

Modos de morir. Impersonalidad, materialismo y constitución de la subjetividad en la obra de Maurice Blanchot

Autor:

Billi, Noelia

Tutor:

Cragnolini, Mónica

2015

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado

Modos de morir.
Impersonalidad,
materialismo y
constitución de
la subjetividad
en la obra de
Maurice Blanchot



Tesista:

Noelia Billi

Directora:

Mónica B.Cragolini

Tesis para optar por el
título de Doctora de la
Universidad de Buenos
Aires. Área: Filosofía

Universidad de
Buenos Aires
Facultad de
Filosofía y Letras
Buenos Aires
Septiembre de 2015

*A Medusa, Esteno y Euriale que, monstruosas y divinas, convierten todo en
piedra, forma superior de la existencia*

INDICE

AGRADECIMIENTOS	6
ABREVIATURAS	7
PRESENTACIÓN	9
CAPÍTULO 1 MORIR 	19
A. Primeras lecturas de Nietzsche. La muerte antropologizada	21
A.1. La tensión nietzscheana en el <i>Journal des débats</i>	21
A.2. La parte del fuego	29
Desgarro y tiempo en la ontología	30
La muerte por fuera de la contradicción	35
B. El derecho a la muerte (de Dios). Una bisagra entre Hegel y Nietzsche	35
La muerte en la lengua (soberana)	36
Acción e inacción literaria	38
C. Morir como relato de la muerte (de dios y del hombre). Las novelas y los relatos	45
C1. Tiempo muerto del espacio literario	45
La muerte en Nietzsche. Libertad y cenizas	52
En el momento deseado	58
C2. Orfeo y la obra de arte	62
La mirada	63
La experiencia original	66
El infierno ateo. Albert Camus	69
Sísifo en el infierno	77
El derecho a la muerte (de Sísifo)	80
Orfeo, Don Juan, Tristán	83
D. La escritura fragmentaria. Una subjetividad impersonal	86
Dios en la gramática	87
D1. Nietzsche y la escritura fragmentaria	93
Fragmento y pluralismo	95
D2. Lo impersonal, un campo	100
La persona en debate	101
D3. Leer la vida en el abandono	114
Escritura y lectura	118
Un sí silencioso	119
Leer para desaparecer	122
Espacios de tensión lector-escritor	124

D4. Afirmación y creación en la constitución de la subjetividad _____	128
Vida e impersonalidad _____	129
Comunidad o vida sin presente _____	131
E. La muerte posible, la trascendencia del otro, lo extraño. Desplazamientos de la filosofía de Heidegger y Lévinas _____	133
E1. Heidegger, lo posible _____	134
E2. El otro sin dios, lo neutro _____	144
Lo neutro y lo extraño/extranjero _____	146
F. Escribir es morir un poco... Ambigüedad y ausencia de presente _____	150
CAPÍTULO 2 MATERIALISMO _____	155
A. Materialismo no sustancial y no dialéctico. Althusser _____	160
Llueve _____	161
B. El “bajo materialismo” de Bataille _____	167
Diccionario materialista _____	169
El materialismo sagrado _____	173
C. Blanchot y la materia literaria _____	178
El desdoblamiento inicial y la ambigüedad _____	180
La cosa escrita _____	184
¿Es posible la literatura? _____	187
La palabra inútil _____	191
Un <i>medio</i> paradójico _____	194
Ficciones _____	197
La espera _____	200
Presencia y fantasmas _____	201
D. Derrida _____	203
Cuerpos ¿espectrales? _____	210
El otro, lo incalculable _____	211
Cuerpos espectrales _____	216
Marx y el materialismo corporalista _____	221
Acabar con los fantasmas. Conjuraciones. _____	226
Cuerpos, espectros y (tele)técnica _____	231
El espectro técnico _____	233
E. Sobre Artaud _____	240
Sub-yecto _____	246
CAPÍTULO 3 IMAGEN E INFANCIA _____	252
A- La imagen _____	255
A1. La cuestión de la imagen y la corporalidad _____	259

La imagen cadavérica _____	262
“Las dos versiones de lo imaginario” _____	262
A2. La imagen literaria: contra el símbolo _____	271
El error y la verdad _____	273
El áleph, un infinito espacial _____	274
Desplazando al símbolo de la escena _____	276
La imagen y lo imposible _____	279
Lo infinito, el libro... _____	281
A3. Afuera e imagen. Lo neutro _____	286
Un posible abordaje del Afuera: la genealogía. _____	288
Genealogía y exterioridad _____	290
Afuera, línea paródica _____	293
El afuera y la imagen. Una palabra de más _____	298
El afuera y lo neutro _____	309
El ‘i/’, lo neutro, la voz narrativa _____	312
B. La infancia _____	316
B1. La infancia muerta. Voz y silencio _____	317
No ser (parlante) _____	318
La infancia muerta _____	319
Infancia y silencio _____	322
B2. <i>Thomas l’obscur</i> _____	324
Primera versión _____	324
B3. La escena primitiva _____	337
Pérdida de habla y debilidad de lo humano _____	338
Muerto, ya lo estás... La versión del analista _____	340
Muerto, ya lo estás... La versión de Blanchot _____	343
La escena en suspenso _____	344
B4. Nacer y no ser _____	348
Une voix venue d’ailleurs _____	349
La voz no humana _____	351
Ostinato _____	352
Anacrusa _____	354
 CONCLUSIONES _____	 358
 BIBLIOGRAFÍA _____	 365
Libros de Blanchot _____	365
Bibliografía general _____	367

AGRADECIMIENTOS

Al CONICET, por las becas que financiaron esta investigación, y a los gobiernos de Néstor Kirchner y Cristina Fernández de Kirchner por una política científica que revolucionó la manera de estudiar e investigar en Argentina. A la Universidad de Buenos Aires, por la formación de alto nivel pública y no arancelada.

A Mónica Cragolini, maestra de lecturas, cuya generosidad inaudita me mostró que la filosofía no se hace en soledad sino en la comunidad de los que aman alejarse. A Paula Fleisner y Guadalupe Lucero, que leyeron versiones preliminares de esta tesis con el entusiasmo y la paciencia que sólo explica la amistad. A lxs Blanchotianxs del Sur, que soportaron mis teorías obsesivas y comparten la aventura de leer a Blanchot: Aquiles, Carlos, Leli y Axel. A lxs amigxs indispensables: Mónica, Paula, Guadalupe, Cecilia, Agustina, Maya, Teté, Javier, Guillermo, Mariano, Evelyn. A lxs alumnxs, lxs compañerxs y lxs desconocidxs, por la conversación infinita en que se fragua toda escritura.

A Elsa, Miguel, Melina, Francisco, Alessandro, Noah y Lalita, por la historia imaginaria de un linaje.

A Cusqui, la Negra y Morena, umbrales de la palabra que no deja de hacerse oír.

A Nicolás y Zoe, por el amor compartido por lo pequeño, lo pobre y lo insignificante, por lo que no necesita de un sentido para existir. Por nosotrxs.

ABREVIATURAS

Con el fin de aligerar las citas, las referencias a los textos de Blanchot se harán mediante la abreviatura indicada seguida del número de página.

Véase, al final, la *Bibliografía*, para los datos completos de las ediciones utilizadas.

A: *L'Amitié*

Ab: *Aminadab*

AC: *Après coup*

AM: *L'Arrêt de mort*

AMV: *Au moment voulu*

AO: *L'Attente L'Oubli*

CC: *La Condition critique: articles 1945-1998*

CH: *Cahiers L'Herne Maurice Blanchot*

CI: *La Communauté inavouable*

CLP: *Comment la littérature est-elle possible?*

CPM: *Correspondance avec Pierre Madaule (1953-2002)*

CQ: *Celui qui ne m'accompagnait pas*

DH: *Le Dernier Homme*

ED: *L'Écriture du désastre*

EI: *L'Entretien infini*

EL: *L'Espace littéraire*

EP: *Écrits politiques 1958-1993*

FJ: *La Folie du jour*

FP: *Faux Pas*

IM: *L'Instant de ma mort*

JD: *Chroniques littéraires du Journal des débats : avril 1941-août 1944*

KK: *De Kafka à Kafka*

LS: *Lautréamont et Sade*

LV: *Le Livre à venir*

LVK: *Lettres à Vadim Kozovoï*

PA: *Pour l'amitié*

PAD: *Le Pas au-delà*

PF: *La Part du feu*

PP: Jean-Luc Nancy, Maurice Blanchot : *Passion politique, lettre-récit de 1984 suivie d'une lettre de Dionys Mascolo*

TH: *Le Très-Haut*

TO1: *Thomas l'Obscur*

TO2: *Thomas l'Obscur, nouvelle version*

VV2: *Une voix venue d'ailleurs*

PRESENTACIÓN

El 'ser' – no tenemos de él otra representación que 'vivir'. – ¿Cómo puede entonces algo muerto 'ser'?

Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos*¹

Al inicio del tercer libro de *La ciencia jovial*, Nietzsche realiza dos afirmaciones contundentes. Bajo el nombre de “Nuevas luchas”, anota:

Después de la muerte de Buda, durante siglos se mostró su sombra en una caverna –una sombra monstruosa y pavorosa. Dios ha muerto: sin embargo, tal como es la especie humana, durante milenios habrá cavernas en las que tal vez se mostrará su sombra. Y nosotros –¡también nosotros tenemos que vencer todavía su sombra!²

La segunda advierte contra la proyección de los “estetismos” humanos, y por ello recusa la creencia en la organización de lo que hay de acuerdo a fines y leyes (§109). Si la muerte de dios implica la caída de los fundamentos (aunque no necesariamente la caída de la creencia en ellos, en su *necesidad*), la advertencia contra la teleología y las leyes universales supone una “desdivinización” del mundo, algo que nos arroja a un espacio inaudito donde las preocupaciones humanas no sólo son puestas en tela de juicio en cuanto a su legitimidad, sino que más radicalmente son ridiculizadas al ponerse en relación con un universo en el que impera el caos (la falta de orden, de articulación, de forma, de belleza, de sabiduría, de

¹ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, 2. W I 8. Herbst 1885 - Herbst 1886, 2 [172]. Se cita de acuerdo a la edición crítica *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* [eKGWB], disponible en: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2\[172\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2[172])

² F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* («la gaya ciencia»), eKGWB/FW-108. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW-108>. Se cita de acuerdo a la trad. de José Jara: *La ciencia jovial. “La Gaya Scienza”*, Caracas, Monte Ávila, 1985, p. 103.

acuerdo a la descripción nietzscheana). En esta cruzada contra el nervio del paradigma que promueve y sostiene que el hombre sería el ‘fin’ –necesario o azaroso– de las dinámicas del universo y, por ello, su principio de inteligibilidad, Nietzsche desliza:

Cuidémonos de decir que la muerte se opone a la vida. Lo viviente sólo es una especie de lo muerto, y una especie muy rara.³

Afirmación extraña para nuestros oídos todavía demasiado humanos: podemos estar dispuestos a cuestionar lo eterno, lo substancial, la verdad, incluso a dios, pero ¿podemos poner en duda la primacía de lo vivo como categoría explicativa, como causa material y final del pensamiento, como brújula de la política? Sobre todo, ¿podemos dejar de tomarla como ‘metáfora’ privilegiada de lo móvil, lo que se despliega, lo afirmativo, lo valorado positivamente, lo valioso *per se*? Así parece hacerlo Nietzsche cuando propone modificar la relación de derivación entre lo vivo y lo muerto.

El sentido común de la filosofía toda ha insistido en que la muerte sólo puede entenderse a partir de la ausencia de vida y, en consecuencia, sólo es aplicable a lo viviente (pasado, presente o futuro)⁴. Sin embargo, Nietzsche en este pasaje prefiere reducir la vida a “especie” (*eine Art*, en alemán, puede ser también el género, la clase y el modo) a una derivación (fortuita, gratuita) de lo que la excede y la engloba: la muerte. Pero, ¿cómo es posible una muerte que no dependa de la vida? La respuesta se perfila en las mismas líneas: muerte es el nombre del Universo-Naturaleza, despojado de los atributos divinos, una Naturaleza “pura, descubierta y emancipada”. ¿Nos provee, acaso, la muerte de una versión

³ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* («la gaya scienza»), eKGWB/FW-109. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW-109> (trad. cit., p. 104).

⁴ Así es incluso en filosofías tan sofisticadas como, por ejemplo, la de Heidegger: “Lo que en general no es en el modo del ser capaz no puede tampoco estar muerto. La piedra no está nunca muerta porque su ser no es un ser capaz (...)”; M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, Klostermann, Frankfurt, 3ª ed., 2004, p. 343.

novedosa de la *physis*, más adecuada a las luchas que debemos dar en nuestro tiempo?

Quizá...

El periplo nietzscheano de acuerdo al que se relocalizan la muerte y la vida nos remite a un ámbito de problemas filosóficos suscitados por la circulación del concepto de muerte que difiere sensiblemente de la ‘muerte humana’ que ha sido el estandarte de todas las filosofías antropocentradas desde el siglo XVIII y, antes de ello, de la filosofía como ‘preparación ante la muerte’ característica del pensamiento occidental desde sus inicios griegos. La introducción de la efectualidad de las “sombras” de lo muerto implica una reconducción de los temas de la delimitación entre lo vivo y lo muerto hacia un terreno “espectral” regido por una lógica enloquecida por la sustracción de la noción misma de muerte, que se revela, así, clave. Desplazada de su lugar de “negativo” de la vida, la muerte se revela como un concepto a través del cual es posible trazar un recorrido legítimo por una ontología exiliada del humanismo pero, sobre todo, que abandona la ‘vida’ como operador último de inteligibilidad de lo que hay. Y sobre todo aquella vida que, desde la modernidad, se identifica con lo orgánico (y se opone a lo inorgánico), es decir: la vida como organización teleológica de una diversidad de componentes cuyo fin/función asegura la coherencia, estabilidad y jerarquía de lo que existe⁵.

En esta línea, se abren ante nosotros una diversidad de planos en los cuales un nuevo concepto de muerte (diferente al derivado de la vida, aunque no independiente de este) resulta de gran importancia para un pensamiento que esté a la altura de los desafíos de

⁵ Sobre la emergencia del concepto de Vida (que hace posible en la modernidad las “ciencias de la vida”) y la cesura radical que introduce con respecto a la noción de “los vivientes” propia de la época clásica, cf. M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, esp. cap. 5 “Classer” y cap. 8 “Travail, vie, langage”. Aquí el pensador francés explica cómo antes de la modernidad el par vida-muerte no se superponía al de orgánico-inorgánico, haciendo patente así la *historia* de la subsunción de lo vivo a lo organizado y la *narración* fechable de su lucha continua con lo inorgánico que estaría amenazándolo con la disgregación permanentemente.

nuestro presente. Esta parece haber sido la intuición que Maurice Blanchot elaboró bajo formas múltiples. Una simple ojeada a su obra permite verificar que los diversos modos de la muerte constituyen el escenario constante de sus inquietudes. Ya sea que se relacione con la política coyuntural, con la literatura, con la escritura, con la filosofía, es definitivamente la muerte aquel sintagma que hace de la obra de este pensador un *corpus*: una constelación dispersa de problemáticas que se afectan mutuamente a través del tiempo, constelación sin centro (des-astada), devoradora de lenguajes, géneros y códigos en un festín que, sin prometer trascenderse, al menos asegura ser insaciable. Lejos de postular que la muerte deviene en Blanchot el nuevo ‘fundamento’ de la existencia, la utilizaremos como piedra de toque en cuyo contacto se develarán los grandes y los pequeños temas de la experiencia blanchotiana, aprovechando precisamente que su naturaleza impide la posición de un centro.

Si bien los despliegues de Blanchot no han pasado desapercibidos ni para sus contemporáneos ni para las generaciones posteriores, y su obra es conocida y cada vez más estudiada en los centros de investigación de Humanidades alrededor del mundo, es cierto que la compleja arquitectura de su obra ha constituido uno de los mayores obstáculos para la ampliación de los exámenes sistemáticos sobre ella. No obstante, ello también ha constituido una “gracia”, una concesión otorgada a los estudios filosóficos, culturales, literarios, que los ha exceptuado de emprender lecturas que profundicen la multitud de nociones y dinámicas conceptuales que Blanchot ofrece en cada texto. Quizás esto sea un signo de la propia gratuidad de una obra expatriada de las casas de altos estudios universitarios, que se fraguó a merced del calor y el frío del nómada que no rehúye la intemperie y cuya variación no siempre es admitida en los claustros. Sin ánimos profesoriales, el pensamiento blanchotiano ejerció de igual manera la docencia preocupada y minuciosa, al menos para todos aquellos dispuestos a asistir, con paciencia, a sus búsquedas.

En nuestro caso, nos aprovecharemos de esta suerte de vacancia y pondremos en juego hipótesis de lectura que afectan tanto al contenido temático de la obra como a su deriva a través de los diferentes “géneros” de escritura, tanto al tránsito de la obra blanchotiana en el campo cultural que le era inmediato (*sus* contemporáneos) como a la posición específica que muchas de estas preocupaciones ocupan en el contexto más amplio de una *contemporaneidad* leída en clave biopolítica⁶. Estos “géneros” que parecen entrecruzarse –y respecto de los cuales no es posible trazar jerarquías o preeminencias lógicas y/o ontológicas– serán el terreno agreste en el cual este escrito intentará internarse siguiendo los rastros que la muerte ha ido dejando desperdigados.

En el camino, adquiere un carácter que determina nuestro enfoque la especial relación del pensamiento de Blanchot con la obra nietzscheana. De la variedad de modos en que dicha relación podría determinarse, elegimos aquí el que traza la “muerte de dios”. Aprovechando la atracción significativa, leeremos en parte a la obra blanchotiana como la sutil, digresiva y alucinada recepción de esa muerte denunciada por Nietzsche a finales del siglo XIX cuyas sombras, como notábamos al inicio, asedian todavía al mundo. Esto implica dos frentes de avance: por una parte, el examen cuasi-filológico de las lecturas explícitas de Nietzsche realizadas por Blanchot (que se dan en todos los períodos de su obra), de acuerdo a las cuales el filósofo alemán puede ser ora el vector de una interpretación antropologizada de la muerte, ora la apertura más radical de la vía que conduce a lo humano a su ruina, al estrellarlo en las superficies rocosas de la escritura fragmentaria. Por la otra parte, el rastreo sistemático de los modos en que la “desdivinización” promovida por Nietzsche es llevada adelante por Blanchot en diferentes ámbitos. Este es quizás el desafío más arduo, pues es a partir de identificar la muerte de

⁶ En el sentido amplio en el cual nos detuvimos antes, es decir, en tanto la “vida”, parafraseando a Sartre, se presenta como el horizonte irrebalsable de nuestro tiempo.

dios con la retirada de los fundamentos –y de interpretar esto último como la caída de la tesis “idealista”– que leeremos la obra de Blanchot como el sostenido ensayo de reconceptualizar el materialismo.

La conocida “historia de un error” de la que Nietzsche levanta acta en *Crepúsculo de los ídolos*, habilita que se conciba como “idealismo” a todas las operaciones tendientes a organizar lo que hay de un modo binario y oposicional. Disposición según la cual se ‘inventa’ un polo de lo Idéntico (lo Uno, el Sentido, el Todo, el Alma, el Espíritu, la Idea, etc.) que posee primacía lógico-ontológica, subsumiendo-subordinando a lo Otro (lo múltiple, el caos, el cuerpo, la materia, etc.). Así pues, la caída de esta tesis implicará el florecimiento de un materialismo que no será ni sustancial ni dialéctico, y cuyo principal blanco será la propia lógica binaria (dialéctica o no) que opera delimitando, separando, oponiendo de manera excluyente dos ámbitos cualesquiera, para luego hacerlos desfilar por la escena del fundamento. Como veremos, el paradigma de este ‘materialismo’, en Blanchot, remite a una modalidad de lo existente que ha tendido a ser minorizada por nuestra tradición: la escritura.

La escritura ha devenido el nombre bajo el cual, en el ámbito del pensamiento francés, circula una idea del lenguaje que en lugar de concebirse instrumentalmente y atado al sentido, al yo, a la persona, a la voluntad, a la conciencia y a la identidad, más bien se ofrece a la contaminación, a lo impuro, a lo impersonal y anónimo. Como verificaremos en la obra blanchotiana, la escritura se transforma en el modelo ontológico que resulta de la confrontación con la metafísica tradicional y que ostenta su capacidad de ruptura desde las manifestaciones literarias. En el preciso momento (ya a fines del siglo XIX) en que comienza a hacerse evidente que el fundamento divino de la existencia se ausenta, y en las grietas de la metafísica idealista comienza a dejarse sentir la materia del mundo (una materia que no se totaliza porque no es dominada por una voluntad que le impone una esencia o

establece sus fines), el mundo parece transformarse en una infinita nube de imposibles: desde la imposibilidad de aferrar las condiciones de producción de lo que se es, hasta el desgarramiento de saberse seres finitos y abandonados a esta tierra sin dioses, nuestra existencia entera comienza a ser pensada en términos de una fenomenología amenazada, en última instancia, por lo irreal⁷. Irrealidad sospechada cada vez que los dispositivos representacionales se truncan y el mundo deja de ser algo sólido y sin fallas en que las cosas pueden ser nombradas de forma transparente porque se ha preestablecido la armonía entre signo y sentido, cada vez que el pensamiento se revela insuficiente y desbordado por aquello que quiere pensar y que es, en cambio, su propia condición de posibilidad.

Un mundo sin dioses se muestra como un infinito inconsistente que aglutina imposibles; deviene, entonces, un mundo sin Ser y sin Verdad. Y su ‘irrealidad’, su ‘error’, halla un despliegue paradigmático en aquella región en la cual el lenguaje está explícitamente entregado a la tarea de dispersión y disgregación de lo que hay, en esa esfera hecha de imágenes que se desentienden de la búsqueda de correspondencia porque su juego es el de lo volátil que, a cada vuelta, muestra su labilidad.

Se trata de la experiencia del espacio literario que, tal como insistirá Blanchot, adquiere un valor excepcional toda vez que en ella el funcionamiento general del lenguaje muestra su “verdad”: lejos de ser una herramienta de empoderamiento que podría operar sobre las cosas y sobre el sí mismo, el lenguaje deviene allí el vector de impugnación radical de la primacía de lo Uno, mostrando de una vez la precariedad de lo construido y la infinita variabilidad de lo existente. En tanto experiencia, lo literario ofrece un modelo ontológico

⁷ Declinación *blanchotiana*, podría pensarse, de la investigación foucaultiana que, en *Las palabras y las cosas*, caracteriza a la época moderna como aquella en la cual la figura del hombre se presenta bajo la forma de un duplicado empírico-trascendental que fomenta la recursividad inacabable de toda investigación posible acerca de lo trascendental (o, dicho de otro modo, que impugna lo posible y hace prevalecer el núcleo *imposible* que anida en todo aquello que quiera darse la forma de un fundamento u origen). Cf. M. Foucault, *Les mots et les choses...*, ed. cit., esp. cap. 9 “L’homme et ses doubles”.

que se define por lo que Blanchot llama la “ambigüedad”, entendida esta como la afirmación simultánea de todos los momentos que se oponen. Se abre allí un ámbito *irreal*, que borra la “originariedad” del origen planteando un *desdoblamiento inicial* (que no se deriva de un Uno o un Todo), lo cual remite a la lógica de la semejanza sin modelo. En dicha esfera, todo ordenamiento es eminentemente inventado, provisorio y, a la vez, exento de la preocupación por el Ser y la Verdad. De allí que el espacio literario pueda entenderse a modo de traducción afirmativa del fondo abisal nietzscheano, ese caos en que la pluralidad de las fuerzas que se afirman es a la vez disgregación y construcción, sin fines determinados, sin la necesidad del imperio de teleología alguna. Una instancia previa a la negación (al menos a la negación que se concibe en una relación dialéctica con la afirmación) y, por tanto, que no está al servicio de lo humano, del hombre que se hace libre a través de la muerte que trabaja.

