

Ariel Lugo

Magister en Ciencias Sociales y Humanidades con orientación en Filosofía Social y Política (Universidad Nacional de Quilmes), Licenciado en Filosofía (Universidad Nacional del Nordeste), Profesor en Filosofía (Universidad Nacional del Nordeste) y Doctorando en Filosofía (Universidad Nacional del Nordeste). Profesor en la Universidad Nacional del Nordeste, Universidad Católica de Salta y la Universidad Católica de las Misiones. Argentina.

# Ontología política, democracia y animalidad

Political ontology, Democracy and Animality

## Resumen

---

En la primera parte del artículo se analizan algunas nociones de ontología política para centrarnos en la que nos permita pensar y tomar en consideración una *hantologie* que nos otorgue la posibilidad de tener en consideración ese asedio constante de los otros. En la segunda parte, con Danowski y Viveiros nos preguntamos por la necesidad de un mundo por venir y para quiénes ese mundo sería posible. Por último, en la tercera parte intentamos articular la noción de *hantologie*,

mundo venidero, democracia y animalidad, para esto último recurrimos a la deconstrucción derridiana. Desde el recorrido propuesto, partimos de una ontología política de la *différance*, que posibilitaría una democracia que tienda siempre a la democratización y que sea siempre el lugar de una discusión que busque la apertura a lo completamente otro, al *animote*.

**Palabras clave:** fantología, hantologie, animote, por venir.

## Abstract

---

In the first part of the article, some notions of political ontology are analyzed to focus on the one that allows us to think and to take into consideration a *hauntology* that gives us the possibility of taking into account that constant siege by others. In the second part, with Danowski and Viveiros we wonder about the need for a world to come and for whom that world would be possible. Finally, in the third part we try to articulate the no-

tion of *hauntology*, world to come, democracy and animality, for this we resort to Derridian deconstruction. From the proposed itinerary, we start from a political ontology of *différance*, which would make possible a democracy that always tends towards democratization and that is always the place for a discussion that seeks to open up to the completely other, to the *animot*.

**Keywords:** Art, Braidotti, El Pelele, Posthumanism, Posthumanimal figuration.

*“Lo que el motivo de la différance tiene de universalizable frente a las diferencias es que permite pensar el proceso de diferenciación más allá de toda especie de límites: ya se trate de límites culturales, nacionales, lingüísticos o incluso humanos.”*

*(Derrida, 2009a, p. 30)*

La cuestión de la ontología política, la animalidad y la democracia, pensamos, no puede tomarse de forma separada, al menos no desde el punto de vista que proponemos en este trabajo, donde nos interesa ir delineando algunas propuestas contemporáneas de ontología política para adoptar la que consideramos que mejor nos permite pensar la política. Esto, en un mismo movimiento, poniendo sobre la mesa la cuestión sobre la posibilidad de un mundo venidero y para quién ese mundo podría ser. Para después, en un movimiento que no se aleja de los precedentes, plantear la posibilidad de la democracia por venir como la que posibilitaría una entrada-otra o la posibilidad de entender de otra manera ese mundo donde la animalidad pueda convertirse en otro que nos exija una respuesta.

## I. Ontología política

Para arrancar con la propuesta en el trabajo es “fundamental” ir perfilando una idea de ontología política desde la que nos acercamos a nuestra problemática, para ir posicionándonos y dejar en claro, al menos eso pensamos, desde dónde partimos y hacia dónde queremos arribar. Por lo que recurrimos a Marion (2011) para abrir el camino: “Nunca pensamos fuera o antes de la diferencia ontológica, dado que, aun cuando la ignoremos, pensamos aún en su ocultamiento, a cubierto de su recubrimiento” (p. 154). Que no estaría alejado de lo que sostiene Derrida (1986), aunque salvando las distancias,<sup>1</sup> sobre “(...) ente y ser, óntico y ontológico, “óntico-ontológico” serían, en un estilo original, derivados respecto de la *différance* (...)” (p. 14), y continúa con el desarrollo, en ese texto del ‘67, con lo que después le permitirá hablar de *hantologie* (1986):

[s]i se reconoce la *différance* como el origen obliterado de la ausencia y de la presencia, formas mayores del desaparecer y del aparecer del ente, quedaría por saber si el ser, antes de su determinación en ausencia o en presencia ya está implicado dentro del pensamiento de la *différance*. Y si la *différance* como proyecto de dominio del ente debe ser comprendida a partir del sentido del ser, ¿no se puede pensar la inversa? (pp. 183-184)

---

<sup>1</sup> Es conocido el debate entre Derrida y Marion que se lo puede rastrear en: Derrida, J. y Marion, J.-L. (2009b). Sobre el don. Una discusión entre Jacques Derrida y Jean-Luc Marion. *Anuario colombiano de fenomenología*, 3, 243-274. Derrida, J. (1997a). Cómo no hablar y otros textos. Proyecto A ediciones. Marion, J.-L. (1999) El ídolo y la distancia. Sígueme Cf. Caputo, J. (2003). Apôtres de l'impossible : sur Dieu et le don chez Derrida et Marion, *Philosophie*, 78, 33-51. Cf. Barreto González, D. (2006). El debate entre Jean-Luc Marion y Jacques Derrida. Una introducción. *Revista Laguna*, 18, 35-47. Cf. Alvis, J. (2016) Marion and Derrida on the Gift and Desire: Debating the Generosity of Things. Springer Press.

Pensar el ser a partir de la diferencia (*différance*)<sup>2</sup> es lo que abre a la posibilidad de tener un pensamiento que desbarata, o lo intenta, toda construcción que se sustente en la preeminencia del ser. En ese sentido:

se trata de enunciar algo a propósito *de la estructura misma de lo posible*, y no a propósito de tal o cual realidad posible. Se trata de decir que lo posible como tal, y no tal o cual ente posible, debe *necesariamente* ser intotalizable. (Meillassoux, 2015, p. 203)<sup>3</sup>

A partir de la *différance* como “ontología” se construye otra política, que Viveiros y compañía dirán: “(...) la política de sostener indefinidamente lo posible, el ‘podría ser’” (Holbraad, Pedersen y Viveiros de Castro, 2014, p. 4). Y afirmarán sobre las diferencias que: “(...) diferencias de poder (política) y los poderes de la diferencia (ontología)” (Holbraad et al., 2014, p. 1). De esto, no dejarán de sostener una forma de concebir la política y la ontología.

La política de la ontología como la autodeterminación del otro es la ontología de la política como la descolonización de *todo pensamiento de cara a otro pensamiento* –pensar en el propio pensamiento como “siempre listo” en relación con el pensamiento de los otros. (Holbraad et al., 2014, p. 3)

Lo otro como otro, pero como absolutamente otro, sin una búsqueda por otorgar un sentido, desde el nuestro, a lo que hacen, dicen o piensan. Una política que pueda no solo soportar, sino ser hospitalaria con el otro en tanto otro (como, podrían ser, los animales; pero no solo ellos).

