

Alondras derridianas

La condición animal del pensamiento derridiano

Gabriela Balcarce

Niemals Nirgends ohne Nicht
R. M. Rilke

En un texto que retoma aquellas líneas de la interpretación heideggeriana sobre la temática de la animalidad, Giorgio Agamben¹ describe junto a su maestro un vínculo entre la apertura del mundo y el acceso al develamiento con la teología positiva, por una parte, y la imposibilidad del animal de ver lo abierto con la teología negativa, describiendo tal condición como un estado de aturdimiento frente a la opacidad de aquello que sería develable por el hombre. Por un lado, la luz del conocimiento racional, por otro, la noche oscura del místico, cuyas palabras no alcanzan la descripción de la experiencia mística, limitándose a fútiles intentos, todos ellos imperfectos e infieles.

El animal, en su aturdimiento, parece acercarse al ideal de la *unio mystica*, como “la mariposa nocturna que se deja quemar por la llama que la atrae y que, sin embargo, para ella permanece hasta el último instante obstinadamente desconocida”². Sin embargo, esta analogía presenta su límite en el hecho de que el animal no se encuentra en el ámbito esencial del conflicto entre develamiento y velamiento³, es decir, en el terreno de la (no)manifestación y (des)ocultamiento (*a-létheia*) del ser. De esta manera, entonces, no solamente el animal no puede describir aquello frente a lo cual queda engeguado sino que, más aún, ni siquiera accede a tal ámbito de lo esencial.

¹ Agamben, G., *Lo abierto. El hombre y el animal*, trad. Flavia Costa y Edgardo Castro, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2006.

² *Ibid.*, p. 111.

³ *Ídem.*

¿Frente a qué *experiencia* se expone, pues, el animal? ¿Cuál es el motivo de tal aturdimiento? Pareciera ser que, para Heidegger, esta experiencia es irrelevante, en tanto no se dirime en el terreno de lo esencial, aquel terreno donde el hombre descubre lo abierto. Heidegger señala que el animal, en contraposición a Rilke, es “pobre de mundo”, de aquello del ser que el hombre es capaz de asistir en su revelación, revelándola al mismo tiempo⁴.

La discusión entre Heidegger y Rilke, retomada por Agamben, parece aceptar una escisión esencial entre el animal y el hombre en correspondencia con una escisión anterior: la del afuera, en el caso de Rilke, y la del ser, en el caso heideggeriano, en contraposición a la del todo, a una existencia estática no-develadora. Si bien la respuesta de ambos autores se postula como antagónica, puede notarse la aceptación compartida de esta delimitación que ambos conceden: por un lado, el terreno de lo esencial, por el otro, el de la ceguera o el aturdimiento.

Para Rilke, el animal ve el afuera, el Dios y lo infinito:

Con todos los ojos ve la criatura
lo abierto. Pero nuestros ojos están
como al revés...

Nunca tenemos, ni siquiera un solo día, el espacio puro
delante de nosotros, donde las flores se abren
interminablemente. Siempre está el mundo,
y nunca ninguna parte sin no...⁵

Para Rilke, nosotros, los hombres, nunca vemos el “sin no”, la negatividad necesaria para toda teología negativa (incluso en la inadecuación de esta analogía, ella no podría ni siquiera ser planteada). Para Heidegger, por el contrario, la situación del hombre es mejor que la del animal. Sólo el hombre accede a lo abierto, dado que el animal existe estáticamente, aturdido, sin la claridad de la luz del ser que abre mundo.

⁴ “Lo abierto de lo que habla Rilke no es lo abierto en el sentido de lo develado”. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, trad. Joaquín Alberto Ciria Cosculluela, Alianza, Madrid, 2007, p. 231.

⁵ Rilke, R. M., *Las elegías de Duino*, trad. Jenaro Talens, Hiperión, Buenos Aires, 2000.

