

El erizo, ese animal antediluviano: poesía no antrópica entre Blanchot y Derrida

Ana Sorin. Universidad de Buenos Aires. CONICET.

Resumen

Este trabajo se propone explorar los vínculos posibles entre poesía y pensamiento no antrópico tomando como base las filosofías de Jacques Derrida y Maurice Blanchot. Su análisis partirá de *El animal que luego estoy si(gui)endo* (que dice que el pensamiento animal, si existe, depende de la poesía) y proseguirá con una serie de textos blanchotianos, en particular con “La literatura y el derecho a la muerte”. De allí nos será de particular utilidad la distinción entre “lenguaje corriente” y “lenguaje literario”, en especial en aquello que atañe a los poetas. Esto implicará rever la nominación *qua* operación conceptualizante, y conducirá a reflexionar sobre el estatuto de la muerte que acontece en el lenguaje (de lo existente que captura, pero también del autor) y de la materialidad de las palabras. Según espera mostrar, se puede ver en estos análisis sobre el lenguaje una contaminación entre lo lógico y lo poético, y ello permite reconfigurar la relación entre lo humano y el resto de los vivientes. Por último, el trabajo se pregunta qué porvenir pueden tener el pensamiento y la filosofía luego de semejantes elaboraciones, y propone una vía posible nuevamente desde Blanchot y Derrida.

Palabras clave: Derrida, Blanchot, lenguaje, animalidad

Abstract

The hedgehog, that antediluvian animal. Non-anthropoc poetry between Blanchot and Derrida

This paper aims to explore the possible links between poetry and non-anthropoc thinking based on the philosophies of Jacques Derrida and Maurice Blanchot. Its analysis will start from *The animal that therefore I am* (that says that animal thinking, if it exists, depends on poetry) and will continue with a series of Blanchotian texts, particularly with “Literature and the right to death”. From there, the distinction between “ordinary language” and “literary language” will be particularly useful. This will imply reviewing the nomination as conceptualizing operation, and will lead to reflect on the status of death that occurs in language (of what exists, but also of the author) and to ask about the materiality of words. As it hopes to show, one can see in these analyzes about language a contamination between logic and poetry, and this allows reconfiguring the relationship between the human and the rest of the living beings. Finally, the work interrogate what future thought and philosophy may have after such analyzes, and proposes a possible path.

Key words: Derrida, Blanchot, language, animality

El erizo, ese animal antediluviano: poesía no antrópica entre Blanchot y Derrida

Ana Sorin. Universidad de Buenos Aires

¿Cómo hablar de modo que el habla sea esencialmente plural? ¿Cómo puede afirmarse la busca de un habla plural, que no esté fundada en la igualdad y la desigualdad, ni en el predominio y la subordinación, ni en la mutualidad recíproca, sino en la disimetría y la irreversibilidad, de manera que, entre dos hablas, siempre esté implicada una relación de infinidad como el movimiento de la significación misma? (Blanchot, 2008: 8)

Introducción

Los vínculos entre filosofía y literatura siempre han sido complejos, y se han expresado las más de las veces bajo el intento de purga de la primera sobre la segunda. Se trata de una guerra de larga data. Tras haber examinado a la poesía en los libros II y III, finalmente en el libro X de su *República* Platón ofrece su sentencia sobre el arte imitativo. Entre los distintos argumentos que desfilan en sus líneas, leemos que propicia un mayor grado de alejamiento de la verdad (es decir, de las ideas), que carece en verdad de utilidad y, por último, que la poesía actúa sobre lo más bajo e irracional en el hombre. (Platón, 1992: 457-497) Lo cierto es que estas elaboraciones resultaron inaugurales, puesto que inscribieron una serie de vértices que se independizaron de la letra platónica y que tienen hoy para nosotros la categoricidad del éter en términos de sentido común. En lo relativo a la literatura en particular, ello tuvo como principal efecto indicar los límites y fines idóneos del lenguaje; y, en efecto, cada vez que una filosofía no consta de la supuesta claridad suficiente se la acusa de abusar de la retórica y coquetear con la poética (como si ésta,

a su vez, no fuese sino un juego infantil del que un adulto bien desarrollado no puede echar mano sino con fines infames o deshonestos).

A pesar de la apariencia abstracta que parecen recubrir, en estas disquisiciones se juega el curso del mundo entero. Por señalar una de las vetas concretas donde impactan estos preceptos, la determinación del lenguaje en términos primordialmente lógicos ha corrido en paralelo a su señalamiento como prerrogativa humana. De otro modo, todo lo relativo a lo irracional que no es (o que se vigila que no se solape con lo) humano podría convocar reflexión e inspirar algún miramiento. Extraño funcionamiento el de esta retórica tan habitual que describe con firme convencimiento las notas de “lo propio” del hombre y de la razón (el primero, embajador de la última en la tierra), y que no obstante necesita custodiar con recelo cada sitio posible de fuga y penar con fruición cada desvío. En esta oportunidad nos gustaría explorar qué hay de certero en aquel reclamo platónico: en qué punto lo literario, tomado en rigor, debate cómo pensamos la subjetividad y desbarata la noción de lo que tenemos por humano.¹ Sin lugar a duda esta estrategia suena algo extraña; el proceder argumentativo más habitual se inclinaría a “redignificar” lo defenestrado mostrando lo equivocado del agravio, pero justamente en este caso nuestro punto de partida consiste en poner en tela de juicio la vara misma que privilegia la existencia humana sobre todo lo demás. Dicho esto, nuestra interrogación sobre la operatividad del lenguaje se inclinará a problematizar los límites entre lo lógico y lo poético.

Estos lineamientos cobrarán concreción a través de una serie de interrogantes planteados por Jacques Derrida y Maurice Blanchot. Si hasta el momento el lenguaje había mentado la tarima desde donde se erguía el privilegio de lo humano, en particular a partir de la segunda mitad del siglo XX este mismo parece signar su deceso. Nuestra selección resulta especialmente oportuna si recordamos que tanto los

¹ Podría argüirse que la literatura tuvo de hecho un papel en absoluto despreciable durante el humanismo en los siglos XIV y XV. (McNeil, 1975) Aunque no vayamos a demorarnos en análisis históricos, sí hay que marcar que este movimiento versó sobre la recuperación de la antigüedad grecolatina y en general sobre el embelesamiento ante la obra humana en el seno de un impulso secular que buscó ubicar al humano como legítimo donador de sentido. Sloterdijk argumenta en *Reglas para el parque humano* precisamente que el humanismo tuvo la forma de una aristocracia literaria con fines selectivos. (2004: 24) Sin embargo, aclaramos que aquí rendiremos un debate muy distinto. No nos cerniremos sobre la literatura *qua* institución, como parte de las *beaux arts*, sino más bien sobre lo literario a los fines de interrogar la concepción “tradicional” (lógica, idealista) de lenguaje.

trabajos de Blanchot como los de Derrida han tenido (e incluso, en cierta medida aún tienen) un áspero recibimiento en la academia filosófica. En ambos casos sus escritos fueron despachados hacia los departamentos de literatura, y en este contexto, antes que denunciar la simple soberbia o miopía de esos criterios, nos proponemos rumiar alrededor de las preguntas que surgen a partir de este movimiento defensivo. ¿Acaso estos autores claman la muerte de la filosofía? Y si no es el caso y sus pensamientos no abrazan el fatalismo, aún así, ¿sale aquella ilesa de sus cavilaciones? O mejor, ¿qué posibilidades tiene aún el pensamiento, y en qué abordaje de la subjetividad nos deja ello?

A partir de lo dicho hasta aquí, nuestro itinerario será el siguiente: en primer lugar plantearemos una serie de interrogantes acerca de las relaciones entre animalidad, poesía y pensamiento, remitiendo fundamentalmente a dos textos derridianos, a saber, *El animal que luego estoy si(gui)endo* y “¿Qué cosa es la poesía?”. Luego ofreceremos una tematización posible de aquel nudo trabajando con distintos textos blanchotianos, en particular tomando algunos aspectos de “La literatura y el derecho a la muerte” que se continúan en muchos textos de *La conversación infinita*. Antes que pretender explicar lo que el argelino “quiso decir” o develar la fuente que tuvo en cuenta, nos proponemos pensar tras sus huellas, ofrecer una interpretación posible de una sentencia muy atractiva que resta casi desatendida. Por último, recurriremos a otros textos blanchotianos para pensar en qué redundan la transfiguración del pensamiento y de la filosofía en manos de lo poético.