No explicar demasiado, no intentar actualizar las posibilidades inmanentes del pensamiento de los otros, sino esforzarse por mantenerlos indefinidamente como posibles (esto es lo que significa “permanente” en la frase “la descolonización permanente del pensamiento”) (...). (Holbraad et al., 2014, p. 3)

Por lo dicho, y retomando la *différance* derridiana y cruzándola con la política, con Viveiros podríamos sostener que “*diferir es en sí mismo un acto político*” (Holbraad et al., 2014, p. 4), lo que permitiría al llamado giro ontológico es:

---

<sup>2</sup> No desconocemos las múltiples diferencias y similitudes entre las teorías de Derrida y Meillassoux, sólo en estos puntos señalamos algunos puntos de cercanía. Remitimos al artículo, sobre algunos puntos de encuentro y alejamiento entre ambos autores, de Hägglund, M. (2011). *Radical Atheist Materialism: A Critique of Meillassoux*. En Bryant, L.; Srnicek, N. y Harman, G. *The Speculative Turn* (pp. 114-129). Re-press.

<sup>3</sup> Podríamos señalar la apertura que posibilita considerar el pensamiento sobre la diferencia que otorga una “multiplicidad de formas de existencia, accionada en prácticas concretas, donde la política se convierte en la provocación no-escéptica de esa variedad de potenciales acerca de cómo las cosas podrían ser (...)” (Holbraad, Pedersen y Viveiros de Castro, 2014, p. 1).

la ambición, e idealmente la habilidad, de *pasar a través* de lo que estudiamos, así como cuando un artista provoca nuevos modos a partir de las potencialidades [*affordances*] que su material le permite desatar, liberando formas y fuerzas que dan acceso a lo que puede llamarse el lado oscuro de las cosas. (Holbraad et al., 2014, p. 2)

Ese lado oscuro de las cosas nos permitiría “ver” “el ser-como-otro como inmanente al ser-como-sí” (Holbraad et al., 2014, p. 2), para comprender al otro. En este sentido, nos interesa la lectura de Mol (1999) sobre la combinación de ontología y política, que la inscribe en las prácticas que la van moldeando.

If the term “ontology” is combined with that of “politics” then this suggests that the conditions of possibility are not given. That reality does not precede the mundane practices in which we interact with it, but is rather shaped within these practices. So the term *politics* works to underline this active mode, this process of shaping, and the fact that its character is both open and contested. (p. 75)<sup>4</sup>

Por lo que Mol (1999) considera que la ontología política “suggests a link between the real, the conditions of possibility we live with, and the political” (p. 86).<sup>5</sup> Perspectiva atrayente por su practicidad y por no perder de vista las acciones concretas, lo que nos interesa hasta cierto punto. Pero sigamos viendo la cuestión desde lo que propone Marchart (2009) en su libro *Pensamiento político posfundacional* para poder allanar el campo para lo que estamos queriendo construir.

Marchart (2009) sostiene que “[l]o que está en juego entonces en el posfundacionalismo político no es la imposibilidad de *cualquier* fundamento, sino la imposibilidad de un fundamento *último*” (p. 204). Lo que nos dispensa de las discusiones sobre el anti-fundacionalismo que en muchas ocasiones se le quiere atribuir a las perspectivas teóricas trabajadas a lo largo del presente trabajo. Por lo que:

deberíamos reconocer que nunca seremos capaces de obtener un fundamento ontológico que funde o determine una política óptica en particular (sea o no emancipatoria), pues ello sería, en sí mismo, claramente contradictorio. (Marchart, 2009, p. 207)

---

<sup>4</sup> “Si el término “ontología” se combina con el de “política”, esto sugiere que las condiciones de posibilidad no están dadas. Esa realidad no precede a las prácticas mundanas en las que interactuamos con ella, sino que se forma dentro de estas prácticas. Entonces, el término política funciona para subrayar este modo activo, este proceso de configuración y el hecho de que su carácter es tanto abierto como cuestionado” (Mol, 1999, p. 75).

<sup>5</sup> “...sugiere un vínculo entre lo real, las condiciones de posibilidad con las que vivimos, y lo político” (Mol, 1999, p. 86).

Esto influye, según Marchart siguiendo a Lefort, en la idea de democracia, ya que abre a la posibilidad de que todo fundamento sea válido, por el hecho que todo fundamento desde su postulación está condenado a no tener éxito que se extienda en el tiempo o pueda ser rebatido por otro o que coexistan múltiples fundamentos. Dado que la democracia busca “llegar a un acuerdo con el fracaso definitivo de fundar más que limitarse a reprimirlo o forcluirlo” (Marchart, 2009, p. 208). Por lo que “toda democracia digna de este nombre *tendrá que ser deliberadamente posfundacional*” (Marchart, 2009, p. 208).

Habría que ver si la distinción entre lo político y la política que sostiene Marchart no hace que se vuelva al *regionalismo ontológico* del que quiere apartarse. Por otro lado, su intento en fundamentar que la filosofía es ajena a lo político, aunque con un objetivo claro, no deja de presentar dudas. “[L]o político, al constituir el “afuera” de lo filosófico...” (Marchart, 2009, pp. 218-219) Quizá, el entrecomillado en el que encierra la palabra *afuera* sea más necesario para Marchart que para los que lo leemos, ya que pareciera buscar un autoconvencimiento sobre eso que sostiene, que no halla en su fundamentación.

Nuestra decisión de conceder al pensamiento *político*...el rol de una *prima philosophia* no es, por cierto, una decisión “filosófica” basada, por ejemplo, en los llamados fundamentos racionales, sino una *decisión* intrínsecamente *política*: una intervención desde el aspecto óntico de la política en el campo despolitizado de la filosofía. (Marchart, 2009, p. 226)

Nos resulta un tanto complejo seguir a Marchart en estos rodeos que realiza para no caer en filosofismos (p. 225), y al mismo tiempo alejarse de una ontología regional recurriendo para ello a una decisión intervencionista del “aspecto óntico de la política” para introducir al despolitizado campo de la filosofía. No sabemos qué es más complejo, si la primera parte de oración y el mantenimiento de una ontología pura de lo político o, el sostenimiento que la filosofía no está atravesada por la y lo político.

Marchart al intentar salirse del campo despolitizado de la filosofía, sigue recurriendo a un concepto de filosofía “tradicional”, cuando todo su intento por “refundar” un postfundacionalismo o filosofía primera lejos de la tradición, aleja su propuesta del afrontamiento de las debilidades —como en karate— para hacerse más fuerte. La búsqueda de construcción de una teoría política sin filosofemas lo llevan a sostener que la filosofía es despolitizada y que el ámbito de la política se ve alejado de la filosofía, afirmación —por lo menos— compleja.

Aquí podríamos recurrir a la postura de Derrida sobre la copertenencia de la filosofía y la política, que Biset (2012a) señala basándose en una cita de *Los fines del hombre* (Derrida, 1989, p. 131)

filosofía y política no son dos esferas separadas, sino que tienen un vínculo que afecta su misma definición. Con ello se cuestiona la posibilidad de lo filosófico como un a priori independiente de lo político y de lo político como algo exterior a lo filosófico. (p. 30)

Chun (2021) siguiendo a Biset, sostiene la vinculación entre filosofismos y la institucionalización de la política: “si la filosofía se manifiesta en formas institucionales y si toda política se funda en filosofemas ambas instancias se encuentran relacionadas de manera íntima...” (p. 38)

Podríamos recurrir a la distinción que realiza Connolly (1995) para sostener que, en cierta medida, Marchart se mantiene (aún) en una búsqueda epistemológica más que ontológica que dice realizar, queriendo eludir los filosofemas. Así,

Darle primacía a la epistemología es pensar que tiene acceso a criterios de conocimiento que dejan atrás la dimensión de la ontología o que su epistemología proporciona procedimientos neutrales a través de los cuales se puede plantear y resolver cada cuestión ontológica particular. (p. 33)