Como mencionamos anteriormente, para Heidegger la analogía entre la teología negativa y el animal no es completamente adecuada: el animal no accede a lo develado, no se encuentra en el terreno del develamiento, mientras que la teología negativa sólo manifiesta su negatividad en la incapacidad de articular un lenguaje predicativo de aquello que es esencial, lo hiperesencial, a saber, la divinidad. El problema del místico parece ser cognoscitivo. El místico contempla aquello que no puede describir sino traicionándolo, volviéndolo imperfecto a través del lenguaje humano. Sólo mediante una desarticulación del lenguaje predicativo y el uso de construcciones entre paradójicas y agramaticales, el místico expresa aquella experiencia de lo inefable, una experiencia de contacto radical, entre lo finito y lo infinito, un encuentro de lo heterogéneo. Ahora bien, es preciso aclarar que no toda experiencia mística es experiencia de la *unio mystica*. Antes bien, la tradición que aquí recoge Heidegger es la cristiana, pero existen otras experiencias de esta índole –a las cuales nos interesará prestar atención– en las cuales la contemplación mística no implica la unión-fusión con la divinidad. Para la mística judía no es posible una dialéctica entre lo finito y lo infinito, sino que es la experiencia misma de una inadecuación la que surge en el éxtasis⁶, de un contacto casi impertinente, cuyo encuentro pone en riesgo la vida misma del hombre⁷. Son ciertamente recurrentes las indicaciones necesarias para acceder a la experiencia mística. Como es sabido, ésta se encuentra al final de un largo

⁶ “[L]a mística judía no se encuentra familiarizada en modo alguno con esa forma de unificación con Dios. En todas las descripciones de las experiencias místicas judías se supone siempre que existe una diferencia entre Dios y su creación: siempre queda una distancia entre el místico, que está intentando aproximarse a Dios, y Dios en sí, de manera que los dos nunca se convierten en uno”. Laenen, J. H., *La mística judía*, trad. Xavier Pikaza, Trotta, Madrid, 2006, p. 31.

⁷ Como es el caso del misticismo de la *Merkabá* (del “Trono”, cuya fuente bíblica es la imagen de Dios como rey sentado en su trono, tomada del cap. I del libro de Ezequiel), donde la travesía que representa la experiencia mística en el camino a la contemplación de los siete palacios divinos se encuentra bajo el riesgo de la vida del místico, el cual deberá saber los nombres de los ángeles que custodian cada uno de los palacios para poder tener poder sobre ellos. Cfr: Scholem, G. “El misticismo de la Merkabá y el gnosticismo judío” en *Las grandes tendencias de la mística judía*, trad. Beatriz Oberländer, FCE, México, 1993.

camino de preparación por parte del hombre: ascesis, recitado de oraciones en números más que cuantiosos, son algunas de las recomendaciones que los maestros místicos enseñan a aquellos que quieran iniciarse en el saber más esotérico de lo divino. La búsqueda de una experiencia viva de lo divino⁸, sin la mediación institucional-calculante, supone la delimitación entre un Dios exotérico, cognoscible y uno esotérico (*Deus absconditus*), que sólo en la lucha con la lengua abriría un espacio discursivo sobre aquello que se resiste a ser dicho. Pues, ¿cómo articular una lengua de lo infinito (con la gramática y, así, nuestra ley)?

Llegados a este punto, asumamos la pregunta que ya se ha evidenciado: ¿por qué preguntarse, aquí, por la experiencia mística en la filosofía, en aquel género discursivo que se ha articulado históricamente como un saber racional y luminoso? ¿Qué puede enseñarle la oscuridad a la filosofía? Y en el interior de todas las oscuridades posibles, ¿para qué hablar de la “animalidad” en la filosofía? Nuestra tesis es que *la animalidad es, como toda experiencia mística, una experiencia del margen, de aquello que no puede ser aprehendido a partir de categorías previamente dispuestas, generales, humanas. La experiencia de lo hebreo (‘Ú: margen).*

* * *

En una conferencia pronunciada en Jerusalem⁹, Derrida aborda la temática de la teología negativa en su vínculo con el pensamiento de la huella del otro:

Suponiendo por hipótesis aproximativa que la teología negativa consista en considerar que todo predicado, o todo lenguaje predicativo, sea inadecuado a la esencia, en realidad inadecuado a la hiperesencialidad de Dios, y que, en consecuencia, sólo una atribución negativa (“apofática”) puede pretender aproximarse a Dios, preparamos una intuición silenciosa de Dios, entonces, mediante una analogía más o menos defendible, se reco-

⁸ Scholem, G., op. cit., p. 22.

