

# “PERO YO ¿QUIÉN SOY?” LA AUTORREFERENCIA ENTRE NEUROBIOLOGÍA Y FILOSOFÍA\*

“BUT, WHO AM I?”

SELF-REFERENCE BETWEEN NEUROBIOLOGY AND PHILOSOPHY

**MAURO SENATORE**

Universidad de Durham, Reino Unido  
French Studies  
Elvet Riverside - New Elvet  
Durham DH1 3JT  
mauro.senatore@durham.ac.uk

## RESUMEN

Este ensayo toma como punto de partida la interpretación de la tradición filosófica de la crítica y la deconstrucción de la subjetividad que Catherine Malabou elabora en “Go wonder: subjectivity and affects in neurobiological times” (2013). Discutimos esta interpretación indirectamente, ofreciendo una lectura alternativa de los proyectos filosóficos que están en juego en la génesis neurobiológica de la mente propuesta por Antonio

---

\* Este artículo ha sido publicado gracias al apoyo de la British Academy. Agradezco al Instituto de Filosofía de la Universidad Diego Portales, donde llevé a cabo mi investigación. Del mismo modo, agradezco al editor del dossier, Cristóbal Durán Rojas, y a los evaluadores anónimos, por sus comentarios generosos.

Damasio y en el pensamiento de Jacques Derrida sobre la vida en general como autoafección.

*Palabras claves: autorreferencia, Damasio, Derrida, Descartes, Malabou.*

#### ABSTRACT

This essay takes as its point of departure the interpretation of the philosophical tradition of the critique and deconstruction of subjectivity that Catherine Malabou develops in “Go wonder: Subjectivity and affects in neurobiological times” (2013). It challenges this interpretation by offering an alternative reading of the philosophical projects underpinning Antonio Damasio’s neurobiological genesis of the mind and Jacques Derrida’s thinking of life in general as auto-affection.

*Keywords: Self-reference, Damasio, Derrida, Descartes, Malabou.*

Recibido: 19/06/2018

Aceptado: 27/08/2018

*¿Qué soy, entonces [Sed quid igitur sum]? Una cosa que piensa. Y ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente. Sin duda no es poco, si todo eso pertenece a mi naturaleza.  
Descartes, Meditaciones metafísicas*

En un volumen influyente, publicado en 1991 y titulado *Who Comes After The Subject?* (¿Quién viene después del sujeto?), el editor Eduardo Cadava traza una tradición transversal en el pensamiento francés del siglo veinte, reuniendo las contribuciones clave de los pensadores franceses contemporáneos que forman parte de lo que él llama “la crítica o deconstrucción de la subjetividad” (Cadava VII). En el texto que sigue, propongo leer el ensayo de Catherine Malabou “Go wonder: Subjectivity and affects in neurobiological times”

[GW], en el marco de la tradición trazada por Cadava<sup>1</sup>. La misma Malabou inscribe su ensayo dentro de esta tradición, desde su primera página, explicando que intentará echar luz sobre la “nueva deconstrucción de la subjetividad” que está en juego en la neurobiología contemporánea (3). Este gesto es casi inaudito dentro de la tradición crítica y deconstructiva antes mencionada, en la medida en que Malabou entiende la deconstrucción en términos de determinación neurobiológica<sup>2</sup>.

En GW, Malabou afirma que la génesis neurobiológica de los sentimientos (*feelings*), tal como se desarrolla en la obra del neurobiólogo Antonio Damasio, lleva la deconstrucción de la subjetividad mucho más allá de sus versiones tradicionales –del trabajo de Jacques Derrida– hacia resultados radicales y sin precedentes. Esta afirmación se basa en las dos tesis principales que plantea en las páginas finales de su ensayo. Por una parte, sostiene que el trabajo de Damasio nos ofrece una concepción de la autoafección como heteroafección, es decir, como un afecto no- o pre-consciente<sup>3</sup>. Por otra, sugiere que, en su crítica de la concepción fenomenológica del cuerpo propio, Derrida piensa la heteroafección –en cuanto afección del otro– como la condición de la autoafección y, al hacerlo, termina desmaterializando y desencarnando la autoafección y pasando por alto lo biológico (GW 64-8)<sup>4</sup>. Por lo tanto, Damasio nos ofrecería una deconstrucción más radical, es decir, biológica, de la autoafección.

---

<sup>1</sup> El ensayo de Malabou constituye la primera parte del volumen escrito con Adrian Johnston, titulado *Self and Emotional Life: Philosophy, Psychoanalysis, and Neuroscience (El sí y la vida emocional: filosofía, psicoanálisis y neurociencia)*.

<sup>2</sup> Para un gesto similar en el pensamiento francés contemporáneo, ver Henri Atlan, quien ha dedicado toda su obra a un proyecto de deconstrucción biológica y neurobiológica de los conceptos de vida y subjetividad. Sobre el trabajo de Atlan, remito al volumen publicado recientemente *Cours de philosophie biologique et cognitive: Spinoza et la biologie actuelle*.

<sup>3</sup> Para la formulación de esta tesis, ver GW 33-4 y 64-8. Luego, haré referencia a los pasajes específicos del ensayo de Malabou que estarán bajo examen.

<sup>4</sup> Malabou presenta esta tesis con referencia al volumen titulado *Le toucher, Jean-Luc Nancy* (2000), donde Derrida lee el pensamiento de Nancy sobre el corpus en relación con la tradición fenomenológica del cuerpo propio. Según Malabou, “para echar luz sobre el proceso originario de la heteroafección” en el cuerpo fenomenológico, Derrida “necesita pensar una especie de superficie no natural, una extensión corporal no biológica, que permitiría el encuentro con el otro” (GW 68, mi traducción).

En las dos secciones que siguen, propongo mi contribución a los debates en torno a la tradición crítica y deconstructiva relanzada por Malabou, abriendo una vez más los textos de Damasio y Derrida para proponer una lectura alternativa del problema de la subjetividad. Con este fin, pongo a prueba las conrahipótesis siguientes. En primer lugar, la supuesta deconstrucción de la subjetividad desarrollada por Damasio es más bien la descripción de la génesis neurobiológica de los sentimientos y, más en general, de la mente (*mind*), que, para el autor, se distingue de la conciencia y la autorreferencia. En segundo lugar, Derrida concibe la deconstrucción como un pensamiento de la vida en general, en cuanto huella, que se disocia de la fenomenología en la medida en que da cuenta de la continuidad y las diferencias en la historia de la vida o en la evolución.