Por lo que la propuesta de una “interpretación ontopolítica” Connolly (1995) atenderá a lo siguiente:

*Onto*, porque toda interpretación política invoca un conjunto de fundamentos sobre las necesidades y las posibilidades del ser humano; sobre las formas en las que el ser humano puede estar conformado y las posibles relaciones que puede establecer con la naturaleza. (p. 29)

Es sobre lo que plantea acerca de la interpretación política y las relaciones con la naturaleza hacia donde nos queremos dirigir, no sin antes dar un rodeo más por lo *hantologie* derridiana, que es:

una ley de lo espectral que resiste tanto a una ontología (el fantasma o el (re)aparecido no está presente ni ausente, ni es no es, tampoco se deja dialectizar) como a una filosofía del sujeto, del objeto o de la conciencia (del ente-presente) que está destinada asimismo, igual que la ontología o que la misma filosofía, a “ahuyentar” al espectro. (Derrida, 1994a, pp. 20-21)

Por lo que *hantologie* sería una cierta “ontología”<sup>6</sup> “de todo aquello que excede las oposiciones ontológicas entre la ausencia y la presencia, lo visible y lo invisible, lo vivo y lo muerto” (Derrida, 1994<sup>a</sup>, p. 22).

La *fantología*, como traduce De Peretti *hantologie*, asedia:

[e]sta lógica del asedio no sería sólo más amplia y más potente que una ontología o que un pensamiento del ser...Abrigaría dentro de sí, aunque como lugares circunscritos o efectos particulares, la escatología o la teleología mismas. Las *comprendería*, pero incompreensiblemente. (Derrida, 1998, p. 24)

Nos parece oportuno intercalar el pensamiento de Marchart sobre la ontología política, ya que se basa en la *hantologie*:

...lo político puede intervenir como un suplemento del fundamento ausente. Y ello implica que cualquier ontología (posfundacional) -cualquier *hauntologie*- será necesariamente una ontología política, la cual ya no puede ser subordinada al estatus de una región de la indagación filosófica. (Marchart, 2009, p. 216)

Derrida sostiene que este asedio debe estar presente en todas las construcciones de nuestros conceptos, todo concepto debe estar asediado, puesto en duda, no por lo que es, sino por lo que no es.

Asediar no quiere decir estar presente, y es preciso introducir el asedio en la construcción misma de un concepto...Eso es lo que, aquí, llamaríamos una fantología. La ontología no se opone a ella más que con un movimiento de exorcismo. La ontología es una conjuración. (Derrida, 1998, p. 180)

¿Por qué una *hantologie*? ¿Qué nos proveería que no nos otorgue la ontología o por qué es necesario tener en cuenta a los espectros? Una *hantologie*, que *différentielle*, nos otorga la posibilidad de tener en consideración ese asedio constante de los otros, de los que ya no están, de los que vendrán, pero también de los otros que no son vistos como otros, como lo veíamos con Viveiros. En esos otros nos interesa plantear esos otros animales. ¿Qué ocurre con ellos? Lo plantearemos en el último apartado de este trabajo. Por ahora nos adentraremos en si es que hay posibilidad de un mundo por venir y si es así, cómo podemos pensarlo y para quiénes.

---

<sup>6</sup> “Sólo en el sentido *hantologie*, esto es, como una ontología a la que le falta su propio objeto (el ser-como-fundamento), puede aún emplearse el término ‘ontología’” (Marchart, 2009, p. 215).

## II. ¿Otro mundo? ¿Para quién y para qué?

Sobre la pregunta que lanzan Danowski y Viveiros (2019) si hay mundo por venir, se podría introducir para quiénes sería ese mundo venidero, si es que lo hay; pero al mismo tiempo, podríamos preguntarnos para qué un mundo por venir, para continuar como hasta el momento donde la pandemia no cesa de prolongarse y se muestra arrogante contra aquellos que quieren ponerle una fecha de finalización, o para continuar con el sufrimiento de los otros-animales. ¿Es decir, ese mundo posible, por venir, es necesario? Debemos prolongar indefinidamente esta forma de mundo y pensar que habrá uno venidero, pero si extendemos lo que hasta el momento venimos haciendo y no el mundo que vendrá, quizá no sea un mundo que sea necesario que venga.

Nuestro presente es el Antropoceno; este es nuestro tiempo. Pero este tiempo presente se va revelando como un presente sin porvenir, un presente pasivo, portador de un karma geofísico cuya anulación está enteramente fuera de nuestro alcance... (Danowski y Viveiros, 2019, p. 29)

*Un porvenir sin por venir*, que reta todas las prácticas y formas de vidas hasta ahora adoptadas, por lo menos, por gran parte de los habitantes del planeta. Pero ante este panorama desolador, Viveiros sostiene que se puede hacer algo para poder revertir lo hecho hasta el presente.

Reconozcamos que, de cualquier forma, los humanos (en el sentido de Latour) ya perdieron la guerra; *su mundo ya acabó*. Los terrícolas, en cambio, no pueden perder la guerra; en los dos sentidos, imperativo y constativo, de este “no poder”. Resta ver cuántos humanos (en el sentido de Linneo) quedarán en el campo terrícola, en las décadas por venir. (Danowski y Viveiros, 2019, p. 213)

Por lo que habría que pensar, pero no solo eso, como terrícolas, como habitantes del planeta tierra y no como “humanos” que se arrojan un lugar privilegiado y someten todo a su alrededor. Habría que realizar un cambio hacia formas de vida que no estén regidas por el progreso moderno, pero a la vez, habría que quebrar la idea tan arraigada en todos nosotros sobre lo irrisorio, por ridículo, de una vuelta a formas de vida que no se rijan por los parámetros que se sostienen en las sociedades contemporáneas.

Así se da, pues, que solo es posible (y deseable) para un individuo o comunidad *dejar de ser indio*; es imposible (y repulsivo) *volver a ser indio*: ¿cómo alguien puede desear el *atraso* como *futuro*? Bien, tal vez el escándalo tenga su razón de ser; quizás sea imposible volver históricamente a ser indio, pero es perfectamente posible y, más

que eso, está efectivamente dándose, un *devenir* indio, tanto local como global, particular como general, un incesante *redevenir indio* que va tomando por asalto a importantes sectores de la “población” brasileña de un modo completamente inesperado. Este es uno de los *acontecimientos* políticos más importantes del que se tenga noticia en Brasil hoy, y que va contaminando lentamente a muchos otros pueblos brasileños más allá de los pueblos indígenas. (Danowski y Viveiros, 2019, p. 217)

Este *incesante redevenir indio* es un posicionamiento político que rompe con las cuantificaciones a las que estamos sometidos en nuestras sociedades, son construcciones que van por otras vías, para retornar a otra manera de comprender el mundo, que no esté basada en la explotación del planeta con todo lo que hay en él. Y quizá, como sostiene Meillassoux (2015) habría que partir del “presente correlacional” para realizar “...una *retroyección del pasado a partir del presente*...no es la ancestralidad la que precede a la donación, es lo dado presente que retroyecta un pasado *que parece ancestral*” (p. 45).

Por lo que el futuro estaría en el pasado, es en este que debemos buscar otra manera de construir un mundo con los otros. Una resistencia terrícola que es la que figurará el futuro y no en tanto una sobrevivencia del pasado, sino en cuanto un *por venir* del porvenir. Es así como Viveiros plantea que el mundo que debemos reconstruir con los restos de mundo que nos quedan es a partir de un “nuevo pueblo”, es en ese retorno que este se podrá ir configurando.