⁹ Recogida en Derrida, J., “Cómo no hablar. Denegaciones” en *Cómo no hablar y otros textos*, trad. Patricio Peñalver, Proyecto A, Barcelona, 1997.

nocerán algunos rasgos, el aire de familia de la teología negativa, en todo discurso que parece recurrir de manera insistente y regular a esa retórica de la determinación negativa, que multiplica indefinidamente las precauciones y las advertencias apofáticas: esto, que se llama X (por ejemplo, el texto, la escritura, la huella, la *différance*, el himen, el suplemento, el *phármakon*, el parergon, etc.) “no es” ni esto ni aquello, ni sensible ni inteligible, ni positivo ni negativo, ni dentro ni fuera, ni superior ni inferior, ni activo ni pasivo, ni presente ni ausente, ni siquiera neutro, ni siquiera dialectizable en un tercero, sin relevo (*Aufhebung*) posible, etc. (...) Esta X (...) se escribe completamente de otra forma¹⁰.

La pregunta derridiana que evocamos aquí, en último término, es si la experiencia del otro es acaso analogable a la experiencia extática de la divinidad. Derrida sostiene una posición ambivalente, quizás, a dos tiempos, de esta pregunta. En primer término, su respuesta es negativa, en segundo, afirmativa. Más allá del mero parecido retórico que pueda detectarse entre la escritura derridiana y cierta teología negativa, Derrida se aboca a profundizar dicho cuestionamiento para tratar de ver qué distancias y continuidades pueden pensarse en el vínculo entre la filosofía y teología y, en particular, entre el pensamiento de la huella del otro y cierta teología negativa, propia de la experiencia mística.

¿Cuáles son los motivos por los cuales Derrida se rehúsa a afiliarse (porque “denegaciones” es plural, al menos son dos formas de la denegación, la primera, acerca del discurso derridiano como discurso pseudoapofático –podríamos decir– y la segunda) la teología negativa como práctica filosófica? Dos serían, en principio, las razones por las que Derrida manifiesta esta reticencia.

En primer lugar, porque la deconstrucción no es pensada en el terreno del discurso predicativo sino, justamente, como la interrupción de éste. No obstante, uno podría alegar, en este punto, que la teología negativa también opera en el mismo sentido. Sin embargo, permanece arraigada en el lugar del nombre y de la palabra (logofonocentrismo).

La segunda razón se dirime en el terreno de la crítica derridiana a la onto-teología. En última instancia, la teología negativa presupone como

¹⁰ *Ibid.*, p. 13.

referente de su discurso (imperfecto, precario, finito, humano) a la hiperesencialidad. Y es allí donde cita a Meister Eckart, quien enuncia de una manera cristalina el pensamiento del “sin” de la teología negativa:

Cada cosa actúa en su ser, ninguna cosa puede actuar por encima de su ser. El fuego sólo puede actuar en la madera. Dios actúa por encima del ser en la amplitud donde puede moverse, actúa en el no-ser. Antes incluso de que hubiera ser Dios actuaba. Maestros de espíritu grosero dicen que Dios es un ser puro; está tan elevado por encima del ser como lo está el más elevado de los ángeles por encima de una mosca. Si llamase a Dios un ser estaría hablando con tanta falsedad como si dijese del sol que es pálido o negro. Dios no es ni esto ni aquello. Y un maestro dice: aquel que cree que ha conocido a Dios y que conocerá alguna otra cosa, no conocerá a Dios. Pero al decir yo que Dios no era un ser y que estaba por encima del ser, no por eso le he discutido el ser, por el contrario, le he atribuido un ser más elevado¹¹.

Es interesante notar la cercanía de esta cita con la anterior. Evidentemente, el discurso de una teología negativa parece ser aquel que Derrida despliega sobre aquellas nociones que señalan una apertura (diseminación) de sus significados y que constituyen el ámbito de un pensamiento radical de lo posible; términos que se resisten a la captura semántica, gramatical, correspondiente a la *forma mentis* occidental. Efectivamente hay en la escritura derridiana algo del gesto del teólogo negativo, de aquel que quizás desesperadamente intenta decir algo con un puñado de palabras, expresiones y articulaciones que, leídas desde cierto horizonte, parecen constituir una confusión del pensamiento, reclamando una urgente terapéutica del lenguaje. Tanto la teología negativa (o aquella que aquí nos gustaría precisar a partir de la lectura derridiana) como el pensamiento de la huella son pensamientos del “sin”. Y este “sin” –añade Derrida– deconstruye el antropomorfismo gramatical¹².