1. Derrida: en el origen, una palabra desnuda y un tapado de piel

No haber nacido animal es mi secreta nostalgia. Ellos a veces llaman desde lejos a muchas generaciones y yo no puedo responder sino inquietándome. Es el llamado. (Lispector, 2010: 70)

“Al principio –querría confiarme a unas palabras que estén, si fuera posible, desnudas” dice Derrida al comienzo de *El animal que luego estoy si(gui)endo*,² y gran parte de los desarrollos de esta conferencia pueden de hecho condensarse en los distintos anudamientos posibles entre “principio”, “palabra” y “desnudez” como términos clave. En un principio la palabra adánica inscribió la diferencia entre las creaturas e inició cierto sentido de historia como narración sucesiva de lo que hay. Fue la detención y utilización de la palabra la diferencia que cercó el límite entre vivientes: entre unos adheridos a la naturaleza –ensimismados sobre sí y cooptados por los poderes de esta última, es decir, por el instinto–, y otro con la capacidad, la distancia y la perspectiva suficiente para diferenciarse y diferenciar, sobre todas las cosas, lo que “origen” y “principio” significan. Aquel principio adánico funciona, entonces, como un vértice exento de toda sedimentación temporal, puesto que siempre es posible volver a él como origen desnudo que instituye y simultáneamente custodia las evidencias primigenias sobre las que se sostiene nuestra identidad. En estas constelaciones se fragua el juego de “l’animal que donc je suis”³: que soy y que sigo porque viene antes de mí, pero también porque he de cazar al animal “a secas” y a lo animal en mí para conformar a aquel designio. En esta cacería la palabra es arma privilegiada, dictamina quién puede (y no debe) desnudarse, y qué existencias permanecen ocluidas a la sola comprensión de esta posibilidad.

En este contexto, que Derrida confiese sentir pudor por estar desnudo ante su gato (Derrida, 2008: 18) deviene una escena disruptiva, en la medida en que ello es teóricamente lo imposible. ¿Por qué sentiría vergüenza ante él, que de tan desnudo tiene una vida casi indigente, que no tiene lengua y no comprende la diferencia entre

² Este título está basado en una conferencia de aproximadamente diez horas de duración en Cerisy-la-Salle en 1997.

³ Derrida juega con la conjugación de los verbos franceses “être” y “suivre” (ser y seguir, respectivamente), que coincide en la primera persona singular del presente indicativo (“je suis”).

la piel y el vestido? El curso de la conferencia avanza rastreando el funcionamiento del principio antrópico en la filosofía, en cuanto ésta (que suele pensarse a sí misma a partir de la duda radical, y por vías distintas de las religiosas) parece aún obedecer a Adán. Si este gesto ha debido reactualizarse, y si incluso pensamientos tan atentos ante la tradición precedente (como los de Heidegger, Lévinas o Lacan) han protegido el límite entre el humano y el resto de los animales como algo único e infranqueable, ello ha de leerse como un síntoma.

Podemos señalar dos grandes yacimientos en donde analizar el vínculo entre lenguaje y alteridad no humana en *El animal que luego estoy si(gui)endo*; en un primer lugar, mediante el neologismo “animot” (homófono de “animaux”, el francés de “animales”) el argelino subraya que lo que tenemos habitualmente por “animales” está mediado por una operación lingüística. Más aún, la neutralización de la diversidad de vivientes bajo el sustantivo “animal” no es en absoluto incuestionable ni inocua: su dominio se extiende de una hormiga a un caballo, y sus poderes se detienen ante la capacidad del lenguaje. Éste parece ser la prerrogativa humana fundamental según el estagirita, con su noción de “*zôon logon echon*”. (Aristóteles, 1988: 1253a) Bajo esta tesitura, el humano (sabemos, a su vez intercambiable por “hombre”)⁴ es y no es animal: la posesión de aquel poder es a tal punto determinante que termina obliterando el supuesto género compartido, y toda vez que se refiera a “los animales” sin mayores aclaraciones va de suyo se habla de esta multiplicidad de vivientes, que por inmensa que sea está supuestamente atravesada de cabo a rabo por la misma carencia.⁵

“Animot” no sólo denuncia el absurdo de esta homogeinización, sino que indica cómo ésta termina por hacer de la vida de aquellos existentes algo trivial. Ahondaremos en esto más adelante pero, retenido lo “esencial” suyo (lo “esencial” pasible de ser mirado a la luz y presentado como evidencia), sus cuerpos devienen

⁴ Que el antropocentrismo haya estado marcado por un fuerte androcentrismo (y éste, a su vez, teñido por un estereotipo de varón adulto, blanco, en “control total” de sus facultades, cisheterosexual, y las determinaciones podrían seguir) ha sido objeto de investigación el último siglo desde distintas líneas teóricas. Históricamente las mujeres han sido ubicadas más próximas a la naturaleza, haciendo del varón el depositario privilegiado de la racionalidad, y por tanto poseedor legítimo del cuerpo de las mujeres cuanto de los otros animales. Cf. Adams, 2010 y Cragolini, 2012.

⁵ En este sentido, ni siquiera la bella cita del epígrafe (que sin duda pretende dejarse afectar por otros vivientes, oír el eco de otra cosa que la propia voz) se salva. ¿Qué si le dijésemos a Lispector que de hecho *sí* ha nacido animal?

descartables. Mediante la noción de “capital animal”, N. Shukin (2009) muestra con destreza el decurso histórico y el engarce biopolítico que ha tenido la dominación sobre los cuerpos animales, ahí donde el primer peldaño de la dominación es siempre la dominación lingüística. Desde este punto de vista no es difícil comprender por qué, para la deconstrucción, todo logofonocentrismo es siempre un carnofalocentrismo. (Derrida, 1992c: 294) Si la obra temprana de Derrida nos enseña que el privilegio de la sustancia fónica mienta la primacía de lo ideal en la medida en que ésta pareciera dejar traslucir con la menor interferencia posible el sentido y la intención significativa, (Derrida, 1986a: 33) ese mismo movimiento entrevé el sacrificio del resto de los vivientes: porque ellos mismos son decretados incapaces de la misma manipulación lingüística, su existencia entera es reducida al estatuto de mero teorema y se funde en el medio indiferenciado que rodea al hombre. La vergüenza de Derrida estaría injustificada porque esta carencia inquebrantable fundamenta la disponibilidad técnica de su vida, y por tanto la posibilidad de usar su piel como vestido. No hablan sino que son hablados. Son máquinas que reaccionan (“*bête machine*”) en palabras de uno de los padres de la subjetividad moderna (Descartes, 2011: 139), son “barro sin soplo” en términos religiosos. (Tehilim: 8)

En un segundo lugar, y en una vertiente distinta, Derrida dice a su vez que “el pensamiento animal, si lo hay, depende de la poesía”. (Derrida, 2008: 22) Allende la remisión a “¿Qué cosa es la poesía?”, esta mención resta desatendida como un punto de incógnita y atracción. Este otro texto suyo no versa específicamente sobre la animalidad, pero refiere a la figura del erizo para caracterizar la “cosa” que es la poesía; y bien, ahí habla de la imposibilidad de tomar al erizo entre las manos (por sus púas), y caracteriza a la poesía a partir de un “aprender, pero de lo otro, gracias a lo otro y bajo su dictado”. (Derrida, 1992a: 304) Esto va en la línea de lo que señalase un año más tarde en una conversación con Maurizio Ferraris: su erizo es un “contra-erizo” en la medida en que se opone al “erizo alemán”, a las interpretaciones que autores como Schlegel y Heidegger hicieran de esta especie (por lo general, vinculándolo con cierta autoafección e indivisibilidad).⁶ (Derrida, 1992b: 311-318) Por

⁶ No vamos a profundizar el vínculo con Heidegger, pero el erizo es nombrado también en *Aporías*: en un análisis de la relación del Dasein con la muerte, y de la distinción entre *Ableben*, *Sterben*, *Verenden*

escuetas que sean, estas menciones nos aportan una serie de claves para comprender la relación entre animalidad y poesía, porque en ambos casos se observa cierto roce con el otro como secreto. En lo que sigue nos gustaría interrogar con algo más de detenimiento e insistencia qué implica ello al nivel de la operatoria del lenguaje recién mentada (en medio de la neutralización que, acabamos de decir, recubre toda conceptualización). Teniendo en cuenta estos lineamientos, retrocederemos ahora al pensamiento de Maurice Blanchot, gran aliado a la hora de reflexionar sobre los vínculos entre lenguaje, literatura y otredad.