Hablar del *fin* del mundo es hablar de la necesidad de imaginar, antes que un *nuevo mundo* en el lugar de este mundo presente nuestro, un *nuevo pueblo*; el pueblo que falta. Un pueblo que crea en el mundo que deberá crear con lo que le dejamos de mundo. (Danowski y Viveiros, 2019, p. 219)

Dar un paso hacia atrás para construir el futuro o como Stengers (2014) lo plantea —apoyándose en Deleuze, que a su vez lo toma de Dostoievski—: “...el idiota... es el que siempre ralentiza a los demás, el que se resiste a la manera en que se presenta la situación...” (p. 19) “...se trata de aminorar la marcha de la construcción de este mundo común, de crear un espacio de vacilación respecto de lo que hacemos cuando decimos ‘buen’” (p. 21).

Quizá Derrida no se halle tan lejos de esa ralentización de Stengers cuando en una entrevista realiza un largo rodeo para tomarse su tiempo y buscar alejarse de la urgencia, sin estar en la obligación de responder directa e inmediatamente. “La respuesta, una respuesta responsable a la urgencia de la actualidad...Exige el desacuerdo, lo desacordado o lo discordante

de esa intempestividad, el justo desajuste de esa anacronía. Es preciso a la vez diferir, alejarse, rezagarse y precipitar” (Derrida, 1994a, p. 14). Una pausa, un tiempo otro, como el idiota. “Hay que atreverse a decir que el murmullo del idiota cósmico es indiferente al argumento de la urgencia, tanto como a cualquier otro argumento” (Stengers, 2014, p. 41).

Desde esa temporalidad diferente, desde ese retorno al pasado, desde un presente correlacional, desde esa ralentización debemos situarnos para poder pensar en el porvenir.

Aquí se abren ciertas inseguridades, aunque llegados a este punto sabemos qué camino no seguir, no sabemos ciertamente si el retorno al pasado qué resultados nos otorgará, nos dará resultados diferentes a los obtenidos hasta ahora, pero de hecho serán diferentes a los que consideramos que podrían dar. Es decir, se tendrán otros problemas, pero no serán de la inminencia del fin del mundo con la que ahora convivimos. Stengers (2014) señala esas reservas:

El cosmos, tal como figura en el término cosmopolítica, designa lo desconocido de estos mundos múltiples, divergentes; las articulaciones de las que podrían llegar a ser capaces, contra la tentación de una paz que se quisiera final (...) un sentimiento de espanto que hace mascullar las seguridades. (pp. 21-22)

Esas incertidumbres que venimos señalando, Latour (2010) las trata de disipar en su manifiesto donde sostiene la importancia del *composicionismo* por sobre la crítica, ya que otorgaría el pensar en este mundo,<sup>7</sup> “...para el composicionismo, no hay un mundo del más allá. Todo se trata de *inmanencia*” (Latour, 2010, p. 4). Y nuevamente, el señalamiento de una temporalidad-otra, ya que el composicionismo lleva la exigencia que debe ser compuesto lentamente y no puede darse por sentado (Latour, 2010, p. 17).

Quizá se pueda ver una trama en la que se anudan Latour, Stengers y Marchart en la consideración de que nada está fuera de discusión, pero de que se llegan a fundamentos o conclusiones; y de que luego esa trama se desanuda y cada uno sigue entramados diferentes. Por lo que Latour (2010) va a sostener que “[p]ara un composicionista, nada está fuera de discusión. Y, sin embargo, tiene que alcanzarse una conclusión. Pero sólo puede alcanzarse por el lento proceso de composición y compromiso, no por la revelación del mundo del más allá” (p. 8).<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Stengers sostiene similar alerta que Latour (2010, p. 4) con respecto a la utopía, pero decide mantener el término refiriéndose a que “[l]a utopía, por tanto, no autoriza a denunciar este mundo en nombre de un ideal, sino que propone una lectura que indica por dónde podría pasar una transformación que no dejase indemne a nadie...” (2014, p. 28).

<sup>8</sup> “La continuidad de todos los agentes en el espacio y en el tiempo para ellos no está dada como lo estaba para los naturalistas: ellos tienen que componerla, lenta y progresivamente. Y, además, componerla a partir de piezas discontinuas” (Latour, 2010, p. 14).

Por lo que habrá que pensar y (de)construir con los compositivistas, el indio, los correlacionistas, el idiota, los espectros y una muy larga lista, para poder ver hacia dónde vamos, o podemos ir. Pero pensarnos con el otro, con esos otros, que justamente por ser completamente otros, no son considerados como un otro al que se debería *tener en cuenta*. Es con base en lo trabajado hasta aquí que nos proponemos abordar, en el siguiente apartado, la cuestión de la animalidad y su relación con la democracia, para indagar si el camino podría dar algunas señales de que no se derrumbará si tomamos esa vía.

### III. Animalidad y democracia

El recorrido que hemos propuesto hasta acá fue delineando, eso esperamos, la postura ontológica y la vinculación con algunos problemas que es indispensable enfrentar, pero quisiéramos adentrarnos un poco más en la cuestión de esas problemáticas, en particular sobre la animalidad y la posibilidad de poder basarnos en la propuesta política de la *Democracia por venir* de Derrida. Pensamos que esta nos posibilitaría abrirnos hacia un pensamiento-otro que otorgue una “presencia” a la animalidad quebrando las fronteras rígidas, sin eliminarlas, entre lo humano y no-humano.

Ese completamente otro que *debería* permanecer en su otredad, sin búsqueda de comprenderlo en nosotros, de convertirlo o que se adapte, ese otro que permanezca siempre otro. “Es la experiencia del otro como otro, el hecho de que yo deje al otro ser otro, lo cual supone un don sin restitución, sin reapropiación y sin jurisdicción” (Derrida, 1994<sup>a</sup>, p. 20). Es que cuando entablamos una relación con el otro, la hacemos, muchas veces, con vista a que deje de lado su otredad, al menos hasta cierto punto, para que se torne un poco más cerca de lo que nosotros somos. Hay una economicidad en esas relaciones que demanda del otro un deponer su completa otredad para no ser tan otro, lo mismo que se nos demanda de él a nosotros. Y eso es lo que debemos constantemente someter al ejercicio de la deconstrucción. Pero con los animales, ¿cómo realizar ese “intercambio” a-económico?, ¿cómo se producen esas relaciones con los animales?, ¿con esos completamente otros?

Considerar a otro-animal como otro-otro nos posicionaría en el lugar de tener que abrirnos a ese totalmente otro, a ese otro al que le otorgamos el nombre de animal. La democracia en el sentido que se arroga el poder de cuestionarlo todo, incluso la idea de democracia misma, debe poder abrirse al cuestionamiento del trato de ese otro que en muchos casos no se problematiza, no se cuestiona por qué se devora al otro animal, por qué eso debe ser así. ¿En ese *demos* se considera al otro-animal? ¿Qué voz tienen o las rige el silencio? ¿Y ese silencio otorgaría al otro a tratarlo a *piacere*?