La escritura será, pues, el enclave de un *lenguaje sin Ser* por cuyo contacto nos aproximamos a las facetas de un mundo sin Ser, de una “existencia sin ser” –de acuerdo a una temprana formulación blanchotiana– donde la muerte adquiere un valor tanto diagnóstico como exploratorio. La experiencia de la escritura se hará comparable a la de la muerte toda vez que en ellas el autor/Yo desfallece, dando lugar a lo impersonal y proveyendo de una instancia experimental en la cual es posible existir sin voluntad, sin conciencia, sin la fuerza antropogénica de la negatividad que trabaja. En esta experiencia de la muerte se hace patente la angustia que, demasiado humanamente, sentimos cuando se nos retiran los medios que nos permitirían apropiarnos de lo que hay: expuestos a la pasividad de una escritura débil y pobre, de una lengua infantil en la cual la primacía del significado cae bajo las fuerzas inhumanas del ritmo, el balbuceo o el silencio. Se vislumbra así un ámbito de constitución de la subjetividad que no conduce necesariamente a la erección del Yo como garante del sentido, sino más bien a un medio sensible, material y móvil, atravesado por fuerzas dispares que constituyen el medio de lo imaginario.

En este contexto, seleccionamos algunos temas que creemos se ajustan a las problemáticas descriptas. En el capítulo final de la tesis incursionamos en las cuestiones de la imagen y de la infancia, haciendo pasar a través de ellas los vientos que, en su intensidad variable, nos proveen de una melodía hipnótica capaz de orientarnos en el tupido matorral que es la obra blanchotiana. Con diferentes tonos, lo imaginario y lo infantil nos acercan a lo neutro, lo débil y lo pasivo, fuerzas cuyo histórico desprecio sólo se vuelve inteligible en el marco de las *filosofías del poder* que Blanchot impugna en cada trazo de su escritura. Alejandra Pizarnik escribía

Cuando a la casa del lenguaje se le vuela el tejado y las palabras no guarecen, yo hablo.⁸

Y es precisamente en la afirmación que no guarece donde la palabra se hace soplo de piedra que desfigura el rostro, consumando una subjetividad no atada a la persona sino al *alguno sin rostro* que Blanchot identifica en aquellas estatuas trabajadas por la disolución material y temporal (como nos recuerda Didi-Huberman acerca de la fascinada mirada que genera en el escritor la *Santa Isabel* de Bamberg)⁹.



Anónimo alemán, "Santa Isabel"
(mediados del s. XIII)

⁸ De "Fragmentos para dominar el silencio" en *Extracción de la piedra de locura* (1968) en: A. Pizarnik, *Obras completas. Poesía completa y prosa selecta*, ed. C. Piña, Buenos Aires, Corregidor, 1993, p. 123.

⁹ G. Didi-Huberman se refiere así a las hermosas notas de Blanchot acerca del *Museo imaginario* de Malraux publicadas en la revista *Critique* (nº43, diciembre de 1950, pp. 195-208 y nº44, enero de 1951, pp. 30-42) y luego recogidas en "Le musée, l'art et le temps" (A, 21-51). Cf. G. Didi-Huberman, "De ressemblance en ressemblance" en: Ch. Bident y P. Vilar (dir.), *Maurice Blanchot. Récits critiques*, Tours, Farrago/Léo Scheer, 2003, pp. 143-167.

En la última etapa del recorrido que propongo todo parece hacer signo hacia la reivindicación de una muerte de lo humano capaz de devolver a la subjetividad su impronta impersonal. Movimiento cuyo resultado (quizás inesperado) es la intensificación de las singularidades que, en lugar de batallar por un lugar en el ejército de la vida, se dan la oportunidad de jugar, dibujar, gritar y estampar el mundo, sin apropiárselo. Si, como advertía Nietzsche, “cuanto mayor el ímpetu hacia la variedad, la diferencia, la interna desgregación, tanto más fuerza hay”¹⁰, comienza a entenderse por qué en el mundo de la imagen y lo infantil no vale buscar cuál es el orden que impera (aunque el orden como tal no se encuentre excluido de él). Se trata, antes bien, de crecer en cualquier dirección y en dividirse en muchas partes hasta que, en el olvido de sí, se devenga algo distinto.

¹⁰ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, 36. W I 4. Juni-Juli 1885, 36 [21]. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,36>[21]. Se cita de acuerdo a la traducción de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill en: *Fragmentos póstumos*, vol. III, Madrid, Tecnos, 2010, p. 801.

CAPÍTULO 1

| MORIR |

Nacido en 1907, Blanchot se ocupa desde muy joven en desplegar argumentaciones políticas en los periódicos franceses adscritos al nacionalismo de derechas. De hecho, sus primeras publicaciones datan de los años 30 y editorializan la línea política de la “joven derecha” aristocrática, que insistía en la necesidad de agitar un nacionalismo revolucionario para acabar con la imposición por parte de la burguesía de un estado de derecho que traía aparejada la “decadencia cultural” de Francia. Una vez empezada la guerra, y ante las claras manifestaciones anti-semitas y fascistas por parte de sus compañeros de redacción, Blanchot se concentrará en la publicación de crónicas literarias en el *Journal des débats*, periódico nacido en 1789 y financiado, durante la contienda, por el gobierno colaboracionista de Vichy (y cerrado por esa misma razón en agosto de 1944). Mientras tanto, en el ámbito privado, Blanchot salía en auxilio de la familia de su amigo de la adolescencia, Emmanuel Lévinas, refugiando en un monasterio en Orléans a su esposa e hija y ayudando a pasar la frontera a perseguidos por los ocupantes nazis. Terminada la guerra, publica en revistas como *L'Arche* y *Critique*, de clara posición política democrática y anti-fascista¹¹, y se inclina hacia un modo del comunismo que se deriva de su particular concepción del espacio literario, según la cual “de la existencia de la literatura es preciso concluir la necesidad del comunismo”¹². El primer texto de no ficción publicado como

¹¹ *L'Arche* era una publicación periódica de corte independentista impulsada por los argelinos. *Critique* era una revista dirigida por G. Bataille. Cf. L. Hill, *Blanchot. Extreme Contemporary*, London/New York, Routledge, 1997, pp. 10-17.

¹² M. Blanchot, “Le Livre existera toujours” (lettre à Ilija Bojovic), *Europe*, n° 940-941, août-septembre 2007, p. 15. Realizo las traducciones de las citas textuales, excepto cuando especifico lo contrario.

libro independiente es *Comment la littérature est-elle possible?*¹³, donde medita críticamente acerca de la noción de literatura que Jean Paulhan promovía y que –oponiendo a terroristas y retóricos– planteaba que la tarea propia de la literatura recaía en el Terror: su deber era aniquilar la banalidad (los lugares comunes, las reglas, las leyes, la normalidad en el uso de la lengua). Independientemente de las distancias respecto del planteo de Paulhan (que trataremos más adelante), el hecho de que Blanchot considere que éste toca el nervio de las problemáticas en torno a lo literario constituye el indicador de que –ya desde esta época temprana de su obra– la literatura no delimitaba una región de problemas relacionados con la teoría, la crítica o la escritura de libros de ficción (aunque la incluía) sino que antes bien suponía una experiencia que arrojaba al autor a un ámbito de ajenidad en el cual quedaba insalvablemente cuestionado el carácter propietario y soberano del sujeto respecto del lenguaje. En lo sucesivo, la literatura sería el espacio donde se darían cita los problemas más acuciantes para el pensamiento del siglo XX.

En este capítulo quisiéramos trazar un mapa del campo de problemas ontológico-políticos en el cual el pensamiento de Blanchot se desenvuelve¹⁴, en cuya caracterización es

¹³ El texto se compone de tres artículos publicados durante 1941 en el *Journal des débats*. Dos de ellos serían publicados también en *Faux pas* (Cf. FP, 92-101).

¹⁴ Cabe aclarar que nuestra investigación no tomó una perspectiva biográfica de la escritura blanchotiana, y es por ello que la indicación de lo político en su pensamiento debe entenderse desde una dimensión ontológica que excede los posicionamientos “personales” del pensador Maurice Blanchot. Ello no implica, sin embargo, que adoptemos un enfoque que escinde la ontología de la política; antes bien, no es seguro que sea acertado identificar “posiciones políticas” con conceptualizaciones que tienen lugar en la escritura, sobre todo si se entiende, como lo hacemos aquí, que la “persona” (y “sus” posiciones políticas en torno a algún hecho concreto) es un emplazamiento *derivado* que se da en un ámbito esencialmente impersonal, lo cual da lugar, ciertamente, a un estilo de lo político que trataremos en su momento. En este sentido, en principio a lo que nos negamos es a reducir la escritura (comprendida en su sentido blanchotiano: neutra, impersonal, anónima, póstuma) a la biografía de la persona conocida como “Maurice Blanchot”, y pensamos que mejor sería desplegar las razones que desbordan la escritura hacia la zona allo-tanato-gráfica de la existencia. Por lo demás, acerca de la progresiva publicación de los textos blanchotianos previos a 1941 (nunca retomados por el autor), y su estudio en el contexto tanto de su obra posterior como de los diversos movimientos culturales

de primera importancia su encuentro con el *dictum* nietzscheano de la “muerte de dios”. En dicho marco se hace patente la conveniencia del despliegue de una concepción de la subjetividad como campo impersonal de fuerzas. Asimismo, se muestra la particularidad de la recepción blanchotiana de Nietzsche, la cual se revela decisiva en su apartamiento respecto del pensamiento de dos autores fundamentales del siglo XX para esta cuestión: Heidegger y Lévinas.

A. PRIMERAS LECTURAS DE NIETZSCHE. LA MUERTE ANTROPOLOGIZADA

A.1. La tensión nietzscheana en el *Journal des débats*

En esta sección, relevamos el modo en que la obra de Nietzsche es referenciada en los artículos que Blanchot publica en el diario *Journal des débats* entre 1941 y 1944, en vistas a exhibir, por una parte, el extenso conocimiento de la obra con que el autor ya contaba en los años 40; por la otra, los intereses teóricos y políticos en los cuales ello acontecía.

La lectura conjunta de los artículos publicados en el periódico mencionado nos indica que uno de los problemas que más ocupaba al pensador francés era el del funcionamiento de la literatura y del escritor en un campo social e histórico que exigía la “acción” como muestra de dignidad. Vemos allí desplegarse los tópicos ligados al tipo de acción particular que la literatura supone, acompañados de un cuestionamiento permanente

y políticos de la Francia del siglo XX, remitimos a lo largo de la tesis a la abundante bibliografía existente. Por último, acerca de su itinerario político narrado en primera persona, véase el material recogido en: J.-L. Nancy, *Maurice Blanchot. Passion politique*, Paris, Galilée, 2011. Remito asimismo a los análisis de Ch. Bident (*Maurice Blanchot: partenaire invisible: essai biographique*, Seyssel, Champ Vallon, 1998) y de L. Hill (*Blanchot. Extreme Contemporary*, ed. cit., esp. pp. 1-52).

acerca de los modos de referirse a la intervención en la historia que el contenido de cada obra tratada permite vislumbrar. En un mundo cuya matriz parece ser el dualismo oposicional en todos los niveles de análisis, para Blanchot se tratará de indagar el modo en que los diferentes pensadores (escritores, poetas, filósofos) se emplazan y trabajan en dicha línea. El espacio así abierto es hegemonizado, fundamentalmente, por las herramientas que brinda la “dialéctica”, comprendida a partir de una lectura epocal de Hegel, según la cual aquella queda definida por la pretensión de “unir el movimiento ininterrumpido del pensamiento finito a la aprehensión de un infinito al cual no corresponde ninguna categoría del pensamiento” (FP, 32)¹⁵. En el marco literario descrito, será importante para Blanchot la figura de Nietzsche, en cuanto le permite entrever un movimiento que, si bien permanece dentro de los límites del “dualismo” (en la medida en que parece operar en el marco de las contradicciones), privilegia en éste su aspecto tensional y no el unitivo-resolutivo. Veámoslo en detalle.

Aunque Nietzsche no es nunca el tema principal de estas crónicas, su nombre aparece con naturalidad, como una referencia cultural bastante difundida. En diez de los artículos¹⁶ Blanchot no sólo cita las obras *El nacimiento de la tragedia*, *Ecce homo*, *Más allá del bien y del mal*, *Así habló Zaratustra* y la correspondencia con Strindberg, sino que además retoma ciertas ideas nietzscheanas –más allá de sus referencias bibliográficas específicas– para contrastarlas con otras de escritores contemporáneos a él. Habida cuenta de que

¹⁵ Como vemos en este artículo, “Maître Eckhart” (4 de noviembre de 1942; FP, 31-36), la dialéctica podía constituirse en clave interpretativa de toda la historia del pensamiento occidental. Asimismo, queda allí señalada la conexión entre “la muerte del hombre, la muerte del espíritu e incluso la muerte de Dios” (p. 32) y el empleo riguroso del pensamiento (tópico muy difundido en la época, que era identificada como la del acabamiento de la historia).

¹⁶ Crónicas publicadas los días 16/04/1941, 31/04/1941, 25/03/1942, 12/08/1942, 09/09/1942, 21/10/1942, 30/12/1942, 05/05/1943, 10/12/1943 y 11/05/1944. Los artículos se citan de acuerdo a su edición en JD y FP.

durante la segunda guerra mundial abundaron las interpretaciones “individualistas” e “irracionalistas” de Nietzsche (sin mencionar las “nazificaciones” interesadas de su obra), tanto en el ámbito francés como en Europa en general¹⁷, en la mención frecuente del pensador alemán puede verse no sólo la admiración por su obra, sino también la voluntad de transmitir una lectura diferente a la vulgata de la época.

En la primera crónica que publica para el *Journal* (del 16 de abril de 1941; JD 11-15), Blanchot realiza un comentario acerca de las políticas editoriales al uso durante el período de la guerra. Allí menciona la traducción al francés de *El nacimiento de la tragedia* como un acontecimiento capital, por cuanto en Nietzsche hallaríamos a un “verdadero clásico”: aquel que no retrocede ante los peligros que la búsqueda de la sabiduría supone. Ligando así la audacia y la sabiduría (JD, 14), Blanchot brinda una lectura de Nietzsche que lo convierte en el pensador del *riesgo*, cuya fortaleza se encuentra en la resistencia ante condiciones “exteriores” de extrema gravedad. En una línea similar, en la crónica “*Considérations sur les héros*” (del 9 de septiembre de 1942; JD, 214-220) –donde compara el tratamiento del honor y el espíritu militares por una parte, y por la otra el del héroe en publicaciones de la época–, Blanchot toma bajo la nominación de “héroe” la descripción que Nietzsche hace de sí mismo en el apartado “Por qué soy tan sabio” de *Ecce homo*. El escritor francés habla del “instinto guerrero” de Nietzsche¹⁸, y luego cita *in extenso* el §7 para

¹⁷ J. Le Rider, *Nietzsche en France, de la fin du XIXe siècle au temps présent*, Paris, PUF, 1999. Asimismo, véanse los dossiers dedicados al tema en *Perspectivas Nietzscheanas*, año II, n°2, octubre de 1993 (Dossier “Nietzsche y el nacionalsocialismo”. Parte I) y *Perspectivas Nietzscheanas*, año III, n°3, octubre de 1994 (Dossier “Nietzsche y el nacionalsocialismo”. Parte II).

¹⁸ Si bien no realiza la referencia bibliográfica, Blanchot utiliza la traducción al francés de *Ecce homo* de Alexandre Vialatte. Allí donde el traductor francés se refiere a “instinto guerrero”, el traductor español de la obra, A. Sánchez Pascual, traduce: “Por naturaleza soy belicoso. Atacar forma parte de mis instintos” (F. Nietzsche, *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 1984, p. 31).

indicar cuáles son las “exigencias del héroe”¹⁹. Éstas son interpretadas como pertenecientes a

un orden por completo espiritual y ya orientadas contra la acción cuya excelencia pretenden determinar. El héroe siente en él la contradicción que hace que, queriendo tomar como modelo en su violencia una actitud moral libre de la toma de partido de la violencia, no consigue nunca sino una única victoria, su muerte, término medio entre ‘la práctica’ y la meditación, punto de encuentro del día y de la noche. (JD, 220)

La separación de toda noción “personal” de la guerra por parte de Nietzsche es interpretada por Blanchot como lo que produce la aparente contradicción en que se desenvuelve la idea nietzscheana de “acción”, toda vez que la *violencia* del ataque aspira a encontrar su perfección en la *no-violencia personal*. Así es como Blanchot llegará a postular – de manera sugerente para lo que esta tesis argumenta en términos generales– que el término medio que constituye al héroe es el *arrojarse a la muerte*. En esta instancia, se realiza una asociación significativa: Blanchot señala que la contradicción vivida por Nietzsche proviene de la búsqueda por un más allá de lo posible que lo conduce a postularse como “el hombre de los actos irrealizables”. Una ambición de lo imposible, entendida como la cuerda tensa entre la “gran acción” y la “no-acción”.

¹⁹ “Ma façon de pratiquer la guerre peut se résumer en quatre points. Premièrement: je n’attaque qu’un adversaire victorieux, et au besoin j’attends qu’il le devienne. Secondement: je n’attaque jamais que quand je suis sûr de ne pas trouver d’alliés, quand je suis isolé, seul à me compromettre... Troisièmement: je n’attaque jamais les personnes... Quatrièmement: je n’attaque qu’en l’absence de tout différend personnel, quand le tournoi ne couronne pas une série de mauvais procédés. Car attaquer est de ma part une preuve de bienveillance...” (JD, 220 ; Nietzsche, *Ecce homo*, trad. cit., p. 32) [Mi manera de practicar la guerra puede resumirse en cuatro puntos. Primero: no ataco sino a un adversario victorioso, y si es preciso espero que devenga tal. Segundo: no ataco más que cuando estoy seguro de no hallar aliados, cuando estoy aislado, cuando soy el único comprometido... Tercero: no ataco nunca a las personas... Cuarto: no ataco sino en ausencia de todo diferendo personal, cuando el torneo no corona una serie de malos modales. Dado que atacar es una prueba de benevolencia de mi parte”]

Una concepción similar de la posición respecto a la contradicción aparece en el artículo donde reseña *El matrimonio del cielo y el infierno* de W. Blake (del 23 de marzo de 1942; FP, 37-41). El poeta inglés sería el artífice de

una forma de síntesis que hace de él el adversario anticipado de Hegel y el modelo de Kierkegaard y Nietzsche. Desea reunir en sí la contradicción, no para resolverla o superarla, sino para mantenerla en su tensión constante. Acepta el infierno y el cielo porque representan, tanto uno como el otro, valores necesarios, pero también porque se combaten. Los asocia como elementos de una lucha eterna, fermentos de una relación que nada puede estabilizar, resortes de un contraste irreductible, y ese matrimonio no tiene sentido más que en la medida en que es unión impensable e imposible divorcio (FP, 39-40)²⁰

²⁰ En el artículo, Blanchot se refiere a los textos aparecidos en el primer número de la revista *Messages* (Primer cuaderno, primavera de 1939), dedicada a la obra de William Blake. Dirigida por Jean Lescure, la revista aspiraba a un abordaje filosófico de la poesía, razón por la cual además de traducciones del poeta, incluía artículos de Herbert Read, J. Yagne, J. Audard, G. Stutfield y un poema del filósofo Jean Wahl. Sin embargo, allí no se publicó la traducción de *The Marriage of Heaven and Hell*. Las fuentes más probables de la lectura del poema son dos: la traducción de André Gide que publica en 1922 la NRF (tomo XIX, 1922, pp. 129-147; cf. pp. 141-142 para el fragmento que aquí nos ocupa) o bien los dos tomos que Pierre Berger traduce entre 1927 y 1930, *Premiers livres prophétiques et Seconds livres prophétiques*, Rieder, Paris, 1927-1930. Vale recordar que la poética blakeana fue muy difundida en el ambiente francés por el movimiento surrealista, que hizo una lectura rebelde que enfatizaba el aspecto “satánico” de la obra (Cf. Anna Balakian, “The Literary Fortune of William Blake in France”, *Modern Language Quarterly*, September, 1956, pp. 261-272 y Anna Balakian, *Surrealism. The road to the absolute*, University of Chicago Press, Chicago, 1986, esp. pp. 37-49). A cierta distancia del surrealismo, encontramos la lectura apasionada de Bataille del poeta inglés, atestiguada en el conocido capítulo de *La littérature et le mal* (cf. “William Blake” en G. Bataille, *La literatura y el mal*, orig. 1957, Madrid, Taurus, 1971), donde escribe: “Hablando de Milton, Blake decía que era «como todos los poetas, del partido del demonio, sin saberlo». La religión que tiene la pureza de la poesía, la religión que tiene la exigencia de la poesía, no puede tener más poder que el diablo, que es la pura esencia de la poesía: aunque lo quiera, la poesía no puede edificar; destruye, sólo es verdad cuando se rebela” (p. 113). La relación de Bataille con la obra poética del inglés ha sido estudiada desde diversos puntos de vista (cf. M. Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Paris, Gallimard, 1992 y especialmente Andrew Hussey, *The Inner Scar: The Mysticism of Georges Bataille*, Amsterdam, Rodopi, 2000, cap. 4 “«Poèmes pas courageux»: The poetry of inner experience”, pp. 102-124, donde se examinan los nexos entre ambos autores a partir de sus respectivas producciones poéticas). Como se verá, la

Blanchot indica luego el carácter trágico de Nietzsche y lo identifica con el “rechazo apasionado a elegir”, manteniendo así la tensión de la contradicción (FP, 40). Si prestamos atención al modo en que Blanchot fragmenta el texto de Blake en su cita, observamos que acentúa el sesgo antropológico (que Blake reivindica) borrando la referencia a dios. El pensador francés transcribe:

una parte del ser es prolífica, la otra devoradora, ésta cree que tiene encadenada a la prolífica, pero no es cierto: sólo domina algunas partes de la existencia y se imagina que la posee entera. Pero la parte prolífica dejaría de serlo si la devoradora, como el mar, no absorbiese el exceso de sus delicias... Hay y habrá siempre sobre la tierra estas dos clases de hombres, y siempre serán enemigas; intentar reconciliarlas equivale a esforzarse por destruir la existencia (FP, 40)²¹.

La parte omitida dice: “Algunos dirán: ¿Acaso no es Dios el único Prolífico? Respondo: Dios sólo actúa y es en los seres existentes u hombres.” [Certains diront: Dieu n’est-il pas seul Prolifique? Je répons : Dieu seul agit et est, dans les êtres existants ou hommes]. En efecto, esta es una operación necesaria dado que Blanchot ofrece una lectura “maniquea” del pensamiento blakeano que se vería parcialmente cuestionada como vemos en la cita completa, donde la tensión parece alcanzar una “resolución” en el Ser (Dios), que “quiere” que la existencia sea movilizada a partir de la lucha de los hombres (a diferencia de la “religión”, que aspira a reconciliarlos aquí en la vida terrenal, según sigue diciendo el poema).

Por su parte, en “Les Plaintes de l’ombre” (del 10 de diciembre de 1943; JD, 513-

lectura ofrecida por Blanchot no acuerda totalmente con la interpretación surrealista ni con la de Bataille, por cuanto intenta mostrar en este punto la tensión que *no* se resuelve, ni siquiera hacia el lado “maldito”.

²¹ Hago notar que Blanchot quita las mayúsculas que los “principios” (*Prolifique, Dévorant*) llevan en la versión original (*Prolific, Devouring*) y en las traducciones al francés antes mencionadas. La versión original puede consultarse en: W. Blake, *Collected Poems*, ed. W. B. Yeats, London/New York, Routledge, 2002, pp. 171-172.

516), Blanchot aborda el tema de las sombras del dios muerto para comentar una cierta idea del modo de ser del hombre que se adivina en la obra de Marius Grout. El artículo comienza citando un pasaje de “La sombra” de *Así habló Zaratustra*: “¿Dónde está mi morada? Es por ella que pregunto, que busco, que he buscado, que no he hallado. Oh eterno estar en todas partes, oh eterno estar en ninguna parte, oh eterno en vano” (JD, 513)²², y es utilizado para comparar la actitud de Zaratustra y la queja de los “espíritus desdichados” (que Blanchot identifica con los escritores de su época) en busca de una esperanza cualquiera que les permita huir de un estado de inquietud que no cesa. El escritor francés indica que la búsqueda nietzscheana se caracteriza por la “fuerza liberadora del reír” ante la muerte de Dios que Zaratustra “informa” (JD, 516), sin por ello caer en la fatiga y el desánimo como el de la sombra plañidera que se queja ante el profeta.