2. Blanchot: la literatura o el tormento del lenguaje.

La literatura no es el lenguaje que se identifica consigo mismo [...] es el lenguaje alejándose lo más posible de sí mismo; y si este ponerse “fuera de sí mismo” pone al descubierto su propio ser, esta claridad repentina revela una distancia más que un doblez, una dispersión más que un retorno. (Foucault, 2004: 12-13)

En “La literatura y el derecho a la muerte” (1948)⁷ Blanchot estudia las relaciones entre literatura y acción en el seno de un debate con Sartre –que, es sabido, bregaba por un “arte comprometido”–, pero en última instancia con una serie de consideraciones hegelianas en general. En esta oportunidad el joven Blanchot conversa con la aparición de *Génesis y estructura de la fenomenología del Espíritu de Hegel* (1946), de Hyppolite, e *Introducción a la lectura de Hegel*, de Kojève (1947), a cuyos estudios refiere en sus análisis de la dialéctica hegeliana de la acción. Si según los enclaves fundamentales de esta última actuar y negar se entrelazan y reenvían, el escritor será para Blanchot casi quien actúa por excelencia, porque nadie más tiene la capacidad de recortarse del medio y negar la totalidad de lo existente. Desde ya, las

35

Nº 90
Noviembre
diciembre
2019

(traducidos allí por fallecer, morir y perecer respectivamente) Derrida dice que no se habla del deceso de un erizo o de un elefante, porque sólo el Dasein le es propio *Ableben*. (Derrida, 1998a: 68) Lo único que podemos decir de momento es que nuestra aproximación pondrá en cuestión esa relación privilegiada del humano con la muerte.

⁷Se trata de un escrito inicialmente publicado en dos artículos: “El reino animal del espíritu” en *Critique* en 1947 y “La literatura y el derecho a la muerte” el año siguiente en la misma revista. Fue reunido y publicado dentro de *La parte del fuego* (1949), y años más tarde fue ubicado para iniciar de *De Kafka a Kafka* (1981).

resonancias políticas de este texto han sido estudiadas de manera problemática: Derrida mismo pondera de manera crítica cómo literatura y Revolución –como momentos de suspensión– se hilvanan en este texto, leyéndolo en consonancia (no superpuesto, pero en sintonía) con el discurso moderno, que comprende la soberanía a partir de la capacidad de lo humano de trascender la vida biológica.⁸ Sabiendo, sin embargo, que se trata de una cuestión compleja y que rara vez la escritura blanchotiana se deja agotar de manera unidireccional, el argelino da también cuenta de una serie de motivos que bien podrían conducir a una exégesis distinta. Ellos son: i. que el lenguaje literario sea contradictorio, ii. que oficie, entonces, cierta salvación y resurrección y iii. que la muerte se dice como imposibilidad de morir. (Derrida, 2017: 108-109) Sin menoscabar las lecturas que pudieran hacerse del talante político y las reappropriaciones hegelianas de Blanchot, a continuación exploraremos distintos aspectos del lenguaje literario que enseña este texto que, creemos, coartan la noción clásica de soberanía.

Hemos dicho que uno de los principales interlocutores de este escrito es Sartre. Ese mismo año se había editado *¿Qué es la literatura?*, que presentaba la figura del escritor como agente de la Historia. Desde la perspectiva blanchotiana, las relaciones entre el mundo y la literatura son por demás misteriosas; no es claro que esta última actúe dentro del mundo como cualquier otro producto o creación, y menos aún que sea conveniente valorarla de acuerdo con un criterio normativo ideológico que tendría por objetivo “cambiar” al mundo. “Adentro”, “afuera” y “cambio” – “progreso” e incluso “trabajo”– son, entre muchos otros, términos cuyo sentido es puesto en tela de juicio en las cavilaciones blanchotianas sobre la literatura (incluso en estas tan tempranas). Según explica Hill, “La literatura y el derecho a la muerte” le debate la herencia hegeliana a Sartre, utilizando preceptos también hegelianos para discutir su abordaje sobre lo literario. Sin embargo, recordándonos un poco el estilo de la deconstrucción, este autor opina también que, lejos de tomar a Hegel como base incuestionada de sus propias especulaciones, Blanchot piensa “con y contra” Hegel, posicionándose “oblicuamente tanto dentro como fuera del sistema de Hegel, es

⁸ Señalamos por un lado a la cuarta sesión de *Seminario La pena de muerte. Volumen 1 [1999-2000]*, y por otro a “Maurice Blanchot est mort”, que corresponde a un coloquio pronunciado en marzo de 2003 (un mes después de la muerte de Blanchot).

decir, ni dentro ni fuera, sino a lo largo de sus márgenes y fronteras”.⁹ (Hill, 2001: 110).

La literatura, hemos dicho entonces, no es una acción más, pasible de ser evaluada de acuerdo con criterios político-morales que persigan la emancipación colectiva. Para oponerse a semejante perspectiva (y salvar, entonces, a la literatura del panfleto), Blanchot recupera un precepto hegeliano clásico, a saber, que en el lenguaje opera aniquilación mediante. “La literatura y el derecho a la muerte” nos recuerda la misma escena que comentásemos hace un momento sobre la palabra adánica:

Hegel, en ello amigo y allegado a Hölderlin, escribió: “El primer acto, mediante el cual Adán se hizo amo de los animales, fue imponerles un nombre, vale decir que los aniquiló en su existencia (en tanto que existentes).” Hegel quiere decir que, a partir de ese instante, el gato deja de ser un gato únicamente real para ser también una idea. El sentido de la palabra exige entonces, como prefacio a cualquier palabra, una especie de inmensa hecatombe, un diluvio previo. (Blanchot, 1993: 44)

Hemos de indicar que por esta vía transita el aspecto políticamente álgido de este texto: según explica Blanchot, la literatura vive también de esta aniquilación, en su caso de la totalidad del mundo, y se reconoce con el Terror de la Revolución que – peligrosamente cerca de la guillotina– niega de modo radical las instituciones que le son contemporáneas. Por otro lado, señalamos hacia el §458 de la *Enciclopedia* como una referencia indeclinable de esta concepción del lenguaje: allí Hegel explica cómo este último aúna de manera provechosa el sentido y lo sensible, trabajando en función de lo universal. Una primera memoria (*Erinnerung*) interioriza la imagen de la intuición, volviéndola disponible para la imaginación (*Einbildungskraft*) y propiciando una primera negación de lo sensible. Luego una segunda memoria (*Gedächtnis*) inaugura la segunda,¹⁰ y el signo termina por emplazar totalmente al sensible original: no hace falta tener un león delante ni hacerse una representación

⁹ La traducción es nuestra. Siempre que haya traducción disponible del texto trabajado, la utilizaremos y citaremos cotejando con el original. En caso de no encontrarse disponible una, como en este caso, ensayaremos una propia.

¹⁰ A diferencia del símbolo, que descansa sobre la semejanza con su referente, el signo se presenta autonomizado. En función de esta economía de la materialidad es que Hegel argumenta que la escritura alfabética es la más inteligente (por ejemplo, frente a aquella que utiliza jeroglíficos o ideogramas). De allí, por ejemplo, que Derrida hable de un etnocentrismo inherente a la tradición filosófica como logofonofalocentrismo. (1986: 7).

mental suya para pensarlo. (Hegel, 2017: 787) En este caso es claro que la distancia y la muerte que arroja el lenguaje trabaja en función del idealismo y de la vida del espíritu en la odisea del autorreconocimiento. En este punto nos hacemos eco de la lectura de Hill en su insistencia por rastrear las pequeñas torsiones e infidelidades blanchotianas, porque creemos que ello permite reconfigurar el panorama y resignificar la comprensión de este carácter mortuorio que cifra lenguaje.