Pero ¿cómo hablar *por* los animales?, ¿cómo sostener que lo que decimos o sentimos es lo que ellos sienten (salvando la enorme cuestión en la que no entraremos, que supuestamente podríamos saber lo que otro “humano” siente o piensa)? ¿Cómo pensar una democracia para aquellos que no la piden?, ¿cómo crear una democracia para aquellos que no pueden solicitarla y cómo crear una democracia-otra que pueda incluir aquellos que no tienen voces en ella y que no la tendrán, sin deformar sus “voces”?

El secreto se refiere también al nombrar, al permanecer en secreto para aquel que nombra, autoritariamente, al otro, le asigna un nombre: animal, extranjero, refugiado, migrante, etc., donde una condición, transitoria o no, se torna lo que lo designa. Allí, aquel otro que es nominado, permanece en el carácter secreto ante aquel que dice lo que el otro es. El que nombra no sabe del otro, este es un secreto. Esa búsqueda por nominar, clasificar y generalizar se sustenta en las estructuras de poder para designar a todos los que no son “nosotros”, como se hace con “los animales”, pero al mismo tiempo se animaliza a los que se los quiere denigrar, con expresiones como: “sos un burro”, “sos una gallina”, etc. Allí se puede observar cómo el lenguaje funciona como el lugar de la manifestación del dar nombre a aquellos que no se lo puedan dar “a sí mismos”.

En esa imposición del “nombre” se violenta a quien se nombra, y doblemente en tanto que ese nombramiento es dado desde alguna característica estereotipada de un país, región, comunidad, etc. Pero esa violencia transgrede, si se puede decir, otros campos al intentar vincular alguna característica de algún animal con lo humano, por ejemplo, cuando se emplea como un insulto alguno de estos nombres: gato, perro, caballo, loro, gallina, burro y una muy larga lista que se empecina en una “cualidad” impuesta por otros, para decir que eso es lo central en ese animal y que el hombre sería *medio* animal por poseer en exceso algunas de esas cualidades.

Así, pues, hay violencia en a) la nominación unilateral del otro, b) la designación del otro como un animal y c) la asignación de una característica prevaleciente que lo haría ser a uno animal o al animal acercarse al hombre.

Derrida (2008) marca esa violencia hacia los animales en esa imposición de un “nombre” en la *singular generalidad*: ¡los animales!, a los que se los recluye a vivientes tan diversos unos de otros, tan diferentes, tan distantes en todo o en casi todo. Es por eso que propone el grafologismo *l’animot* que pronunciado en francés deja oír *animaux* en plural, pero al mismo tiempo desde la escritura es una combinación entre animal (*animal*) y palabra (*mot*) para visualizar la violencia de la denominación, que es meramente la imposición de una palabra. En ese sentido, De Peretti y Rodríguez Marciel (2008) optan por traducirlo al español como *animote* (animal-mote). Obvia-

mente ese trastocamiento en el lenguaje no resuelve las situaciones en las que los animales son sometidos, pero deja en evidencia y visibiliza esa violencia contenida que en muchos casos no se la cuestiona. “*Ecce animote*. Ni una especie, ni un género, ni un individuo: es una irreductible multiplicidad viva de mortales...” (2008, p. 58).

Lo que sostiene Derrida sobre el *animote* puede, sin demasiados esfuerzos, ser trasladado al tratamiento que se realiza de las personas en tanto que se las reduce a una “categoría” como la de ser extranjero, inmigrante, etc., como si eso las definiera. Aunque no están en la misma situación que un animal en tanto que podría hacer uso de la palabra como potencialidad, pero es la sustracción de la posibilidad de la palabra que lleva a un sitio de nominación ajeno a ellos. De allí que el trabajo de reapropiación de la palabra sea fundamental para eludir la situación de dominación a la que son confinados y al mismo tiempo, el cuestionamiento de las estructuras que sustentan las delimitaciones, categorías y cercanías entre el hombre y el *animote*, entre los nacidos en un lugar y los que no, entre los que tienen papeles y los que no, entre los que tiene el poder de la palabra y los que no.

El otro siempre es un secreto bien guardado: por un lado, no se sabe del otro porque no se le da la palabra o no la tiene; por otro lado, la palabra concedida, de poder hacerlo, es siempre limitada y para que diga lo que debe decir, es decir, lo que se le permite.

Pero aún en esas violencias, hay siempre resistencias que tornan imposible la eliminación del secreto porque “[e]l otro es secreto porque es otro” (Derrida, 2003, p. 346), allí se produce una violencia con respecto al secreto que exige que se revele o se lo “revela” de forma que se impone al otro lo que aparentemente mantiene en secreto, en ese punto el secreto se vuelve la única escapatoria y al mismo tiempo la posibilidad de aquellos otros que buscan someter a los otros: “hay quizás un deber ético y político en respetar el secreto, un cierto derecho a un cierto secreto. La vocación totalitaria se manifiesta desde que este respeto se pierde” (p. 346). En esa búsqueda por eliminar los secretos de los otros se hace patente el totalitarismo, pero no sólo eso, sino que también al no poder eliminarlo por completo se recurre a las nominaciones cargadas de violencias para poder someterlos por medio de la palabra. Es el último recurso de los que quieren que no exista secreto alguno. Pero aquí una cuestión señalada por Derrida (2003, p. 347), que no se debe abusar de los secretos, en especial los del Estado o de las fuerzas del orden. Por ello, el secreto se debate en esa tensión entre mantenerse en secreto y a la vez que sea expresado, pero siempre una “política del secreto” exige una responsabilidad que siempre es única y singular en cada caso.

Sin embargo, ¿cómo plantear la cuestión de ese carácter secreto en relación con los animales? Quizá, el *poshumanismo* nos permite plantear la

cuestión, abriendo el panorama para poder ir más allá de una mirada sesgada sobre lo que se consideraría humano y lo que no, pero al mismo tiempo el *poshumanismo* no es pensado por todos, no es siquiera considerado, por lo que en los parques humanos<sup>9</sup> sigue estando presente la demarcación clara, no siempre tan clara, de quienes serían los que pueden habitarlo, humanos y animales. Sólo algunos animales humanos, sólo algunos animales no humanos.

Haraway, siguiendo a Hearne, sostiene la importancia de la diferencia ontológica y la delimitación con los animales, en este caso los perros y los humanos. “La emergencia situada de más mundos habitables depende de esa sensibilidad diferencial” (p. 52). Haraway hace referencia a ello por el tratamiento y la humanización de los perros al ser considerados como destinatarios de amor de las personas y al considerarlos como “hijos”, ya que allí se rompe la diferencia ontológica que debe siempre permanecer, debe marcar la distancia y no se puede considerar los derechos de las personas humanas como los mismos de las personas no humanas. No se le puede dar una voz que no es la suya, no se puede romper su secreto a partir de lo que se considera que guarda bajo él, posicionándose ante las, hoy en día muy difundidas, defensas de los derechos de los animales y alejándose de la consideración del emparejamiento en ese sentido, y en otros, porque se produciría un desdibujamiento de la otredad significativa (p. 51).<sup>10</sup> Pero la cuestión está lejos de ser sencilla ya que, como lo marca Haraway, la procedencia de todas las formas animales, humanas o no, provienen originariamente de las bacterias de los océanos. Y en ese *origen contaminado* es en el que toda diferencia específica se borra, pero no por ello, toda diferencia. Es decir, qué es lo propio de lo humano y lo no humano, sin considerar que todo es lo mismo y sin pensar que las fronteras podrían borrarse de un plumazo, donde las diferencias “tan marcadas” que tozudamente se buscan imponer pierden todo sustento. Haraway coloca a las “especies compañeras” para salirse y

---

<sup>9</sup> Sloterdijk en su famosa conferencia de 1999, *Reglas para el parque humano*, señalaba que “[e]l tema latente del humanismo es entonces el rescate del ser humano del salvajismo, y su tesis latente dice: La lectura correcta domestica” (p. 5). “La etiqueta Humanismo recuerda – con falsa inocencia– la perpetua batalla en torno al hombre, que se ratifica como una lucha entre las tendencias bestializantes y las domesticadoras” (p. 6). Con Sloterdijk, y no sólo con él, es necesario repensar lo humano, señalar un más allá que no se reduce a categorizaciones dominantes que tienden a excluir todo lo que no quieren adecuarse a las categorías. Hay que pensar lo otro teniendo en cuenta el poshumanismo para poder comprender y considerar al otro como otro. Para deconstruir las formas de consideración del otro, como aquello que se debe excluir y marcar todo tipo de distancia.