En la misma dirección, Nietzsche será la referencia privilegiada ante la lectura de *L'Expérience intérieure*, de Bataille (del 5 de mayo de 1943; FP, 47-52). Allí “las palabras de Nietzsche «He aquí la hora del Gran Mediodía, de la claridad más formidable»” serán aquellas que anuncien, tanto como las de Bataille, que ante la “ruina de la verdad” (a cuyo abrigo nos encontrábamos) la desnudez y el frío de los hombres es incinerada por un sol clavado en el cenit. Así pues, Blanchot parece hacer suyos los comentarios que Bachelard realiza sobre el pensador alemán en *L'Eau et les Rêves* y en *L'Air et les Songes*²³, tal como comenta en sendas crónicas (del 21 de octubre de 1942 y del 11 de mayo de 1944; JD, 240-246 y 602-606), que dibujan a un Nietzsche combativo y “aéreo”, a la conquista de las

²² Ofrecemos una traducción de la versión francesa: “Où est ma demeure? C'est d'elle que je m'enquiers, c'est elle que je cherche, que j'ai cherchée, que je n'ai pas trouvée. Ô éternel partout, ô éternel nulle part, ô éternel en vain”. La versión original dice: “«Wo ist — mein Heim?» Darnach frage und suche und suchte ich, das fand ich nicht. Oh ewiges Überall, oh ewiges Nirgendsw, oh ewiges — Umsonst!” (*Also sprach Zarathustra* IV: § Der Schatten (Gedruckt. 04/05/1885), eKGWB/Za-IV-Schatten).

²³ Blanchot comenta los dos libros de Bachelard: *L'Eau et les Rêves: essai sur l'imagination de la matière*, París, José Corti, 1941 y *L'Air et les Songes: essai sur l'imagination du mouvement*, París, José Corti, 1943.

cumbres y en contra de la inercia y pesadez del mundo, aun a sabiendas de que sus pasos no tienen fin alguno.

Quizás el artículo más decisivo –en términos de posicionamiento político de Nietzsche en el contexto social e histórico en el que Blanchot escribía– sea la crónica del 12 de agosto de 1942, “Pour le bon usage de Montherlant” (JD, 207-214). Allí aparta a Nietzsche del escritor francés, promotor de un “nietzscheanismo vulgar” cuya reivindicación de una ética anti-cristiana (es decir, contraria a su identificación con la abnegación y el sufrimiento) va de la mano de una defensa de las jerarquías y el orden entendido de un modo teleologizante²⁴. Blanchot da la bienvenida a la impronta que Nietzsche da al concepto de vida “entendida de modo absoluto”, y en base a ello impugna su asociación tanto a una perfección estética como a un equilibrio moral²⁵. En su lugar,

²⁴ En una de las comparaciones, Blanchot explica: “Cuando Nietzsche apela a la vida pura e inexplicable, a la vida sin justificación y sin excusa, a la vida o a la gloria de aquello que perece, retira todo sentido a las determinaciones teleológicas, a un “en vista de”, cualquiera sea, Montherlant no es capaz de atenerse a este no-sentido [*non-sens*] que funda lo trágico absoluto y asigna a la vida misma, a través de una fórmula que no es un mero desvío del lenguaje, un fin, una razón, una utilidad que la reintegra a la moral”, JD, 212.

²⁵ Montherlant realizaba una apelación a hacer todo lo que fuera posible, sólo por el hecho de ser posible. Blanchot sospecha de esta intensificación del “todo poder”, que rápidamente se convierte en un poder totalizante, un “poder todo”. Por lo demás, la crítica también es dirigida a los intentos de reducir la vida a un fin (moral, estético, etc.) humano: “El famoso principio de la alternancia se inspira en un gusto evidente por el orden, la jerarquía, por la posición de las cosas conforme a un plan donde la vida, como absoluto, no tiene nada que ver. Se trata de experimentarlo todo, pero no de confundirlo todo, de ser sucesivamente esto o aquello, y no de serlo al mismo tiempo, de ser inestable a fin de agotar todas las formas de la vida, pero no de perderse [...]. La vida no se preocupa por sonar justa. Ella es tan indiferente a esta perfección estética como al equilibrio moral que supone al fin de cuentas la solución armoniosa de la alternancia.”, JD, 212-213. Vale recordar que Montherlant fue un colaboracionista francés durante la segunda guerra mundial, y que la complacencia con la que Blanchot muchas veces se refiere a él es una de las razones que lo posicionaron a la derecha del espectro político. Además de la aquí trabajada, cf. las reseñas dedicadas a sus libros: “*Le Démon du Bien*, par Henry de Montherlant”, *L'Insurgé*, n° 28, 21 juillet 1937, p. 5; “L'Écrivain et le public”, 4 de noviembre de 1941 (JD, 94-99); “De l'insolence considérée comme l'un des Beaux-Arts”, 6 de enero de 1942 (FP, 349-352); y “Sur la pièce de M. de Montherlant”, 31 de marzo de 1943 (JD, 346-351). Sobre el itinerario político de Blanchot durante estos años, cf. Ch. Bident, *Maurice Blanchot, partenaire invisible*, ed. cit., pp. 213-223;

propone entender la vida como ámbito donde “todo se confunde, donde se es varias cosas a la vez”, retirando a la dinámica de lo vivo toda teleología que conduciría en última instancia a reintegrar el “non-sens” en una moral²⁶.

A.2. La parte del fuego

Es recién en un artículo de los años 45-46 (“Du côté de Nietzsche”²⁷) donde Blanchot, aprovechando la publicación del libro *Le Drame de l’humanisme athée*, de Henri de Lubac, elabora explícitamente un punto “esencial” del pensamiento nietzscheano: la afirmación de la muerte de Dios. Sin detenerse demasiado tiempo en la reseña del libro mencionado, el estudio de Blanchot gira en torno a este tema, donde ha de encontrarse la potencia (inextinta todavía) del legado nietzscheano: no es posible atribuir la fuerza de la afirmación a las “cualidades literarias” de la escritura nietzscheana, por eso el pensador francés llama a comprender que en el *dictum* nietzscheano lo que pulsa es la *afirmación de una fuerza* aún desconocida para nosotros. Blanchot se referirá a la muerte de dios como *desgarro de la historia* y como *fuerza que excluye la contradicción* (PF, 292). Son dos, entonces, las vías de indagación que abre este tipo tan particular de muerte que Blanchot encuentra y elabora a partir del pensamiento nietzscheano. Por una parte, la cuestión de la temporalidad en la ontología; por la otra, la problemática de la muerte pensada por fuera de la forma típica de la relación dialéctica. Ambas confluirán en una impugnación de la lengua soberana, de la

S. Ungar, *Scandal and Aftereffect: Blanchot and France since 1930*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995, pp. 102-136.

²⁶ Para una lectura muy distinta de la relación de Blanchot con Montherlant, remitimos a A. Stockl, *Politics, Writing, Mutilation: The Cases of Bataille, Blanchot, Roussel, Leiris*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985, pp. 22-36. Para este autor, Blanchot adopta una posición culposa respecto de su propia posición de derechos y asume la tarea de borrar toda referencia ideológica de la escritura.

²⁷ *L’Arche*, n° 12, décembre 1945-janvier 1946, pp. 103-112 (PF, 289-301).

lengua *del soberano*, y abrirán el camino para pensar una política que ya no extraiga su potencia de la puesta en riesgo de la vida ‘propia’ y del juego con la muerte del ‘otro’. Con ello, comenzaremos a vislumbrar el desplazamiento que acontece hacia un ambiguo umbral en que vida y muerte no son ‘elementos’ pasibles de una reducción utilitaria por parte de un Sujeto (ya sea individual o colectivo), sino que constituyen fuerzas que coexisten sin armonía (y sin la posibilidad de dialectizarse) en un espacio de ambigüedad irreductible.

Desgarro y tiempo en la ontología

Blanchot ofrece dos lecturas posibles de la muerte de Dios nietzscheana. Cada una supone una relación diferente con el Dios muerto. Según la primera, Nietzsche tiene necesidad de Dios porque es sólo negándolo que puede afirmarse como potencia infinita de impugnar la trascendencia (PF, 287), única estructura que habilitaría su libertad. Escribe Blanchot:

en la Muerte de Dios, no es el ateísmo lo que cuenta (positivo o no), sino la experiencia del hombre como libertad o, más exactamente, el hecho de que en una sola y misma experiencia se debe la ausencia de todo recurso a un ser incondicionado y la estructura de la libertad humana como poder incondicionado de separarse de sí, de escapar a sí, de liberarse por una contestación infinita. Nietzsche necesita la confrontación de Dios que desaparece y del hombre responsable de esta desaparición para vivir este poder de manera pura, en la angustia y el riesgo y, también, en la situación plena y real del mundo histórico donde se encuentra. (PF, 287)

En consonancia con ello, el pensador francés interpreta las firmas de Nietzsche de las esquelas de la locura –como Dionisos y como El Crucificado– *no* como las de un ser que adviene *luego* de la muerte de Dios sino como la de un ser *convertido* él mismo en el Dios que muere, en la Muerte de Dios (PF, 287). En este sentido, la muerte de Dios es algo que no

deja de suceder, que no podría tener un término, pues precisamente es su retorno aquello que garantiza la inquietud que permite al hombre separarse perpetuamente de sí mismo, devenir libre. Es en el ámbito de esta libertad que el hombre ‘hace’ historia, se arranca a sí mismo de la ‘naturaleza’ y deviene variabilidad indefinida: rechazando el origen divino rechaza a la vez la meta, deviniendo así una capacidad infinita de variar, o una incapacidad de perpetuarse en una identidad estable. Se respira aquí un aire hegeliano incontestable: para que la muerte se convierta en la potencia de negación que mantiene en movimiento al existente, aquella ha sido reconducida a su expresión antropológica: se trata de una muerte humana, que anida, construye y transforma un mundo ya antropocentrado, en el cual toda *otra* muerte resulta ininteligible.

Sin embargo, habría otra fuerza atravesando la ‘muerte de Dios’ nietzscheana, una que se manifiesta en torno a la afirmación de la “*freien Tode*” [muerte libre]. De acuerdo a este segundo camino, Nietzsche tomaría la muerte de Dios como un acontecimiento histórico que ha sucedido o que sucederá (al modo de un evento en la historia ordinaria), afirmando la inmanencia absoluta del hombre, la suficiencia que le permitiría concebir su vida como un período determinado con un principio y un final. En este sentido, la muerte (la de Dios, pero por extensión, toda muerte, incluida la del hombre) sería un acontecimiento trivial, algo que podría quedar en la esfera de lo decidible, si no fuera por aquello que Blanchot menciona casi como al pasar, y que es la raíz *imposible* de la muerte. Si bien el pensador francés contempla esta otra vertiente del tema de la muerte nietzscheana, no parece prestarle mucha atención, aunque poco después se haga manifiesta su creciente importancia²⁸.

El primer paso de esta lectura blanchotiana consiste, precisamente, en la traducción

²⁸ En 1951 Blanchot publica *Au moment voulu* [En el momento deseado], una monumental elaboración del tema de la muerte y su imposibilidad de constituir una experiencia personal, a la que volveremos luego.

del “*Tod zur rechten Zeit*” nietzscheano²⁹ como el morir “au moment voulu” [en el momento deseado]. Mientras que las tempranas traducciones al francés vierten el sintagma como “meurs à temps”³⁰, Blanchot elige la antedicha expresión, que parece enfatizar la faz *voluntaria* de la expresión antes que la oportunidad o conveniencia del instante³¹. Ello envuelve a Nietzsche, dice Blanchot, en los peores equívocos, pues introducir la *voluntad* en el entramado conceptual implica intensificar las ambigüedades que le son constitutivas, y los conceptos utilizados por Nietzsche como claves explicativas devienen problemáticos: “¿Qué es la vida? ¿Qué es la potencia? ¿Un más que la vida? ¿Una Voluntad de devenir más, es decir, a nuestra conveniencia, de tener un valor más puro o una fuerza más grande?” (PF, 288). En una obvia alusión a las interpretaciones antropológicas y egotistas de la “Voluntad

²⁹ La fórmula aparece con variaciones en distintos momentos de la obra de Nietzsche, pero en este caso Blanchot está refiriéndose a su ocurrencia en el discurso de Zarathustra “Vom freien Tode” [De la muerte libre] (Cf. *Also sprach Zarathustra* I: § Vom freien Tode (Erste Veröff. 20/08/1883), eKGBW/Za-I-Tod; trad. esp. en F. Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, Madrid, Alianza, 2009, pp. 114-117). Cf. asimismo el §36 de las “IncurSIONES de un intempestivo” (*Götzen-Dämmerung*: § 36. Moral für Ärzte (Erste Veröff. 24/01/1889), eKGBW/GD-Streifzüge-36; trad. esp. en F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1989, pp. 109-110. En M. Crépon, “L’éternel retour et la pensée de la mort” (*Les études philosophiques*, 2005/2, n° 73, pp. 193-202) se relevan la mayor parte de las apariciones de la cuestión de la muerte en la obra nietzscheana, haciendo particular hincapié en su relación con el eterno retorno.

³⁰ Es el caso de la edición francesa de fines del siglo XIX. Cf. F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra: un livre pour tout le monde et personne*, trad. fr. Henri Albert, Paris, Société du “Mercure de France”, 1898, pp. 96-97 (la edición, revisada por el mismo traductor, de 1903 deja intacto el sintagma. Cf. las pp. 99-100 de la edición de 1903). Recordemos aquí que la primera traducción publicada por Gallimard (en 1947) todavía es una versión –corregida– de la traducción de H. Albert. A partir de fines de los años 50 (después del artículo blanchotiano que nos ocupa) comienzan a aparecer las nuevas traducciones. Así pues, en 1958 la de Marthe Robert (Club Français du Livre); en 1969 la de Geneviève Bianquis (Aubier Flammarion); en 1971 la de Maurice de Gandillac (nuevamente por Gallimard, como parte de la edición de las obras completas); en 1972 la de Georges-Arthur Goldschmidt (Librairie française générale).

³¹ “zur rechten Zeit” es una expresión hecha para la cual el diccionario da varias traducciones posibles al francés: “à point nommé”, “au bon moment”, “à un moment opportun”, todas las cuales son sinónimas (en francés) de la expresión “au moment voulu”. Cf. *Le Robert et Collins Dictionnaire Pratique Français-Allemand / Allemand-Français* quatrième édition, 2004; y *Le Trésor de la Langue Française Informatisé* (disponible en <http://www.cnrtl.fr/definition>).

de poder” como clave interpretativa del pensamiento nietzscheano (algo propiciado por la difusión del libro homónimo que, si bien ya había sido cuestionado, entre otros, por Heidegger en los años 30, recién con la publicación de las obras completas en tres tomos de Schlechta se demostraría que era una tergiversación total³²), Blanchot da un giro impersonalizante a la lectura de Nietzsche al forzar la noción de “voluntad” hacia el campo semántico de lo que acaece independientemente de todo querer personal. En esta línea, Blanchot trabaja el “muere en el momento deseado” bajo la presión de una ambigüedad constitutiva (entre la apología estoica del suicidio y la tentación angustiante de conocer de antemano el momento de la muerte), emplazamiento en el cual la noción de muerte no resiste su encasillamiento tradicional y da el paso paradójico (imposible): morir en el momento deseado será un modo de señalar la imposibilidad de morir de un modo personal. ¿Qué quiere decir esto? En principio, indica que la muerte ya no podrá ser el operador que asegure la clausura de una vida personal, por cuanto el momento de morir (en tanto momento deseado, y por eso, justo)

me recomienda lo imposible, ligando mi decisión a un momento que ninguna persona puede reconocer, el mejor momento, el momento deseado, que no podría notar más que una vez muerto, volviendo sobre el conjunto de mi existencia cumplida, de manera que finalmente la elección del momento de la muerte supondría que yo salte por encima de mi muerte y que desde allí observe toda mi vida, que me suponga ya muerto. (PF, 288)

³² Blanchot mismo lo recuerda en sus artículos dedicados a Nietzsche finalmente retomados en *L'Entretien infini* (cf. las notas sobre todo de “Nietzsche, aujourd’hui” y “Passage de la ligne”, EI, 201-227). Si bien la primera edición crítica, que develaba las tergiversaciones groseras perpetradas con la obra de Nietzsche, fue editada entre 1954 y 1956 por K. Schlechta a razón de un tomo por año (*Werke*, 3 tomos, München, Hanser), en los cursos y conferencias dictados entre 1936 y 1939, Heidegger insiste en observar que la supuesta obra capital de Nietzsche [“das sogennante «Hauptwerke»”], *La voluntad de poder*, no era tal sino una compilación arbitraria de notas de períodos muy diferentes. Cf. M. Heidegger, *Gesamtausgabe. Nietzsche I: Tomo 6.1* (1936-1939), 1996 (trad. esp.: *Nietzsche I*, trad. J. L. Vermal, Barcelona, Destino, 2000).

La paradoja a la cual se ingresa por esta vía reside en lo que acontece al ligar la voluntad a la muerte, pero sobre todo apunta a señalar la insuficiencia de reducir la voluntad a un querer *personal*; con ello, se impide que la *problemática* de la muerte sea reconducida a la esfera de lo individual, a la versión antropológica de la muerte (aquella que tiende a enfatizar en el texto nietzscheano la faz ‘existencialista’ *avant la lettre* o, al menos, antropocentrada³³).

Como recuerda Blanchot, la verdad aparece en Nietzsche ligada a la muerte (PF, 287) (a la muerte de Dios, a la muerte libre, a aquello que las hace imposibles), sólo que se trata siempre de una verdad que no puede sino ser malentendida, equívoca y, por tal razón, nunca capturada en alguna de sus formas³⁴. Es esta dinámica de la muerte lo que el escritor francés parece intentar traducir en la etapa temprana de su pensamiento, echando mano a las categorías disponibles, especialmente a la de *negatividad* (atravesamiento kojéviano que impregnó a toda una generación de franceses con las lecturas ‘de izquierdas’ y antropologizantes de Hegel³⁵).

Ahora bien, ¿cómo entender aquí la idea de “desgarro histórico”? Quizás si por ello se comprende no tanto la noción de un quiebre del curso histórico (concreto y fechable), sino más bien la idea de una historia quebrada desde siempre, será posible aproximarse a una noción ontológica de la muerte de Dios que permita concebirla como una fuerza.

³³ Cf. M. Crépon, art. cit. Allí en un cuidadoso relevamiento de las tematizaciones de la muerte en la obra de Nietzsche, curiosamente el autor concluye que la mejor manera de comprender el ‘otro pensamiento de la muerte’ que Nietzsche reclama es a modo de “reapropiación” del instante de la muerte. Así pues, se observa otra vez un acento “demasiado humano” en la interpretación de la voluntad, pues sólo esto explica que se considere que un “querer el instante” nietzscheano implique un movimiento apropiativo, en lugar de una apuesta por la dinámica des-apropiadora que supone el descentramiento de ‘lo mismo’ a favor de la entrega a lo extraño (cuyo paradigmático caso es la muerte).

³⁴ Véase, al respecto, la caracterización de Nietzsche como el “gran ambiguo” [*grosse Zweideutige*] en PF, 289.

³⁵ Acerca de los desplazamientos a los que la obra blanchotiana se entrega en torno a la negatividad, remito al excelente estudio de F. Collin, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Paris, Gallimard, 1986 (esp. el cap. 4. “Négatif et négativité”).

La muerte por fuera de la contradicción

Blanchot dirá de la muerte que es una *fuerza* que “excluye la contradicción”. Palabras inquietantes, que no pueden ser tomadas a la ligera, por cuanto demandan un pensamiento para el que no se tienen recursos: pensar la muerte *por fuera* de la oposición binaria con la vida. Bajo la presión de esta exigencia imposible es que el temprano texto de Blanchot adquiere todavía más relieve. La problemática del ‘vivir sin dioses’ (ya sea bajo el nombre de ateísmo, de secularización o de racionalismo) nunca había puesto en cuestión los rasgos de la muerte: Blanchot lo hace de mil modos, casi podría decirse que es el concepto obsesivo que fuerza cada una de sus obras. Si allí, en 1945, la idea de una fuerza –la muerte– que excluye la contradicción puede sonar extraña es porque el clima en la cual acontece es el hegeliano, y por lo tanto la negatividad difícilmente pueda hallar una vía que le permita desasirse de la dialéctica; es decir, en este contexto, cuesta pensar la muerte por fuera de la contradicción con la vida y en el marco de un movimiento de relevo y conservación en síntesis superiores (por ejemplo, la vida del *Espíritu* que es *absoluto* porque la muerte no podría acontecerle como algo externo). Y sin embargo eso es lo que parece estar intentando Blanchot: valiéndose de esta lengua, forzarla para decir algo distinto, y ventrilocuar a Nietzsche para lograrlo. Si bien la extraña fuerza negativa que excluye la contradicción genera un “salto al vacío” para esta época, pocos más tarde (en los inicios de la década del 50) Blanchot retomará la cuestión con herramientas distintas.

B. EL DERECHO A LA MUERTE (DE DIOS). UNA BISAGRA ENTRE HEGEL Y NIETZSCHE

La muerte en la lengua (soberana)

Si bien durante la II Guerra Mundial ha dejado de publicar editoriales en periódicos políticos y sus artículos son editados en las secciones ‘literarias’, debe tenerse en cuenta que la inquietud política fue la primera fuerza que condujo a Blanchot a la escritura pública. Por ello, no cabe imaginar que su retirada se deba a un desinterés en *lo político*, aunque sí se hace evidente una retracción de la controversia sobre *la política*³⁶. Así pues, nos encontramos con otra elaboración de la noción de muerte en la obra temprana de Blanchot en su conocido escrito “La Littérature et le droit à la mort”, de 1949³⁷. Allí plantea una relación entre la acción humana y la muerte que alcanza su paroxismo en la tarea del escritor quien, negando lo dado de modo absoluto, halla su verdad en la Revolución.

El vínculo mencionado se efectúa a través de la puesta en juego de una relación intrínseca entre muerte y trabajo (y, en particular, el trabajo del escritor). Aquí se hace explícito el lazo entre el pensamiento blanchotiano y la *Introducción a la lectura de Hegel* de Alexander Kojève (1947), y es de hecho lo que explica que la meditación sobre el lenguaje se realice a través de la matriz hegeliana del ‘trabajo’³⁸ –lo cual implica anudar en un solo trazo lenguaje, historia y política. De acuerdo a la perspectiva que Blanchot adopta aquí, el trabajo es “el poder de la historia, lo que transforma al hombre transformando al mundo”

³⁶ Para la diferencia entre *la política* y *lo político* remito a uno de los textos ‘inaugurales’ del tema, Ph. Lacoue-Labarthe y J.-L. Nancy, “Ouverture” en: Ph. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy et al., *Rejouer le politique. Travaux du Centre de recherches philosophiques sur le politique*, París, Galilée, 1981, pp. 11-28 (vale la pena también consultar la perspectiva más ‘actual’ que Nancy adopta sobre el tema en J.-L. Nancy, *La comunidad enfrentada*, Buenos Aires, La cebra, 2007).

³⁷ Originalmente publicado como dos artículos, a saber: “Le Règne animal de l’esprit” (*Critique*, n° 18, novembre 1947, pp. 387-405) y “La Littérature et le droit à la mort” (*Critique*, n° 20, janvier 1948, pp. 30-47). Luego fue reunido por el autor y publicado como capítulo final en PF, 293-331. Por último, muchos años después, Blanchot decidió ubicarlo como capítulo inicial (y por qué no *iniciático*) del libro *De Kafka à Kafka* (KK, 11-61).