## I.

En esta sección, me enfoco en la génesis neurobiológica de la mente que Damasio describe en su obra *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos* [BS]. Con este fin, trazo la génesis de los sentimientos desde los eventos corporales a las imágenes mentales y exploro la distinción propuesta por Damasio entre la mente y la conciencia. Luego, explico por qué Damasio entiende la génesis antes mencionada como la superación de la solución cartesiana del problema de la relación entre la mente y el cuerpo, y como el desarrollo de las intuiciones de Spinoza sobre este problema<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Debo señalar algunas fuentes que fueron relevantes para mi análisis. Sobre el problema de la relación entre la mente y el cuerpo en Descartes y Spinoza, remito a Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit*, que ofrece una excelente reconstrucción de la teoría de los afectos de Spinoza, y a Peterman, que analiza el problema antes mencionado desde la perspectiva de la encorporación (*embodiment*). Para una evaluación crítica de la interpretación de Spinoza por parte de Damasio, ver también Jaquet, "Le Spinoza protobiologiste de Damasio". A partir de su interpretación de la teoría spinozista de los afectos, basada en la unidad de la mente y el cuerpo, en este ensayo, Jaquet elabora una crítica convincente del proyecto de Damasio en cuanto reduccionista. Volveré a esta crítica luego, a medida que se desarrolla mi lectura de Damasio. Mientras tanto, observo que no pretendo ofrecer una evaluación alternativa del spinozismo de

Mi lectura muestra que Damasio reclama una fundación spinozista para su concepción de los sentimientos y de la mente a partir de las siguientes premisas: a) la noción de Spinoza del *conatus* explica la individualidad del ser vivo (que Damasio identifica como el yo preconscious y automatizado, que hace frente a los problemas básicos de la vida); b) la concepción de Spinoza de la mente como la idea del cuerpo constituye una fórmula para la génesis neurobiológica de los sentimientos y, en general, de la mente.

La primera etapa de la investigación de Damasio sobre la génesis neurobiológica de los sentimientos es la distinción entre las emociones como resultado de las reacciones homeostáticas del cuerpo y los sentimientos en cuanto eventos o imágenes mentales (*BS* 32). El segundo capítulo de *BS* está dedicado a la explicación de lo que Damasio designa como la “maquinaria de la emoción”, o como “los mecanismos cerebrales y corporales responsables de desencadenar y ejecutar una emoción” (31). Las emociones pertenecen a la homeostasis, es decir, al equipamiento (*equipment*) innato y automático que caracteriza a todos los seres vivos, organismos en palabras de Damasio<sup>6</sup>, y les permite resolver los problemas básicos de la vida con el fin de autopreservarse y bienestar (*BS* 39). Este equipamiento incluye “el conjunto de regulaciones y el estado resultante de una vida regulada” (34): regulación metabólica, reflejos de base y respuestas inmunes (ramas inferiores); comportamientos de dolor y placer (ramas del nivel medio); instintos, motivaciones y emociones propiamente dichas (ramas superiores) (34-8). Según Damasio, este equipamiento es precisamente lo que constituye a un individuo viviente como tal (126). Se trata de una observación importante, ya que, más tarde, Damasio identifica el *conatus* de Spinoza como lo que mantiene la individualidad del ser vivo y lo vincula a la determinación neurobiológica de la esencia homeostática, innata y automatizada del individuo viviente. Como he señalado arriba, las reacciones desencadenadas por la maquinaria homeostática apuntan

---

Damasio. Más bien, en lo que sigue, interpreto la génesis neurobiológica de la mente propuesta por Damasio a la luz de la crítica y la deconstrucción de la subjetividad.

<sup>6</sup> Como señala Jaquet, la noción de organismo no aparece en la *Ética* de Spinoza (“Le Spinoza ” 185).

“a regular el proceso vital y a promover la supervivencia”, donde, por “supervivencia”, Damasio no entiende “un estado neutro... a medio camino entre la vida y la muerte”, sino también “comodidad y bienestar” (39)<sup>7</sup>. Damasio reconstruye de la siguiente manera la situación en la que opera el equipamiento vivo desencadenando una reacción homeostática: un objeto cambia el entorno externo o interno de un organismo individual; estos cambios pueden alterar el curso de la vida, constituir una amenaza o una oportunidad; los organismos los detectan y actúan en consecuencia con el fin de la autopreservación y el funcionamiento eficiente; las reacciones del organismo llevan a cabo la doble tarea de la detección y la acción (39).

En suma, el análisis de las emociones de Damasio se enfoca en una dimensión preconsciente del ser vivo, que consiste en su maquinaria homeostática y es constitutiva de su individualidad. Esta maquinaria está vinculada a los sentimientos y, por lo tanto, de un modo más general, a la mente, a través de la mediación de la actividad cerebral de mapeo de los estados corporales. Como explica Damasio, “estas reacciones automáticas crean condiciones en el organismo humano que, una vez cartografiadas en el sistema nervioso, pueden representarse como placenteras o dolorosas y eventualmente conocerse como sentimientos” (54). Dentro de este marco, las emociones resultan de las reacciones que subyacen a ellas, a través de un proceso de activación y ejecución. Este proceso consiste en una etapa de presentación en que el estímulo emocionalmente competente –“objeto o situación determinados realmente presentes o rememorados” (59)– se transmite a sitios en el cerebro que desencadenan emociones, que posteriormente activan sitios en otros lugares del cerebro que ejecutan las emociones mismas. Estos últimos –explica Damasio– son “la causa inmediata del estado emocional que se ejecuta en regiones del cuerpo y del cerebro que contienen el proceso de sensación de emociones [*the emotion-feeling process*]” (60). Por lo tanto, para Damasio, los sentimientos son la última etapa de la maquinaria homeostática que constituye la individualidad del ser vivo. Son “sentimientos de emociones” (92 y ss.), como él sugiere de manera significativa. Son pensamientos o

---

<sup>7</sup> Para mayor información, ver Chantal Jaquet “Le Spinoza protobiologiste de Damasio”.

