y no ha podido pensar, entonces, al viviente animal como otro.

Para poder pensar al animal como otro, es necesario deconstruir la soberanía mayestática del “quien” soberano, el *ipse*. El sí mismo se vincula con la propiedad, en la medida en que es aquel que puede poseerse a sí mismo, y es a partir de esta posibilidad que se instaura también como “hombre” (en sentido masculino), dueño de la casa y poseedor del falo (del significativo). Y hay, por otra parte, una cuestión relativa a la “virilidad” de ese *ipse*, que se relaciona con la posibilidad de devorar todo. En efecto, ser sujeto implica, en alguna medida, poder convertir a lo otro, lo diferente, en parte de uno mismo, ya sea por asimilación, introyección o digestión. Ser sujeto supone la posibilidad de transformación de lo heterogéneo para poder comprenderlo y representarlo, y esto es posible por ese ejercicio que realiza el espíritu retrotrayendo a sí mismo todo lo otro. Si la representación, como marca la filosofía moderna, se realiza en ese espacio (“estrecha cámara”, dirá Nietzsche) que es la conciencia, sabemos que el actor principal en ese teatro del yo es el que determina toda la escena por remisión a él mismo. Como lo relata esa aventura del yo que es *La fenomenología del espíritu*, es necesario que el sí mismo, para poder ser tal, retorne a sí luego de objetivarse en el mundo, pero el lugar de salida y el lugar de retorno es el mismo. Hay un redoble sobre sí del sí mismo, que reduplica el lugar de la mismidad, y de allí la necesidad de tener que pensar lo otro en términos de semejanza (el otro hombre) o de diferencia asimilable (todo lo otro). La soberanía es ese modo incondicional de erección del yo soberano sobre todo lo otro, y supone una voracidad “carnívora”. Existe un nexo estrecho entre el *ipse* y el poder: Benveniste mostró de que manera en ese *ipse* están el *potere*, *possum*, *potest*,<sup>3</sup> que patentizan que el *ipse* es la erección de un quién que coloca al otro en el lugar de la disponibilidad. La autoridad se erige sobre ese modelo de *ipse*:

---

<sup>2</sup> Derrida, *Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, Paris, Galilée, 2008, pp. 154-155, se cita por J. Derrida, *Seminario La bestia y el soberano, Vol I*, trad. de C. de Peretti y D. Rocha, Buenos Aires, Manantial, 2010, p. 139.

<sup>3</sup> Véase J. Derrida, *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Manantial, 1997, p. 28.

La autoridad y la autonomía (porque aún si ésta se somete a la ley, esta sujeción es libertad) son, por este esquema, más bien concedidas al hombre (homo y vir) que a la mujer, y más bien a la mujer que al animal. Y, bien entendido, más bien al adulto que al niño. La fuerza viril del varón adulto, padre, marido o hermano (...) corresponde al esquema que domina el concepto de sujeto. Éste no se desea solamente señor y poseedor activo de la naturaleza. En nuestras culturas, él acepta el sacrificio y come de la carne. (...) en nuestras regiones, ¿quién tendría alguna posibilidad de llegar a jefe de Estado, y de acceder así “a la cabeza”, declarándose públicamente, y entonces ejemplarmente, vegetariano? El jefe debe ser devorador de carne (...). Por no decir nada del celibato, de la homosexualidad, e incluso de la feminidad (que solamente es admitida por el momento, y lo es raramente, al frente de lo que sea, y sobre todo del Estado, si ella se deja traducir en un esquema viril y heroico).<sup>4</sup>

Si el tránsito que ha hecho la filosofía moderna por la noción de soberanía incondicional es el que permite erigir un “quien” masculino y carnívoro como modo de ser sujeto, “quien” que transforma todo lo otro en “que” a ser devorado, la deconstrucción advierte que la posibilidad de una incondicionalidad sin soberanía (la hospitalidad) está escondida en el seno mismo del *ipse*. Porque la decisión soberana necesita siempre del otro: se decide algo en relación al otro, se decide algo sobre o para el otro. El más cerrado de los *autós* contiene ya, al otro que lo parasita, lo contamina, y le impide ser un *autós* homogéneo y prístino. Entonces, en la misma soberanía ya se encuentra la hospitalidad.

### **Política imposible y autoridad sobre lo viviente**

La cuestión de la política imposible en Derrida remite a ciertos sintagmas como “democracia por venir”, “*double bind* entre derecho y justicia” y “mesianicidad sin mesianismo”. Estos tres sintagmas señalan lugares aporéticos, y remiten a esa idea de que la llamada del otro no es simplemente la llamada “humana”. Si la llamada no es localizable (por eso es espectral, asediante), si no es la llamada de un “sujeto”, es entonces la raíz de cualquier otra responsabilidad que se considere necesaria con respecto a un sujeto. Hay un “que” que debe ser mantenido en la llamada del otro, sin transformarlo en un quien: un quien supone siempre una identificación, una localización:

---

<sup>4</sup> J. Derrida, “Il faut bien manger ou le calcul du sujet. (Entretien avec J.L.Nancy),”, en *Cahiers Confrontation*, Paris, Numéro 20, Hiver 1989, pp. 91-114, cita de la p.109, trad. “Hay que comer, o el cálculo del sujeto” (entrevista con J-L Nancy), trad. V. Gallo y N. Billi en *Pensamiento de los confines*, Nro 17, dic. 2005, cita de la p. 165.