³⁸ De hecho ‘hegeliano-marxista’; cf. PF, 305.

(PF, 304), dando lugar a productos que advienen por la negación de lo dado y que se revelan al término de esta negación. Si negar es sinónimo de ‘actuar en el mundo’, Blanchot comenzará planteando que el escritor es quien parece actuar en grado eminente, puesto que al escribir es el único capaz de negar de modo *absoluto* lo que es, de ser *indiferente* a ello, de no encontrar limitación alguna en lo dado, en fin: el escritor sería aquel que “lo puede todo” (PF, 306). Sin embargo, el examen de esta particular situación lleva a pensar que aquello que parecía asegurar estructuralmente la libertad del escritor, no es más que una ilusión: el carácter inmediato (si es legítimo usar el lenguaje hegeliano) de la negación no produce una realidad en el mundo, sino que antes bien coloca al escritor en un plano imaginario regido por la inacción. En este plano de lo infinito la acción no es posible porque *el mundo* se ausenta; el escritor mismo queda fuera de él por la misma acción de escribir, “lo finito” dirá Blanchot “le falta, el límite se le escapa” (PF, 306). Sin embargo, el pensador francés, al analizar la inacción del escritor, no utiliza como eje el hecho de que la ‘acción’ se da en el plano *imaginario*, sino que más bien apunta a un rasgo particular de esta irrealidad: el carácter *total* de lo que en ella se da. Así pues, la irrealidad, lo imaginario del espacio literario se debe precisamente al hecho de que la negación global produce la ausencia de ese *todo*; es decir: da el todo pero lo da bajo la forma de lo ausente. En el ‘todo’ no se puede actuar, no se puede trabajar, porque allí sólo subsiste lo absoluto, lo que queriendo referirse al conjunto de la realidad subrepticamente pasa a lo irreal (que sería el ‘sentido’ de ese conjunto). Sólo que si ese conjunto de lo real no existe –si el todo es una ficción– entonces el sentido de conjunto, el sentido del todo que *da* la literatura (o que al menos busca) no es nada. A lo que habría que añadir: lleva lo que *es* al abismo en donde se precipita y ya *no es* ni significa.

Acción e inacción literaria

A partir de ello puede comprenderse por qué Blanchot recusa la 'literatura de acción' (que aquí debe entenderse en referencia directa a la literatura comprometida que Sartre elevó a tarea del intelectual y escritor de izquierdas): engañosamente, este tipo de literatura disimula su impotencia intentando señalar una meta bien concreta y real. Sólo que al construirla en el espacio de lo imaginario, no sólo la irrealiza sino que le quita las coordenadas que la harían realmente posible. ¿Es entonces la literatura una pura impotencia estéril a la cual se dedican las mujeres y los hombres estoicos, nihilistas o los seres de conciencia desdichada³⁹? En apariencia impotente para actuar en la realidad finita de una historia que sigue su curso, habría sin embargo un momento particular que tienta al escritor, un momento en que cree hallar su verdad. Se trata de la Revolución, el momento histórico en el cual la historia se suspende y el absoluto se hace acontecimiento múltiple y permanente, porque no hay una teleología sustancial que domestique el acontecer; *la ausencia de meta se transforma así en la única meta* (en lenguaje kojéviano, que aquí Blanchot hace suyo: *la libertad*). Acción revolucionaria e inacción literaria se cruzan pues la exigencia de pureza lleva a tomar como regla de acción la consigna: "la libertad o la muerte", es decir: el Terror (el estado de suspensión permanente en que la libertad se ejerce de modo absoluto a cada instante, en que lo público y lo privado ya no encuentran un modo de ser separados, en que la interioridad desaparece y lo que hay es una existencia desplegada por completo en la exterioridad). Esta condición es la que permite señalar que el revolucionario o el terrorista son análogos al escritor: afirmar la libertad infinita equivale a la negación infinita cuyo

³⁹ Es la enumeración blanchotiana (cf. PF, 308). El *estoico* es el hombre universal que soporta su condición particular por ese instante de libertad universal que le da la escritura. El *nihilista* es el que niega todo sin más, su única preocupación es el todo y por eso se niega a la transformación lenta que niega parcialmente y así transforma el mundo. La *conciencia desdichada* está desgarrada por momentos irreconciliables: la inspiración (que se opone al trabajo), el trabajo (que se opone al genio), la obra efímera (en que se colma negándose), y la obra como un todo (donde se retira y retira a los demás todo lo que en apariencia se da y les da).

punto neurálgico es la muerte que se dan a sí mismos. Blanchot utiliza una llamativa imagen para referirse al pensamiento del terrorista: él explica que tiene *la libertad de una cabeza cortada*, que produce puras abstracciones, que juzga y decide en el nombre de toda la historia precisamente porque su lugar de enunciación está fuera de esta (PF, 310)⁴⁰. Quizás esta imagen sea más accesible a partir de la siguiente descripción del habla:

[C]uando hablo, niego la existencia de lo que digo, pero también niego la existencia de quien lo dice [...] El lenguaje comienza con el vacío, ninguna plenitud, ninguna certeza habla; a quien se expresa le falta algo esencial. La negación está vinculada al lenguaje. En un primer momento no hablo para decir algo, sino que es una nada la que exige hablar, nada habla, nada encuentra su ser en el habla y el ser del habla no es nada. (PF, 313-314)

Así es como para hablar, para dar lugar a su irrealidad, el escritor (como el revolucionario o el terrorista) debe estar en contacto con la muerte: la palabra es la ‘realidad muerta’, y la literatura es “la no-existencia convertida en palabra”. Cabe preguntarse en este punto si acaso habría que entender este desarrollo como una variante del lugar común tan transitado que opone la acción en el mundo a lo que es ‘sólo literatura’. A continuación expondré las razones que, me parece, ponen en cuestión esto último. Sin embargo, antes quisiera recordar que es esta perspectiva (la del lenguaje literario ligado al terror revolucionario) aquello que admite una lectura del artículo blanchotiano en continuidad con la soberanía entendida como ‘derecho a matar’. Tal como ha sido señalado por Derrida en su

⁴⁰ Cabe hacer notar la doble referencia de esta figura: por una parte, la guillotina como elemento fundador del Terror; por la otra, la aparente “inversión” del proceso acefálico (*Acéphale*) en el que se había embarcado Bataille junto a otros pensadores entre los años 1936 y 1939. Cf. G. Bataille, P. Klossowski et al., *Acéphale*, trad. M. Martínez, Buenos Aires, Caja Negra, 2005.

comunicación “Maurice Blanchot está muerto”⁴¹, leído de esa manera lineal, “La literatura y el derecho a la muerte” parece establecer una continuidad entre la soberanía de lo humano que se manifestaría en el derecho a morir (es decir, a rebasar la vida biológica) y aquella de la pena de muerte (el derecho a matar). Así pues, Blanchot en esta etapa de su pensamiento pareciera ubicarse en la línea del pensamiento político kantiano y hegeliano, y en un espacio opuesto al de Victor Hugo (célebre abolicionista de la pena de muerte que, en una lucha incondicional por la vida, impugnaba el Terror). Lo que colocaría a Blanchot, entonces, en la otra línea sería la afirmación (humana, demasiado humana, diríamos) de que el hombre es el único animal capaz de negar su vida biológica, lo cual llevará a concebir que el principio antropogénico es, justamente, el de apartarse de su ‘naturaleza animal’. Como sabemos, esa relación entre el derecho a matarse y el derecho a matar es uno de los pilares de la filosofía política moderna, la cual hace girar los problemas de la constitución del Estado alrededor de la noción de soberanía⁴². Si, como señala Derrida, “entre el derecho y

⁴¹ J. Derrida, “Maurice Blanchot est mort” en: Cristophe Bident, Pierre Vilar, (eds.), *Maurice Blanchot, récits critiques*, Paris, Farrago/Léo Scheer, 2003. La conferencia de Derrida se dio en el marco de un coloquio que tuvo lugar en Francia en marzo de 2003, muy poco tiempo después de la muerte de Blanchot, acontecida el 20 de febrero de ese mismo año.

⁴² El derecho de muerte es el lugar último de prueba de la soberanía: así lo argumenta T. Hobbes en *Leviatán* (cf. *Leviathan*, intr. y notas C. A. Gaskin, New York, Oxford University Press, 1998, especialmente cap. XIII y XIV, pp. 82-95). A su vez, esto constituye el punto a partir del Foucault plantea una diferencia entre la política moderna y la contemporánea: mientras que la modernidad política se define por la erección de un soberano (estatal) que sólo interviene en la vida de los súbditos de manera ‘negativa’ haciendo uso de su derecho a matar, el momento contemporáneo se define como una intervención que tiene a la vida como objeto y fin, es decir, una biopolítica que positiva y legítimamente “hace vivir”. El *locus* clásico de esta meditación foucaultiana es el cap. “Derecho de muerte y poder sobre la vida” en: *Historia de la sexualidad. Vol. 1*, Siglo XXI, México, 1977. Pero sobre todo la clase del 17 de marzo de 1976 en *Defender la sociedad* (Buenos Aires, FCE, 2000, pp. 217 y ss.) es especialmente importante para nuestro tema. Allí Foucault se refiere a la transformación de las tecnologías de poder desde la anatomopolítica a la biopolítica en los términos de un desplazamiento del ‘objeto’ de la política: mientras en los siglos XVII y XVIII se apuntaba al adiestramiento del ‘individuo’ y el momento último de la demostración del poder soberano era el de hacerlo morir, ya a partir del siglo XIX el gobierno se orienta a regular a la ‘población’, optimizando su productividad (su capacidad de trabajo y vida), y

la muerte, entre el derecho penal y la pena de muerte, hay una indisociabilidad estructural, una dependencia mutua a priori inscrita en el concepto de derecho, de derecho del hombre, de derecho humano”⁴³, entonces no debemos perder de vista la noción hegeliana del ‘arriesgar la vida’ que llega a Blanchot a través de la particular lectura kojéviana. Según se lee en su *Introducción a la lectura de Hegel*, no sólo al arriesgar su vida el hombre obtiene su libertad, sino que también (y más significativo para nosotros) “el individuo humano que no ha osado arriesgar su vida puede, ciertamente, ser reconocido como persona humana. Pero no ha alcanzado la verdad de este hecho de ser reconocido en tanto que una Conciencia-de-sí autónoma”⁴⁴. De allí que un estado que tome suficientemente en serio a sus ciudadanos, debe poder asegurarles su “derecho político a la muerte”⁴⁵, es decir, la posibilidad de arriesgar su vida en una lucha negadora donde la muerte se afronta

dejando caer la muerte en el mundo privado. Así pues, la muerte deja de constituir un fenómeno en el cual se ritualiza el pasaje de una esfera del poder a otra (del poder terrenal al divino), donde el moribundo lega su poder a los herederos y se pone, a la vez, en manos del poder de dios. En su lugar, deviene el extremo ‘exterior’ del poder soberano, el límite que se le presenta inexorablemente pero más allá de sus posibilidades a un poder concentrado ahora en ‘hacer vivir’. En este sentido, podría interpretarse que desde el siglo XIX en adelante la muerte es el hecho imposible y, sobre todo, insignificante por excelencia para el ejercicio soberano del poder. Luego, se abre un resquicio a través del cual sería posible interrogarnos acerca de la conveniencia de hacer girar las alternativas de resistencia a la biopolítica en la noción de “vida” (como han hecho, con grandes variaciones y derivas singulares, los herederos del debate foucaultiano, empezando por el ya mencionado Agamben –al respecto, cf. el proyecto de escritura *Homo sacer*). Cabe examinar, pues, las posibilidades que ofrece la variación del concepto de muerte cuando se introduce en este debate, lo cual incluye entonces releer la producción foucaultiana y derridiana acerca de la relación entre muerte y escritura/literatura desde un prisma y unos intereses alejados de la voluntad original de sus autores. En esta línea, la obra blanchotiana emerge con enorme estatura, no sólo como antecedente a explorar de la lógica propia de la muerte en relación con la escritura y el lenguaje en general, sino también como zona de despliegue de estrategias de resistencia a los biopoderes. Respecto a esto último, como trataremos en la última parte de la tesis, habría que incluir aquellas tácticas ligadas a lo que de inorgánico, mineral y muerto se halla en la obra de Blanchot.

⁴³ J. Derrida, “Maurice Blanchot est mort”, art. cit., p. 603.

⁴⁴ A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, p. 19.

⁴⁵ J. Derrida, “Maurice Blanchot est mort”, art. cit., p. 558.

voluntariamente y cuyo momento histórico es nombrado como Terror. Que haya algo más valioso que la vida es lo que ubicaría a Blanchot en la línea sacrificial de la soberanía y del humanismo. Como reverso, la muerte es así extraída de la naturaleza, transformada en un rasgo político y por tanto, puramente humano, dando inicio al derecho mismo. Y es precisamente esa ‘muerte propia’ (propiamente humana, inaccesible para los animales o los vegetales) aquello que debería poder rastrearse en Blanchot a fin de que esta lectura sea legítima. Sin embargo, y como adelantaba, en el artículo blanchotiano hay indicios de otro tipo de muerte que no se deja ya asociar al humanismo o al antropocentrismo. Es más, podría decirse que la obra entera de Blanchot será atravesada por la otra muerte, que será forzada a partir de la evidencia no de la muerte propia sino de la imposibilidad de morir (de acuerdo al principio de la doble muerte que el escritor desarrolla a partir de los textos rilkeanos; volveremos a ello).

Volviendo al texto, habíamos observado que hasta un determinado momento del análisis blanchotiano, la literatura podía ser concebida como “la no-existencia convertida en palabra”. Sin embargo, también algo diferente sucede: se trata del examen de un nuevo tipo de realidad que emerge en el preciso momento en que la hecatombe de lo real se produce. En efecto, si es verdad que la no-existencia es la sustancia de la palabra, entonces la palabra –que es una realidad material, determinada, finita– se transforma en una entidad que hace subsistir lo muerto, dándole otra vida, una sobrevida. Así pues, dice Blanchot “el nombre deja de ser el paso efímero de la no-existencia para convertirse en una bola concreta, un bloque de existencia” (PF, 316). El acercamiento a esta sobrevida, entonces, se produce a través de la materialidad del lenguaje: ya no es la existencia sometida a la fuerza de lo ideal (como sucede en la concepción clásica del lenguaje, según la cual el concepto ideal toma el lugar de la cosa muerta) sino atada a la materialidad de la palabra, y sobre todo –como enfatiza Blanchot– de la palabra escrita (“Por fortuna, el lenguaje es una cosa: es la cosa escrita, un trozo de corteza, una esquirla de roca, un fragmento de arcilla donde subsiste la

realidad de la tierra”; PF, 317). A partir de este desvío, es posible considerar que lo que hasta el momento llamábamos ‘irrealidad’ e ‘imaginario’ ya no estaría ligado a una pura ausencia –o a esa otra forma de la ausencia: la idealidad–, ya no será un más allá del mundo pero tampoco una copia del mundo tal como parecemos verlo: se trata de tener acceso a lo que puede llamarse el ‘hay’, ámbito de lo indefinido, de lo impersonal, de lo que hay antes y después del mundo “La obstinación de lo que subsiste cuando todo se borra y el embotamiento de lo que aparece cuando no hay nada [...] [La literatura] es mi conciencia sin mí, pasividad de las sustancias minerales, lucidez del fondo de la torpeza” (PF, 317).

Así es como lo imaginario –que es el espacio de la literatura– se muestra como aquella dimensión a la que nos vemos atraídos y donde la soberanía no podría operar por cuanto ya no hay conciencia *trabajando*. Es el espacio de lo muerto que aún se mueve (es, podría decirse, el lugar a dónde ha ido a parar ese cuerpo acefálico, guillotinado, el resto muerto de aquella imagen que mencionaba hace unos momentos). ¿Es que no hay aquí pensamiento? ¿Es que hemos de abandonar el mundo para recostarnos y adormecernos en un lecho de piedras? Antes de inclinarnos en esa dirección deberíamos prestar atención al encadenamiento conceptual de la última cita. Se trata, de acuerdo a ella, no tanto de una inconciencia, sino de que la lucidez de la conciencia no se erija a partir de un ‘yo’, de un ‘sujeto’ activo. La asociación con la pasividad mineral permite vislumbrar un modo de existir ajeno a la individuación del sujeto activo que trabaja en el mundo. Extrañeza de lo que el pensamiento, transformado ahora en literatura, piensa en mí sin mí, piensa sobre el fondo de mi borramiento, dándome así una existencia moribunda –la existencia del muerto que no puede ya dejar de morir, el póstumo que es ventrilocuado por las fuerzas materiales que lo constituyen.

Muerta, descabezada, la existencia no cesa de existir, antes bien es devuelta al ámbito impersonal, desbaratando el principio según el cual la muerte supondría la posibilidad

soberana del autoaferramiento, la posibilidad de apropiarse del ser en su absolutez. Lo que aparece es esa “muerte como imposibilidad de morir” (PF, 317), el esfuerzo trágico por desaparecer que no es posible esconder y cuyo destino es finalmente aparecer.

¿Qué ha sido de la libertad? ¿De esa libertad que aseguraba nuestra potencia de negar hasta el infinito? Esa libertad se ha transformado en una “oscura necesidad” (PF, 318) en el momento exacto en que creímos poder existir sin cuerpo, como una pura cabeza libre de todo condicionamiento, libre para comprenderlo todo porque se ha obtenido el todo destruyéndolo, libre incluso respecto de las palabras. Necesidad oscura porque el cuerpo acéfalo tiene una simpatía por el *mal*, que no es otra cosa que la palabra que se rehúsa a ponerse al servicio de algo diferente a sí misma, que rechaza ser un instrumento del *sentido*.

Así parece que la literatura, expulsada de la historia, en relación con la existencia *inhumana*, no actúa, pero tampoco es que hace nada (Blanchot dirá que precisamente en la literatura “la esperanza de no hacer nada está radicalmente suprimida”; PF, 327). Y si su “irrealidad es principio de acción e incapacidad de actuar” (PF, 329) es porque la literatura es el espacio surcado por la *ambigüedad*, es decir, que ella afirma simultáneamente *todos* los momentos que se oponen. De allí que el espacio literario pueda entenderse a modo de traducción afirmativa del fondo abisal nietzscheano, ese caos en que la pluralidad de las fuerzas que se afirman es a la vez disgregación y construcción. Una esfera que es previa a la negación y por eso no está al servicio de lo humano, del hombre que se hace libre a través de la muerte que trabaja. Tal vez sea esta la razón por la cual no sea la muerte lo que rige al pensamiento blanchotiano, sino su imposibilidad, que Blanchot llama “morir” y que es la patentización de que aquello que podíamos tomar por la salida, se ha convertido en la “desaparición de cualquier salida”. Quizás a ello se debe la extrañeza generada ante la afirmación tajante de que habría en Blanchot una exaltación del ‘derecho a la muerte’ cuando no se menciona a la vez la afirmación que empuja de forma permanente sus

palabras, la afirmación de la vida incluso después de la muerte. Esa vida que sobrevive a la muerte y que la literatura trae a la superficie muda de las palabras para que viva entre nosotros. Así se deja oír cada vez que escuchamos con estremecimiento el ‘ven’ que Blanchot relanza cada vez que todo parece concluir, que impide cerrar la puerta que sólo por una ilusión creemos que puede separarnos de la muerte, y que desde siempre ya nos ha lanzado a la espera de un no/paso más allá de la muerte de dios.

C. MORIR COMO RELATO DE LA MUERTE (DE DIOS Y DEL HOMBRE). LAS NOVELAS Y LOS RELATOS

Con el fin de comprender algunos desarrollos blanchotianos que ligan la muerte y la soberanía puede resultar interesante desplazarse hacia lo que Blanchot llamó, a partir de los años 50, “el espacio literario”: un ámbito en el cual la negatividad no opera las mismas conexiones que las mencionadas en las secciones anteriores. Si en 1945 la muerte era concebida como una “potencia infinita de negación” (PF, 296), en un artículo publicado en 1953 y recogido como primer capítulo de *L’Espace littéraire*⁴⁶, no es la negatividad sino la *ausencia de presente* lo que caracterizará a la muerte en el concepto blanchotiano de “tiempo muerto”.

C1. Tiempo muerto del espacio literario

En “La soledad esencial”, el escritor francés, en el contexto de una meditación acerca de la relación entre el lenguaje (que se escribe y que se lee) y la constitución de la subjetividad,

⁴⁶ Se trata de “La solitude essentielle”, *Nouvelle Nouvelle Revue Française*, n° 1, janvier 1953, pp. 75-90 (EL, 9-28).

indica que “escribir es entregarse a la fascinación de la ausencia de tiempo” (EL, 22).

Transcribo *in extenso* con el fin de examinar esta temporalidad con mayor detalle:

La ausencia de tiempo no es un modo puramente negativo. Es el tiempo donde nada comienza, donde la iniciativa no es posible, donde, antes que la afirmación, ya hay el retorno de la afirmación. Más que un modo puramente negativo, es al contrario un tiempo sin negación, sin decisión, cuando aquí es también ninguna parte, en el que cada cosa se retira hacia su imagen y el “Yo” que somos se reconoce abismándose en la neutralidad de un “El” sin figura. El tiempo de la ausencia de tiempo es sin presente, sin presencia. Este “sin presente” no remite, sin embargo, a un pasado. En otro tiempo, tuvo la dignidad, la fuerza actuante de ahora; el recuerdo todavía testimonia esa fuerza actuante, recuerdo que me libera de lo que de otro modo me recordaría, me libera dándome el medio de recurrir a él libremente, de disponer de él según mi intención presente. El recuerdo es la libertad del pasado. Pero lo que es sin presente tampoco acepta el presente de un recuerdo. El recuerdo dice del acontecimiento: esto fue una vez, y ahora nunca más. De lo que es sin presente, de lo que no está allí ni siquiera como habiendo sido, el carácter irremediable dice: esto nunca tuvo lugar, nunca una primera vez, y sin embargo recomienza otra vez, y otra, infinitamente. Es sin fin, sin comienzo. Es sin porvenir. (EL, 20-21)

El “tiempo muerto”, pues, nos remite a la muerte de la *presencia* o del *presente*, aquel éxtasis temporal que funda el tiempo lineal tanto como a la eternidad inmóvil. Muerto el presente, muerta la presencia del presente, no hay comienzo sino re-comienzo, no hay afirmación sino re-afirmación, no hay inicio del mismo modo en que no hay fin. O, como dice Françoise Collin, sólo habría “semblanza por la gemeleidad de la semejanza” [*semblance par*

la gemellité de la ressemblance]⁴⁷ acentuando el carácter de *ensamblaje* –es decir, el ámbito derivado y secundario– de toda idea de modelo o de inicio, que se desprendería en rigor de una afirmación reiterada de lo *semejante* sin modelo, según una lógica del desdoblamiento que impulsa un movimiento entre-semejanzas (volveremos a ello). En cualquier caso, digamos aquí que cuando Blanchot piensa en una *muerte del tiempo* abre la vía de una temporalidad de lo retornante que, a diferencia de las concepciones míticas o antiguas, no se remitirá ni a la inmovilidad ideal (el Ser parmenídeo o la Idea eterna platónica) ni a la reiteración de lo mismo, dado que la desaparición del presente implica la imposibilidad de lo idéntico. Así pues, el eterno retorno será una modalidad de perturbación e interrupción del tiempo lineal, un atisbo a la zona de lo *indefinido*, según un tipo de movimiento o proceso que escapa a las dialécticas que buscan la identidad mediante la superación; sin buscar la totalidad, *la eterna reiteración exige perpetuamente dejar de ser lo que se es*. Desde este punto de vista, el tiempo retornante –tal como lo previó Nietzsche y tal como lo recepcionó Blanchot– es una de las llaves que bloquean el recurso a la mismidad y constituye la condición de posibilidad de una ontología de lo que difiere de sí y abre el espacio a lo otro que, sin porvenir, no puede ser calculado ni previsto en su venida.