percepciones, cuyo contenido es la revelación o la representación de un estado particular del cuerpo, o, más precisamente, “del cuerpo implicado en un proceso reactivo” (86). Recurriendo a una fórmula spinozista que discutiremos más adelante, Damasio afirma que los sentimientos son “las ideas de que el cuerpo está en cierto modo” (*the idea of the body being in a certain way*), lo que él entiende como la “traducción del estado de la vida en curso en el lenguaje de la mente” (85)<sup>8</sup>. A partir de esto se deduce que los sentimientos revelan la génesis neurobiológica de la mente y, por lo tanto, la visión neurobiológica sobre el problema de la relación entre el cuerpo y la mente. Según Damasio, el descubrimiento del tercer elemento que garantiza la relación entre las emociones y los sentimientos se debe a la neurobiología contemporánea, que de este modo despliega la intuición temprana de Spinoza. Este elemento es el mapeo de los estados corporales por parte del cerebro (85). Los sentimientos se conciben como una especie de descripción mental de la historia básica del individuo viviente. Esta descripción es posible y se funda sobre la actividad mediante la cual “el cerebro utiliza varias regiones específicas que trabajan en concierto para representar una miríada de aspectos de las actividades del cuerpo en forma de mapas neurales”. “Esta representación”, continúa Damasio, es “una imagen siempre cambiante de la vida en acción” (*an ever-change picture of life*) (12).

Ahora bien, este retrato es “un contenido de las percepciones que constituyen los sentimientos” o sus “*sustratos* inmediatos” (87). Damasio recurre al concepto de emergencia, de la filosofía de la mente, para explicar la relación que establece entre los sentimientos y los mapas cerebrales del cuerpo, entre la mente y la vida homeostática del individuo viviente, es decir, el hecho de que los mapas neuronales y, por lo tanto, los estados corporales representados por ellos son el contenido o el sustrato de los sentimientos<sup>9</sup>. El autor afirma que esta relación ha sido probada por las investigaciones recientes de neurobiología, que demuestran que “cuando se manifiestan los sentimientos

---

<sup>8</sup> Contra la interpretación de la relación entre la mente y el cuerpo en Spinoza en términos de paralelismo y traducción. Para más información ver Chantal Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit: affects, actions et passions chez Spinoza*, 7-22.

<sup>9</sup> Para el concepto de emergencia, remito al trabajo de Jaegwon Kim.

existe una implicación importante de las áreas cerebrales que reciben señales procedentes de partes diversas del cuerpo, con lo que cartografían el estado actual del organismo” (96). En otras palabras, habría una correspondencia entre el mapeo cerebral de los estados del cuerpo –y, más precisamente, las regiones del cerebro designadas como somatosensoriales– y el proceso del sentir. Damasio ve en la exploración de esas regiones la plataforma para una nueva investigación neurobiológica de los sentimientos. “Finalmente”, él concluye, “los mapas neuronales se transforman en imágenes mentales” (187, énfasis mío). Por lo tanto, lo que está en juego en la explicación neurobiológica de los sentimientos es la génesis misma de la mente (imágenes, pensamientos y percepciones) en el marco de la vida homeostática.

Al resumir los requisitos para sentir, Damasio reconoce el problema de la relación entre los sentimientos y la conciencia –y el yo–. Por una parte, sugiere que la ocurrencia de los sentimientos en un sentido tradicional requiere de “que su contenido sea conocido por parte del organismo” y, por lo tanto, presupone “la conciencia” (109). Por otra, argumenta que “la maquinaria de las sensaciones contribuye en sí misma al proceso de conciencia, a saber, a la creación del yo, sin el cual no se puede conocer nada” (109). En general, Damasio parece entender el proto-yo como la vida homeostática del individuo viviente, la cual incluye la mente y las imágenes mentales, constituyendo el sustrato para la conciencia y el yo y, por lo tanto, para el conocimiento por parte del ser vivo de lo que le ocurre (110). En los capítulos siguientes del libro, Damasio no se ocupa más de este problema, pero disemina aquí y allá comentarios que hacen más o menos explícito la forma en que relaciona la mente y la conciencia, el proto-yo y el yo, la vida automatizada y la no automatizada. Según Damasio, la conciencia es “la mente consciente”, es decir, “el proceso por el que una mente se ve imbuida por una referencia que llamamos yo, y se dice que sabe de su propia existencia y de la existencia de objetos a su alrededor” (184)<sup>10</sup>. Así, la conciencia explica

---

<sup>10</sup> “En el sentido estricto del término, conciencia significa la presencia de una mente con un yo, pero en términos humanos prácticos, esta palabra realmente significa más. Con ayuda de la memoria autobiográfica, la conciencia nos proporciona un yo enriquecido por los registros de nuestra propia experiencia individual” (Damasio 250).



la autodeicticidad, es decir, la autopresencia del ser vivo consigo mismo y su capacidad de presentarse y referirse a sí mismo. En la segunda parte de este ensayo, dedicada al pensamiento del viviente en Derrida, me centro en la génesis cartesiana de la concepción de la autorreferencia, o autodeicticidad, como la característica esencial de los seres humanos y, por lo tanto, como la base de la separación tradicional entre animalidad y humanidad. En las páginas finales del libro, Damasio confirma su comprensión de la conciencia al sugerir que constituye la condición por la cual el individuo viviente se presenta a sí mismo y relaciona su presente con la memoria del pasado y las anticipaciones del futuro. “Cuando nos enfrentamos a cada nuevo momento de la vida como seres conscientes”, afirma, “aplicamos a dicho momento las circunstancias que rodean nuestras alegrías y penas pasadas, junto con las circunstancias imaginarias de nuestro futuro anticipado” (250). Como podemos ver, esta comprensión de la vida en cuanto ser consciente está lejos de la línea de pensamiento evocada por Cadava en su historia del pensamiento francés contemporáneo y constituye el objetivo crítico mismo de los textos de Derrida que leeremos más adelante. Sobre todo, esta comprensión sugiere que, en su descripción de la génesis neurobiológica de los sentimientos y las imágenes mentales, Damasio en realidad no nos ofrece un marco para la crítica o la deconstrucción de la subjetividad<sup>11</sup>.