<sup>10</sup> Para Haraway la otredad significativa debe centrarse en la capacidad de reunir “las agencias inarmónicas y las formas de vivir que son responsables tanto de sus disparatadas historias heredadas, como de su casi imposible pero absolutamente necesario futuro en común” (Haraway, 2003, p. 7).

moverse en ese lugar flexible de indeterminación donde no estén puesto de antemano quiénes deben pertenecer y quiénes no por características que se adjudican arguyendo una supuesta naturalidad.

En esa búsqueda por quebrar el humanismo, que se alzaba con soberbia sobre lo que debería ser lo humano y lo que lo distanciaba inalcanzablemente de toda otra forma de vida, es donde el *poshumanismo* se ubica, no como un lugar a llegar, sino como una salida crítica a esa visión reduccionista de lo que debería ser lo humano y lo no humano.

El *ciborg*, que postula Haraway, rompe con las delimitaciones y fronteras rígidas entre lo humano y animal, es más, los *confina* en un mismo espacio, apretado, donde “[l]os movimientos de defensa de los derechos de los animales no son negaciones irracionales de la unicidad humana, sino un reconocimiento claro de la conexión a través de la desacreditada ruptura entre la naturaleza y la cultura” (1984, p. 4). De esta manera, al poner en cuestión esas fronteras realiza un cuestionamiento a otros límites implicados en esas delimitaciones anticuadas, por llamarlas así, como la identificación con una “naturaleza” propia (p. 3) y lo público y lo privado, revolucionando las relaciones sociales, la “célula familiar” (p. 4), marcando la importancia del otro y el descentramiento del sujeto moderno, “[s]er Uno es ser autónomo, ser poderoso, ser Dios; pero ser Uno es ser una ilusión y, por lo tanto, verse envuelto en una dialéctica de apocalipsis con el otro. Más aun, ser otro es ser múltiple, sin límites claros, deshilachado, insubstancial” (p. 34). Los otros posibilitan que se piense en uno, con minúsculas, siendo con los otros, animales no humanos, etc.

El *poshumanismo* al realizar esa apertura a lo otro y romper con las *ataduras* a las que era circunscripto por la modernidad con características que lo elevaban por encima de todo otro ser vivo, pero no sólo de los seres vivos en general, sino que también de personas que entraban en las características solicitadas para ser un humano. Ese humanismo se vio superado en la necesidad de considerar a los otros que no se reducían a lo solicitado, allí se encontraban los de diferente raza, credo, religión y también los animales. El *poshumanismo* corre el centro, o mejor, lo elimina para colocar allí a todo otro sin preeminencia de ninguno. Se movería en la *différance* que

(...) no es, no existe, no es un ser presente (*on*), cualquier que éste sea; y se nos llevara a señalar también todo lo que no es, es decir, todo; y en consecuencia que no tiene ni existencia ni esencia. No depende de ninguna categoría de ser alguno presente o ausente. (Derrida, 1994b, p. 42)

Y un poco más adelante, en la misma conferencia, “[l]a *différance* es el “origen” no-pleno, no-simple, el origen estructurado y diferente (de diferir) de las diferencias” (p. 47).

A partir de esa postura se puede entender el posicionamiento en relación con el poshumanismo y cómo es necesario profundizarlo para poder pensar otras realidades, diferidas, obliteradas, que han sido mantenidas al margen. Pero no se trata de borrar los márgenes, sino de situarnos en ellos, pero no como algo fijo e impredecible en sus límites y en absoluto naturales. “Una lógica del comenzar y del privilegio de los primeros. Y la tradición habría sido necia, finalmente, por montar todos estos umbrales fuertísimos, para delimitar identidades fuertes, excluyentes, míticas” (Balcarce, 2019, p. 102).

Posicionarse de esa manera posibilita eludir la erección de otros humanismos en pos de las críticas.

(...) *los animales importan*: tanto por la relevancia intrínseca que posee la deconstrucción del antropocentrismo, así como por el lugar transversal de la “animalidad” para concebir políticas de resistencia frente a los dispositivos humanistas que clasifican-jerarquizan las formas de vida dentro de ciertas taxonomías. (González, 2018, p. 36)

La borradura de la frontera que delimitaba férreamente el humanismo, es decir, lo que es humano y todo lo que cae por fuera: los bárbaros y los animales (también las máquinas, pero no nos ocuparemos de ellas aquí), se pone en cuestión con el *poshumanismo*. Es allí donde toda la seguridad que algunos hallaban en poder identificarse con las categorías solicitadas a un ser humano va cediendo a los cuestionamientos que se le realizan y que no pueden responder sin recurrir a construcciones esencialistas y justificaciones sobre bases que ya no hallan ninguna justificación.

Se trata, así, de ese espacio apartado de los animales y los otros que proveía un convencimiento sobre lo que era dejado afuera de su consideración como algo o alguien que pudiera poner en cuestión que el esencialismo en el que se basaban era sola y exclusivamente un constructo político tejido durante años, muchos, sobre quiénes debían sojuzgar al otro: “[C]on la crítica al humanismo se muestra que toda postulación de un sentido primigenio, sea bajo la autoridad de la naturaleza, la cultura, la razón, comporta una dimensión inherente de dominación” (Biset, 2012b).

Por lo que Braidotti (2016) sostiene que el humanismo como naturalización de ciertas características es nada más que una “convención normativa” y por lo tanto es usado como “instrumental a las prácticas de exclusión y discriminación” (p. 114).

No se trata de una mera ampliación, condescendiente y violenta, para incluir a los que no entran en los cánones exigidos, para que sientan lo que es pertenecer. Ni tampoco de invertir los órdenes para que los que per-

tenecen se vuelvan excluidos y viceversa, sino que se trata de cuestionar, para intentar refundar, la ontología política en la que se apoya “lo humano” y a partir de allí, sin pretender que todo sea lo mismo, desplegar nuevas formas de comprender lo que somos y las formas de relacionarse con el otro en tanto que otro que no necesita que se lo mire desde principios *a priori* sino desde “lo propio” de su otredad.

Para Derrida (2009a) no se puede, sencillamente, establecer una frontera infranqueable entre lo que sería el Animal y el Humano, sino que existen múltiples y se complejizan a cada paso (p. 77). Por esto, una separación entre el Animal y el Humano se debería poner en cuestión, pero al mismo tiempo se debe permanecer en guardia con respecto a la búsqueda de antropologización del Animal, ya que en esas trasposiciones, sin escalas, de las características, derechos, sentimientos, respuestas, etc., de unos a otros se juega toda la diferenciación que sencillamente desaparece en esos procesos violentos, aunque estén sustentados en buenas razones.