Por contrapartida, la muerte que se dice en este “tiempo muerto” no se refiere en principio a un punto final que daría lugar a la consecución del Sentido de la vida, sino que más bien retira el momento de la muerte (del Sentido) y abre a una dinámica de lo que existe que ya no se atiene a las metas alcanzadas o, al menos, alcanzables. Ello también desplaza al eterno retorno de una interpretación dialéctica según la cual, en el movimiento reiterativo, cada momento sería conservado en uno posterior. Así pues, dirá Blanchot:

El tiempo de la ausencia de tiempo no es dialéctico. En él, lo que aparece es que nada aparece, el ser que está en el fondo de la ausencia de ser, que es cuando no

⁴⁷ F. Collin, *Maurice Blanchot...*, ed. cit, p. 46.

hay nada, que ya no es cuando hay algo: como si sólo hubiese seres por la pérdida del ser, cuando el ser falta. La inversión, que en la ausencia de tiempo nos remite constantemente a la presencia de la ausencia, pero a esta presencia como ausencia, a la ausencia como afirmación de sí misma, afirmación donde nada se afirma, donde nada deja de afirmarse, en el hostigamiento de lo indefinido, no es un movimiento dialéctico. Allí las contradicciones no se excluyen, no se concilian, *sólo el tiempo por el cual la negación se convierte en nuestro poder puede ser "unidad de incompatibles"*. En la ausencia de tiempo, lo nuevo no renueva nada, lo presente es inactual, lo presente no presenta nada, se representa, pertenece desde ahora en adelante y en todo tiempo al retorno. Esto no es, pero vuelve, viene como ya y siempre pasado, de modo que no lo conozco pero lo reconozco, y este reconocimiento arruina en mí el poder de conocer, el derecho de percibir, de lo inasible hace también lo indispensable, lo inaccesible que no puedo dejar de esperar, lo que no puedo tomar sino sólo retomar, y no dejar nunca. (EL, 21; el subrayado es mío)

Como vemos, aquí Blanchot se aparta de una concepción dialéctica del tiempo (y del tiempo retornante) en tanto y en cuanto ésta implica una negación que empodera al hombre, otorgándole la primacía del conocer, presentar, percibir, asir, acceder. En lugar de ello aparecen con fuerza (con una fuerza pasiva, vale aclarar) las nociones de reconocer, de representar, de lo inasible y lo inaccesible⁴⁸. Lo que parece indicar es que en el tiempo

⁴⁸ Al referirnos a la pasividad de estas fuerzas de reconocimiento y representación queremos indicar que, a diferencia de la acepción moderna de dichas nociones (que se da en el marco de la posición de una relación sujeto-objeto, en donde el sujeto es el agente constituyente de una *interioridad* a modo de superficie o pantalla en la cual se proyectan imágenes-representaciones, constituyendo así objetos para un sujeto de conocimiento que de tal modo se apropia de lo representado al reconocerlo como constituido por él mismo de acuerdo a las formas de su interioridad), cuando Blanchot se inclina por el re-conocimiento y el re-comienzo intensifica la idea de que el sujeto nunca es primero, constituyente, primera fuerza activa en los procesos mencionados (conocer, percibir, aprehender, etc.), sino que es él mismo un efecto o un derivado de dichos procesos, que lo exceden. Así pues, su lugar es el de una pasividad que no se asocia primeramente a lo inerte sino que cae fuera

muerto lo que acontece no lo hace en función de una coherencia, unidad u horizonte de totalización alguno dependiente de un sujeto. En este sentido se comprende que Blanchot excluya de dicho ámbito la “unidad de incompatibles”: no tanto por la coexistencia de acontecimientos incompatibles –cuya afirmación, como veremos, constituye una de las reivindicaciones más persistentes de su pensamiento– sino por la voluntad “humana” de *reunirlos bajo la unidad* (a través de la fórmula dialectizante de la negación) en vez de dar lugar a su *coexistencia dispersa*. De tal modo, en el eterno retorno no se trata de una subjetividad que vuelve a su pasado a buscar lo que no pudo vivir o ver allí, como así tampoco de lanzarse hacia el futuro apoyándose en una carencia presente o pasada; antes bien, Blanchot apunta a la reiteración como modalidad relacional de momentos-acontecimientos que no se encadenan causal ni linealmente. En este sentido puede pensarse que el tiempo ha muerto porque lo que sucede no se arrodilla ante el altar del progreso (o su versión negativa, la decadencia), razón por la cual la muerte comienza a desligarse de su firme asociación con el fin o límite último para transformarse en un aire de perturbación que invade los rincones de la vida⁴⁹. A su vez, la concepción de subjetividad *personal* que dependía de la linealidad del tiempo (que, en última instancia, se deriva de la posición de la muerte como fin), pierde sus contornos firmes para iniciar un despliegue impersonal.

Cuando estoy solo, no estoy solo, pero en este presente ya vuelvo a mí bajo la

de la oposición tradicional sujeto activo-objeto pasivo, toda vez que el movimiento no utiliza como criterio genético o epistemológico al sujeto (ni a entidad alguna que pueda significarse como una fuente cualquiera de movimiento conciente y *sensato*). Justamente, la procesualidad se da como movimiento propio del tiempo retornante, ámbito en el cual no es posible fijar un punto cero u originario, y en el que cada momento puede comprenderse como una reiteración eterna de *algo* que se inicia pero cuyo *telos* es indeterminable. Volveremos a estos temas más adelante con mayor detalle.

⁴⁹ Blanchot escribirá: “[E]l tiempo muerto es un tiempo real donde la muerte está presente, llega, pero no deja de llegar, como si llegando, volviese estéril el tiempo por el cual puede llegar. El presente muerto es la imposibilidad de realizar una presencia, imposibilidad que está presente, que está allí como lo que dobla todo presente, la sombra del presente que éste lleva y disimula en sí” (EL, 22)

forma de Alguien. Alguien está allí, donde estoy solo. Estoy solo porque pertenezco a ese tiempo muerto que no es mi tiempo, ni el tuyo, ni el tiempo común, sino el tiempo de Alguno. Alguno es lo que todavía está presente cuando no hay nadie. Allí donde estoy solo, no estoy, no hay nadie, pero está lo impersonal: el afuera como lo que previene, precede y disuelve toda posibilidad de relación personal. Alguno es el “El” sin rostro, el Se del cual se forma parte, pero ¿quién forma parte? Nunca tal o cual, nunca tú o yo. Nadie forma parte el Se. “Se” pertenece a una región que no se puede iluminar, no porque oculte un secreto extraño a toda revelación, ni siquiera porque sea radicalmente oscura, sino porque transforma todo lo que tiene acceso a ella, incluso la luz, en el ser anónimo, impersonal, lo No-verdadero, lo No-real, y sin embargo siempre allí. El “Se” es, bajo esta perspectiva, lo que aparece más cerca cuando se muere. (EL, 22)

Se deja oír aquí una de las más persistentes desviaciones del planteamiento del “Se” heideggeriano que hayan acontecido durante el siglo XX. Si bien volveremos a ello con más detalle en la última sección de este capítulo, adelantemos aquí que mientras para Heidegger el “Uno” (das Man) es a la vez un modo de existencia impersonal ineludible y un estadio existencial que debe ser problematizado en pos de la autenticidad (si no personal, al menos “singularizante”)⁵⁰, de acuerdo a la desviación blanchotiana, la soledad alcanza su punto extremo en la difusión de lo impersonal, en lo que erosiona la relacionalidad entre personas (yo y tú) y atraviesa lo que hay con el hálito espectral (No-verdadero, No-real) de un ser que no alcanza a individualizarse pero quizás sí a singularizarse: constituye el solo movimiento de aproximación a un afuera que no significa, que no tiene nada para decir, que no pone un sentido, que desarma todo intento de encerrarse en la *propia* persona, pero que posibilita la *singularidad insignificante* y *sin nombre* del Alguno. Así pues, la cercanía del Se será aquello que

⁵⁰ Esta “desviación” será trabajada en la última sección del presente capítulo en relación con la noción de “posible” que maneja Heidegger y acerca de la cual Blanchot disputa con él.

singularice pero que impide todo planteamiento de una “autenticidad” ligada al aferramiento del sí mismo basado en una relación de Verdad con el Ser⁵¹. Asimismo, la muerte no entrega ni da acceso al sí mismo auténtico, sino que antes bien sube el tono de lo impersonal, coloreando lo que hay con la paleta del impresionista que rechaza por principio toda pureza de color y avanza ignorando la firmeza de los contornos (fiesta de lo superficial que volveremos a encontrar en *Au moment voulu*, como se estudiará más adelante).

Lo examinado permite acaso comprender que lo impersonal, si bien implica la debilitación de la persona (en tanto le sustrae recursos con los que ésta se clausuraría sobre sí), no se define por la sustracción sin más, es decir, no sería adecuado identificar lo impersonal con una negatividad operante sobre lo afirmado o ya formado. Tampoco parece señalar a un fondo fundante, sobre el cual *luego* una subjetividad recortaría distintas figuras, o se recortaría a sí misma como figura. Sólo tomando como criterio la perspectiva del sujeto individual lo impersonal aparece como un fondo inerte, o una actividad negativa, pero, parafraseando a Nietzsche, ¿por qué tomar la perspectiva de la rana? (sobre todo tratándose de una rana megalómana)⁵². Lo impersonal es un modo de nombrar aquello que rebasa las posibilidades de totalización, una dimensión que de modo alguno puede anularse o inmovilizarse en una figura cerrada. Antes bien, es *lo que hay* si ello es abordado desde una perspectiva inhumana, y desde este enfoque, la muerte propia y humana no adquiere la importancia fundacional que los existencialismos (humanistas o no) intentaron por todos los medios imponer al pensamiento. La muerte, pues, sería parte de un proceso dinámico

⁵¹ Introducimos aquí algunos de los tópicos heideggerianos que más adelante detallaremos de *El Ser y el Tiempo* (original de 1927; se utilizará la traducción de José Gaos publicada por FCE, Buenos Aires, 1991).

⁵² Acerca de la “perspectiva de rana”, Cf. F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, § 2 (Erste Veröff. 04/08/1886), eKGWB/JGB-2 (trad. esp. *Más allá del bien y del mal*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1972, §2).

impersonal, en el cual no se trata de negar o aniquilar lo dado, sino de poner un nombre al desplazamiento continuo respecto de toda composición de las fuerzas que haya dado lugar a una densificación o “toma de consistencia” (por decirlo en términos althusserianos que serán retomados más adelante)⁵³. Algo análogo se hace patente en el tratamiento nietzscheano de la “muerte libre” que, como de manera brillante traduce Blanchot, acaece en el “momento deseado” tan sólo porque ese *momento* y ese *deseo* escapan a la *voluntad humana*.

La muerte en Nietzsche. Libertad y cenizas

Por una parte, debemos transitar por la noción de “muerte libre” que Nietzsche expone en *Así habló Zaratustra*, por cuanto es a partir de ella que Blanchot en varias ocasiones se refiere a la noción de muerte en el pensador alemán. No obstante, quisiéramos, además, conectarla con otro modo de morir que aparece en el mismo libro y que se constela en torno a las cenizas, pues es allí donde se hace más patente la afinidad con el hilo blanchotiano de la muerte que intentamos entramar aquí.

En “De la muerte libre”, Nietzsche comienza con una invectiva dirigida a quienes no

⁵³ Tomando lo impersonal de esta manera, se echa luz a la insistencia blanchotiana acerca de su valor intrínseco para el arte. En el contexto de una meditación acerca de la relación del arte con la historia, que retoma el hilo de la discusión en torno al “fin del arte” que Hegel abre y que Heidegger continúa a su modo en “El origen de la obra de arte”, Blanchot dirá: “Lo propio, la fuerza, el riesgo del poeta es tener su residencia allí donde hay falta de dios, en esta región donde la verdad falta. *El tiempo del desamparo* designa el tiempo que, en todo tiempo, es propio del arte, pero que cuando históricamente faltan los dioses y el mundo de la verdad vacila, emerge en la obra como la preocupación en la cual tiene su reserva, que la amenaza, la hace presente y visible. El tiempo del arte es el tiempo más acá del tiempo, que la presencia colectiva de lo divino evoca disimulándolo, que la historia y el trabajo de la historia revocan negándolo, y que la obra, en el desamparo del *Para qué*, muestra como aquello que se disimula en el fondo de la apariencia, lo que reaparece en el seno de la desaparición, lo que se cumple en la proximidad y bajo la amenaza de una inversión radical: es lo que está en obra cuando “se muere” y que, perpetuando el ser bajo la forma de la nada, hace de la luz una fascinación, del objeto, la imagen, y de nosotros, el corazón vacío de la eterna reiteración.” (EL, 259).

mueren en el momento justo (definido como el punto de maduración exacto del hombre):

Muchos mueren demasiado tarde, y algunos mueren demasiado pronto. Todavía suena extraña esta doctrina: “¡Muere a tiempo!”

[...]

En verdad, quien no vive nunca a tiempo, ¿cómo va a morir a tiempo? ¡Ojalá no hubiera nacido jamás! – Esto es lo que aconsejo a los superfluos.⁵⁴

Tengamos en cuenta que se trata de la primera parte del *Zaratustra*, en la cual el profeta ofrece a quien lo escuche (en general) sus enseñanzas acerca del modo más adecuado de vivir en este mundo en que Dios ha muerto. Así pues, los “superfluos” serán identificados como los que continúan alabando el trasmundo, despreciando el cuerpo, humillando la tierra, humillándose en pos una eternidad que actúa como consuelo de los débiles que no soportan la existencia; y todo ello quedará asociado por Nietzsche a un sacerdocio que predica la muerte. En efecto, son los superfluos los protagonistas en “De los predicadores de la muerte”⁵⁵, donde son ácidamente retratados en su avidez por “doctrinas de fatiga y de renuncia”⁵⁶. Sucede que su afán por la muerte se deriva de una voluntad de refutar la vida, es decir, de decretar su falta de valor (de sentido): desde este punto de vista, ya están

⁵⁴ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. cit., p. 114.

⁵⁵ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. cit., pp. 76-78.

⁵⁶ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. cit., p. 76. Nietzsche liga el gobierno de los superfluos con el Estado en “Del nuevo ídolo” (pp. 82-85), y allí nuevamente asocia a esta constelación la muerte: “[El Estado] quiere que vosotros [héroes y hombres de honor] le sirváis de cebo para pescar a los demasiados! ¡Sí, un artificio infernal ha sido inventado aquí, un caballo de muerte, que tintinea con el atavío de honores divinos! // Sí, aquí ha sido inventada una muerte para muchos, la cual se precia a sí misma de ser vida: ¡en verdad, un servicio íntimo para todos los predicadores de la muerte! // [...] Estado [llamo yo] al lugar donde el lento suicidio de todos – se llama “la vida” // [...] Allí donde el Estado acaba comienza el hombre que no es superfluo: allí comienza la canción del necesario, la melodía única e insustituible.” (pp. 83-85).

mueertos (son “ataúdes vivientes”, exclama el profeta⁵⁷), por cuanto todo lo vital en ellos se ha reducido hasta lo imperceptible (afectados, como están, por una “tuberculosis del alma”⁵⁸). La muerte que se predica, pues, resulta identificada con la “vida eterna”, ese “más allá” idealizado, imagen inmóvil del ser cansado que, en lugar de “reconocerse” enfermo, “quiere causar daño con aquello que a él le causa daño”⁵⁹.

Como señala Zaratustra en el prólogo, hay que amar a quienes “para hundirse en su ocaso y sacrificarse, no buscan una razón detrás de las estrellas”⁶⁰, no quieren “conservarse a sí mismos”⁶¹; de allí el contraste entre los predicadores de la muerte y la muerte “a tiempo” promovida por el profeta. Los fatigados predicán la muerte en la tierra para trasladarse a esa “vida” trasmundana que Nietzsche repudia, mientras que en la muerte libre se trata de mantenerse en la fiesta de lo móvil y cambiante, en la superficie de un entrecruzamiento de las fuerzas en cuyos puntos densos pueden emerger distintas configuraciones subjetivas que, a su turno, buscarán perecer para devenir otra cosa. Así pues, Zaratustra recuerda que si bien “todos dan importancia al morir”, sin embargo “la muerte no es todavía una fiesta”⁶². Comprendida en este sentido, la muerte puede asociarse a una serie de pasajes en los que Nietzsche se refiere a las cenizas.

En el segundo párrafo del prólogo al *Zaratustra*, un anciano eremita reconoce al profeta y se declara testigo de su transformación:

No me es desconocido este viajero: hace algunos años pasó por aquí. Zaratustra se

⁵⁷ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. cit., p. 77.

⁵⁸ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. cit., p. 76.

⁵⁹ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. cit., p. 68.

⁶⁰ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. cit., p. 36.

⁶¹ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. cit., p. 37.

⁶² F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. cit., p. 114.

llamaba; pero se ha transformado.

Entonces llevabas tu ceniza a la montaña: ¿quieres hoy llevar tu fuego a los valles?

¿No temes los castigos que se imponen al incendiario?

[...]

Zaratustra está transformado, Zaratustra se ha convertido en un niño, Zaratustra es

un despierto [...].⁶³

En esta primera instancia vemos anunciada la relación entre los restos de la incineración y la transformación, que hacen de esta última un modo del morir que tiene visos dinámicos y no sólo inmovilizantes y negadores. El hecho de llevar las “propias” cenizas a la montaña perturba la habitual concepción del resto fúnebre, en la misma medida en que habilita un pensamiento de la supervivencia y lo póstumo que ligaremos aquí a lo espectral. La ceniza, como señala Cragnolini⁶⁴, impugna la metafísica de la presencia y, por ende, la postulación de la identidad como modo fundante de la subjetividad. Así pues, portar las cenizas propias supone convertirse en el testigo imposible de la muerte de sí mismo (una lectura que Blanchot ya esbozaba en PF, como hemos visto en la sección precedente), y a la vez abre la puerta a un tipo de responsabilidad que se encuentra atada al “querer” tal como Nietzsche lo declina en los pasajes en que critica a los fatigados, a los que no pueden ni quieren “querer”. No se trata sólo de querer perecer (de hacerlo en el momento justo), sino que además, llevando los restos de dicha muerte a las alturas donde el aire corta el aliento, se enfatiza la dispersión de la ceniza: un querer llevado hasta el *final*, que no es una “meta” sustancial, certera e idéntica sino que se diluye en tal dispersión, confundida con el puro

⁶³ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. cit., p. 32.

⁶⁴ M. B. Cragnolini, “Memoria de las cenizas: desmemorias derridianas”, *Pensamiento de los confines*, Buenos Aires, n° 30, 2013, pp. 9-15.

olvido de sí que permite el pasaje inocente (no calculado) a otro estado. Así entendida, la muerte no se construye ni como la identidad finalmente cerrada y consumada, ni como una negación en el marco de las proposiciones contradictorias, sino más bien como la tendencia a la indefinición, el olvido de los contornos del sí mismo que permiten la reconfiguración de lo que hay. Vale aclarar que en dicha reconfiguración no se postularía la voluntad de un sujeto como agente, pues todo sujeto queda definido como emergente del estado de las fuerzas y, por lo tanto, se deriva de cada configuración (y no al revés). Así se vuelven de gran significación los pasajes en los que Nietzsche se refiere a la “superación de sí mismo” a través de la creatividad (por ejemplo, “Yo amo a quien quiere crear por encima de sí mismo, y por ello perece”⁶⁵ o “¡Sí, muchas amargas muertes tiene que haber en nuestra vida, creadores! De ese modo sois defensores y justificadores de todo lo perecedero”⁶⁶). Tal superación no apunta a la conservación de un sí mismo cada vez más “grande” (en el sentido de que abarcaría más aspectos, o imperaría en dominios más amplios) sino que lleva al querer a un punto de intensidad en el cual se desvincula de todo sujeto individual de tal querer (donde “perece” entonces) y se crea algo diferente.

Un rasgo adicional del modo particular de comprender la muerte en su relación a las cenizas surge del examen del siguiente pasaje perteneciente a “De los trasmundanos”:

¡Ay, hermanos, ese dios que yo creé era obra humana y demencia humana, como todos los dioses!

Hombre era, y nada más que un pobre fragmento de hombre y de yo: de mi propia ceniza y de mi propia brasa surgió ese fantasma, y ¡en verdad! ¡no vino a mí desde

⁶⁵ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. cit., p. 104.

⁶⁶ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. cit., p. 133. Cf. asimismo en “Del camino del creador”: “Tienes que querer consumirte a ti mismo en tu propia llama: ¡cómo te renovarías si antes no te hubieses convertido en ceniza!” (p. 103)

el más allá!

¿Qué ocurrió, hermanos míos? Yo me superé a mí mismo, al ser que sufría, yo llevé mi ceniza a la montaña, inventé para mí una llama más luminosa. ¡Y he aquí que el fantasma se me *desvaneció*!⁶⁷

Vemos en esta pequeña historia de las ilusiones trasmundanas de Zaratustra un doblez de la dinámica ligada a las cenizas. A la que describimos hace unas líneas (relacionada con la superación no conservadora) se añade la que aquí genera fantasmas, ilusiones, dioses. ¿A qué se debe la ambivalencia de este perecer? En ello retorna la diferencia que ya hemos visto entre la muerte promovida por los fatigados y la muerte libre zaratustriana: de la cenizas de quien se inmola porque ya no tolera este mundo que tan solo lo hace sufrir, bien pueden surgir los fantasmas de lo absoluto (bajo la forma del “dios sufriente”, del “imperfecto creador” o, como resulta de la transparente referencia, de una “voluntad” de inspiración schopenhaueriana o wagneriana⁶⁸). Y de hecho notamos allí que la ceniza va acompañada de su brasa, de ese corazón al rojo vivo que parece indicar la conservación de los aspectos más pregnantes de la “humanidad” del hombre, aquellos que lo mantienen a cualquier precio en el nivel más bajo de su querer. Lo fundacional surge aquí, pues, como el fantasma o ilusión con el que el fatigado se embriaga pero que deja como resaca la

⁶⁷ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. cit., p. 57.

⁶⁸ Zaratustra comienza la sección recordando su paso por la veta trasmundana. Allí dice: “Bien y mal, y placer y dolor, y yo y tú – humo coloreado me parecía todo eso ante ojos creadores. El creador quiso apartar la vista de sí mismo, -entonces creó el mundo. // Ebrio placer es, para quien sufre, apartar la vista de su sufrimiento y perderse a sí mismo. Ebrio placer y un perderse-a-sí-mismo me pareció en otros tiempos el mundo. // Este mundo, eternamente imperfecto, imagen, e imagen imperfecta, de una contradicción eterna [...]” (*Así habló Zaratustra*, trad. cit., p. 56). Referimos a lo absoluto como modalidad general de darse de una noción sustancial (“metafísica”) de la voluntad y del mundo como “imagen”. Acerca del nihilismo decadente que afecta al Nietzsche de los años 1870-1872, época en la que escribe *El nacimiento de la tragedia* y se muestra auspicioso respecto de la influencia de Wagner en la cultura alemana, cf. “Ensayo de autocritica” (1886), incluido como prólogo a *El nacimiento de la tragedia* (1872), Madrid, Alianza, 1973; y el prólogo de *La ciencia jovial* (1887), Caracas, Monte Ávila, 1989.

conservación de lo últimamente humano: la voluntad enferma que por resentimiento decreta que la vida como tal no vale la pena (“una pobre fatiga ignorante, que ya no quiere ni querer”⁶⁹). En contraste con este fantasma, Nietzsche hace valer la incineración que no quiere conservar el sufrimiento porque, en primer lugar, no lo pone como la justificación de la muerte: no hay que morir, pues, porque no se soporta la vida, sino que la muerte es una tracción ascendente del movimiento creativo que debe darse a partir del punto óptimo (del “fruto maduro”, escribe Nietzsche) y como una riqueza ulterior que ya no tolera los límites que su propia identidad le impone. Por sobreabundancia de vida, y no por debilidad, es que la incineración se produce, y asiste al desvanecimiento de lo idéntico que, ya sin el resguardo protector y unificante de lo absoluto, se dispersa irremediabilmente en el aire de altura.