Damasio identifica su explicación de la génesis de los sentimientos como una nueva perspectiva neurobiológica sobre el problema cartesiano tradicional de la relación entre el cuerpo y la mente. Elabora esta perspectiva en respuesta a lo que interpreta como la debilidad de la solución cartesiana, vinculándola a su interpretación original de Spinoza. Desde el punto de vista de Damasio, Descartes reconoce la interacción mutua de la mente y el cuerpo a través del término intermedio de la glándula pineal, pero hace que el contacto entre los dos sea imposible, ya que argumenta que se

---

<sup>11</sup> Sobre este punto, Malabou sostiene que el enfoque neurobiológico da cuenta del alejamiento de la subjetividad de sí misma (*GW* 34). Ahora, a menos que ella se refiera a cierto reduccionismo neurobiológico, ese no parece ser el caso en Damasio, quien elabora una interpretación más intrincada de la relación entre la mente y la conciencia.

trata de sustancias distintas. “Para Descartes”, afirma Damasio, “la mente humana quedaba desprovista de extensión espacial y de sustancia material” (179)<sup>12</sup>. En este sentido, la perspectiva de Damasio explica la emergencia de la mente y las imágenes mentales desde el proceso del sentir. De hecho, sostiene que “el problema mente-cuerpo perdió su atractivo” (180) ya que las investigaciones filosóficas incorporaron cada vez más los resultados de las investigaciones neurobiológicas sobre el hecho de que existe “un nexo causativo” o “una dependencia” entre la mente y el cerebro (181): “Se reveló que los fenómenos mentales eran estrechamente dependientes de la operación de muchos sistemas específicos de circuitos cerebrales” (180)<sup>13</sup>. Una vez más, no explica lo que quiere decir con este nexo o dependencia. Más bien, reconoce que el cerebro constituye una “base *necesaria*, pero no suficiente” para la génesis de las imágenes mentales, de lo cual, insiste, no se deduce que estas imágenes no sean “procesos biológicos” (188)<sup>14</sup>. Finalmente, Damasio afirma que, al adoptar esta visión neurobiológica del problema cuerpo-mente, descubrimos que la mente cuenta la historia del cuerpo y utiliza esta historia “para optimizar la vida individual” (196). A partir de estas observaciones, parece evidente que, para Damasio, la descripción neurobiológica de los sentimientos revela la inconsistencia del problema mente-cuerpo, al disociar la mente de la conciencia y al detenerse antes del problema del yo y de la autodeicticidad.

En este punto, podemos ver cómo Damasio presenta su perspectiva sobre la génesis neurobiológica de la mente como una especie de elaboración, a la luz de los resultados recientes de las ciencias de la vida, de las ideas de Spinoza sobre la individualidad del ser vivo y sobre los afectos<sup>15</sup>. Mi lectura

<sup>12</sup> También véase BS 180, y el trabajo más temprano de Damasio titulado *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*. Para una introducción a la elaboración cartesiana del problema mente-cuerpo, ver Peterman 216-24.

<sup>13</sup> Sobre la relación entre las imágenes mentales y los circuitos cerebrales, ver también BS 194-5.

<sup>14</sup> Para una contribución reciente y provocadora sobre la relación entre la mente y el cerebro, véase el trabajo de Markus Gabriel titulado *Ich ist nicht Gehirn. Philosophie des Geistes für das 21. Jahrhundert (No soy mi cerebro: filosofía de la mente para el siglo XXI)*.

<sup>15</sup> Para la relectura por parte de Malabou de Spinoza de Damasio, ver GW 50-5.

del trabajo de Damasio intenta explicar las dos premisas que nos permiten abordar esta cuestión: la comprensión de la vida individual como un proceso homeostático; y la interpretación de los sentimientos y, más en general, de la mente como la revelación de los estados corporales mapeados en el cerebro.

Comencemos con la segunda premisa. Desde el primer capítulo, Damasio llama la atención sobre la noción de Spinoza de que “la mente humana es la idea del cuerpo humano”, lo que él sugiere leer como la intuición del “principio detrás de los mecanismos naturales responsables de las manifestaciones paralelas de la mente y el cuerpo”. Con este principio, Damasio entiende la relación entre las imágenes mentales y las “pautas neurales que representan respuestas a acontecimientos que causan emociones y sentimientos” (18). Por lo tanto, podemos observar que Damasio interpreta la noción de mente de Spinoza a la luz de su proyecto de superar la disociación cartesiana entre la mente y la materia y de dar cuenta de la dependencia de la mente del cerebro. Como Damasio recuerda, los pasajes de la *Ética* de Spinoza de los cuales extrapola la noción antes mencionada con la proposición 13 (“El objeto de la idea que constituye la mente humana es el cuerpo”, 201) y la proposición 26 (“La mente humana no percibe ningún cuerpo externo como si existiera realmente, excepto a través de las ideas de las modificaciones (afecciones) de su propio cuerpo”, 201), de la parte II. En particular, Damasio pretende encontrar en estos pasajes el argumento para la relación de “correspondencia representacional” entre “acontecimientos en el cuerpo” e “ideas en la mente” (202), y sugiere que interpretemos esta correspondencia como la intuición del mecanismo de los mapas neurales descubierto por la neurobiología contemporánea<sup>16</sup>. A partir de su lectura de Spinoza, Damasio también esboza otra lectura del problema de la relación entre proto-yo y conciencia/yo. De la proposición 22 de la parte II de la

<sup>16</sup> “A partir de los descubrimientos de la neurobiología moderna, podemos no solo decir que las imágenes surgen en el cerebro, sino también aventurar que una enorme proporción de las imágenes que surgen en el cerebro están modeladas por señales procedentes del cuerpo propiamente dicho” (BS 202). Para una consideración crítica de este argumento, ver Jaquet “Le Spinoza protobiologiste de Damasio”, 192-3, donde explica que la invención de un Spinoza protobiólogo por parte de Damasio se funda sobre la reducción de la noción de espíritu al concepto neurobiológico de la mente.