¹¹ Eckart, M., “Quasi stella matutina” en *Sermons* citado en Derrida, J., op. cit., p.16. Por motivos de legibilidad, hemos obviado la versión alemana entre paréntesis que figura en la versión de la cita derridiana.

¹² Derrida, J., op. cit., p. 17.

Un pensamiento del “sin” no solamente remarca la insistencia de la singularidad de la experiencia del otro-Dios, sino que, a su vez, se constituye en un gesto desapropiador de la identidad, de mi sí-mismo como hombre. *Lo finito se quiebra frente a lo infinito*. Y en esta puesta en jaque de la propia existencia, lo negativo deviene afirmativo, o –como dirá Derrida en otro texto– *invención del otro*¹³. La presunta negación remite a un “más allá” que excede la afirmación y la negación. También, la privación¹⁴.

Sin embargo, –y como hemos señalado anteriormente– la operación deconstructiva se encuentra en un terreno de intervención que se desplaza del teológico y esto, al menos, por tres razones que, en última instancia, convergen en el mismo movimiento. Por una parte, la huella se resiste al gesto reapropiador de la ontoteología, es decir, no repone en lo ontológico aquello que no es abarcado lingüísticamente. En segundo lugar, aún admitiendo la inevitabilidad del gesto de reapropiación, señala el destino de fracaso de todo intento, su contingencia, su estatuto de creación (invención). Por último, muestra cómo cualquier movimiento pensado en términos de identidad es, de todas formas y pese a cualquier intento, advenimiento del otro. En última instancia, el otro me precede¹⁵.

[L]a huella de una frase cuya singularidad tendría que quedar irreductible e indispensable su referencia, en un idioma dado. Incluso si la idiomática tiene necesariamente que perderse o dejarse contaminar por la repetición que le confiere un código y una inteligibilidad, incluso si aquella no ocurre más que borrándose, si no sucede más que borrándose, el borrarse habrá tenido lugar, aunque sea una ceniza. Hay aquí ceniza¹⁶.

Aporía de la doble inscripción. La retórica de la teología negativa pare-

¹³ Derrida, J., “Psyché. Invenções del otro”, trad. Mariel Rodés de Clérico y Wellington Neira Blanco en AA. VV., *Diseminario. La desconstrucción, otro descubrimiento de América*, XYZ Editores, Montevideo, 1987.

¹⁴ Derrida, J., “Cómo no hablar. Denegaciones”, p. 23.

¹⁵ Cfr. Derrida, J., “Palabra de acogida” en *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, trad. Julián Santos Guerrero, Trotta, Madrid, 1998.

¹⁶ Derrida, J., “Cómo no hablar. Denegaciones”, op. cit., p. 28.

ce permitir la alusión discursiva de la huella del otro, sin que esta huella quede por fuera del terreno de aquello que forma parte de la vida. La *sym-ploké* de la luz y la oscuridad, de lo mismo y lo otro, de las *pisadas en la arena* como la referencia al acontecimiento de la precedencia del otro, parecen abrir el espacio discursivo hacia una retórica dislocada por su doble inscripción.

Pero la huella no es la marca de una presencia plena inicial. La asimetría con el otro no postula en su trascendencia infinita una consistencia metafísica plena, fundamental. Antes bien, es la convivencia inerradicable de toda vida, de todo texto, como borramiento de cualquier gesto originario. La huella es, entonces, en primer término, *archihuella*, i.e., la *remisión infinita en la búsqueda del fundamento*:

La huella no sólo es la desaparición del origen; quiere decir aquí —en el discurso que sostenemos y de acuerdo al recorrido que seguimos— que el origen ni siquiera ha desaparecido, que nunca fue constituida salvo en un movimiento retroactivo, por un no-origen, la huella, que deviene así el origen del origen. A partir de esto, para sacar el concepto de huella del esquema clásico que lo haría derivar de una presencia o de una no-huella originaria y que lo convertiría en una marca empírica, es completamente necesario hablar de huella originaria o de *archi-huella*. No obstante sabemos que este concepto destruye su nombre y que, si todo comienza por la huella, no hay sobre todo huella originaria¹⁷.

La huella es, en efecto, el origen absoluto del sentido en general. Lo cual equivale a decir, una vez más, que no hay origen absoluto del sentido en general¹⁸.