Volviendo sobre el desarrollo de “La literatura y el derecho a la muerte”, Blanchot hace una distinción muy relevante a nuestros fines entre el “lenguaje corriente” y “el lenguaje literario”: mientras que el primero se mueve en la certidumbre de la posesión del mundo (porque permite prescindir de los existentes), la literatura vive de cierto desvelo ante su propia materia. “La no existencia hecha palabra” (Blanchot, 1993: 48) pasma sus poderes, puesto que nada es menos seguro que que la existencia de la palabra “gato” colme el desasosiego de la ausencia del gato real. Presencia y ausencia se entreveran de manera intrigante, y es por ello que, en la literatura, el lenguaje centellea inquieto y se lanza a “la búsqueda de ese momento que la precede”. (*Ibid*: 50)

“Digo: esta mujer. Hölderlin, Mallarmé y en general todos aquellos cuya poesía tiene por tema la esencia de la poesía han visto una maravilla inquietante en el acto el nombrar. La palabra me da lo que significa, pero antes lo suprime”, nos explica Blanchot (*Ibid*: 43) en una alusión a *Crisis de versos*.¹¹ Dentro de aquellos aspectos que, nos decía Derrida, marcaban en “La literatura y el derecho a la muerte” cierto carácter esquivo, estaba que el lenguaje literario estuviera “inmerso en la contradicción”. (Derrida, 2017: 108) Proponemos pensar que este abordaje del lenguaje reconfigura la noción de muerte, y por tanto el funcionamiento “adánico-hegeliano” de la palabra. Para explicar esto quisiéramos detenernos en dos aspectos, eslabonados pero distinguibles.

En primer lugar, aunque destinada al fracaso, la literatura se inclina hacia aquella región ilocalizable y fuera del tiempo. Es llamativo que lo que alimenta la esperanza de este exilio descansa en la “materialidad de las palabras” (*Ibid*: 51): en el ritmo, las gesticulaciones y la sonoridad, en todo lo que hasta el momento había sido relegado

¹¹ Se trata de un famoso fragmento “Digo: ¡una flor!, y fuera del olvido al que mi voz relega todo contorno, en tanto que algo distinto de los consabidos cálices, se alza musicalmente, idea también y suave, la ausente de todos los ramos”. (Mallarmé, 1987: 240)

a mero excipiente en la transmisión del sentido. “Hace poco, la realidad de las palabras era un obstáculo. Ahora, mi única oportunidad” nos dice Blanchot (*Ibidem*), porque sólo su carácter de cosa “de rugosidad que pesa y hiende” abre la palabra a otra dimensión que aquella a la que la recluyó el idealismo (es decir a la presencia, en la medida en que tradicionalmente se consideró al lenguaje como *médium* prístino del comercio espiritual). Dice “El gran rechazo” (1959), un texto compilado en *La conversación infinita* que parece continuar estos interrogantes:

Pero queda –y sería ceguera olvidarlo cobardía aceptarlo– queda que lo que “es” precisamente ha desaparecido: algo estaba allí, que ya no lo está; ¿cómo recuperarlo?, ¿cómo recobrar, en mi habla, esta presencia anterior que tengo que excluir para hablar, para hablarla? Y, aquí, evocaremos el eterno tormento de nuestro lenguaje, cuando su nostalgia se gira hacia lo que él siempre deja escapar, por la necesidad que él tiene de ser su falta para decirlo.” (Blanchot, 2008: p. 45)

En este punto nos gustaría hacer una pequeña acotación derridiana, ya que hemos retrocedido a Blanchot para abordar un problema planteado por él y que estamos pensando a partir del pasaje incesante de sus plumas. En *Clamor* (1974) Derrida nos recuerda que, para Hegel, el espíritu no tiene un opuesto absoluto, que sólo conoce oposiciones relativas que no son sino momentos parciales en su autoelucidación. La misma dinámica atañe a la materia dentro de la oposición materia-idea puesto que, si hay materia, entonces hay una “ley de su pesantez” (una unidad de la pesantez, una espiritualidad de la pesantez), y que en todo caso para desobedecer y sobreponerse a esta tendencia debe ser ya Espíritu. (Derrida, 2015: 30a) La suerte parece echada por las tretas de la *Aufhebung*. Sin embargo, es menester notar que tanto el pensamiento derridiano como el blanchotiano se interesan por una negación que no se deja entender como negatividad (si entendemos por ello el simple opuesto), y que en esta vía hace falta pensar que esta materia a la que empezamos a aludir no está realmente “frente” al espíritu (dominada aún por sus reglas), sino que inunda su fortaleza entera.

A través de sus tantos tópicos¹², *Clamor* parece siempre dedicarse a la “restancia” de cierta materialidad que sitia hasta al más sofisticado de los idealismos.¹³ Algo

¹² En realidad, nada es menos seguro que su estatuto de “temas” (*sujets*), allí donde justamente *Clamor* discute la autoridad del sujeto (*sujet*) como núcleo dador de sentido enfrentado, a su vez, a un objeto (siempre disponible). Para profundizar esto sin duda es pertinente la noción de “subjectil”, un término

semejante sucede con Blanchot, en la medida en que se trata menos de apelar a la literatura como uso periférico del lenguaje que de divisar en qué sentido aquélla interroga los propios pliegues de este último. Aunque en este caso se trate de un texto temprano de Blanchot y haya que tener recaudos de no atribuirle sin más todos sus desarrollos posteriores, sí nos parece que este gesto de apelar a la “realidad” de las palabras (como materialidad, como cosas) y a aquella región previa al concepto recubre un carácter antihegeliano. Leslie Hill explica, incluso, cómo en “La literatura y el derecho a la muerte” la herencia de los preceptos hegelianos está mediada por Kojève, y por la insistencia batailleana sobre una “negatividad sin empleo”. (Hill, 2001: 111; Bataille, 1997: 132) De esta manera, y adelantándonos un poco, podríamos sugerir que la materialidad en la que parece sumirnos esta meditación no cae “casualmente” por fuera de toda síntesis, sino que repele toda reunión y todo ordenamiento binómico.

Ahora bien, en un segundo lugar, “La literatura y el derecho a la muerte” también nos dice:

Cuando hablo, niego la existencia de lo que digo, pero niego también la existencia de quien lo dice: si bien revela al ser en su existencia, mi palabra afirma, de esa revelación, que se hace a partir de la inexistencia de quien la hace, de su facultad de alejarse de sí mismo. (Blanchot, 1993: 46)¹⁴

En cierto sentido, no podría ser de otra manera. Si esta materialidad obedeciese los designios del autor, si lo reconociese servilmente como núcleo dador de sentido, entonces –en la línea de lo que sugerimos con *Clamor*– sería materia espiritualizable,

de las artes plásticas que Derrida toma de Artaud, y que mienta un soporte que es a la vez superficie, una exposición radical sin posibilidad de resguardo que no permite distinguir entre sujeto y objeto/tema. (Derrida, 2010: 33)

¹³ El resto (*reste*) vendría a mentar en el pensamiento derridiano la imposibilidad de todo relevo. No refiere al excedente, sino a la “dislocación intrínseca” de toda totalidad. Elegimos interpretarlo, a su vez, en términos materialistas (en sintonía con un materialismo no substancial ni, claro, dialéctico): “reste” en francés remite a cierta permanencia, incluso cierta fuerza de gravedad que rehúye toda espiritualización.

¹⁴Y un poco antes, dijo: “Me nombro, es como si entonara mi canto fúnebre: me separo de mí mismo”. (Blanchot, 1993: 46) En una línea semejante, *La voz y el fenómeno* argumenta que la situación del señor Valdemar –que dice que está muerto, que ha muerto ya– es la historia ordinaria del lenguaje. Decir “Yo soy” es simultáneamente sumirse en la mortalidad. (Derrida, 1985: 158) Estas afirmaciones no han de ser comprendidas “contradiendo” la opinión blanchotiana de la muerte como encuentro imposible. (Blanchot, 2004: 77-98) En ambos casos se trata de una contaminación que veda toda apropiación económica de la muerte.

ya espiritualizada. El lenguaje literario se desvela ante la operatividad de toda conceptualización; antes que un relevo (traducción posible de *Aufhebung*, que es siempre ideal), cunde cierta discordancia: si Blanchot dice que la materialidad de las palabras es la oportunidad de fuga hacia los existentes “pre-conceptuales”, es porque en ambos casos se perfila una materialidad no reciclable ni económica. De esta manera, las palabras parecen trabajar de modos insospechados, a espaldas de “su autor”.