*Ética* (“La mente humana no solo percibe las modificaciones del cuerpo, sino también las ideas de dichas modificaciones”, 204), Damasio recupera la noción de “idea de idea” o “idea de segundo orden”, la cual, según su interpretación, incluye la idea básica del yo. Esta idea, explica Damasio, consiste en el conocimiento asociado a mi sentimiento o “el conocimiento de que nuestro cuerpo está implicado en la interacción con un objeto” (204). Damasio la considera “fundamental para la generación de la conciencia”, la cual, como ya hemos visto, entiende en términos aproximadamente kantianos como la unidad de la apercepción trascendental. “Poseemos una mente consciente”, escribe, “cuando el flujo de imágenes que describe objetos y acontecimientos en modalidades sensoriales variadas (el ‘filme en el cerebro’) está acompañado por las imágenes del yo que acabo de describir” (204). Una vez más, podemos deducir desde esta lectura de la *Ética* que el objetivo de Damasio es el de apropiarse de Spinoza dentro del marco de su explicación neurobiológica de la mente (en cuanto distinta de la conciencia).

La primera premisa del spinozismo autodeclarado de Damasio es la concepción de la vida individual como el conjunto de los procesos de regulación automatizados y preconscientes. Damasio encuentra el paradigma para esta concepción en la noción del *conatus* de Spinoza<sup>17</sup>. Para esta interpretación del *conatus*, se refiere a las proposiciones 6, 7 y 8 de la parte III de la *Ética*. Damasio describe este último como “el esfuerzo natural para perseverar en su propio ser” que es constitutivo de la “esencia real” de los “organismos” (18), vincula específicamente el *conatus* a su comprensión del individuo viviente autorregulado. Sobre todo, Damasio afirma que el *conatus* mantiene la individualidad del ser vivo, en la medida en que “incluye tanto el ímpetu para la autopreservación frente al peligro y las oportunidades, como las múltiples acciones de autopreservación que mantienen juntas las partes de un cuerpo” (40). Desde la perspectiva

---

<sup>17</sup> Sobre la lectura parcial y unilateral del *conatus* por parte de Damasio, remito a Jaquet “Le Spinoza protobiologiste de Damasio” (186-9), donde la autora muestra que, para Spinoza, en contraste con la interpretación de Damasio, el *conatus* no se relaciona meramente con las cosas biológicas y vitales (lo que Damasio llama “organismos”).

neurobiológica, esto significa, una vez más, que Spinoza había intuido la maquinaria de las emociones y los sentimientos. Recurriendo a una fórmula significativa, Damasio sugiere que comprendamos el *conatus* de Spinoza como el intento de formalizar la intuición de lo que él designa como la “sabiduría neurobiológica congénita” o como la lucha de los organismos por la autopreservación, que se cumple “sin conocimiento consciente del empeño y sin haber decidido, como entidad individual, emprender nada” (80). De nuevo, a través de esta sugerencia, Damasio presupone su lectura de Spinoza como el progenitor de su explicación neurobiológica de la mente.

Finalmente, podemos sacar dos conclusiones de nuestra exploración de la descripción neurobiológica de las emociones y los sentimientos propuesta por Damasio y de su argumento respecto al spinozismo de esta descripción. En primer lugar, el proyecto de Damasio no parece ser elaborar una deconstrucción de la subjetividad, como sostiene Malabou, en la medida en que, más bien, afirma la génesis neurobiológica de la mente en cuanto distinta de la conciencia, la cual entiende como la autopresencia del individuo viviente y, por lo tanto, como su capacidad de referirse a sí mismo. En segundo lugar, el spinozismo de Damasio consiste en reinscribir las sus nociones de la mente y el *conatus* dentro del proyecto anteriormente descrito.

En la siguiente sección, me enfoco en el trabajo de Derrida con el objetivo de hacer visible otro pensamiento de la vida que se despliega a partir de la crítica y de la deconstrucción de la subjetividad humana como autodeicticidad.

## 2.

Como recuerda Malabou en *GW*, la deconstrucción de Derrida comienza por disociarse de la fenomenología. Sin embargo, en mi hipótesis de lectura, esta disociación abre un pensamiento de la vida, en cuanto dejar una huella en el mundo, que, como veremos más adelante, da cuenta de la continuidad

y las diferencias en la evolución, desde las formas de vida más elementales a la conciencia humana y más allá<sup>18</sup>.

En esta sección, pondré esta hipótesis a prueba mediante una lectura del segundo ensayo incluido en volumen póstumo de Derrida titulado *El animal que luego estoy si(gui)endo* [*L'animal que donc je suis*, ALE]<sup>19</sup>. En este texto, al dibujar una breve autobiografía intelectual, Derrida explica que, desde el comienzo, optó por el concepto de la huella como una de las nociones clave de su trabajo con el fin de transgredir el antropocentrismo. De hecho, agrega, la huella “conciérne diferencialmente a todos los seres vivos” (ALE 124). Luego, explicita que su obra (es decir, “mi lectura deconstructiva de Husserl y, en verdad, todo lo que ha podido venir después”) comenzó “por la cuestión de la vida y del ‘presente viviente’, de la autobiografía del ego en su presente viviente” (133)<sup>20</sup>. Estos índices nos remiten a la lectura temprana de Husserl desarrollada en *La voz y el fenómeno* (1967), donde Derrida argumenta que la forma de la vida trascendental de la conciencia fenomenológica, el presente viviente, debe pensarse a partir del movimiento del dejar una huella en el mundo, y que solo esto nos permite contar la historia de la vida en general, es decir, de su evolución, en cuanto huella<sup>21</sup>. En ALE, Derrida lleva su trabajo, en cuanto pensamiento de la vida, más allá, ofreciendo una elaboración crítica del legado cartesiano que, según

---

<sup>18</sup> Desde esta perspectiva, no analizaré la tesis de Malabou de que la deconstrucción pasa por alto la dimensión biológica de la heteroafeción, más bien, la cuestionaré al proponer otra interpretación de la deconstrucción.

<sup>19</sup> Para interpretaciones contundentes del volumen de Derrida, ver los textos de Davis, Naas, y Wills indicados en la bibliografía. La lectura desarrollada en esta sección tiene como objetivo contribuir a la literatura existente, llamando la atención sobre el pensamiento de la vida a partir del cual Derrida repiensa la evolución y la subjetividad. Del mismo modo, recuerdo que el título del volumen deriva del título del primer ensayo incluido en él, “*L'animal que donc je suis (à suivre)*”, ensayo en el que Derrida despliega las posibilidades implícitas en el verbo francés *suis* (soy/sigo).