No obstante, cabe preguntarse si acaso el doblez de la muerte que Nietzsche señala a lo largo del *Zaratustra* (y que someramente hemos subrayado en su manifestación a través del tema de las cenizas) no constituye la ambigüedad ineluctable que nos afecta en tanto todavía humanos, si existe la posibilidad para nosotros de darnos una muerte libre o si acaso esta sólo podría advenir como el ultrahombre, es decir, de un modo imprevisible, incalculable. Tal vez ello nos ponga sobre la pista que precisamos para abordar la ficción blanchotiana que hemos referido, donde creemos se hace una lectura a fondo de la ambigüedad que surca la doble muerte que acabamos de vislumbrar.

En el momento deseado

Un hilo tan fino y débil trama *Au moment voulu*, que casi no podemos seguirlo: un hombre toca a la puerta, le abre una mujer que él llamará Judith y luego entrará en escena una

⁶⁹ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. cit., p. 57.

segunda mujer, de nombre Claudia, quien canta. El hombre parece debilitarse en el transcurso del relato y es asistido por Claudia. Judith desaparece de la habitación en la que la intriga continúa y aparece hacia el final entre estertores. Sabemos que en algún momento nieva y que la escena es en un apartamento cuyas coordenadas son verosímiles (calle Trinidad, el Boulevard Haussmann, el paseo de la Bourse), de dos habitaciones y un pasillo, con un piano. Lo que rápidamente olvidamos en la lectura es que la trama es lo que cuenta; en su lugar nos demoramos en las imágenes que cada palabra nos invita a probar de manera diferente, en la estasis de unos encuentros exentos de porvenir y cuyo pasado parece indiferente, pues en rigor nada sucede. Allí se hace patente, como recordará Blanchot en *Le Livre à venir*, que “le récit n’est pas la relation de l’événement, mais cet événement même, l’approche de cet événement, le lieu où celui-ci est appelé à se produire” (LV, 14). Siendo la “ley secreta del relato” el constituir un movimiento sin meta (o hacia una meta sin ninguna realidad por fuera del movimiento que llevaría a ella), no cabe aquí referirse a un número de “ideas” que se pondrían a prueba en esta ficción. La relación entre ficción, teoría, literatura y filosofía no es clara ni se pone al margen de la nube de problemas en que debemos permanecer para abordar estos textos y el pensamiento de Blanchot en general. La ficción no es la “ilustración” de un problema teórico (filosófico o literario), ni el pensamiento del espacio literario un epifenómeno de la escritura ficcional, y puede decirse, en principio, que las fronteras que deslindan géneros y sistemas de apropiación de las “verdades” que se dicen en cada uno de ellos no son claras, y que nuestro objetivo no es el de la delimitación e instauración de un orden de fundamentación. Sólo nos interesa la plasticidad que adquieren las ideas en los espacios que la escritura blanchotiana les brinda en cada caso, espacios que se distinguen no en función de un criterio de correspondencia con la realidad, sino más bien por un modo específico de lo verosímil. Así pues, nos detendremos en algunos pasajes en los cuales encontramos indicaciones de la interpretación blanchotiana de la “muerte libre” en tanto muerte que se da “en el momento deseado”, comprendiendo que la noción

de escritura que aquí se maneja aspira a transitar los textos sin aplicar un protocolo disciplinar o de género discursivo como principio interpretativo.

En términos literales, las palabras “en el momento deseado” aparecen una vez, en el último tramo del relato, mientras el protagonista comenta un intercambio de miradas con Claudia:

En cuanto a mí, no podía sino mirar, por una visión que expresaba toda la transparencia tranquila de una visión última, esta mujer sentada cerca del muro, la cabeza ligeramente inclinada hacia sus manos. ¿Aproximarme? ¿Descender? Yo no lo deseaba, y ella misma, en su presencia ilegítima, aceptaba mi mirada, pero no la pedía. Nunca se volvió hacia mí y nunca, después de haberla mirado, olvidaba retirarme tranquilamente. Este instante nunca fue turbado, ni prolongado, ni diferido, y quizás ella me ignoraba, y quizás ella era ignorada por mí, pero no importaba, pues para ambos ese instante era el momento deseado. (AMV, 139)

En primer lugar, tomando como clave de lectura la noción de muerte libre que hemos trabajado en torno al texto nietzscheano, debe notarse que aquí el “momento deseado” se da en el encuentro entre dos seres, un hombre y una mujer, (y con la presencia casi espectral de un tercero, Judith). Si bien dicho encuentro ha tenido muchas modalidades a lo largo del relato (la indiferencia, la sorpresa, la conversación trivial, el cuidado del enfermo, etc.), en este caso específico, Blanchot escribe acerca de las miradas que entrecruzan a los protagonistas (pues antes, era Claudia quien miraba):

Claudia volvió un poco después de mí. Todo estaba en calma, creo que ella en adelante descansó. Sin embargo, más tarde, *la* vi mirarme por la puerta abierta del corredor (yo estaba, enfrente, en el estudio). [...] En ese instante, a través de la inmensa extensión, ella también me daba la impresión de estar sentada en la parte baja de la escalera, sobre el ancho escalón del giro de la escalera; al abrir la puerta,

yo la miraba pero ella no me miraba, y todo lo que había de tranquilidad en ese movimiento tan perfectamente silencioso tenía hoy la verdad de ese cuerpo ligeramente encorvado en una actitud que no era aquella de la espera, ni de la resignación, sino la de una profunda y melancólica dignidad. (AMV, 137-139)

Comenzaremos, entonces, indicando la novedad que Blanchot imprime a la interpretación de la noción de muerte libre nietzscheana al ponerla en el plano relacional, en una atenta escucha a aquello que Nietzsche observaba acerca de la relación del eremita [*Einsiedler*] consigo mismo: “«Siempre uno por uno — ¡da a la larga dos!» Yo y mí están siempre dialogando con demasiada vehemencia: ¿cómo soportarlo si no hubiese un amigo? Para el eremita el amigo siempre es el tercero: el tercero es el corcho que impide que el diálogo de los dos se hunda en la profundidad”⁷⁰. Siguiendo a Mónica Cragolini cuando utiliza la figura de los “eremitas en pareja” [*Zweisiedler*] para señalar que en el Nietzsche de los años 1883-1885 el uno siempre es dos –habida cuenta de que la otredad es constitutiva del cruce de fuerzas del que emerge la subjetividad–⁷¹, es posible pensar que el emplazamiento de la *muerte libre* en este triángulo hace de ésta una “relación” (y no tanto un “estado” a alcanzar o un “fin”), cuyo carácter además adquiere unos contornos específicos: la relación es surcada por la distancia que implica el mirar, pero también por la irreprociabilidad y asimetría de los espacios. A lo largo de todo el relato, los personajes nunca parecen encontrarse en el mismo plano, de allí las asimetrías verificadas a cada momento por el narrador. Incluso cuando se plantea un contacto físico, la violencia con la que se entregan

⁷⁰ En el original: “„Immer Einmal Eins — das gibt auf die Dauer Zwei!“ / Ich und Mich sind immer zu eifrig im Gespräche: wie wäre es auszuhalten, wenn es nicht einen Freund gäbe? / Immer ist für den Einsiedler der Freund der Dritte: der Dritte ist der Kork, der verhindert, dass das Gespräch der Zweie in die Tiefe sinkt.”, *Also sprach Zarathustra* I: § Vom Freund (Erste Veröff. 20/08/1883), eKGWB/Za-I-Freund. (trad. cit., “Del amigo”, p. 92).

⁷¹ Cf. M. B. Cragolini, “Nietzsche. La imposible amistad”, *Estudios de Filosofía*, n° 5, p. 8. La noción de *Zweisiedler* aparece en *Also sprach Zarathustra* IV: § Die Begrüssung (Gedruckt. 04/05/1885), eKGWB/Za-IV-Begrüssung (trad. cit., p. 375).

al encuentro aparece como el reverso de una distancia imposible de transitar y que obliga al *salto*⁷². Cuando la asimetría de planos se intenta romper, cuando una de las figuras quiere reunirse con la otra, acontece la violencia corporal a modo de respuesta desmesurada. Fuera de toda reciprocidad, la zozobra aparece ante una mirada que precede al salto sobre una luz o un día [*un jour*] (Claudia), que intenta atrapar eso que retrocede (tengamos en cuenta que los lugares se invierten: Claudia también aferra al narrador y este se siente violentado). En esta sobreabundancia de relato de algo que, en términos de “acción”, linda con la nada, se trasmite una suerte de desequilibrio que encuentra un eco en la aparición de los gritos que caracterizan casi todos los encuentros dialogados. Así, los gritos dan a las relaciones un matiz disolutorio.

C2. Orfeo y la obra de arte

En este marco, es obligada la referencia al poder mortífero de la mirada que Blanchot elabora en su obra a partir del mito de Orfeo. Esta figura mítica suele ocupar un lugar privilegiado, desde la antigüedad, en la meditación acerca de la obra de arte, pues se dan cita en el mito que aquel protagoniza el ejercicio exquisito de la música, el deseo que conduce al artista a la experiencia del desasimiento de sí a favor de su obra, la transgresión de las leyes

⁷² Blanchot reúne la mirada (caracterizada por el intento apropiador del que mira sobre el objeto) y la cuestión del salto feroz que se abalanza sobre aquello que es mirado, acaso en una transposición de la violencia de lo primero en el plano de los cuerpos. Véase, por ejemplo: “Seguramente, abrí los ojos mirando a Claudia y ya me dirigía hacia ella con todo el impulso del hombre que va hacia el día. Pero, ya sea que la fatiga la haya estremecido o porque uno no puede soportar indefinidamente lo intolerable, en vano ella se arrellanaba en su resolución, apenas sintió mi mirada, lanzó un grito prodigioso, casi un alarido, y sin duda hizo un movimiento hacia atrás, pero con una brutalidad que no tenía en cuenta nada, yo salté ferozmente sobre ella y la agarré. No justificaré aquella violencia. Las cosas son así. Quien teme despierta el temor, y quien se debilita se entrega a una fuerza sin piedad y sin justicia.” (AMV, 106). Un poco más adelante retomamos la noción de “salto” para mostrar el contrapunto que Blanchot establece entre el deseo como impulso y el deseo como separación.

y, por último y más importante para nosotros, la muerte. Dos ideas centrales para las consideraciones acerca del arte se reúnen allí: por una parte, la necesidad de un deseo erótico que, concebido desde un ordenamiento legal, reconduce la inspiración hacia la zona de la transgresión⁷³; por otra parte, el vínculo entre el arte y la muerte, ya sea bajo la forma de la muerte del ‘objeto representado’ o del ‘autor’. En ambas ideas, la fricción entre el arte, la ley y la muerte alumbró una zona de problemas cuyo alcance no sólo es tan estético como político, sino que interroga las fronteras entre lo uno y lo otro, presionando hasta poner en primer plano el tejido de tensiones que se despliega en distintos niveles hasta hacerlos indiscernibles y mostrar la efectualidad netamente ontológica de dicho abordaje. En este contexto, quisiéramos recorrer las lecturas que Blanchot realizó del mito, el cual funcionó de maneras diversas a lo largo de su obra pero invariablemente ocupando un lugar de gran importancia para el propio autor⁷⁴ en su elaboración de los problemas surgidos de la existencia improbable de la literatura.

La mirada

L'Espace littéraire concentra sus análisis del mito de Orfeo en la mirada, presentando así la emergencia de la mirada órfica en el triángulo formado por el deseo, la obra y la ley, bajo el

⁷³ Es decir, efectúa el pasaje desde la idea de inspiración como conexión con lo divino que eleva al artista a un mundo superior (el mundo de las ideas, de los dioses, de la Verdad) hacia la idea de la inspiración como arrebató del deseo que impulsa a transgredir la ley (en este caso la ley de Hades) y conduce al inframundo.

⁷⁴ *L'Espace littéraire* (que recoge artículos publicados previamente en revistas) trae su propia *marginalia* de autor. Allí el propio Blanchot indica, en honor a la “lealtad metódica”, que la sección “La mirada de Orfeo” es el “centro fijo, que se desplaza si es verdadero, que sigue siendo el mismo y se hace cada vez más central, más escondido, más incierto y más imperioso” (EL, 7). En un escritor como Blanchot, consagrado a socavar con todas las herramientas disponibles las nociones de centro y afines (el fundamento, el origen puro, lo Uno), no es un detalle menor que reenvíe a estas páginas para una “explicación” de los incontables giros que este libro multidimensional ofrece. En cualquier caso, especulemos aquí, por analogía, que en Orfeo y su mirada se cifra, para la escritura blanchotiana, una muy específica relación entre estética y política.

nombre de “inspiración”⁷⁵. De acuerdo al relato del mito que elige Blanchot⁷⁶, cuando Orfeo va por Eurídice lo hace en el seno de una desesperación tal por poseerla que ella termina por perderse para siempre, lo cual ha sido tradicionalmente interpretado como el castigo por violar la ley de su arte: la obra sólo sería posible si el deseo es limitado y no se va más allá de los límites medidos del canto, si el objetivo es el canto y no la experiencia de la desmesura en sí misma, si se logra encauzar la inspiración (la fascinación) que generan las tinieblas del ínfero y sacar a la luz algo de lo que allí se produce (cf. EL, 179-181⁷⁷). Blanchot da una torsión a la lectura del mito que conduce de la preocupación por hacer obra a la despreocupación por ésta y por la autoconservación del artista (es decir, de la *obra posible* a la imposibilidad de constituir un sí mismo en la ley y medida del arte rico y venerable). Así pues, lo que se destaca del mito sería que mientras *para el hombre* la mirada de Orfeo equivale a un recordatorio de que el arte está regido por la ley (a partir de la cual lo artístico queda garantizado en cuanto se ata a la evaluación de la medida y la desmesura, la obediencia o la transgresión), *para la obra*, únicamente el *olvido* de la ley puede liberarla de lo humano y ofrecer un espacio en que ella devenga sólo el “eclipse” (EL, 183) de un origen fulgurante ya siempre perdido:

Mirar a Eurídice, sin preocuparse por el canto, en la impaciencia y la imprudencia

⁷⁵ En rigor, Orfeo aparece de manera insistente en la obra blanchotiana de los años 50, como puede comprobarse en los artículos a los que nos referiremos en este apartado. Si bien las elaboraciones principales se publicaron en *L'Espace littéraire*, hubo escritos compilados en el libro de ensayos *L'Entretien infini*, publicado a fines de los 60. Ello es muestra, una vez más, del *modus operandi* blanchotiano en lo que respecta a las figuras centrales de su pensamiento: antes que ser reemplazadas por otras, son reversionadas, mezcladas, puestas a funcionar en otros contextos y problemáticas. Constituyen así, un modo particular de sostener el hilo de un problema sin renunciar al enredo permanente de la madeja en la cual se entrama.

⁷⁶ Cf. EL, 179-181. Para un compendio de las variaciones de la figura órfica remito a la entrada “Orfeo” en P. Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 391-393.

⁷⁷ Primera publicación: “Le Regard d’Orphée”, *Cahiers d’art*, vol. XXVIII, n°1, juin 1953, pp. 73-75, luego publicado en EL, 179-184.

del deseo que olvida la ley, he allí *la inspiración*. ¿La inspiración transformaría, entonces, la belleza de la noche en la irrealidad del vacío, haría de Eurídice una sombra y de Orfeo el infinitamente muerto? ¿La inspiración sería, pues, ese momento problemático en que la esencia de la noche se convierte en lo inesencial, y la intimidad acogedora de la primera noche en la trampa engañosa de la *otra* noche? No puede ser de otra manera. De la inspiración no presentimos sino el fracaso [...]. Pero si la inspiración expresa el fracaso de Orfeo y Eurídice dos veces perdida, si expresa la insignificancia y el vacío de la noche, la inspiración orienta y fuerza a Orfeo hacia ese fracaso y hacia esa insignificancia por un movimiento irresistible, como si renunciar a fracasar fuese mucho más grave que renunciar a triunfar. (EL, 182. Subrayado del autor)

En este sentido, la mirada (el deseo impaciente) de Orfeo sería aquello que elude el enjuiciamiento, en tanto no opera en las coordenadas de la obediencia o la transgresión a la ley, pero sobre todo en tanto se olvida de la meta y el objeto de su arte:

Toda la gloria de su obra, todo el poder de su arte y el deseo mismo de una vida feliz bajo la bella claridad del día son sacrificados a esa única preocupación: mirar en la noche lo que disimula la noche, la *otra* noche, la disimulación que aparece. (EL, 180)

La búsqueda de la obra quedará así definida por la descomposición del artista y de la obra, que consiste en llevarse hacia el punto disolutorio en que se hace patente la ausencia de origen puro y pleno de sentido; punto de máxima tensión en que, estando asegurado el fracaso, subsiste como un fuego fatuo el “azar dichoso de la despreocupación” (EL, 184) de lo que sucede por fuera de los límites que Orfeo podría imponer a los movimientos de Eurídice en las sombras (los límites en que lo humano amoneda las sombras que, no obstante, siempre escapan).

De tal modo, la muerte de Eurídice, y la que eventualmente acaece a Orfeo, no son posicionadas únicamente como negaciones objeto de una reconversión que las pondría en una relación de posibilidad con la obra: la muerte es allí una fuerza que trabaja en el mundo (es la mirada que capta y da la muerte) pero que no permite un final silencioso y tranquilizador porque Orfeo nunca deja de morir, arrebatado para siempre por la pasión del deseo que no podría cumplirse ni colmarse. Siendo Orfeo “el infinitamente muerto” (EL, 181), su errancia es ilimitada, su ausencia no tiene término, y todo tiempo en que se desenvuelve está afectado por una deriva ateleológica que hace de la muerte un tipo de *relación*. En tanto relación que no apunta a reafirmar los términos sino a recordar su dislocamiento, la mirada mortífera del Orfeo blanchotiano puede recorrerse a través de una serie inmensa de efectualidades en la narrativa de Blanchot, donde constituye la matriz de los extraños vínculos entre las figuras que son allí convocadas. Sin dudas sería *Au moment voulu* la que nos presentaría con más amplitud las complicadas aguas en las que las que Orfeo y Eurídice reversionados caen y fluyen desmembrados, sustraídos a las relaciones codificadas por una ley y su reglamentaria transgresión.

La experiencia original

En un segundo artículo que luego Blanchot también incluirá en *L'Espace littéraire*, “L'expérience originelle” (EL, 245-260)⁷⁸, se vuelve sobre la relación entre el arte, la obra y la muerte bajo el signo de Orfeo. Allí, navegando entre Rilke y Hölderlin, Blanchot afirmará la impersonalidad del riesgo que se asume en el arte, pues en la medida en que “el hombre arriesga [...] no sólo su vida, no sólo el mundo donde habita, sino su esencia, su derecho a

⁷⁸ Se trata de la tercera sección del capítulo “La Littérature et l'expérience originelle” (EL, 217-260), publicado primero como artículo: “L'Art, la littérature et l'expérience originelle”, *Les Temps modernes*, n°79, mai 1952, pp. 1921-1951; n°80, juin 1952, pp. 2195-2212.

la verdad y, más aún, su derecho a la muerte” (EL, 250), lo que se arriesga no es el individuo sino al lenguaje y al ser mismos (EL, 250-251). En este sentido, la muerte involucrada en la experiencia de la obra excede, para Blanchot, aquella muerte que es la posibilidad en su punto extremo (es decir, como extremo de lo posible y como origen de la posibilidad que el hombre sería⁷⁹). Es precisamente la falla de lo humano el concebir que deviene auténtica (humanidad *verdadera*) en tanto y en cuanto puede morir, poniendo allí el motor de su acción en la historia. Y ello se evidencia en la obra por cuanto, atravesado por esta experiencia, lo humano se ve conducido a la muerte impersonal, muriendo “siempre otro distinto de sí, a nivel de la neutralidad, de la impersonalidad de un El [I] eterno” (EL, 253). De aquí que el arte aparezca como el *locus* de la ambigüedad: la tranquilizadora invitación a “morir tristemente en Eurídice a fin de sobrevivir gloriosamente en Orfeo” (EL, 254) no consigue revertir la muerte en una vida de orden superior (más verdadera, más auténtica) sino que –como indica Blanchot leyendo a Rilke incluso más allá del propio Rilke⁸⁰– obliga a retirarle la negación a la muerte y “entregarse a lo indistinto y a lo indeterminado” (EL, 255). Así pues, lo verdadero queda atado a la violencia del negativo, y por eso mismo el arte se aparta de aquello, definiéndose por su errancia y su capacidad de *afirmar*: una afirmación que no funda ni es originaria, que no se identifica con la radicalidad del principio que recorta en un punto la infinita repetición del tiempo. En el arte habrá

⁷⁹ Así interpreta Blanchot (siguiendo a Lévinas) el pensamiento heideggeriano en torno al ser-para-la-muerte, tal como lo explicita en estos mismos pasajes (EL, 251-254). Más adelante nos detendremos con mayor detalle en el contrapunto con Heidegger.

⁸⁰ Blanchot cita una carta de Rilke del 6 de enero de 1923 del siguiente modo: “la inversión radical que Rilke – que, como lo vimos, acaso siempre se ha valido de astucias frente a ella– expresa, sin comprender todo su alcance, en la carta del 6 de enero de 1923, cuando pide no ver ya en la muerte algo negativo, sino *das Wort “Tod” ohne Negation zu lesen*. Leer la palabra muerte *sin* negación, es retirarle lo tajante de la decisión y el poder de negar, es resguardarse de la posibilidad y de lo verdadero, pero es también resguardarse de la muerte como acontecimiento verdadero, entregarse a lo indistinto y a lo indeterminado, el más acá vacío donde el fin tiene la pesadez del recommienzo” (EL, 254-255).

repetición, recomienzo y sobre todo fracaso, porque no es posible abandonar la experiencia que al son del “¡De nuevo, de nuevo!” nos obliga a zambullirnos en la ciénaga en que el Sí y el No son anteriores a la distinción que los opone y los hace trabajar en el mundo, el mundo (que ya no puede llamarse mundo) de lo insignificante.

En esta dirección, y retomando lo estudiado en relación con el mencionado relato, puede observarse que allí el carácter de la muerte que acontece en el *momento deseado* se relaciona con un deseo que funciona como plataforma de una ambigüedad inexorable: el deseo que hace mirar no elimina al que es mirado (Eurídice) sino que parece perforar el ojo del que mira (Orfeo), siendo en consecuencia un vector de su descomposición. Volvemos a encontrar así una noción de muerte que elude la versión humanista (versión que la convierte en consumación de la existencia) al intensificar el carácter incesante y relacional, sin término y sin objeto, de un morir que retorna en, y como, la ausencia de tiempo. La muerte ya no se *opone* a la vida: el morir incesante *no niega* sino que señala el tiempo muerto de lo que retornando en el vacío se aleja sin cesar de sí mismo. Lo incesante es quizá el modo en que la escritura blanchotiana traduce el infinito cuando este carece de meta y su aspiración ya no es la totalización sino la variabilidad sin fin de lo que inexorablemente sobre-vive a la muerte de dios y se emplaza en el anillo fragmentado del tiempo muerto. Quedará, pues, señalado lo incesante como esa extrañeza tan típica de los relatos de Kafka, no el anuncio de la desgracia (la desgracia prometida no tiene sentido para quien se ha olvidado de sí mismo y no se proyecta hacia ningún futuro) ni la constatación de un extraño en las cercanías. Antes bien, aquella extrañeza recuerda la de *Der Bau*, indicará Blanchot, donde la inquietud por la *otra* bestia (invisible y sólo presentida) que cava en la propia madriguera funciona como espacialización de la inquietud generada por el olvido del día. El que elige oponerse definitivamente al día y trabajar subterráneamente termina abandonando su obra, se olvida de sí y se entrega a la espera de lo otro que no se presentará nunca (un silbido casi imperceptible, el áspero flujo del tiempo que abrasa todo

a su paso⁸¹); y es que este muerto-viviente (el enterrado vivo, o que vive por debajo de su vida una sobrevida laboriosa) es atraído por la insignificancia y adivina, en la oscuridad última que el día puede imaginar, que hay una oscuridad que ya no se opone a la luz. Él vive (o muere más allá de sus posibilidades de morir) en esa instancia expectante, en la estancia que no importa cuánto se expanda, siempre se cierra en torno a un centro ausente. Tiempo fuera del tiempo, caída de la ciudadela, desobra ansiosa, ¿dónde ha de residir Orfeo? ¿Qué ha sido de Eurídice?⁸². Como se verá a continuación, la topología de esta escena cobrará cada vez más sentido: acaso el inframundo sea el único mundo; el deseo de la obra de arte, las reliquias de la muerte; la comunidad, una relación sin relación con lo incesantemente muerto.