Se trata de pensar cómo esa aniquilación se modaliza distinto según se empalme en la empresa del lenguaje corriente o se embeba en lo literario y, en ese sentido, que esa neutralización no ha de ser necesariamente capitalizada por la teoría (por el idealismo). Esto es importante porque, según veremos, la literatura como la caracteriza Blanchot nos ubica delante de una muerte que inunda el presunto recinto de lo “propio” desde una región fugitiva del orden de la representación y de las tretas del espacio geométrico. En este punto, la hipótesis que consideramos es la siguiente: que la neutralización del mundo que tanto pondera Hegel, aquí, en el caso de la poesía, trepa a lo espiritual como “columna vertebral” que antes la dirigía. Que, como una navaja de Ockham que se volviese loca y acabase por multiplicar explicaciones, la nada –antes funcional a los poderes “cadaverizantes”, momificantes del lenguaje– termina por ascender al hálito intencional que supuestamente la articulaba. Muerto el custodio idealizante, la palabra no es sino cosa que pesa, que trabaja de modos muy distintos a los esperables¹⁵ y pone en primera plana el “tormento” del lenguaje. (Blanchot, 2008: 45) Nos dice Foucault en *El pensamiento del afuera*, texto dedicado a Blanchot:

Lenguaje que no es hablado por nadie: todo sujeto no representa más que un pliegue gramatical. Lenguaje que no se resuelve en ningún silencio [...] Abre el espacio neutro donde ninguna existencia puede arraigarse: se sabía desde Mallarmé que la palabra es la inexistencia manifiesta de aquello que designa; ahora se sabe

¹⁵ Aquellos modos “esperables” se corresponden con un abordaje dialéctico. Es decir, con pensar la palabra ordenada por una intención previa que, en aras a consumarse, echa a andar una acción finita (con principio y fin) de cara a un resultado concreto y decidible en el mundo. Pero, ¿cómo sería una “acción” que no exteriorizase una voluntad y que no causase ningún producto en el mundo? Podríamos argüir que aquello no sería ya exactamente “acción”, y sin duda señalar que por ello filósofos como Blanchot y Lévinas apelan a cierta pasividad, la inacción y a la desobra (*désœuvrement*). (Blanchot, 2008: 389; Lévinas: 1993: 111). Insistimos en la importancia de pensar aquella pasividad por fuera del binarismo actividad/pasividad.

[con Blanchot] que el ser del lenguaje es la visible desaparición de aquel que habla.
(Foucault, 2004: 74-75)

Y si es la muerte del autor, esta muerte ha de ser una muerte “otra”: no puede trabajar en función del reacondicionamiento del Espíritu. Queda cada vez más claro, volviendo al debate con Sartre que inaugura el escrito, que la literatura no es aquí en modo alguno fruto del “trabajo humano”¹⁶, labor en la que el autor se recupera a sí mismo tras una fase de exteriorización, sino el exilio “aneconómico” de sí: muerte como “imposibilidad de morir”. En *Parages* Derrida ya había remitido al carácter enigmático que recibía la negación de la nominación en manos de Blanchot, justamente a título de “*faux pas*”: de pasos más allá que, sin embargo, no mientan sino la imposibilidad de trascendencia (1986b: 99). Esta imposibilidad se alinea con la que serán su noción de “doble muerte”, sobre la que volveremos más adelante. Visto desde esta perspectiva, de querer leer a Blanchot en la estela moderna no queda claro dónde podría engarzarse y desde dónde podría articularse la soberanía. Poco queda de la concepción hegeliana del lenguaje de la que se partió, y de hecho sobre el final del texto Blanchot apela al *il y a* (1993: 59), un gesto que nos parece que no puede pasar desapercibido. Tal como lo plantea *De la existencia al existente* (1947), este término vendría a mentar la existencia sin existente, el impersonal “previo” a la delimitación de todo entre, por ello mismo renuente a toda ontología. (Lévinas, 2006: 69) Según nos anima a pensar C. Fynsk, la remisión de Blanchot a esta expresión mienta el lenguaje ahí donde éste da cuenta de una relación (sin relación, habría que aclarar rápido) con el otro que impugna precisamente todo hilván verbal. (2005: 70)

De modo semejante como precisamos que la materialidad que nos señalaba Blanchot no debía entenderse a través del dualismo materia-idea, y que acabamos de decir que la muerte no equivalía a una negatividad reciclable, ahora nos toca aclarar el estatuto de ese momento “precedente” al que la literatura tiende. Todas estas son determinaciones que se corresponden y reenvían mutuamente. El peligro en el

¹⁶ La noción de “trabajo humano” es de clara inspiración hegeliana. Recordamos una famosa cita: “Lo que distingue al peor de los arquitectos de la mejor de las abejas estriba en que el arquitecto levanta su estructura en la imaginación antes de erigirla en la realidad. Al final de todo proceso de trabajo tenemos un resultado que ya existía en la imaginación del trabajador en su comienzo”. (Marx, 1975: 191) A la par que se proyecta, la consciencia consigue modificar sus propias condiciones materiales de existencia. Es decir que el “trabajo humano” se distingue por la reflexión, voluntariedad y finalidad, todas notas clásicamente modernas.

último caso sería asignarle a esta anterioridad del lenguaje el valor de lo “prelingüístico”, en la medida en que éste reintroduce cierta objetividad como horizonte último de sentido. En este punto es conveniente recordar lo que dijera Nietzsche sobre el vínculo entre Dios y la gramática (2010: 55), puesto que toda una sintaxis relativa a la verdad, la substancialidad y la presencia parece seguir nuestra sombra, y que abrirse paso entre su telaraña –pretendiendo pensar “algo otro”– no es tan sencillo como proponérselo. Así, en principio, una dimensión “prelingüística” recubre una instancia autónoma y sustantiva por sí misma, a cuya superficie viene eventualmente a adherírsele una expresión. Por eso es necesario tener cautela. Se trata menos de ir a buscar la plataforma gozosa de lo inmediato (del “hogar” en el sentido de lo estable como certeza última) que de oír los (im)poderes de aquello elidido so pretexto de haber sido considerado anodino y desechable. En algún punto, la pregunta a la que nos insta Blanchot es siempre qué extrañas (im)potencias recubren todo lo habitualmente tomado por estéril, inútil o pobre. Aún si no podemos aplicarle sin más los que serán los principales avatares de su pensamiento en el futuro, el joven Blanchot posa una acepción de muerte tal que interpela la seguridad de lo que tomamos por vida e insiste con extraña obstinación sobre lo que hemos dado por muerto.

3. Un erizo galopando a golpe de glotis

Si según Blanchot la nominalización exige una hecatombe y un diluvio, ¿no podemos decir, a partir de la distinción trazada por Blanchot entre “lenguaje corriente” y “lenguaje literario”, que la literatura señala hacia los animales antediluvianos, previos a toda nominación? Esto es, hacia los existentes pre-bautismales que llaman desde una región ilocalizable y fuera del tiempo, esta vez no como fundamento desnudo (como Adán), sino como *resto* de todo concepto: como ocaso de todo fundamento.¹⁷

A partir de las elaboraciones blanchotianas estamos en condiciones de volver sobre Derrida y proponer qué puede significar que “el pensamiento animal”

¹⁷ “Estoy si(gui)endo el Apocalipsis, me identifico con él corriendo detrás de él, tras él, tras toda su zoo-logía” nos dice Derrida. (2008: 28)

dependa –en caso de haberlo, porque resta como un *quizá* (Nietzsche, 2007: 23)– de la poesía.¹⁸ Como el erizo con sus púas, la literatura burla todo intento de captura, huyendo hacia una región agreste detrás del nombre que no se deja circunvalar y que oficia cierta fuga ante nuestra economía habitual de significación. A esta última corresponde “un lenguaje de afirmación y de respuesta, [...] lineal con desarrollo simple, es decir, *un lenguaje donde no se [pone] en juego el lenguaje mismo*”. (Blanchot, 2008: 5) La inquietud ante la nada que maquina la nominación termina empapando a la poesía de cierta “discontinuidad”¹⁹ que resulta más atenta, a fin de cuentas, a las diferencias entre vivientes.