<sup>20</sup> Sobre la génesis de la deconstrucción a través de la disociación de la fenomenología llevada a cabo en *La voz y el fenómeno*, para más información, ver la primera entrevista en *Posiciones* de Jacques Derrida.

<sup>21</sup> Como no puedo desarrollar este argumento aquí, permítanme referirme a la primera parte de mi ensayo “*Leaving a Trace in the World (II): Deconstruction and the History of Life*” de próxima aparición en *Postmodern Culture*.

su lectura, subyace a las concepciones modernas y contemporáneas de la subjetividad humana. Al hacerlo, da cuenta de los problemas implícitos en el concepto de autorreferencia, o autodeicticidad, al cual se recurre tradicionalmente para justificar el abismo entre la vida humana y la animal. En las páginas finales del primer ensayo incluido en ALE, Derrida evoca una comprensión general de la vida que se basa en dos argumentos sobre, primero, la distinción entre lo inorgánico y lo orgánico y, segundo, el abismo entre lo animal y lo humano. Como veremos más adelante, en el segundo ensayo del volumen, Derrida vincula esta comprensión a dos momentos clave de la obra de Descartes. En el pasaje antes mencionado, Derrida escribe:

La animalidad, la vida del ser vivo, al menos cuando se pretende poder distinguirla de lo inorgánico, de lo puramente físico-químico inerte o cadavérico, se la define normalmente como sensibilidad, irritabilidad y automotricidad, espontaneidad apta para moverse, para organizarse y afectarse ella misma, para marcarse ella misma, trazarse y afectarse con huellas de sí. Esta automotricidad como autoafección y relación consigo, antes incluso de la temática discursiva de un enunciado o de un *ego cogito*, incluso de un *cogito ergo sum*, es el carácter que se le reconoce al ser vivo y a la animalidad en general. Pero entre esta relación consigo mismo (este sí, esta ipseidad) y el “yo” del “yo pienso” hay, al parecer, un abismo... Nadie ha negado nunca al animal ese poder de rastrearse o de trazarse o de volver a trazar un camino de sí. En realidad, el lugar más complicado del problema es que se le haya negado el poder de transformar esas huellas en lenguaje verbal. (ALE 67)

De acuerdo con la comprensión general de la vida descrita aquí, la vida del ser vivo, o la animalidad, se demarca de lo no vivo ya que consiste en la autorrelación o autoafección, es decir, en el sí que se afecta a sí mismo con las huellas de sí mismo<sup>22</sup>. Sin embargo, se abre un abismo entre la animalidad y la humanidad, entre el sí/autos de la autorrelación/

---

<sup>22</sup> Para una definición de la vida en general en cuanto movimiento del dejar la huella en el mundo y, por lo tanto, en cuanto autoafección, ver Jacques Derrida *De la gramatología* 209-10.

autoafección y el ego/yo del *ego cogito*/“yo pienso”. Este abismo separa la huella del habla: de hecho, se explica por el argumento de que el animal no puede convertir sus huellas en discurso. Desde la perspectiva de Derrida –el que parece evidente a medida que mi lectura se desarrolla– este argumento se funda en la ilusión de que el ego/yo se presenta a sí mismo y, por lo tanto, es capaz de referirse a sí mismo y responder por sí mismo. Al abordar el ensayo siguiente de *ALE*, abierto por la interrogación “Pero yo ¿quién soy [estoy si(gui)endo]?”, veremos que Derrida rastrea la génesis de esta comprensión general de la vida en la obra de Descartes y ofrece una elaboración crítica de la misma que apunta a otro pensamiento de la vida y de la subjetividad<sup>23</sup>.

Derrida parte de la hipótesis de que se deben buscar en la elaboración del cogito más que en la teoría del animal-máquina las evidencias del legado cartesiano en el pensamiento moderno y contemporáneo sobre la animalidad (*ALE* 71). Por lo tanto, en primer lugar, Derrida se centra en el descubrimiento del yo como *res cogitans* que Descartes realiza en la segunda *Meditación*, y luego vincula a este descubrimiento la explicación de la división animal-ser humano que Descartes elabora en su carta a Reneri para Pollot del 1638. El pasaje examinado de la segunda *Meditación* consta de dos momentos. En el primer momento, Descartes plantea la pregunta sobre sí mismo (¿qué soy?) y toma en cuenta las respuestas tradicionales e inmediatas a esta pregunta; en el segundo, presenta su solución peculiar, que Derrida identifica con el legado cartesiano en las concepciones modernas de la subjetividad. Me permito citar el texto casi completo del primer momento:

Por ello, examinaré de nuevo lo que yo creía ser, antes de incidir en estos pensamientos, y quitaré de mis antiguas opiniones todo lo que puede combatirse mediante las razones que acabo de alegar, de suerte que no quede más que lo enteramente indudable. Así pues, ¿qué es lo que antes yo creía ser? Un hombre, sin duda. Pero ¿qué es un hombre? ¿Diré, acaso, que un animal

<sup>23</sup> Esta interrogación, que incluyo en el título de mi ensayo, es la versión española de la traducción al francés, realizada por el duque de Luynes, del texto de Descartes “*quid autem*” (“*mais moi, qui suis-je ...*”). Para mayor información ver *ALE* 87-8.



racional? No, por cierto: pues habría luego que averiguar qué es animal y qué es racional, y así una única cuestión nos llevaría insensiblemente a infinidad de otras cuestiones más difíciles y embarazosas ... Me fijaba, primero, en que yo tenía un rostro, manos, brazos, y toda esa máquina de huesos y carne, tal y como aparece en un cadáver, a la que designaba con el nombre de cuerpo. Tras eso, reparaba en que me nutría, y andaba, y sentía, y pensaba, y refería todas esas acciones al alma; pero no me paraba a pensar en qué era ese alma, o bien, si lo hacía, imaginaba que era algo extremadamente raro y sutil, como un viento, una llama o un delicado éter, difundido por mis otras partes más groseras. (*Meditaciones* 13)