El infierno ateo. Albert Camus

En la saga órfica que Blanchot escribe durante los años 50, es importante examinar otro

⁸¹ “Un leve siseo sólo audible a grandes intervalos, una nadería a la que, no quiero decir que uno pueda acostumbrarse, no, pero a la que uno –sin emprender provisoriamente nada en su contra– podría observar durante cierto tiempo, es decir: prestar, ocasionalmente, atención una vez cada dos o tres horas y registrar pacientemente el resultado, pero no hacer como yo, que voy refregando la oreja a todo lo largo de las paredes, en realidad no para encontrar algo, sino para hacer algo que se acomode a la intranquilidad interior. Ahora las cosas van a ser de otra manera... espero; y al mismo tiempo no creo que sea así, pues –como cerrando los ojos y furioso contra mí mismo, tengo que confesarme– la intranquilidad hace vibrar mi interior tal como hace horas viene ocurriendo, y si no me atengo a la razón probablemente comience nuevamente a excavar en algún sitio, independientemente de que allí se oiga algún ruido o no; insensatamente, obstinadamente, solamente por hacer una excavación, casi como hace el animalejo, el cual cava completamente sin sentido alguno o solamente porque se come la tierra.” (F. Kafka, *Der Bau* (1924), citado de acuerdo a la versión española: “La construcción”, *Relatos completos 4*, Buenos Aires, Losada/La Página, 2005, pp. 148-149).

⁸² Es habitual que Eurídice sea reducida a *partenaire* de Orfeo, es decir, a cumplir alguna ‘función’ en el planteo de su problema. Sin embargo, ella también vive una sobrevida signada por la ausencia de tiempo y de obra. Si bien Blanchot no es la excepción a la regla, más tarde evocará, refiriéndose a la comunidad de los amantes, los versos preciosos de Marina Tsvetayeva en *Eurídice a Orfeo*: “Con el veneno de la inmortalidad/ se acaba la pasión de las mujeres” (CI, 77).

aspecto de la relación entre el deseo y la muerte. En “Orphée, Don Juan, Tristán”⁸³, el pensador retorna a la mirada de Orfeo en una tentativa de discernir el dar muerte que se transpone en algunas obras de Albert Camus y aquella ligada al arte bajo las figuras míticas a las que se refiere en el título. Como se examinará, el movimiento conceptual más importante está dado por el desplazamiento del deseo a un ámbito medial: ya no se lo postula como lo que conduce a la desintegración (como *impulso* de una “subjetividad”) sino en tanto *separación que se hace sensible*. Lo que se pone en primer plano en este abordaje de la relación Orfeo-Eurídice es, entonces, el espacio en el que esta acontece, el inframundo que, como veremos, Blanchot reinterpreta como infierno (en relación a Camus) y como desierto (en relación a Nietzsche)⁸⁴.

Avanzar a través de este texto es importante porque Blanchot lo abre asociando el motivo del absurdo camusiano con “*el desierto crece*” de cuño nietzscheano. Así pues, y como indica el título del capítulo en *L’Entretien infini*, en estos escritos se examina el ‘infierno’ ateo que sería el escenario privilegiado del existencialismo, evaluando la conveniencia de hacerlo equivalente del *nihilismo* que sería la condición de nuestra existencia. Como veremos, la contraposición abrevia en las figuras centrales del imaginario de Camus: Sísifo y el Hombre rebelde⁸⁵, el estado de desgracia que es su condición y la relación con la muerte (de dios, del hombre) cuya inflorescencia se debate sin descanso entre la afirmación y la

⁸³ Publicado como artículo primero: “Orphée, Don Juan, Tristan”, *La Nouvelle Nouvelle Revue française*, n°15, mars 1954, p. 492-501. Luego incluido en EI, 280-288.

⁸⁴ Los textos a los que me refiero son: “Réflexions sur l’enfer”, *La Nouvelle Nouvelle Revue française*, n°16, avril 1954, pp. 677-686 (EI, 256-264); “Réflexions sur le nihilisme”, *La Nouvelle Nouvelle Revue française*, n°17, mai 1954, pp. 850-859 (incluido como “2. Victoire logique sur «l’absurde»” en EI, 264-271); “Tu peux tuer cet homme”, *La Nouvelle Nouvelle Revue française*, n°18, juin 1954, pp. 1059-1069 (EI, 271-280). El artículo “Orphée, Don Juan, Tristan” fue incluido en el capítulo “Réflexions sur l’enfer” cuyas cuatro secciones fueron publicadas originalmente en forma consecutiva en la NNRF en 1954. Sin embargo, ha cambiado el orden: la cuarta y última sección es la primera de la serie publicada (la correspondiente al mes de marzo).

⁸⁵ Cf. A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, París, Gallimard, 1942 y *L’Homme révolté*, París, Gallimard, 1951.

negación.

Cabe reflexionar sobre esta situación. Puede ocurrir que alguien nos sea muy próximo, no próximo: han caído las murallas; a veces, siempre muy próximo, pero sin relación, han caído las murallas, las que separan, y también las que sirven para transmitir las señales, el lenguaje de las prisiones. Entonces hay que levantar de nuevo un muro, pedir un poco de indiferencia, esta quieta distancia con la que se equilibran las vidas. Deseo ingenuo que se forma tras haberse realizado. Pero de tan sorprendente aproximación, se guarda la impresión de que hubo un corto momento de chance, ligado no a la mirada que pudo intercambiarse, sino a una especie de movimiento que nos hubiese precedido a ambos, justo antes del encuentro: parece en ese instante que él [i] era verdaderamente nuestro compañero en un espacio infinito e infinitamente desierto donde, por un azar maravilloso, surgiera precisamente a nuestro costado; así era, iba a ser así, era inexplicable, seguro y maravilloso. Pero ¿qué era él [i]? ¿Quizá sólo el desierto? ¿El desierto devenido nuestro compañero? Ello sigue siendo maravilloso, maravillosamente desolado, y luego de nuevo ha desaparecido el compañero, no hay más que el desierto, pero éste, en su verdad seca y en su árida presencia, de repente nos es próximo, familiar, amigo. Proximidad que nos dice a la vez: “*el desierto crece*”. (EI, 256)

¿Puede el desierto nietzscheano ligarse al mundo del absurdo que retrata Camus? Como se sabe, el existencialismo fue el hilo privilegiado que anudó literatura y política durante buena parte del siglo XX francés⁸⁶. De acuerdo a la paráfrasis que hace aquí Blanchot, el

⁸⁶ Entre la abundante bibliografía, cf. J.-P. Sartre, *Situations*, 1, Paris, Gallimard, 1947; J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983; Manuel Asensi Pérez, *Los años salvajes de la teoría: Ph. Sollers, Tel Quel, y la génesis del pensamiento post-estructural francés*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 2006; Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France. From Sartre to Althusser*, Princeton, Princeton University Press, 1975; Pascal Ory y Jean-François Sirinelli, *Les Intellectuels en France de l’Affaire Dreyfus à nos jours*, Paris, Perrin, 2004.

existencialismo (al menos el camusiano, pues con Sartre la querrela toma un cariz que se relaciona más bien con la función específica de la literatura⁸⁷) sería aquel movimiento que tiene como motor la condición ‘desgraciada’ del hombre, su posición de sufriente extremo que no halla justificación ni consuelo en otro mundo distinto a este, este mundo en el cual no parecería encontrar remedio. Se trata entonces de una desgracia puramente humana que tiene por escenario un infierno (que no es otro que este mundo) vacío de dios, donde no hay salida puesto que los que aquí permanecemos somos los auténticos condenados de la tierra. Para Blanchot, esta lucidez respecto de lo irremediable de los dolores y padecimientos constituye la constatación de la desmesura y la imposibilidad en que el hombre se encuentra ante la pérdida del mundo, y el existencialismo quedará caracterizado por responder a ello con un esfuerzo perseverante por extender, aunque sea un poco, el mundo en que *el hombre es aún posible*.

Con agudeza Blanchot retoma el pensamiento de Camus que, en el prefacio a sus *Crónicas* de la segunda posguerra, señalaba que “Comenzamos a salir del nihilismo”⁸⁸. Para el autor de *L’homme revolté* —que entendía por nihilismo la ausencia de alguna entidad trascendente a partir de la cual establecer ‘valores’ absolutos y, por ende, la necesidad de plantear una existencia ‘puramente’ humana— la evidencia de dicha salida reside en el hecho de que “una moral es posible”: las luchas de los trabajadores (sean en las fábricas, o en el campo artístico) son modos de dar forma y contenido a los “valores humanos” que ya no recurren a alguna forma de trascendencia que garantice la salvación, empezando por el valor supremo: la libertad. En acuerdo con esta libertad, comprendida como la posibilidad de la transformación de las condiciones de existencia de cada cual en el momento presente

⁸⁷ Blanchot disputa con Sartre en torno a otro tópico: el de la “función” de la literatura y la posibilidad de la literatura “comprometida”. Cf. FP, 92-101 y PF, 293-331.

⁸⁸ A. Camus, *Actuelles II (Chroniques 1948-1953)*, París, Gallimard, 1953, el prefacio de referencia se halla en pp. 9-12.

(y no su retardo en pos de una liberación futura), Camus proscribió el nihilismo por considerarlo romántico (ya sea de índole ‘burguesa’ –la propia del intelectual europeo que se toma a sí mismo como vanguardia y deposita la carga de la transformación en el curso necesario de la historia, justificando las violaciones a los DDHH en otras regiones–, o bien de índole ‘revolucionaria’ –cuya figura son quienes apoyan los estragos de los regímenes dictatoriales que sacrifican la libertad a una supuesta ‘justicia social’ por venir)⁸⁹.

La sospecha blanchotiana no tiene que ver con la necesaria retirada del apoyo de las izquierdas de todo el mundo al régimen soviético (aunque no a la teoría social y económica marxista *tout court*) que era menester manifestar a viva voz cuando comenzaron a hacerse conocidas las torturas y demás vejámenes perpetrados en nombre de la ‘revolución’ (cuestión esta que dividió aguas en Francia y en los movimientos de izquierda de todo el mundo a mediados del siglo XX⁹⁰). Antes bien, la reticencia se vincula con la rehabilitación camusiana de lo absoluto ligado a ‘valores humanos’ y a una libertad fácil de conectar a la promoción de la racionalidad que la tradición de Occidente consagró como modelo de existencia de lo humano. Blanchot, pues, apunta al corazón del diagnóstico: ¿y si acaso estamos saliendo del nihilismo porque nunca entramos en él? Examinemos aquí su posición.

Blanchot interviene en esta polémica en el curso de una meditación que mantiene, en paralelo, dos direcciones. Por una parte, el recorrido crítico por el itinerario camusiano que habrá llevado al absurdo de ser una visión desencantada del mundo a ser la clave (lógica y

⁸⁹ De las crónicas mencionadas, véanse especialmente las últimas dos del volumen: “Le pain et la liberté” (alocución pronunciada en la Bolsa del Trabajo de Saint-Étienne, el 10 de mayo de 1953) y “L’artiste et son temps” (reunión de respuestas de Camus a preguntas que se le realizaron en la radio o en publicaciones extranjeras).

⁹⁰ Cf. Serge Berstein y Pierre Milza, *Histoire de la France au 20e siècle*, Paris, Complexe, 1991; Michel Winock, *La Gauche en France*, Paris, Perrin, 2006.

ética) de una reivindicación de la rebeldía y la comunidad de los humanos. Por otra parte, moviliza conceptos propios (el afuera, el derecho a la muerte, la imagen, el arte) en el circuito de las preocupaciones de Camus, en un tránsito agudo y ácido por los temas del nihilismo y la posibilidad de la fundación de lo común en una suerte de ‘lógica’ compartida propia del lenguaje humano.

En torno a la primera línea de las mencionadas, toda la crítica de Blanchot correrá por el lado de la posición del rebelde camusiano. Así pues, en principio aborda la rebeldía ético-lógica planteada por Camus como un modo de reivindicar una política de izquierdas atea. De acuerdo a su lectura, las situaciones extremas que se muestran en el pensamiento camusiano muestran una ‘desaparición del hombre’ que se pone al servicio de la búsqueda de un lugar (aunque sea un lugar vacío) que pueda convertirse en el sitio de un nuevo hogar *humano*. En este sentido, Blanchot desliza constantemente que esto sólo puede resultar en la salvación si se cumplen dos condiciones: que se trate de un individuo (y no de un colectivo) y que ese individuo admita como clave de su rebeldía el ponerse en la posición de esclavo. Según esto, Blanchot desplegará una mirada nada complaciente con la posición del hombre “despojado”: aquel que el siglo XX francés ha descrito recurriendo al ‘proletario’ marxiano (el proletario que se ha quedado sin ‘esencia’ porque no tiene nada y entonces no *es* ya nada), en un haz de conceptos abigarrados que va de la dialéctica amo-esclavo hegeliano-kojeviana a un Marx reinterpretado por Lenin⁹¹. Refiriéndose a esta particular amalgama de lecturas que marcaron la impronta del existencialismo ateo camusiano, Blanchot explica la estrategia de rehabilitar la forma lógica del cogito cartesiano que Camus hizo célebre: “me rebelo, luego somos”:

El hombre que sufre y el hombre desgraciado o sometido a la miseria se han hecho

⁹¹ En estas páginas, Blanchot hace un recorrido sumarisimo por el itinerario que Camus realiza de la figura del rebelde en el libro ya citado *L'Homme révolté*.

ajenos a las relaciones amo-esclavo que constituyen, en comparación con su situación, un estatuto casi prometedor. El esclavo tiene la suerte de tener un amo; el amo es hoy en día eso a lo que está sirviendo, mañana será eso contra lo que podría sublevarse. Hay esclavos sin amo, cuya esclavitud es tal que han perdido todo amo, toda relación con el amo, toda esperanza, por lo tanto, de liberación, como así también toda posibilidad de rebeldía. Cuando se ha perdido el amo, porque se ha vuelto sin nombre, un puro poder irresponsable, inencontrable, ya la situación es extremadamente difícil, pero las potencias abstractas aún pueden ser nombradas, la más lejana y la más inasible se llama un día Dios, y la omnipotencia de Dios finaliza permitiendo un combate decisivo. Mucho más grave es la esclavitud que es la ausencia del esclavo, la servidumbre de las sombras, ella misma aparentemente tan ligera como una sombra, cuando el destino carece de peso y de realidad. “*Me rebelo, luego somos*”, dijo Albert Camus en unas palabras donde puso toda la decisión de una esperanza solidaria. Pero aquel que ha perdido el poder de decir “Yo” está excluido de esta palabra y de esta esperanza” (EI, 259).

Cabe notar que la indicación de Blanchot se relaciona con una lectura de la profundidad del desamparo al que el hombre se expone: a todas luces, un *cogito* sólo es posible cuando el yo lo es (ello habilita el pasaje a la primera persona del plural), algo que se transforma en una objeción mayor habida cuenta de que, desde un punto de vista ontológico, se vuelve a plantear al ego como condición de posibilidad de la comunidad (volveremos a este tema al recorrer las serias dudas que Blanchot expresa en torno al ser-con heideggeriano). Y para especificar la estrategia de Camus, Blanchot añadirá que este pasaje sólo es posible en cuanto se pretende hacer de ese ego (el que se rebela) “el hombre de nada” que debe a una suerte de pureza vacía la posibilidad de “asumir del modo más justo el todo del poder y el todo de la historia” (EI, 261). El reproche se dirige, pues, a ese socavamiento de lo humano que lo ahueca y lo lanza a una nada que se pretende pura, y que lo hace en pos de extraer de allí la fuerza prístina que impulsaría una salida ética y colectiva de la miseria y la

injusticia.

Desde esta interpretación, la pretensión de Camus de afirmarse en un *cogito* perpetúa la ilusión cartesiana del comienzo:

El “Cogito” fue la palabra firme y comenzante, inquebrantable y, aparentemente, sin nada que la sostenga fuera de su evidencia, palabra verdaderamente primera, única capaz de detener la marcha móvil del desierto, que aquí es la duda. [...] Deja intacto todo lo que en esta palabra la instantaneidad, la potencia imperiosa del comienzo concentran de estallido y decisión. Cuando en una palabra el comienzo ha hablado, la vemos iluminarse aún con la luz del “Cogito” (EI, 264).

El comienzo como fundamento subjetivo se hace manifiesto en la estrategia camusiana toda vez que viene de la mano de una defensa de la lógica que, invariablemente, se reivindica humana. Sin embargo, apostar a una victoria lógica sobre el absurdo no es más que un subterfugio mediante el cual la propia y astuta razón ‘olvida’ el absurdo, relegándolo a mero efecto derivado de una lógica mal utilizada y cubriéndolo con un racimo de ‘valores’ de factura propia. Todo este movimiento de desvío y disimulo que Blanchot describe nos impediría avizorar otro de los caminos que el absurdo podría iluminar con una fosforescencia que no esclarece nada: la “dimensión de nosotros mismos que no mediría ya el poder” (EI, 266), la región donde “lo posible falta” (EI, 266), acaso el *desierto* al que Nietzsche se refería.

En la misma línea, Blanchot indica que ha sido sobrevalorada la ilusión de una “comunidad de la desgracia”, pues el desgraciado no puede pertenecer a un ámbito que es esencialmente impersonal, que no se padece en primera persona (“se habla de igualdad en la desgracia, pero es una disimilitud infinita, una oscilación sin nivel, una igualdad sin nada de igual” (EI, 258). Así pues, la mayor objeción a la rebelión camusiana estará en la relación

entre un ámbito de lo imposible, del no origen, donde nada comienza (ni siquiera la esclavitud de quien se rebela), y el punto de partida de una negación que se planta ante el absurdo con las armas de la lógica y le espeta un “No” que, rápidamente, se recicla como fuerza de hacer mundo y poder sobre éste. La relación imposible, para Blanchot, entre el hombre rebelde y Sísifo.

Sísifo en el infierno

¿Quién es Sísifo? ¿Cuál es su morada? Se recordará que cuando Camus leía este antiguo relato griego, le imponía una heroicidad trágica que hallaba su sostén en la lucidez de Sísifo respecto de su condición, lo cual era propicio para tomarlo como modelo de la lucha por la liberación de los oprimidos en un mundo desencantado:

Si este mito es trágico lo es porque su héroe es consciente. ¿En qué consistiría, en efecto, su castigo si a cada paso la esperanza de conseguir su propósito lo sostuviera? El obrero actual trabaja, todos los días de su vida, en las mismas tareas y ese destino no es menos absurdo. Pero no es trágico sino en los raros momentos en que se hace consciente. Sísifo, proletario de los dioses, impotente y rebelde, conoce toda la extensión de su miserable condición: en ella piensa durante su descenso. La clarividencia que debía constituir su tormento consume al mismo tiempo su victoria. No hay destino que no se venza con el desprecio.⁹²

Camus deposita la carga de la victoria de Sísifo en su capacidad de no dejarse someter por la lógica absurda de su tarea, una lógica que implica el recommienzo de “un esfuerzo que no terminará nunca” pero que no excluye, no obstante, la humana actividad de auto-creación de un destino personal sostenido en los pilares de la memoria, la imaginación y la muerte

⁹² A. Camus, *Le Mythe de Sisyphus*, ed. cit., p. 116.

propia⁹³. En el mundo sin sentidos extra-humanos que Camus pone como escenario de Sísifo –un “espacio sin cielo” y un “tiempo sin profundidad”⁹⁴–, lo único que resuena es un “sí” que parece evocar el zaratustriano “¿Era esto la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!”⁹⁵. ¿Pero acaso Sísifo no había muerto? Camus indica que a su héroe le ha sido asignado el infierno como escenario de su tarea, aunque también podría pensarse que el carácter infernal está dado por ese inacabamiento eterno de la tarea que le ha sido encomendada: en rigor, el autor de *L'Étranger* equipara aquel infierno perdurable con el mundo sin dioses, dejando que se deslice allí una finísima grieta que Blanchot sabrá explotar. Se trata de la cuestión de la muerte, de la función que ésta cumple en el imaginario camusiano que, casi involuntariamente, termina por oponer el “Sí” de Sísifo al “No” del rebelde.

Como recuerda Blanchot, las lecturas de los comentaristas de mediados del siglo XX ponían la muerte en el centro de las problemáticas que Camus planteaba. En sus novelas, la muerte se daba de un pistoletazo, abrumado por el sol; o acontecía la muerte de la madre, que generaba el eco de una gota de agua cayendo en la oquedad del alma humana (*L'Étranger*); o bien el asesinato político era perpetrado en nombre de la revolución (*Les*

⁹³ A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, ed. cit., p. 118.

⁹⁴ A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, ed. cit., p. 115.

⁹⁵ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. cit., p. 225 (“De la visión y del enigma”, 3º parte). Vale recordar que en *L'homme révolté* Camus dedica un apartado a Nietzsche (“Nietzsche et le nihilisme”, pp. 88-115), donde reconoce el progreso que su pensamiento supone respecto de la evolución hacia un modo de rebeldía que prescindiera de los consuelos trascendentes (sobre todo, de Dios). Sin embargo, lee en el filósofo alemán una arrolladora máquina de decir “sí” que resulta incapaz, en última instancia, de decir “no” a la injusticia terrena (el *amor fati* leído de manera ‘fatalista’). Ello supone hacer de Nietzsche el pensador de la voluntad de poder individual que terminaría por suscribir una voluntad de poder totalitaria, inscribiéndolo así en un “cesarismo biológico” que lleva como eco un “cesarismo histórico” cuya figura sería el marxismo-leninismo. De esta manera, vemos que Nietzsche es leído como defensor de un individualismo determinista, una lectura bastante alejada de la que Blanchot realiza (tal como venimos exponiendo a lo largo de este capítulo y que se hará aún más evidente en la siguiente sección). En rigor, una manera de leer el diferendo entre Blanchot y Camus es hacerlo surgir de una recepción dispar de las voces que habitan la obra nietzscheana.

justes). Pero además, Camus consideraba en sus ensayos (que funcionaron como ‘explicación’ y justificación de aquellas obras) que el suicidio era el único problema filosófico verdaderamente serio (habida cuenta del acto fundamental al cual obligaría su ‘resolución’)⁹⁶ y, años más tarde, caracterizaría la época actual como aquella en la cual al asesinato era lógicamente fundado o producto de un razonamiento que lo ponía al servicio de la historia⁹⁷. Y si bien la sensibilidad absurda termina rechazando tanto el suicidio como el asesinato, el propio Camus es quien distancia la posición de su Sísifo de la del rebelde, toda vez que el primero era el hijo de un mero ‘sentimiento’ (una “emoción desesperada”⁹⁸) propio de una época nihilista que demandaba ser superada porque era incapaz de otro movimiento que no fuera el de la sola pervivencia sin capacidad de crear, mientras que el rebelde es el producto de la evidencia de la injusticia. Es decir que mientras Sísifo es la figura de un absurdo que, como un fuego fatuo, brilla sin iluminar un camino a través del abigarrado conjunto de hechos sin sentido que es el mundo, por su parte el hombre rebelde se yergue sobre el caos para imponerle orden y concierto o, al menos, para limitar sus derivas azarosas y encauzar las energías hacia un mundo más ‘humano’. En este sentido, mientras Sísifo es quien rechaza el suicidio (darse muerte) porque estar vivo sin razón es la única evidencia a la que llega siguiendo una lógica individual, para Camus el rebelde (cuyo odio a la muerte lo hace transformador por definición) se encuentra históricamente instalado en situaciones de amo-esclavo y debe en cada caso decidir entre matar o morir, siguiendo una lógica que, en determinados estadios, es capaz de justificar el asesinato. Si bien el razonamiento rebelde terminará en la imposibilidad de justificar la muerte (de allí que quien se vea llevado a matar por ‘buenas’ razones deba inexorablemente aceptar a la vez su muerte como ‘castigo’, como se describe en *Les justes* y se explica en *L’Homme*

⁹⁶ *Le mythe de Sisyphe*, “L’Absurde et le suicide”, ed. cit., pp. 18-23.