Derrida (2009a, pp. 275-276) se mostraba optimista, si no es exagerar, sobre la violencia que se ejerce sobre los animales y que según él se tornará, tarde o temprano, menos tolerable, y que tendrá entonces que disminuirse porque tiene necesariamente una injerencia en el hombre. Por un lado, estaríamos deseosos de darle la razón y pensar que la violencia disminuyó y disminuirá aún más pero, por otro lado, estamos tentados a decir que se equivocó, al menos hasta el momento, en esa confianza casi ciega y en lo insoportable en lo que aquello se convertiría.

Sin embargo, al mismo tiempo se han perfeccionado las estrategias, táctica y técnicas de explotación animal, donde “ciertas victorias” se producen, como por ejemplo: cerrar los zoológicos, exigir a los circos que no utilicen animales en sus espectáculos, cerrar lugares de corridas de toros, carreras de galgos (mencionadas arriba), etc.; pero, paralelamente multiplican avances que nos dejan en un estado de incertidumbre que nos impide abrazar decididamente la visión derridiana, aunque la deseemos.

Cuando Derrida es consultado por Roudinesco sobre la propuesta de Peter Singer y Paola Cavalieri (1998) se pone en guardia, aunque comparte la iniciativa de reducir el maltrato animal, cuestiona sobre si se podría hablar de derecho de los animales como se establece con los humanos y al mismo tiempo pone en duda que se pueda quebrar, simplemente, esa delimitación entre animalidad y humanidad. En el intento de trasladar la “esfera” humana a la animal, ¿cómo se configura, allí, ese traspaso?, ¿es posible realizarlo y qué se debe modificar para lograr los derechos de los animales sin que sean de los hombres? “Con demasiada frecuencia, y es una falta o una debilidad, creo, se trata de reproducir y extender a los animales un concepto de juricidad que era el de los derechos del hombre, lo cual desemboca en ingenuidades simpáticas pero insostenibles” (2009<sup>a</sup>, p. 76).

Crueldad contra los animales al querer trasladar unos derechos a otros “ámbitos” y no pensar en “derechos” propios, a la medida de ellos, teniendo en cuenta sus necesidades, pero sabiendo que no se le pueden exigir deberes. Centrarse en un derecho construido por y para el hombre, acá nunca mejor remarcado el artículo singular, ya que, en las declaraciones de derechos, en muchos casos, se menciona al hombre en singular y en abstracto.

Querer conceder absolutamente, no a los animales, sino a tal categoría de animales, derechos equivalentes a los derechos del hombre, sería una contradicción ruinosa. Reproduciría la máquina filosófica y jurídica gracias a la cual se ejerció (tiránicamente, es decir, por abuso de poder) la explotación del animal en el alimento, el trabajo, la experimentación, etcétera. (Derrida, 2009a, pp. 76-77)

Derrida plantea la pregunta por el sentido de la construcción, por medios violentos, y a la vez la exclusión de cierta violencia considerándola como ilegal que no deja de encerrar una tautología: “¿no es la tautología la estructura fenomenológica de una cierta violencia del derecho que se establece a sí mismo decretando qué es violento, esta vez en el sentido de fuera-de-la-ley, todo aquello que no lo reconoce?” (1997, pp. 86-87). A esa pregunta que realiza Derrida podríamos agregar: “¿Y los animales?”, no en el sentido de un olvido de Derrida, sino por el lugar que ocupan, cómo se los puede *ubicar* dentro de un *sistema* basado en la potestad de lo que sería la violencia, de lo debería ser juzgado como violento cuando en los animales no existiría esa divisoria. ¿Cómo hacer “ingresar” a los animales a un sistema que se sustenta en leyes que no son las suyas? ¿Cómo otorgar derechos, aunque con las mejores intenciones como lo proponen Singer y Cavalieri (1998), a los no humanos en una construcción completamente humana? ¿Cómo interpretar, si es que de eso se trata, su secreto, su silencio, su lenguaje-otro?

Tal vez haya que multiplicar esos esfuerzos para ir socavando las bases del derecho, pero también haya que realizar un replanteamiento de lo que se deja en pie para no usar esos basamentos que restituyan todo el andamiaje al que se busca sustraer. Esto demanda una deconstrucción lenta y atenta de todos y cada uno de los puntos que se deban abordar a la hora de tratar sobre la animalidad y sus derechos, sus fronteras, sus “violencias”.

Y para ello, consideramos que la democracia por venir nos otorgaría una llave de acceso. Pero por qué nos acercaría a la cuestión del *animote*, por qué pensarlo desde esa apertura derridiana, sin desconocer los peligros que conlleva, porque el *por venir*, como un *salto al vacío*, que no se puede anticipar, saber, controlar; una apertura a la apertura misma, sin posibilidad de algo que la anteceda, donde todo cálculo es estéril, donde toda decisión es siempre una y única, donde no se puede tener parámetros por los cuales regirse. Pero todo por venir está marcado por la iteración, sin esta

no habría por venir. Es por eso que no sería lo nuevo por lo nuevo mismo, sino que la deconstrucción implica una vigilancia constante y denodada para que *lo nuevo*, no sea sólo el producto de otras formas de condicionamientos y se pretenda imponer algo viejo y ya manido con ropajes distintos (Rocha, 2011, p. 111). El por venir es el abrirse a lo desconocido, pero para romper con lo que está bajo control. El por venir es quebrantamiento con lo que ya no es viable del pasado y también con lo del futuro, porque desajusta el tiempo, se abre a un *tiempo-otro*. Un tiempo rasgado por la tensión entre el acontecimiento, que no se puede anticipar, y por la iterabilidad, que lleva dentro. Allí, es imprescindible colocar en primera plana a la cuestión de la animalidad, como algunos vienen haciéndolo (Chun, 2021, pp. 295-310), con insistencia y estando siempre alerta a lo que vendrá. De allí, el recaudo y la completa apertura que sostendrá Derrida con respecto a la *hantologie*.

Sí, un fantasma puede retornar como lo peor, pero sin dicha reaparición, y si se rechaza su irreductible originalidad, uno se priva también de memoria, de herencia, de justicia, de todo aquello que va más allá de la vida y con lo que se mide la dignidad de la vida. (Derrida, 1994<sup>a</sup>, p. 21)

Puesto que,

[n]inguna justicia...parece posible o pensable sin un principio de *responsabilidad*, más allá de todo presente vivo, en aquello que desquicia el presente vivo, ante los fantasmas de los que aún no han nacido o de los que han muerto ya... (Derrida, 1998, p. 13)

#### IV. Algo así como una conclusión

Lo *por venir* al ser una apertura a lo absolutamente otro, a lo completamente desconocido, es central para pensar la democracia en términos derridianos, porque es aquello que “hará funcionar” a esta. La democracia sin por venir se reduciría a la concretización de algo que llamarían: “democracia”, como muchas veces se hizo, pero que no sería una democratización de la misma. La democracia no se puede encerrar ni en un sistema de gobierno ni en una idea abstracta, porque la democracia aspira a la apertura de lo que se entiende, se realiza y se piensa bajo el “concepto” de democracia. Por eso, la democracia se forja pero no está dada de por sí, nunca lo estará, y ahí reside su fuerza, potencialidad y maleabilidad.