¹⁸ Antes de proseguir en nuestro análisis, quisiéramos notar Derrida habla exclusivamente de la poesía, mientras que Blanchot remite a la literatura en general. ¿Es acaso legítimo tomarlas como intercambiables? Si bien en principio se supone que la literatura incluye a la poesía como a un género literario más, según “¿Qué cosa es la poesía?” el lenguaje atributivo (en particular en la medida en que gira en torno a la pregunta por la esencia, *ti esti*;) inaugura la prosa, (Derrida, 1992a: 308) y ello atina a coartar toda homologación posible. No obstante, nos parece importante señalar que cuando Blanchot trabaja sobre la “literatura” en general se trata de apelar a aquel punto donde los poderes homogeneizantes de la visión se develan impotentes. Él mismo toma poesía y literatura de manera aleatoria en “La literatura y el derecho a la muerte”, y señala que han sido fundamentalmente los poetas aquellos que han reflexionado sobre esta inquietud que sitia al lenguaje (que atribuye a la literatura). Para no generar malentendidos, aclaramos que en este punto estamos siguiendo a Blanchot. Nos parece que lo opuesto a la poesía no es tanto la prosa en general, sino el lenguaje en su calidad lógico-teórica, en cuanto pretende evadir toda ficción y ofrecer un objeto delimitado para ser escrutado a la luz. Sin pretender internarnos en disquisiciones técnicas, tal vez podríamos decir que lo que en un primer vistazo distingue a la literatura del lenguaje “teórico” (representacional, ideal) es el elemento poético (equivoco, por lo pronto) que alberga la primera. Nuestro trabajo en todo caso procura mostrar cómo toda asepsia lógica se encuentra ya contaminada por su otro.

Dice Blanchot sobre las palabras: “¿Las falsea el malentendido? Pero ese malentendido es la posibilidad de nuestro entendimiento. ¿Las invade el vacío? Ese vacío es su propio sentido. Como es natural, un escritor puede fijarse como ideal llamar al pan pan y al vino vino. Pero lo que no puede obtener es creerse entonces en camino de la curación y de la sinceridad. Por el contrario, es más mistificador que nunca, pues ni el pan es pan ni el vino vino, y quien lo afirma sólo tiene en perspectiva esta hipócrita violencia: Rolet es un bribón”. (1993: 25) En este punto Blanchot discute nuevamente con Sartre, que en *¿Qué es la literatura?* defenestra la prosa poética y, recordando la famosa frase de Nicolas Boileau, que dice que la función de un escritor es llamar gato al gato, y que si las palabras están enfermas entonces han de ser sanadas. Si pensamos que según Sartre sólo el escritor de narrativa puede consagrarse como agente de la Historia, y que Blanchot está debatiendo precisamente sus consideraciones, la distinción tajante entre poesía y literatura no nos resulta tan afín.

¹⁹ Nos referimos a la acepción de “discontinuidad” tal como aparece en “El pensamiento y la exigencia de la discontinuidad” (1963). Frente a la concepción de la filosofía en términos de una continuidad explicativa (que según Blanchot mancomuna a figuras tan disímiles como Aristóteles y Hegel, y que sin lugar a dudas está vinculada a la consideración parmenídea del ser en términos esféricos), el pensamiento discontinuo pone en entredicho todo aquello que conforma nuestro éter de inteligibilidad (por caso, la substancialidad y la predicación) y vive de cierto interrogar no

“¿Qué podría ser más distintivamente humano que la poesía? [...] La poesía es ciertamente humana, sin duda. Pero sólo existe cuando los humanos se olvidan de pensar de una manera exclusivamente humana” argumenta Peter Dayan. (2009: 2) En nuestro caso, sugerimos que antes que un olvido de lo propio, la poesía señala la imposibilidad de erradicar la materialidad del otro. En este caso, de la animalidad, como primera alteridad de la que “lo humano” se recorta una y otra vez. No hay pensamiento “exclusivamente” humano; ya estamos sitiados por el otro. Un hombre que no “posee” discurso y que no “puede” nombrar de una vez y para siempre, que no puede articular sentido sin sumirse él mismo en la noche, ¿es un hombre? ¿es realmente descendiente de Adán? Podemos por lo menos dudarlo.

“Cuanto más sea el hombre hombre de una civilización, con mayor inocencia y sangre fría maneja las palabras” dice Blanchot (1993: 43), y a partir de ahí podríamos leer a la literatura como (im)potencia no antrópica. En *Seminario La pena de muerte* Derrida se preguntaba por qué era lo femenino (la mujer-flor, y podría hablarse también de lo animal) lo enviado a la guillotina lingüística (Derrida, 2017: 104), pero en acuerdo con la cifra que hemos ensayado, estas figuras aparecen más bien como el abismo al que se asoma –y ante el cual responde– la literatura. Como un abismo que llama y convoca, que sume bajo tachadura todas las notas viriles que han hecho a la noción clásica de sujeto (uno, el mismo y agente en función de la cercanía consigo mismo). En esta dirección nos gustaría recuperar las reflexiones de Mónica Cragolini en su artículo “*Lupus in fabula* o la cola del lobo: el animal en el discurso y en la escritura”, que propone al animal como subjectil, esto es, como incluido-excluido en nuestra cultura, como soporte que simultáneamente perfora e imposibilita su cerrazón. Así, finaliza diciendo: “sobre su carne inscribimos aquello que creemos ser (este modo del ser humano avasallante y avasallador de todo lo viviente) pero descubrimos que su carne es nuestra carne en esa comunidad de lo neutro” (2016: 198). Lo animal subyace, soporta y en cierta medida recibe las inscripciones de la cultura pero justamente, resistente a toda totalización, su extraña materialidad expone todas nuestras prerrogativas a la intemperie.

dialectizable: de un interrogar que no se orienta rápidamente a sofocar toda posible hendidura. (Blanchot, 2008: 1-10)

Hemos dicho que en “¿Qué cosa es la poesía?” encontramos que la poesía es un dictado que adviene gracias al otro, “el nacimiento de un ritmo” que exige ser aprendido de memoria (*par cœur*). En la línea de lo que venimos trabajando podríamos interpretar este “ritmo” como un galope, un paso animal (el erizo atravesando la autopista) que avanza a golpe de glotis. Si esta última figura (y, en general, el “gl”) ha sido utilizada en *Glas* para dar cuenta de aquello inasimilable e indigerible, su utilización aquí viene a mentar que la poesía señala hacia una materialidad no substancial ni dialectizable que suspende y corroe toda operación idealizante (y humanizante). Lo que hasta hace poco era la coartada perfecta del lenguaje –la neutralización de lo existente en función de la Idea–, en manos de los poetas se vuelve una pesadilla: ni el yo resta incólume ni objeto disponible, y ni se concibe una vida rebosante ni una muerte instrumentalizable. Cada uno de los polos de todos binomios fundamentales son puestos de cabeza. Y como hemos sugerido, lo pertinente aquí es que literatura no es un aditamento, una deriva estéticamente enriquecida, sino la inquietud insomne del lenguaje ante su propia materia y operatoria. En esta línea comprendemos a Derrida cuando dice que “[n]o hay nunca más que poema, antes que cualquier *poiesis*”. (1992, 307) Antes que una herramienta al servicio de nuestra intención, el lenguaje hace él “mismo” agua, está atravesado por un principio de ruina. A nuestros ojos ello equivale a apuntar hacia el resto (*reste*) que, hemos señalado, no es el residuo posterior a determinado ordenamiento sino la imposibilidad de toda cerrazón sistemática.

Como mencionamos, el erizo de Derrida es distinto al de los alemanes puesto que no conforma una individualidad totalizante sino que llama a otra lógica (o, mejor, en que es más viejo que la “lógica”).²⁰ (Derrida, 1992b: 312) Coincide, más bien, con la cuestión de lo fragmentario en Blanchot, que no apela a lo orgánico sino a lo que se hace añicos, polvo huidizo que repele toda reunión. Para expresar cómo discute la noción de substancia, Blanchot habla por caso en términos de “fragmentación móvil, [de] lo que entendemos por sitio”. (Blanchot, 2018: 494). Cuando Derrida dice que el erizo avanza en la noche, dice también que está “muy abajo, bien abajo, cerca de la tierra” (1992a: 306), y sobre esta caracterización nos gustaría detenernos un poco

²⁰ “La metaforicidad es la lógica de la contaminación y la contaminación de la lógica” nos decía ya Derrida en “La farmacia de Platón”. (1997: 227)

más. Por un lado, esta caracterización nos patentiza una vulnerabilidad inerradicable: no hay poema sin peligro de accidente, sin desvío y demora. No se puede salir ileso porque, como explica de buenas a primeras, implica “saber olvidar el saber”. Dice Federico Rodríguez sobre esta escena en su estudio sobre el bestiario filosófico derridiano:

Sólo así, sabiendo renunciar y olvidar el saber, olvidando lo que se sabe y renunciando a lo que el saber cree poder desearse o adelantarse a sí mismo, interrumpiendo, por tanto, el saber absoluto (“*savoir absolu*” como “*s’avoir absolu*”: SA) y toda la cadena de conceptos aquilinos que de él se desprenden, aparece en escena (más allá de toda *mise-en-œuvre* y de toda teatralidad, más allá de las maneras de saber ejecutadas ante el foco y el espectador) un erizo. (2015: 231)