La huella no sucede a la pisada del Dios hiperesencial, sino a otras huellas, huellas de *huellas del otro*, de otros. La huella es la figura de la irrupción del otro que socava la dupla presente-presencia, el tiempo presente y la modalidad de existencia presencia, marcando una existencia no absorbible por la ontologización, es decir, distinguible bajo la dicotomía ser y no-ser.

¹⁷ Derrida, J., *De la gramatología*, trad. Oscar del Barco y Gustavo Ceretti, Editora Nacional, Madrid, 2002, p. 101.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 105.

Como indicábamos al inicio de este ensayo, Heidegger señalaba que, a diferencia del místico, el animal no dirimía su existencia en el plano del develamiento entendido como la (no)manifestación del ser. Sin embargo, ésta no parece ser la caracterización que nuestra cita de Meister Eckart utiliza para referirse a Dios, quien se rehúsa a pensar a lo divino en el plano del ser. Tal pensamiento no haría más que antropomorfizarlo, determinar con caracteres de lo humano a aquello que está más allá de lo humano. Así, la animalidad y la experiencia mística no sufrirían el alejamiento de la delimitación heideggeriana. Sería entonces la remisión a una hiperesencialidad la diferencia entre la experiencia de la animalidad y la experiencia extática del místico. Lo animal, lo viviente, sería un más allá de lo humano, como aquello que se resiste a ser capturado por lo humano, por su gramática, consignado a una remisión diferida, oblicua, imprecisa. *Mostrando sin decir.*

Frente al gesto platónico de hiperbolización de aquello que se niega (un no-ser que no es no-ser sino más-que-ser) para revertirlo en una afirmación a la segunda potencia, la lógica de la animalidad parece remitir a aquella doble inscripción de la huella (huella de huellas) que mencionábamos anteriormente. A la *archihuella* y a la huella del otro.

Así, quizás podamos hablar de la *condición animal del pensamiento derridiano* como cierta operación textual de experiencia de la alteridad, de aquello que se encuentra más allá del esquema occidental de pensamiento de lo mismo, del ser, o de la dicotomía “ser o no ser”. La filosofía derridiana, a diferencia de la hiperesencialidad del Dios, preferiría la experiencia del animal, del otro mortal, de la no-unicidad y de la temporalidad (extraña, por cierto) del otro. Sin embargo, aun manteniendo la preferencia por lo animal, el pensamiento derridiano conservaría un encuentro polémico con lo teológico y, sobre todo, con la teología negativa, o al menos, con una teología negativa de ciertas místicas judías, aquellas que en la búsqueda de la experiencia de la trascendencia y otredad divinas, vivencian en la inadecuación misma, una irreductibilidad infinita del otro, inapresable, irrealizable en el discurso y, sin embargo, desde una disposi-

ción hospitalaria para la promesa del otro. Porque es en la condición de una *espera sin espera* desde donde el lenguaje derridiano invita a la visitación, invita sabiendo que la disposición de aquel que llegará un día, en secreto, *como un ladrón en la noche*¹⁹, perforará todo horizonte de expectativas previamente dispuesto, *hará posible lo imposible*.

Cuatro entraron al Jardín (*Pardés*): Ben Azay, Ben Zoma, Ajer y Rabí Akiba.

Uno echó una mirada y murió.

Otro echó un vistazo y se volvió loco.

Otro echó una mirada y cortó los tallos.

Y uno subió en paz y bajó en paz.

[...]

Rabí Akiba subió en paz y bajó en paz. De él dice la Escritura: *Llévame en pos de ti. Corramos. Me ha introducido el Rey en sus cámaras* (Cantar de los cantares, 1, 4)²⁰.

¹⁹ San Pablo, I Ts. 5, 2. Aunque también podrían encontrarse referencias jasídicas en esta misma línea, i.e., la inminencia mesiánica.

²⁰ *Haguigá* 2, 3-4. El texto de “El cantar de los cantares” constituye uno de los primeros indicios de la evolución de las tradiciones esotéricas hacia la actividad mística judía: “La visión del Cantar de los cantares como un autorretrato de Dios se desarrolló al presentar a Dios sobre su trono de Gloria, en el séptimo palacio del séptimo cielo, que constituía el destino final del viajero celestial. El *Pardés* o Jardín de la historia de la Tosefta, se convierte más claramente en el paraíso o cielo(s) a donde se realiza el ascenso”. Laenen, J. H., *La mística judía*, op. cit, p. 45.