“tal vez es más ‘digno’ de la humanidad mantener una cierta inhumanidad, el rigor de una cierta inhumanidad”.<sup>5</sup>

Esto significa que la llamada no debe (ni puede) ser completamente traducida y por ende reapropiada: para ser del otro debe mantener un “que” inapropiable para cualquier agente. Esto es sumamente problemático y tal vez difícil de comprender: un crítico de la deconstrucción podría afirmar que es precisamente la colocación en el lugar del “que” (el que de la cosa, el que de lo disponible) la que ha permitido la conversión de cualquier otro en sacrificable. Si diferentes culturas han considerado que el hombre no puede ser asesinado porque es un “quien”, es cierto que aún las más espirituales (o precisamente, las más espirituales) han reservado un lugar para cierta matanza del otro viviente que no se considera homicidio: hay en esas culturas una matanza que pocos se atreven a llamar “criminal” y que tiene como consecuencia la ingesta de cadáveres. Como señala Derrida, esta es una operación que se cumple también simbólicamente, cuando el cadáver es humano (o cuando se es vegetariano). Esto es lo que patentiza el término “*carno-falocentrismo*”, término que resuena a “idealismo especulativo”, “devenir sujeto de la sustancia”, “saber absoluto” que pasa por el “viernes santo especulativo”.<sup>6</sup> Y aún cuando se pudiera objetar, como dice Derrida, que el concepto de sujeto de derecho no excluye ni a las mujeres ni a los vegetarianos (los que aparentemente estarían fuera del carnofalocentrismo, de esta virilidad carnívora que estamos analizando), es cierto que “otros sujetos” de derecho han sido admitidos recientemente en ese ámbito en constante deconstrucción. Sin embargo, el “que” al que remite la deconstrucción no es el de la objetualidad (que necesita siempre un sujeto que lo nomine) sino ese “fondo si fondo” de la comunidad-que-somos.<sup>7</sup>

¿Por qué, podríamos preguntar, la virilidad carnívora se vincula con la autoridad, y qué plantea la deconstrucción, desde la idea de política imposible, frente a este modelo? Anteriormente señalé ese pasaje del quien al que, que Derrida anuncia como su trabajo desde siempre. La virilidad carnívora patentiza el dominio del *ipse* como autarquía del sujeto que siempre se considera masculino, y que por esa virilidad se arroga el derecho de sojuzgamiento de lo no humano (el animal, sobre todo), lo no masculino (mujeres), lo no autárquico (los niños, los dementes, los infradotados). Y esto porque “la mejor razón es la razón del más fuerte”, como señala la

---

<sup>5</sup> J. Derrida, “Il faut bien manger ou le calcul du sujet”, ed. cit., p. 105, “Hay que comer, o el cálculo del sujeto”, trad. cit., p.163.

<sup>6</sup> J. Derrida, “Il faut bien manger ou le calcul du sujet”, ed. cit., p. 109, “Hay que comer, o el cálculo del sujeto”, trad. cit., p.165.

<sup>7</sup> No puedo entrar aquí a detallar las características de esta comunidad, remito para ello a J. Derrida, *Politiques de l'amitié suivi de L'oreille de Heidegger*, Paris, Gallilée, 1994, véase la nota de la p. 56, en la que Derrida se refiere a esta idea de comunidad en Bataille, Nancy, Blanchot, y al modo en que las nociones de estos autores remiten a Nietzsche. Para este tema, remito a mi trabajo “Extrañas comunidades: para una metafísica del exilio”, en Mónica B. Cragolini, (comp), *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*, Buenos Aires, La Cebra, 2009, pp. 51-64.

fábula de La Fontaine, “El lobo y el cordero”.<sup>8</sup> Como se indica desde el inicio “La razón del más fuerte es siempre la mejor”, y la fábula narra la historia de un lobo que se acerca a un cordero que bebe en una corriente, y al que increpa por atreverse a molestarlo. El cordero le señala que se irá a una fuente más abajo, pero el lobo asegura que lo molestará de todos modos, y que además ya sabía que desde el año anterior el cordero hablaba mal de él. A esto, el cordero replica que no había nacido aún para poder hablar mal del lobo, y éste señala que sería su hermano, cuando el cordero indica que no tiene hermanos, el lobo asegura que da lo mismo, que habrá sido algún otro porque todos los corderos, sus pastores y sus perros lo odian, y sin más explicaciones, devora al cordero. No se trata aquí de “tener razón” o de argumentar, sino de que la fuerza no atiende a la argumentación, o, mejor aún, que la argumentación, si está unida a la fuerza, funciona mejor. Finalmente, no vence la mejor argumentación, sino la que tiene de su lado la autoridad y la fuerza. Los vínculos entre fuerza y ley se visibilizan en la legalidad que funda el estado, legalidad contaminada por una ilegalidad constitutiva, en la figura de la soberanía. La fuerza se ejerce sobre lo menos fuerte, de allí el valor del *vir* que puede sojuzgar, en la autoridad soberana, a lo menos débil: mujeres, niños, animales (quienes ya, desde Aristóteles, no forman parte de la vida política).