El erizo no es un ave fénix, cuyas cenizas trabajan en función de una resurrección siempre renovada. (*Ibid*: 239-241) Cubierto de púas, el erizo es tan vulnerable como inaprensible: extraño.²¹

Insistimos en que el erizo está “muy abajo, bien abajo, cerca de la tierra”, y Blanchot justamente nos había dicho que “por fortuna, el lenguaje es una cosa: es la cosa escrita, un trozo de corteza, un pedazo de roca, un fragmento de arcilla en que subsiste la realidad de la tierra. La palabra actúa, no como una fuerza ideal, sino como una fuerza oscura” (1993: 52). ¿Acaso no podríamos interpretar estas sugerencias en la línea del “sentido de la tierra” que propugna Zaratustra en su primer discurso al pueblo? (Nietzsche, 2008: 36) Sin pretender tender aquí una interpretación de esta crucial obra nietzscheana, allí avistamos un llamamiento a impugnar toda esperanza supraterrrenal. Podríamos pensar que esto mismo nos indica el erizo –animal poético, animal “pre-bautismal”–, en la medida en que marca la endeblez de toda logicización, y por tanto de lo humano (como cristalización

²¹ Imagen que ciertamente contraría la concepción del animal ensimismado y aturdido. “Heidegger diría: el erizo no ve venir la muerte, la muerte no le adviene. También lo digo de otra manera: el erizo ‘oye pero no ve venir la muerte’ [...] ¿Estamos seguros de que el Dasein humano ve la muerte como tal? ¿Qué es ‘como tal’ en el caso de la muerte?” (Derrida, 1992: 322) La traducción es nuestra. Como siempre, a Derrida le interesa más fragilizar la supuesta propia capacidad que “nivelar” los atributos entre vivientes y comprender la hospitalidad a partir de la semejanza. En todo caso, y aunque su estilo suela apostar por una relectura sin fin, esto es, por una herencia crítica de la tradición filosófica que preste oídos a las novedades que aún puedan albergar incluso los textos más clásicos, Derrida sigue a Blanchot y permanece crítico ante la tematización de la muerte *qua* posibilidad.

posible, y a su vez como dueño de la razón). En este punto descubrimos la densidad de la tierra, su secreto grávido: un mundo huérfano y extraño, preñado de animales extraños, mucho más extranjeros de lo que Adán alcanzó a apuntar. Advertimos, de pronto, que los temores de Platón no parten del mero desprecio soberbio, sino de una intuición de sobra justificada.

4. Lo que resta en la conclusión: la luz mala de una filosofía imposible

Nuestro interés particular en este trabajo ha sido abordar la literatura como índice para la exploración de los vínculos entre pensamiento, poesía y animalidad con el fin de ponderar qué le sucede a la subjetividad una vez que se sume bajo foco de interrogación la atribución del lenguaje como posesión humana. Nos hemos ceñido sobre las elaboraciones de dos autores, tomando las interrogaciones y conceptos clave de uno, y ayudándonos para su tematización con los tratamientos del otro. Según hemos dilucidado, en la literatura el lenguaje se contorsiona hasta bordear su propio límite y abre la subjetividad ante el anonimato silencioso de lo neutro. (Blanchot, 2008: 496) Esta última noción no aparece explícitamente en el texto que hemos tomado de principal referencia, “La literatura y el derecho a la muerte”, pero creemos que podría rastrearse allí su bosquejo a partir de los desarrollos que hicimos y de la remisión al *il y a*. Aunque le correspondería un estudio aparte, podemos decir que lo neutro –sustantivo sin subsistencia, sin propiedad– interrumpe la acción predicativa y la estructura atributiva del lenguaje. Suspende las atribuciones del Yo porque coarta toda posibilidad de narración (esto es, apropiación) de lo otro, y así de aseguramiento de la ipseidad. En este sentido es que la mentada “imposibilidad de morir” ha de entenderse en sintonía con “la doble muerte” que sugerirá Blanchot a partir de sus lecturas rilkeanas (2004: 121-166): no hay experiencia de la “propia” muerte, sino el (no) advenimiento incesante de muerte impersonal. Encuentro imposible (cuando yo estoy ella no está, y cuando ella está yo no estoy) que discute todos los atenuantes y alicientes sobre los que suele versar nuestra comprensión –por lo pronto occidental, judeocristiana– de la muerte. La literatura “trabaja” mucho más allá del designio del escritor, persigue lo existente “previo” sin alcanzarlo jamás.

Entendemos aquí, entonces, el señalamiento de Cragnolini sobre la “comunidad de lo neutro” en relación con los otros modos (modos ellos mismos “otros”, extraños) de vincularse con los demás vivientes una vez puesta en cuestión la supremacía de la palabra adánica. Como mencionamos al principio de nuestro trabajo, esta última cumplía un doble designio porque a la par que identificaba al otro, permitía erguir una de las propiedades más incuestionadas del hombre: el distinguirse de todo lo existente por su capacidad de nombrar (eslabón primero de toda teorización). En función de esto es que sugerimos que la literatura posibilitaba cierto éxodo, discutía nuestra noción habitual de subjetividad (básicamente, como sujeto agente con capacidad discursiva) y volvía poroso el límite entre el humano y el animal; derridianamente, ello equivaldría a decir que hace del límite una frontera: un sitio de conflicto, precario e inestable. (Derrida, 1994: 19)

Teniendo en cuenta que todo esto supuso abordar la tensión habida con los preceptos lógicos y metodológicos tradicionalmente propios de la filosofía (que con Derrida la caracterizamos en términos de “logofonocentrismo”, y con Blanchot como “pensamiento de la continuidad”), ahora nos gustaría preguntar cuál es, entonces, el futuro reservado para la filosofía en semejantes planteos. Aunque se ubiquen de manera crítica ante la tradición precedente, estas elaboraciones no propugnan –acaso con la seguridad de quien cree poder ubicarse por fuera– el descarte de los avatares históricos de la filosofía en función de un “nuevo comienzo”. No queda claro en qué consistiría semejante cosa porque, según hemos precisado, la literatura tampoco alcanza de hecho “éxito” alguno, sino que se demora en el señalamiento de un hiato no instrumentalizable. Y a su vez, antes que del regodeo ocioso del derrotismo, se trata del llamamiento hacia otra lógica, una lógica ella misma transida por cierta heteronomía como oportunidad de pensamiento. En este punto retomamos la iniciativa de J. Yelin que, desde una perspectiva distinta, piensa los vínculos entre crítica literaria y vida desde la “transformación epistemológica desde el posthumanismo” (2015: 28); según explica, ésta no redundaría en un vitalismo porque la vida, contra todo *continuum* o cristalización total, se vuelve ella toda extraña. Pensar deviene sospechar, prestar escucha a lo “inhumano del lenguaje” (que no está lejos de lo que aquí hemos caracterizado como lo literario con Blanchot, porque hace énfasis en el carácter no unívoco ni transparente del lenguaje).

En “El gran rechazo” Blanchot comenta la perspectiva de Bonnefoy acerca de la literatura. Desconfía de la llegada sin intermediario a la “presencia ‘real’ de ‘lo que es’” (Blanchot, 2008: 46) que aquél le reservase a la poesía, y sugiere en cambio – acorde a las meditaciones iniciadas en “La literatura y el derecho a la muerte” – un inmediato que, por paradójico que suene, repele todo vínculo inmediato (porque se mantiene infinitamente distante), pero ante el cual no se tiene la perspectiva suficiente como para tender una relación mediatizante (de modo de hacerlo obrar en función de otra cosa, como dictaría la lógica hegeliana). Tal vez podríamos decir, con Lévinas, que se trata de una “inmediatez más inmediata que toda inmediatez”²². A modo de conclusión provisoria, dice Blanchot:

Si lo inmediato tomado en rigor es imposible tanto para los mortales como para los inmortales, eso significa que tal vez la *imposibilidad* –una relación que se escapa del poder– es la forma de relación con lo inmediato [...] Si lo inmediato es presencia de lo que, al desbordar, al excluir todo presente, es infinitamente ausente, la única relación con lo inmediato sería una relación que reserve una ausencia infinita, *intervalo que sin embargo no mediatizaría* (nunca debería hacer las veces de mediador). (Blanchot, 2008: 48) [Los subrayados son nuestros]