El *por venir* posibilita a la democracia romper con lo arqueo-teleológico, ya que no está regida ni por un origen puro, ni por un fundamento último. Es imposible anticipar al *por venir* pero, paradójicamente, no adviene del futuro sino que, en cierta medida, proviene de la repetición del origen, pero

marcado por la *différance*. Esta otorga una *mirada* plural a la democracia, ya que no hay un origen único, sino que desde siempre está diferido por la *différance*. Este diferir del origen lleva a la pluralidad y a la ausencia de fundamento último, produciéndose “*movimientos democráticos*”. Pero la ausencia de origen no garantiza, por sí sola, la democracia. Por ello, debe producirse sin distanciarse de una cierta historicidad, aunque alejándose de toda otra historicidad.

La democracia por venir se mueve en lo imposible para pensar lo posible, realizando una crítica radical a la *ipseidad* desde la iterabilidad. Este “plano” de lo imposible conduce a pensar la venida del(lo) otro, lo acontecimental, lo incondicional, lo por venir, el *animote*; y cuestiona a la autonomía, lo condicional, el derecho, lo establecido, lo humano, etc. Lo otro — *animote*— se instala en el centro de la democracia por venir, es la apertura a la llegada intempestiva de lo absolutamente otro, a la ley que viene del otro. Pero no es sólo un concepto cuasi-trascendental de un otro en general, sino que se articula en la relación con cada una de las singularidades históricas.

La apertura al otro debe permanecer entre la condicionalidad e incondicionalidad, pero es siempre esta última que debe expandir los límites de aquella. Una apertura que no se reduce a la vida, sino que se debe abrir a los espectros y la herencia que dejaron, por lo que es imprescindible ser herederos fieles y responder por el otro. Es por ello que en la democracia por venir se dirime lo político por medio de la imposibilidad de poder representar al otro — *animote*— y la responsabilidad infinita por él. Se lleva infinitamente la herencia del otro y la deuda con él. Así, la heteronomía radical es la que rige las relaciones con los otros.

La *hantologie* nos obliga a no echar en el olvido a los otros, a los *animote*, un asedio permanente que mantendría en alerta para seguir aspirando a otra democracia, siempre *por venir*. Esa inestabilidad y permanencia que otorgarían los espectros posibilitaría una ontología política que no se contente con un estado de cosas, sino que se politice continuamente.

Partir de una ontología política de la *différance*, en la que se daría lugar a una democracia que tienda siempre a la democratización y construir esa Democracia por venir, que sea siempre el lugar de un problema, de una discusión y de un debate que siempre se piense en común, que siempre busque la apertura a lo completamente otro, al *animote*.

## Referencias

- Alvis, J. (2016). *Marion and Derrida on the Gift and Desire: Debating the Generosity of Things*. Springer Press.
- Balcarce, G. (2019). Limitrofía. En E. Biset y A. Penchaszadeh (Comps.), *Soberanías en deconstrucción* (pp. 91-105). Editorial de la UNC.
- Barreto González, D. (2006). El debate entre Jean-Luc Marion y Jacques Derrida. Una introducción. *Revista Laguna*, 18, 35-47.
- Biset, E. (2012a) *Violencia, justicia y política*. Eduvim.
- Biset, E. (2012b). Humanismo y política. *Espacio Murena*. <http://www.espaciomurena.com/1794/>
- Braidotti, R. (2016). Lo posthumano no es enemigo de lo humano. *Revista de Occidente*, 426, 107-118.
- Caputo, J. (2003). Apôtres de l'impossible : sur Dieu et le don chez Derrida et Marion. *Philosophie*, 78, 33-51.
- Connolly, W. (1995), Nothing is fundamental..., *The ethos of pluralization*. University of Minnesota Press.
- Chun, S. (2021). *Democracia por venir*. Prometeo Libros.
- Danowski, D. y Viveiros de Castro, E. (2019). *¿Hay mundo por venir?* Caja Negra.
- Derrida, J. (1986). *De la gramatología*. Siglo XXI.
- Derrida, J. (1989). *Márgenes de la filosofía*. Cátedra.
- Derrida, J. (1994a). Deconstruir la actualidad. *El ojo mocho. Revista de crítica cultural*, (4)5.
- Derrida, J. (1994b). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Derrida, J. (1997). *Fuerza de ley*. Madrid: Tecnos.
- Derrida, J. (1997a). *Cómo no hablar y otros textos*. Proyecto A ediciones.
- Derrida, J. (1998) *Espectros de Marx*. Trotta.
- Derrida, J. y Ferraris, M. (2009) *El gusto del secreto*. Amorrortu.

- Derrida, J. y Roudinesco, É. (2009a) *Y mañana qué...* F.C.E.
- Derrida, J. y Marion, J-L. (2009b). Sobre el don. Una discusión entre Jacques Derrida y Jean-Luc Marion. *Anuario colombiano de fenomenología*, 3, 243-274.
- González, A. (2018). Cuerpos (animales) que importan. Apuntes provisionarios sobre la muerte del Hombre. *Anacronismo e Irrupción*, (8)15, 33-55.
- Hägglund, M. (2011). Radical Atheist Materialism: A Critique of Meillassoux. En Bryant, L.; Srnicek, N. y Harman, G. (Eds.), *The Speculative Turn* (pp. 114-129). Re-press.
- Haraway, D. (1984). Manifiesto Ciborg. El sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en el circuito integrado. [https://xenero.webs.uvigo.es/profesorado/beatriz\\_suarez/ciborg.pdf](https://xenero.webs.uvigo.es/profesorado/beatriz_suarez/ciborg.pdf)
- Haraway, D. (1999). La promesa de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles. *Política y sociedad*, 30, 121-163.
- Haraway, D. (2003). *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Prickly Paradigm Press.
- Holbraad, M., Pedersen, M. y Viveiros de Castro, E. (13 de enero de 2014). *The Politics of Ontology: Anthropological Positions*. Fieldsights - Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology. <https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-ontology-anthropological-positions>
- Latour, B. (2010). Ensayo de un “Manifiesto compositorista”. *New Literary History*, 41, 471-490.
- Marchart, O. (2009). *Pensamiento político posfundacional*. F.C.E.
- Marion, J-L. (1999). *El ídolo y la distancia*. Sígueme.
- Marion, J-L. (2011). *Reducción y donación*. Prometeo.
- Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud*. Caja Negra.
- Mol, A. (1999). Ontological politics. *The Editorial Board of The Sociological Review*, 74-89.
- Rocha, D. (2011). *Dinastías en deconstrucción*. Dykinson.
- Singer, P. y Cavalieri, P. (1998). *El proyecto gran simio*. Trotta.

Sloterdijk, P. (1999). Normas para el parque humano. Una respuesta a la "Carta sobre el humanismo" *Revista Observaciones Filosóficas*, 2-21. [https://cursosluispatinoffyl.files.wordpress.com/2014/01/00\\_peter\\_sloterdijk\\_reglas\\_para\\_el\\_parque\\_humano\\_revista\\_observaciones\\_filosoficas1.pdf](https://cursosluispatinoffyl.files.wordpress.com/2014/01/00_peter_sloterdijk_reglas_para_el_parque_humano_revista_observaciones_filosoficas1.pdf)

Stengers, I. (2014). La propuesta cosmopolítica. *Revista Pléyade*, 14, 17-41.