El otro sintagma indicado para esta política imposible es “mesianicidad sin mesianismo”, esa “apertura al porvenir o a la venida del otro como advenimiento de la justicia, pero sin horizonte de espera y sin prefiguración profética”.<sup>9</sup> La mesianicidad es una estructura general de la experiencia, vinculada con “Un invencible deseo de justicia”,<sup>10</sup> que da cuenta del otro en tanto otro, es decir, de ese “que” que resta intraducible y resiste a todo ejercicio de autoridad. La mesianicidad es una “escatología a priori”, que espera entonces lo que no puede ser esperado de ninguna manera: el acontecimiento que escapa a toda presentación o cálculo.

Las políticas posibles de la soberanía se basan en una economía sacrificial que se devora al otro, pero algo (un que) resiste: el resto. El otro viviente (animal, humano) es lo que, a pesar de todos los intentos devoradores, no puede ser apropiado, el que intraducible al quien, el que indigerible.

Por ello, los dos signos de la democracia por-venir y de esta política imposible son la autoinmunización y el sacrificio del sacrificio:

Por consiguiente, la autoinmunización y el sacrificio del sacrificio. Este representa siempre el mismo movimiento, el precio que hay que pagar para no herir o dañar a

---

<sup>8</sup> La Fontaine, *Fables*, Tome premier, illustrations en couleurs de Touchagues, Argenteuil, Editions du Sagittaire, 1931, p. 23.

<sup>9</sup> J. Derrida, “Fe y saber”, en J. Derrida y G. Vattimo (dir.), *La religión (Seminario de Capri)*, trad. C. de Peretti y P. Vidarte, Buenos Aires, La Flor, 1997, § 21, p. 29.

<sup>10</sup> J. Derrida, “Fe y saber”, ed. cit., § 22, p. 31.

lo otro absoluto. Violencia del sacrificio en nombre de la no-violencia. El respeto absoluto ordena, en primer lugar, el sacrificio de sí mismo, del interés máspreciado.<sup>11</sup>

El sacrificio del sacrificio supone la incondicionalidad de la hospitalidad absoluta: la apertura al otro en la “espera sin espera”, sin solicitar a ese otro (humano, animal) marcas de identidad. La nominación, la petición de una identidad, la determinación del tiempo de acogida del otro (la lógica de la invitación), ya están indicando la presencia del sacrificio de la singularidad absoluta que el otro es (en la consideración de esa singularidad en el ámbito de la calculabilidad y la universalidad). La autoinmunización supondría una deposición del *ipse* soberano: los procesos inmunitarios de defensa ante el otro arribante terminarían atacando al yo mayestático que quiere erigirse soberanamente. En este sentido, ambos modos (sacrificio del sacrificio y autoinmunización) significan el deponer de la autoridad del “*vir* carnívoro” engullidor del otro.

La deconstrucción de la autoridad de la virilidad carnívora, el paso del quien al que, nos dejan en este punto. Sin embargo, el doble vínculo entre derecho deconstruible y justicia indeconstruible patentizan que no hay derecho sin aplicabilidad, es decir, sin fuerza. En el ámbito de la política imposible, en el ámbito de la justicia, se puede plantear esta idea del sacrificio del sacrificio, que supondría una comunidad con el otro viviente humano o animal de absoluto respeto a la alteridad. Un *vivir-con* no sacrificial.

Sin embargo, las políticas posibles suponen (y urgen) con acciones que siempre implican sacrificio, en la medida que ser sujeto es ser sujeto calculable y de cálculo, y el cálculo siempre es sacrificial. No se trata, entonces, de la “utópica” anulación de la virilidad carnívora, sino de imaginar otro vínculo con el otro menos sacrificial, menos cruel. Si pensamos en el otro animal (y en el otro humano animal) los tratamientos y las “tratas” de los cuerpos que son devorados (real o simbólicamente) están generando la urgencia de atender a una llamada. Esa llamada es el “Ven”, a esa llamada se responde con el “Heme aquí”, pero en este tiempo, y en este mundo que nos toca vivir, a esa llamada se responde con la acción que lucha para evitar el sufrimiento del otro (viviente humano, viviente animal).

---

<sup>11</sup> J. Derrida, “Fe y saber”, ed. cit., § 41, p. 84.