Si lo inmediato no prueba su valía en la reverencia ante el Universal ni se basta a sí mismo de manera autónoma, es porque está trabajado por un sentido de muerte o de ausencia no reciclable.²³ Estos desarrollos coinciden con los que sugiriésemos sobre los existentes pre-bautismales. En este sentido, si acabamos de aducir que Blanchot tomaba este hiato como una oportunidad de pensamiento, hay que decir que “pensamiento” ya no significa aquí exactamente lo mismo: que ya no sigue los *dicta* que “de Jonia a Jena” habrían marcado el proceder filosófico. En “René Char y el pensamiento del neutro”, Blanchot subraya a la poesía y al pensamiento como términos intercambiables (2008: 382), ahí donde aquélla se relaciona con lo desconocido como desconocido, invocándolo sin descubrirlo y preservando su secreto. Que la poesía proceda “nombrando lo posible, respondiendo a lo imposible”

²² Nos referimos al sintagma “pasividad más pasiva que toda pasividad” que Lévinas introduce a cuento de la fenomenología husserliana, en la medida en que refiere a una alteridad tal que sortea los poderes de la actividad constitutiva del ego (incluso allí cuando, en sus trabajos genéticos, pretende dar sitio a la pasividad de los fenómenos del tiempo y del alter ego). Cf. Lévinas, 1998: 106.

²³ Insiste “El gran rechazo”: “¿Habría que afirmar, siempre con Hegel o quizá Marx, que lo que vale en esto inmediato no lo encontraremos al comienzo, sino al final y en todo el desarrollo de nuestra historia, de nuestro lenguaje y de nuestra acción, es decir, lo Universal concreto, meta de un combate incesante, no lo que está dado, sino lo conquistado por el trabajo de la mediación?” (2008: 47)

(Blanchot, 2008: 61) indica una fragmentación que corroe el orden verbal, que sortea el poder de su reinado pero abriéndose paso por sus propias grietas.

Estas reflexiones tal vez nos conduzcan a comprender la filosofía no a partir del asombro heliocéntrico, de aquello cuya silueta se hacen aprensible a la luz, sino de la intriga que genera el fuego fatuo o “luz mala”. Parte de innumerables leyendas populares, se trata de una luz suspendida del suelo que aparece en la noche, que actualmente suele explicarse a partir de los gases que liberan determinados materiales orgánicos (restos animales, vegetales) en descomposición. Lo interesante a nuestros fines es que esta luz no alumbra en rigor nada, y que más bien coarta toda cercanía posible: resiste a todo intento de escrutinio porque desaparece ante todo acercamiento. Justamente, el crepitar del fuego fatuo no es el del hogar, porque no se presta al dominio y porque marca cómo el presunto recinto de lo propio está asediado por otros; por otros cuya vida suele ser explotada (por no atribuirle determinados caracteres y capacidades fundamentales), cuya muerte insiste, relampaguea, sumiendo nuestras certezas diurnas de dominio en una noche infinita.

De acuerdo con estas elaboraciones, la alternativa para el pensamiento parece ser no el simple fin definitivo de lo conocido ni el comienzo radical de algo nuevo, sino la de una filosofía “imposible”.²⁴ La imposibilidad es “la pasión del Afuera mismo”, nos dice Blanchot (2008: 66), y tal vez podamos pensarla como el comienzo de una filosofía espabilada ante la operación idealizante de su propio medio, su materia e historia, inquieta la alteridad que se oye –lejana y extraña, pero convocante– “entre” las palabras.

²⁴ Derrida explora la lógica de lo imposible en particular en *Políticas de la amistad*, a cuento del amor y la amistad a lo lejano, ante lo que no se puede tender analogía alguna. Sus principales referentes son Nietzsche y, justamente, Blanchot. (Derrida, 1998b: 43-65)

Bibliografía

- Adams, Carol (2010) *The Sexual Politics of Meat*, New York, Bloomsbury.
- Aristóteles (1988) *Política* (trad. cast. M. García Valdés), Madrid, Gredos.
- Bataille, Georges (1997) *Choix de lettres. 1917-1962*, Paris, Gallimard.
- Blanchot, Maurice (1993) *De Kafka a Kafka* (trad. cast. J. Ferraro), México, Fondo de Cultura Económica.
- Blanchot, Maurice (2008) *La conversación infinita* (trad. cast. I. Herrera), Madrid, Arena.
- Cragolini, Mónica Beatriz (2016) "Lupus in fabula o la cola del lobo: el animal en el discurso y en la escritura", *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, año XVI, nros. 17-18, pp. 185-199.
- Cragolini, Mónica Beatriz (2012) "Virilidad carnívora: el ejercicio de la autoridad sojuzgante frente a lo viviente", *Revista Confines de UCES*, vol XVI, nro. 1, pp. 23-29.
- Dayan, Peter (2009) "The Time for Poetry", *Oxford Literary Review*, vol. 31, no. 1, Oxford, pp. 1-14.
- Derrida, Jacques (1998a) *Aporías* (trad. cast. C. de Peretti), Barcelona, Paidós.
- Derrida, Jacques (2015) *Clamor* (trad. cast. coord. por C. de Peretti y L. Ferrero Carracedo), Madrid, La Oficina.
- Derrida, Jacques (1986a) *De la gramatología* (trad. cast. O. del Barco), México, Siglo Veintiuno.
- Derrida, Jacques (2008) *El animal que luego estoy si(gui)endo* (trad. cast. C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel), Madrid, Trotta.
- Derrida, Jacques (2003) "Maurice Blanchot est mort" en Bident, Christophe, Vilar, Pierre (eds.) *Maurice Blanchot, récits critiques*, Paris, Farrago/Léo Scheer.
- Derrida, Jacques (1985) *La voz y el fenómeno* (trad. cast. P. Peñalver), Valencia, Pre-Textos.
- Derrida, Jacques (1997) *La diseminación* (trad. cast. J. M. Arancibia), Madrid, Fundamentos.
- Derrida, Jacques (1986b) *Parages*, Paris, Galilée.
- Derrida, Jacques (1992) *Points de suspension. Entretiens*, Paris, Galilée.
- Derrida, Jacques (1998b) *Políticas de la amistad* (trad. cast. P. Peñalver y F. Vidarte), Madrid, Trotta.
- Derrida, Jacques (2017) *Seminario La pena de muerte. Volumen I [1999-2000]* (trad. cast. D. Rocha Álvarez), Madrid, La Oficina.
- Foucault, Michel (2004) *El pensamiento del afuera* (trad. cast. M. Arranz Lázaro), Valencia, Pre-Textos.
- Hill, Leslie (1997) *Blanchot. Extreme contemporary*, New York, Routledge.
- Nietzsche, Friedrich (2010) "Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula", *El crepúsculo de los ídolos* (trad. cast. A. Sánchez Pascual), Madrid: Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2014) *Obras completas. Volumen III* (trad. cast. J. Aspiunza, M. Parmeggiani, D. Sánchez Meca y J. L. Vermal), Madrid, Tecnos.
- Lévinas, Emmanuel (1998). *Dios, la muerte y el tiempo* (trad. cast. M. L. Rodríguez Tapia), Madrid, Cátedra.
- Lévinas, Emmanuel (2006) *De la existencia al existente* (trad. cast. P. Peñalver), Madrid, Arena Libros.
- Lévinas, Emmanuel (1993) *El tiempo y el otro* (trad. cast. J. L. Pardo Torío), Barcelona, Paidós.
- Lispector, Clarice (2010) *Agua viva* (trad. cast. F. Garramuño), Buenos Aires, Cuenco del Plata.
- Mallarmé, Stéphane (1987) *Prosas* (trad. cast. F. Gorbea), Alfaguara, Madrid.
- Marx, Karl (1975) *El Capital* (trad. P. Scaron), Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
- McNeil, D. (1975) *Guillaume Budé and Humanism in the Reign of Francis I, Genève, Droz.*
- Rodríguez, Federico (2015) *Cantos cabríos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Platón (1992). *Diálogos IV. República* (trad. cast. C. Eggers Lan). Madrid: Gredos.
- Shukin, N. (2009) *Animal Capital. Rendering Life in biopolitical Times*, Minneapolis: London, University of Minnesota Press.
- Yelín, Julieta (2015) "Sobre la literatura de animales. Apuntes para una crítica interdisciplinada", *Revista LECA*, año II, volumen 1, pp. 15-34.