Una vez que ha rechazado la respuesta tradicional (soy un animal racional), Descartes toma en examen el pensamiento inmediato de tener un cuerpo, de actuar a través de él y, en última instancia, de un alma que las acciones del cuerpo presuponen. Derrida sugiere identificar con este pensamiento la concepción de la animalidad por parte de Descartes, es decir, de lo que distingue la vida del ser vivo de lo no vivo o lo inorgánico, a saber, la autoafección o autorrelación. “Cada vez”, escribe Derrida,

que ... [Descartes] tiene que evocar, a modo de experiencia, esos signos de vida o de animación, por consiguiente, de animalidad, que son la autoafección o la automoción del *sentirse*, alimentarse, *moverse*, los relaciona con un alma viva que ... podría no ser sino un cuerpo. (*ALE* 90)

Como podemos anticipar, un abismo separa la vida y la animalidad, en cuanto autorrelación, de la humanidad en cuanto “yo pienso”. Unos párrafos después, Descartes propone como respuesta que él es una cosa pensante:

Un cuarto es pensar: y aquí sí hallo que el pensamiento es un atributo que me pertenece, siendo el único que no puede separarse de mí. Yo soy, yo existo; eso es cierto, pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que estoy pensando: pues quizá ocurriese que, si yo cesara de pensar, cesaría al mismo tiempo de existir. (*Meditaciones* 13-4)

Aquí podemos captar lo que, según Derrida, Descartes entiende por el “yo pienso” y lo que demarca a este último del sí de la animalidad. Como observa Derrida, “la presencia del presente del pensamiento, la presencia que se presenta a sí misma en el presente, eso es lo que excluye todo lo desmontable constituido por la vida, el cuerpo vivo, la vida animal” (*ALE* 72). La presencia del yo a sí mismo en el presente del pensar, que determina el “yo pienso”, implica la capacidad del yo de presentar y referirse a sí mismo, su autodeicticidad. El elemento de esta capacidad es evidentemente el habla, a la que –como argumenta Derrida en *La voz y el fenómeno*– se ha recorrido tradicionalmente para conjurar el trabajo de la muerte o la escritura primordial requerida por el movimiento de idealización, es decir, el hecho de que un objeto ideal debe ser comprensible independiente de la vida y la muerte de su productor (*La voz* 46).

En el segundo texto de Descartes discutido por Derrida, la carta a Renéri a Pollot mencionada anteriormente, encontramos la elaboración del pensamiento de la animalidad como incapacidad de responder. Como sugiere Derrida, esta elaboración puede leerse como un efecto de la concepción cartesiana de la división entre lo animal y lo humano, entre la autorrelación y la autodeicticidad. En la carta, Descartes invita al lector a desconfiar del juicio de que los animales tienen alma, ya que equivale a una opinión adquirida precipitadamente en la infancia. En apoyo a su tesis, Descartes construye la siguiente escena:

Supongamos que un hombre ha sido criado toda su vida en un lugar donde nunca había visto ningún animal excepto los hombres; y supongamos que estaba muy dedicado al estudio de la mecánica y que había hecho, o ayudado a hacer, varios autómatas con la forma de un hombre, un caballo, un perro, un pájaro, etc., que caminaban, comían y respiraban, y en la medida de lo posible imitaba todas las demás acciones de los animales a los que se asemejaban, incluso los signos que usamos para expresar nuestras pasiones, como llorar cuando golpeados y huir cuando sometidos a un fuerte ruido. Supongamos que a veces le resultó imposible distinguir entre los hombres reales y aquellos que solo tienen la forma de hombres, y ha aprendido por experiencia que solo

hay dos maneras de decir: [...] primero, que tales autómatas nunca responden en palabras o signos, excepto por casualidad, a las preguntas que se les hagan; y en segundo lugar, aunque sus movimientos son a menudo más regulares y ciertos que los de los hombres más sabios, sin embargo, en muchas cosas que tendrían que hacer para imitarnos, fracasan más desastrosamente que los tontos más grandes. (*Obras* 362-3)

A partir de esta ficción, según Descartes, deberíamos poder reconsiderar nuestro juicio ante los animales reales. Deberíamos entender que “la semejanza entre algunas acciones exteriores de los animales y las nuestras [...] no es en absoluto una base suficiente para demostrar que existe alguna semejanza entre las acciones interiores correspondientes” (363). Derrida llama la atención sobre el hecho de que el argumento de Descartes depende de la presuposición de un límite o un umbral para el animal, es decir, la capacidad de responder. Parece sugerir que este límite reproduce la división entre el sí animal y el “yo pienso”. De hecho, observa, Descartes niega al animal la capacidad de responder, no en el sentido de “reaccionar a una llamada o a una orden”, sino en eso de responder a preguntas “inprogramables” y “verdaderas” (*ALE* 102-3). En otras palabras, Descartes niega al animal la autopresencia del “yo pienso” que le otorgaría la capacidad de presentarse a sí mismo y responder por sí mismo. Derrida desarrolla aún más esta interpretación al centrarse en un momento anterior de la carta en el cual Descartes argumenta que la existencia solo puede demostrarse a partir de un “yo pienso”. Descartes escribe:

Cuando alguien dice “respiro, luego existo”, si quiere demostrar que existe por el hecho de que no puede respirar sin existencia, no prueba nada, porque primero tendría que demostrar que es cierto que está respirando, lo cual es imposible a menos que también haya probado que existe. Pero si quiere demostrar su existencia a partir del sentimiento o la creencia que tiene de que está respirando, así que él juzga que incluso si la opinión no fuera cierta, no podría tenerla si no existiera, entonces su prueba es sólida. En tal caso, la idea de respirar está presente en nuestra mente antes de pensar en nuestra

existencia, y no podemos dudar de que la tenemos mientras la tengamos. Decir “respiro, luego existo”, en este sentido, es simplemente decir “pienso, luego existo”. (*Obras* 361)

Según Derrida, podemos encontrar en este pasaje la demarcación entre la “autoafirmación [o afirmación de sí] de la vida” (*ALE* 105) y la autoposición y automanifestación o autodeicticidad de un “yo pienso”. Él explica que Descartes despliega la perspectiva fenomenológica según la cual la expresión “respiro” es cierta e indudable solo en la medida en que presupone un “pienso que respiro”, donde pienso se refiere a una experiencia cierta e indudable. “Debemos decir”, subraya Derrida, “que la conclusión garantizada de certeza absoluta, aquella cuya consecuencia debe seguir sin la menor duda, no puede llegar sino tras un ‘pienso’” (106). En otras palabras, solo un “yo pienso” me permite ponerme y manifestarme con absoluta certeza.

Finalmente, podemos formalizar la filiación cartesiana que, según Derrida, está en juego en las concepciones post e incluso anticartesianas de la subjetividad. Más allá de las diferentes configuraciones de los rasgos compartidos, estas concepciones reafirman el presupuesto cartesiano de que el animal es incapaz de convertir las huellas, con la cuales se afecta a sí mismo, en lenguaje, y, por lo tanto, que solo un “yo pienso” es capaz de presentarse y responder por sí mismo (*ALE* 109-10). Desde esta perspectiva, Derrida traza una línea de pensamiento que se caracteriza por la invariante de la autodeicticidad humana, aunque también incluye pensadores como Heidegger, Levinas y Lacan, que se comprometen con la deconstrucción de las concepciones tradicionales de la subjetividad (110)<sup>24</sup>. Además, Derrida esboza el proyecto de una elaboración crítica de esta filiación cartesiana, que se articularía a través de una premisa y un doble movimiento. La premisa es que él no niega que “muchos animales parecen en efecto incapaces de esa autodeictica o de esa autorreferencia *literal*” (*ALE* 115). En otras palabras,

<sup>24</sup> En las páginas siguientes de *ALE*, Derrida desarrolla una lectura cercana del pensamiento de la animalidad en cada uno de estos autores.

no pretende simplemente revertir el axioma del legado cartesiano, es decir, la división entre el sí animal y el “yo pienso”. Más bien, él busca cuestionar este axioma y, en consecuencia, desarrollar otro pensamiento que sería capaz de dar cuenta de todos los seres vivos de manera diferencial y que empujaría la deconstrucción de la subjetividad a sus límites. Como observé anteriormente, Derrida identifica este proyecto con su autobiografía intelectual. Por lo tanto, por un lado, sugiere que reconozcamos que no hay certeza de que no haya autodeicticidad en la vida animal. Por ejemplo, él recuerda los casos de autoidentificación y reflexividad que encontramos en los sistemas genéticos, así como en los fenómenos animales de exhibición narcisista en la seducción o el combate sexual (*ALE* 95). Asimismo, y esto es lo que más nos interesa, Derrida cuestiona el axioma de la filiación cartesiana apelando a la deconstrucción de la presencia del sí a sí mismo que hace posible la autopresentación y la autodeicticidad, y así reinscribiendo el “yo pienso” dentro de un pensamiento de la vida en general como el afectarse del sí a sí mismo con las huellas de sí. Derrida escribe:

Se trata asimismo de preguntarse por el axioma que permite conceder pura y simplemente al hombre o al animal razonable aquello de lo que se dice que el animal sin más estaría privado. Si la autoposición, la *autotelia automostrativa* del “yo”, incluso en el hombre, implicase el “yo” como otro diferente y tuviese que acoger dentro de sí alguna heteroafección irreductible (lo cual he tratado de demostrar en otros textos), entonces esa autonomía del “yo” no sería ni pura ni rigurosa; no podría dar lugar a una delimitación simple ni lineal entre el hombre y el animal. (*ALE* 114-5)

Este pasaje no solo requiere un cambio de perspectiva de la comprensión tradicional de la vida, que evoqué a través de Derrida al comienzo de esta sección. No solo afirma un pensamiento otro del viviente en cuanto autoafección, que cuenta las diferencias entre los animales (incluso los seres humanos); sobre todo, este pasaje exige que la deconstrucción de la subjetividad sea empujada más allá. Si hay autodeicticidad en la vida, esto debe pensarse en términos de la referencia que el sí hace al otro que es con

respecto a sí mismo. De hecho, el sí se relaciona con las huellas de sí mismo que, por definición, son siempre las huellas del otro: así se relaciona consigo mismo como con el otro. Derrida no desarrolla estas sugerencias en el texto que hemos leído aquí. Algunos índices para una mayor exploración se dan en otros lugares de su obra. En general, este pensamiento de la vida no es en absoluto la última palabra sobre el problema de la subjetividad; más bien, genera nuevas preguntas y nuevos proyectos de investigación.

## BIBLIOGRAFÍA

- Atlan, Henri. *Cours de philosophie biologique et cognitive: Spinoza et la biologie actuelle*. París: Odile Jacob, 2018.
- Cadava, Eduardo, ed. *Who comes after the subject*. Londres: Routledge, 1991.
- Damasio, Antonio. *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Barcelona: Crítica, 2005.
- Davis, Diane. “Autozoography: Notes Toward a Rhetoricity of the Living”. *Philosophy & Rhetoric*, vol. 47, n.º 4, 2014, pp. 533-53.
- Derrida, Jacques. *Posiciones*. Valencia: Pre-Textos, 1977.
- . *De la gramatología*. Madrid: Siglo XXI, 1981.
- . *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Valencia: Pre-Textos, 1985.
- . *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Editorial Trotta, 2008.
- Descartes, René. *Obras escogidas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1967.
- . *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Oviedo: KRK Ediciones, 2011.
- Gabriel, Markus. *Ich ist nicht Gehirn. Philosophie des Geistes für das 21. Jahrhundert*. Berlin: Ullstein Verlag, 2015.
- Jaquet, Chantal. *L'unité du corps et de l'esprit: affects, actions et passions chez Spinoza*. París: PUF, 2004.
- . “Le Spinoza protobiologista de Damasio”. *La théorie spinoziste des rapports corps/esprit et ses usages actuels*. Editado por Chantal Jaquet y otros. París: Hermann, 2009.
- Kim, Jaegwon. “Making Sense of Emergence”. *Philosophical Studies*, n.º 95, 1999, pp. 3-36.
- Malabou, Catherine. “Go wonder: Subjectivity and affects in neurobiological times”. *Self and Emotional Life: Philosophy, Psychoanalysis, and Neuroscience*. Catherine Malabou y Adrian Johnston. Nueva York: Columbia University Press, 2013.
- Naas, Michael. *The End of the World and Other Teachable Moments: Derrida's Final Seminar*. Nueva York: Fordham University Press, 2015.

Peterman, Alison. "Descartes and Spinoza: Two approaches to embodiment". *Embodiment: A History*. Editado por Justin Smith. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Wills, David. *Inanimation: Theories of Inorganic Life*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016.