⁹⁷ *L’Homme révolté*, “Introduction”, ed. cit., pp. 13-22.

⁹⁸ *L’Homme révolté*, ed. cit., p. 21.

*revolté*⁹⁹), la distancia entre Sísifo y el rebelde consumado en torno a la muerte es bien clara: para el primero, el problema pasa por la propia muerte, para el segundo, por la responsabilidad por la muerte de cualquier hombre.

El derecho a la muerte (de Sísifo)

Blanchot se demora a lo largo de este extenso capítulo en mostrar los meandros del camino que lleva a Camus a deponer a Sísifo para que se yerga el hombre rebelde. Y sus meditaciones apuntan a la legitimidad profunda del tan mentado “derecho a la muerte” que sería lo propio del hombre, *locus* donde el absurdo camusiano se revela como un nuevo episodio del humanismo occidental que históricamente deposita allí la especificidad de la vida humana en contraposición al resto de lo existente.

La reflexión blanchotiana destacará a Sísifo porque es allí donde se encuentra la pérdida reiterada que marca los mil crepúsculos que destejen lo humano y lo exponen a un afuera donde lo acosa lo imposible. “¿Qué nos dice Sísifo? No que no quiere matarse, sino

⁹⁹ “Por lo tanto, es posible decir que la rebelión, cuando desemboca en la destrucción, es ilógica. Al reclamar la unidad de la condición humana es fuerza de vida, no de muerte. Su lógica profunda no es la de la destrucción, sino la de la creación. Para que su movimiento siga siendo auténtico no debe abandonar tras de sí ninguno de los términos de la contradicción que lo sostiene. Debe ser fiel al *sí* que contiene al mismo tiempo que a ese *no* que las interpretaciones nihilistas aíslan en la rebelión. La lógica del rebelde consiste en querer servir a la justicia para no aumentar la injusticia de la situación; en esforzarse por emplear un lenguaje claro para no espesar la mentira universal, y en apostar, frente al dolor de los hombres, por la felicidad. La pasión nihilista, al aumentar la injusticia y la mentira, destruye en su furor su exigencia antigua y se despoja así de las razones más claras de su rebelión. Mata, enloquecida al sentir que este mundo está entregado a la muerte. La consecuencia de la rebelión, por el contrario, consiste en negar su justificación al asesinato, puesto que, en su principio, es protesta contra la muerte.” (*L’Homme revolté*, ed. cit., p. 352). Asimismo, Camus reitera su conclusión en “Les pharisiens de la justice” (1950) al responder a la revista *Caliban* acerca del problema que anima *Les Justes*: “1° Hay límites. Los niños son un límite (hay otros). 2° Se puede matar al carcelero, excepcionalmente, en nombre de la justicia. 3° Pero es preciso aceptar la propia muerte” (Albert Camus, *Actuelles II. Chroniques 1948-1953*, ed. cit., p. 21).

que no quiere porque no puede: precisamente ha abandonado el espacio de la posibilidad al abandonar el mundo donde es posible morir” (EI, 267). Este es el sitio donde la impotencia no se prefigura como el punto cero desde el cual un Hombre podría desarrollarse, sino como la imposibilidad insuperable que impide la totalización de un mundo, la consecución de un continuo donde el humano podría atribuirse la creación de un todo. Perdido el derecho a la muerte se ingresa al espacio del no origen, donde las formas humanas no se distinguen cualitativamente de otras formas sino que se mezclan con ellas, incapaces de cerrarse en una interioridad pura. En rigor, Sísifo, no es el punto cero, no es el límite impuesto a la avanzada de la muerte, porque tampoco es el lugar hueco de la nada: es “la imagen de aquel *entre* donde no se pertenece ni a una orilla ni a la otra” (EI, 268). Ni comienzo ni meta por fin lograda, Sísifo es puro andar indeciso cuya afirmación es radical no porque diga “sí” a un principio donde se arraigue sino porque constata que *hay* algo, un perpetuo movimiento al que se entrega haciéndose piedra que rueda.

Extraño Sí que sólo le quita al No su pureza de negación. Sí que no afirma nada, que es el flujo y el reflujo de la indecisión a partir de lo que nada comienza, sino que todo recomienza sin comienzo ni fin, Sí que nos quita hasta la certeza de la nada y es como el núcleo secreto del No. (EI, 268)

Para Blanchot, es el absurdo en su forma neutra: la imposibilidad de erguir una pared lo suficientemente firme como para apoyar sobre ella la piedra y que el tiempo infinito deje de rolar, una pared que sirva para impulsarse o parapetarse. Sísifo habita el Afuera del mundo, que es un umbral donde sólo hay relación con lo inhumano, con la piedra, Sísifo es la hoja vegetal que vive fuera de sí, cuya única fuerza se invierte en afirmar esta exterioridad sin fin y sin comienzo. Sísifo no tiene amo porque ni siquiera se tiene a sí mismo: él habita el único infierno que un ateo podría tolerar, aquel que ha sido el margen de la creación divina (y no el lugar de reconversión de los injustos), aquel submundo donde sin dios y sin ley, ya no

subsiste siquiera la posibilidad de matarse porque la muerte ya ha acaecido, y se sigue siguiendo.

Como señalábamos antes, Sísifo no podría devenir esclavo porque, con el mundo, él ha perdido el derecho a la muerte, enrareciendo pues la posibilidad de un devenir humano. Es por ello que Blanchot enfatiza el intervalo que separa al héroe trágico del rebelde (metafísico o revolucionario), y en tal énfasis debe leerse aquella hipótesis acerca de la comunidad de la desgracia que mencionábamos más arriba. A diferencia de Camus –para quien el derecho a la muerte acomuna a los humanos como a una ‘especie’, haciendo de ésta el *telos* de una comunidad libre y justa–, desde la perspectiva blanchotiana la desgracia es la quintaesencia de la impotencia, lo que quita al desgraciado la posibilidad de decir yo y de reunirse con sus ‘iguales’. No por ello no habrá de postularse una comunidad, pero ya no será la fraternal comunidad de iguales, de hombres, sino ese vivir-juntos donde antes que rasgos o trazos a compartir, prima la exposición, la vida liminar que excede la individuación y sobrevive a la muerte propia.

Sísifo adquiere, pues, los contornos del cazador Gracchus kafkiano, quien ‘por error’ no pudo morir y continúa en la tierra de un modo ni vivo ni muerto, póstumo a su muerte, que resultó del todo insignificante. Tanto la figura trágica como Gracchus indican, para Blanchot, las grietas interiores a la “tarea de la cultura” que no es otra que la de “devolverle a la muerte una especie de pureza [...]. Hacerla auténtica, personal, propia, o bien hacerla posible” (EI, 269-270). Por tanto, si Sísifo está muerto, tanto como Gracchus en la Selva Negra, se vuelve legible la necesidad experimentada por Camus (envuelto en la tarea edificante de una especie humana) de hacerlo desaparecer (matarlo ya no es posible), en vistas a que al fin sea posible comenzar; sobre todo comenzar a dejar de matar, comenzar a volverse hombre justo y libre, hombre capaz de administrar la muerte (la propia y la ajena). Esto es lo que llama la atención a Blanchot, el interés camusiano por poner tras de sí la

tragedia de Sísifo, que es también la situación desesperada de los nihilistas rusos (Kaliaev y compañía): han entrado al espacio de la muerte por un lugar exento de poder, han muerto o han matado y no hay lógica o valor que justifique ni la vida ni la muerte. “Morir valientemente, muchos hombres pueden hacerlo; la valentía es el compañero que nos envía el mundo, la energía que nos delega la vida para hacer de la muerte un acontecimiento todavía unido a los valores del mundo y al respeto de la vida” (EI, 278).

Extrañamente para sus contemporáneos, e incluso para su obra anterior hasta cierto punto, Blanchot identifica este espacio del “no poder” con la palabra [*parole*], como aquello que abre el espacio del afuera en el que no hay posibilidad de significar o representar, la palabra que no es la del hombre (que quisiera por su intermedio dominar el mundo) sino la de la muerte misma, que comunica la separación, el intervalo que no puede ser ocupado por el mundo humano y por eso mismo permanece como lo inhumano en el hombre. Así pues, Blanchot indicaría que sin poder para morir, no hay en verdad poder para matar, y que Sísifo puede ser escondido pero no superado: podemos hacernos la ilusión de estar vivos y de esperar la muerte que venga a cerrar nuestra insignificante existencia con una negra corona, pero la roca no se biodegrada sino que dispersa cada vez las esquirlas de la muerte, engrosando el espacio que media entre el ser y la nada (*la plaga del nihilismo, nosotros mismos*). He aquí que nos vemos lanzados, una vez más, al itinerario órfico.

Orfeo, Don Juan, Tristán

¿Qué sucede en el infierno en el instante invivible en el que Orfeo mira el rostro hueco de Eurídice? El intervalo que separa a los amantes (el deseo) se hace sensible, “la desaparición se convierte en la espesura de la sombra que hace a la carne más presente y a la presencia más pesada y más extraña, sin nombre y sin forma, y que entonces no puede decirse ni muerta ni viva, de donde sacan su verdad todos los equívocos del deseo” (EI, 281). Aquí la

figura órfica es reunida con las de Don Juan y Tristán, otras formas bajo las cuales el mito aborda el deseo. En distintas formas, contrapuestas y hasta contradictorias, esta tríada muestra que independientemente de la concepción del deseo que se maneje, éste siempre remite a una modalidad del estar-juntos marcada por la alteración de lo que habitualmente entendemos como lo lejano y lo próximo. Cuando Don Juan cena con el convidado de piedra, su deseo (posición viril y soberana) lo pone ante la imposibilidad de aproximarse, tomar y poseer a quien tiene enfrente¹⁰⁰. Ante ello, se abre como un enigma fabuloso la comparecencia del muerto como una estatua de piedra: la muerte se presenta como algo que no consuma ni ofrece un cierre “personal” o “propio” a la vida, sino como la superficie fría, lisa, impersonal, cuya mano extendida conduce al infierno. El deseo de Don Juan no se detiene siquiera ante la ausencia de rostro que se adivina detrás de aquella mano vacía, deseo que en su mutilación esencial (pues lo deseado le falta) lo arrastra hacia esa zona de la existencia donde se acomunan los seres deseados: despojado del poder, no se derrumba bajo otro poder más fuerte que el propio, sino que ingresa en la zona de la dispersión donde las armas del dominio no tienen utilidad alguna, donde el rostro se dispersa como un puñado de arena echado al viento, donde no se está con los otros sino bajo la forma de la pérdida de sí, inmediato e inaccesible como la ubicua piedra pulverizada que sobrevive al infinito de la muerte.

Una infinitud análoga, que sobrevive a su propia extenuación, es la que caracteriza la pasión entre Tristán e Isolda. Iniciado por una poción mágica, el deseo irrefrenable que los

¹⁰⁰ Se recordará el argumento del mito: una de las “víctimas” de Don Juan Tenorio es Ana, cuyo padre (el Comendador) muere en un enfrentamiento con Don Juan. Cuando éste pasa por la tumba del difunto, se burla invitándolo a cenar. Para su sorpresa, el muerto (el convidado de piedra) asiste a la cena y, además, le devuelve la invitación, pero esta vez en su capilla. Allí, la estatua de piedra termina hundiendo a Don Juan en los infiernos. Blanchot, sin discutir el matiz cristiano del relato, destaca la anomalía –para los parámetros de la religión en cuestión– que supone que el muerto aparezca como una estatua de piedra con capacidad “operativa” en el mundo de los vivos.

una debería tener una duración de tres años. Blanchot señala el desfase entre el marco diurno en el que esto sucede de acuerdo a lo establecido (al cabo de los tres años la poción pierde su efecto y cada uno vuelve a su vida habitual –y moralmente respetable), y el marco nocturno en el cual esta pasión no puede cesar porque el deseo prescinde de los personajes. Al modo de un “relato que seguiría sin ellos”, en la noche de la pasión colmada, acabada y ya olvidada, el deseo no halla su sentido en la transgresión de la ley (que rige el día) sino que deviene *deseo neutro*:

En este vacío y en este fin [...] sigue deseándose el infinito de la noche misma, deseo neutro que no toma en cuenta ni tú ni yo, que aparece, pues, como un misterio donde zozobra la felicidad de las relaciones privadas, fracaso sin embargo más necesario y más valioso que todos los triunfos, si oculta y reserva la exigencia de una relación diferente. (EI, 287)

En la desmultiplicación del deseo órfico, es esta *relación diferente* la que debe testimoniar los sinuosos caminos que sistemáticamente enlazan el arte a la muerte, el deseo al infinito de la pasión extraviada, la comunidad de los amantes a la comunidad de los que no tienen comunidad. Separados por un intervalo duro, frío y dispersivo (la muerte repartida en la roca pulverizada, arena del desierto nietzscheano esparcida sobre las cabezas como el bautismo recibido en el infierno), los amantes convierten la separación en relación. Del mismo modo, el artista no deja de perforar con su mirada el rostro vacío que finalmente lo desmiembra y distribuye sus partes en diez, cien, mil soledades insignificantes. Acaso nos toque el legado blanchotiano de pensar bajo el nombre de la comunidad aquello que no cabe interrumpir (pues se preserva en lo discontinuo), ni gestionar (infierno sin dios donde no hay derecho a la muerte, sino muerte ya acontecida). Tal vez el *intervalo que se hace sensible* sea la cifra de eso que nos acomuna en prescindencia de un sí mismo, como el susurro de Eurídice diciendo adiós a Orfeo por última vez, no desapareciendo sino convirtiéndose en

sombra definitiva que en lo sucesivo rondará el infierno, el desierto, que habitamos.

D. LA ESCRITURA FRAGMENTARIA. UNA SUBJETIVIDAD IMPERSONAL

En los textos de Blanchot dedicados a Nietzsche en *L'Entretien infini* la cuestión de la muerte se despliega bajo el arco que traza, en principio, la cuestión del nihilismo, es decir, de la muerte de dios (como indica el título elegido por Blanchot para reunir en este libro tres artículos que habían sido publicados por separado, “Réflexions sur le nihilisme”). Sin embargo, hay una inflexión particular que atraviesa estos ensayos: la huella escrita, el texto, la obra concreta en sus travesías mundanas (sus ediciones, falsificaciones, filologías y recuperaciones), en suma, el intrincado destino de la herencia nietzscheana que Blanchot toma como hilo conductor de una meditación acerca de lo fragmentario. Lo que nos interesa mostrar aquí, pues, es el modo en que Blanchot despliega una interpretación más “especulativa” del motivo de la escritura fragmentaria, conectando la experiencia de Nietzsche con su propia escritura. En esta serie de textos se insiste en que lo que debe ser escuchado en la obra nietzscheana es una reflexión en torno al *lenguaje* dado que el elemento escritural será la herramienta a través de la cual Nietzsche pondrá en cuestión los presupuestos “metafísicos” que es preciso combatir como derivación posible de una concepción idealista de lo que *hay*. En este sentido, será importante la evaluación de lo fragmentario de acuerdo a una lógica que, a distancia de la alternancia positivo-negativo, asume el vértigo de una afirmación del desplazamiento y del intervalo.

El alcance de esta cuestión, sin embargo, se expande hacia el campo en el que el propio Blanchot considera las prácticas de escritura y de lectura, creando un marco en el cual aquellas propician un tipo de relación que se muestra solidario con un modo

impersonal de concebir la subjetividad. En nuestro caso, entonces, haremos un recorrido primero el modo en que Blanchot interviene en el debate en torno a la obra de Nietzsche (cuyo testimonio es una serie de artículos recopilados en *L'Entretien infini*). Luego, nos iremos de excursión por los umbrales que podrían conducir al planteamiento de un campo de fuerzas impersonal, haciendo confluír allí cierta lectura de Nietzsche llevada adelante por Blanchot que brindaría acceso a un modo de la vida común alejada de la versión tradicional de la vida y la muerte humanas.

Dios en la gramática

En el, desde todo punto de vista, enorme volumen *L'Entretien infini* (1969) Blanchot recoge una serie de artículos sobre Nietzsche ya publicados, de períodos e intereses diversos¹⁰¹. Mientras los dos primeros textos “Nietzsche, aujourd’hui” y “Passage de la ligne” datan de 1958 y dan cuenta de los modos de la recepción contemporánea de Nietzsche (recordemos que la edición crítica de Schlechta era reciente), sobre todo de sus filiaciones con el nacionalsocialismo, el tercero de los textos “Nietzsche et l’écriture fragmentaire” había sido publicado en 1966 y presenta un tono distinto, que caracterizará la obra blanchotiana posterior. Tomando distancia de la crítica, la escritura de Blanchot se posiciona cada vez con mayor intensidad en el ámbito de las problemáticas filosóficas que apuntan al nervio de la ontología que nos depara el presente. Podría decirse que en estos textos (sobre todo en el último), tal como son luego retomados en *L'Entretien infini*, se encuentra *in nuce* la lógica que estructurará la obra madura de Blanchot. Por “lógica” nos referiremos a un cierto modo de

¹⁰¹ “Nietzsche, aujourd’hui”, *La Nouvelle Nouvelle Revue française*, n°68, août 1958, p. 284-295 [EI, p. 201-215] ; “Passage de la ligne”, *La Nouvelle Nouvelle Revue française*, n°69, septembre 1958, p. 468-479 [EI, p. 215-227], “Nietzsche et l’écriture fragmentaire”, *La Nouvelle Revue française*, n°168, décembre 1966, p. 967-983 ; n°169, janvier 1967, p. 19-32 [EI, p. 227-255] ; « Sur un changement d’époque : l’exigence du retour », EI, p. 394-404]

comprender el entramado de pensamiento y lenguaje, en cuyos cruces se despliegan los conceptos de Ser, Afuera, Mundo, etc., que resultan esenciales para comprender el alcance de la crítica conceptual a la constitución moderna de la subjetividad, como así también la proyección de dichos cuestionamientos en la elaboración de las nociones de lo impersonal, lo neutro, la imagen y la infancia, que nos ocuparán más adelante. En este sentido, como advierte Leslie Hill, Blanchot comienza a elaborar, en relación a la obra de Nietzsche y, por extensión, a lo fragmentario, una

lógica de la suplementariedad, esto es, una lógica que simultáneamente es de sustracción y de adición, y de acuerdo a la cual cada expresión, a causa de lo fragmentario, es retirada tan rápido como se afirma, de manera tal que la retirada actúa en lo sucesivo como una especie de afirmación, y la afirmación como una especie de retirada, una borrando o sobrescribiendo a la otra en un movimiento incesante de dispersión. Tal lógica [...es] lo que habla en el lenguaje, pero que no es identificable con ninguna palabra, expresión o concepto, porque precede y sobrepasa todos los términos disponibles, que ahueca, desplaza y resignifica [*remarks*]. Ni uno ni el otro, entonces, sino siempre el otro, el otro, tal es la estrategia de lectura y escritura de Blanchot al enfrentarse con el desafío de la exigencia del fragmento.¹⁰²

Continuando con nuestra lectura, que atestigua la dehiscencia del pensamiento blanchotiano en su contacto con Nietzsche, es preciso subrayar que, en el capítulo de *L'Entretien infini* dedicado a él, entre las dos primeras secciones y la última —a pesar de la evidente diferencia de épocas, tonos y enfoques—, hay una inquietud persistente: la incidencia de los usos del lenguaje en la problematización de la ontología. Como es de suponer, ello no es reductible ni a una cuestión de estilo (salvo que por esto no se intente

¹⁰² L. Hill, “Del fragmento a lo fragmentario: Blanchot, Schlegel, Nietzsche”, *Instantes y Azules – Escrituras Nietzscheanas*, a. XII, n° 11, primavera de 2012, p. 264.

aludir a un mero ornamento que recubriría un contenido verdadero preverbal¹⁰³), ni tampoco al problema concreto que es el puntapié inicial del primer artículo recogido, a saber: la falsificación de la obra de Nietzsche por parte de su hermana, la posterior recuperación –en etapas– de los cuadernos de anotaciones por parte de los especialistas, por último, la recepción en el campo cultural europeo de la supuesta *Hauptwerk* (*La voluntad de poder*) y la incidencia de las ediciones críticas en las interpretaciones que se realizaban en aquel momento.

¿Cómo se ingresa en la zona de análisis de la escritura fragmentaria? Con toda evidencia, las dos primeras secciones de este capítulo se inspiran en la publicación por parte de Schlechta del tercer tomo de las obras completas de Nietzsche (en 1956), mientras que la tercera sección es una decena de años posterior, y ya da cuenta –como reconoce el propio Blanchot en una modificación que hace del texto original de “Nietzsche aujourd’hui”– de una “interpretación muy distinta de la «escritura fragmentaria»” (EI, 206).

En efecto, aquí en “Nietzsche, aujourd’hui”, los fragmentos son leídos a modo de pequeños pero firmes organismos vivientes, que nadan en una solución, y cuyo sentido de conjunto sólo estaría en la persona “Nietzsche”. Sin embargo, a través de un proceso de *cristalización*, de cuando en cuando “varios de estos organismos se reúnen en un conjunto más grande al que, a su vez, hacen viviente. Tal proceso se cumple con extraordinaria rapidez: como formada por las secreciones cristalizadas de un agua-madre sobresaturada, la obra en un instante se hace visible y presente. Cristalización que, con frecuencia, se desbarata” (EI, 206). Si bien la noción misma de agua-madre supone la restancia (en el sentido derridiano, es decir, como aquello que no puede ser nunca agotado o incorporado a

¹⁰³ Para una versión contemporánea del “estilo” que no lo reduce a ni lo deriva de una Verdad preverbal, Cf., por ejemplo, J. Derrida, *Eperons. Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1992.

un sentido o forma¹⁰⁴), el hecho de que Blanchot atribuya “vida” y “organicidad” a estas cristalizaciones, aleja la interpretación de lo fragmentario de la teoría del cristal (que podría figurarse como una estructura que prescinde de la organicidad y que se postula alejándose de la asociación de lo orgánico a la vida¹⁰⁵) y conduce hacia formas más “románticas” del fragmento. Si, como analizan Phillipe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, lo fragmentario romántico se caracteriza por “su pertenencia fundamental al orden de lo orgánico” en tanto esto (lo orgánico) “es esencialmente la *auto*-formación, o la forma verdadera del sujeto”¹⁰⁶, entonces se comprende la distancia que Blanchot marca respecto de esta lectura de lo fragmentario y que se verá modificada en gran medida en la tercera de las secciones de este capítulo sobre Nietzsche. Blanchot introduce significativas modificaciones textuales en los artículos al editarlos para *L'Entretien infini*¹⁰⁷, conformando así un archivo de su propio

¹⁰⁴ En términos químicos el agua-madre en que se produce una cristalización siempre está sobresaturada y contiene un elemento residual. Acerca de la noción de “restancia” en Derrida, cf. del autor: “La dissémination” en: *La dissémination*, París, Seuil, 1972. Hago notar especialmente lo que escribe en p. 401: “Todas las oposiciones que se atienen a la distinción entre lo originario y lo derivado pierden su pertinencia desde el momento en que todo comienza por el vestigio”, pues esto haría viable un enfoque según el cual se hace indiscernible qué es lo originario y lo derivado (¿los cristales o el agua madre? ¿la obra o el fracaso de la obra?).

¹⁰⁵ Acerca de la teoría del cristal remito a la excelente elaboración de Guadalupe Lucero en *Componer las fuerzas: la estética musical de Gilles Deleuze*, Buenos Aires, 2014, capítulo cuarto (tesis doctoral, inédita). Allí, la investigadora explica la importancia que adquiere la estructura cristalina para un pensamiento de lo viviente que es irreducible a lo orgánico, disociando así aquello que los románticos no podrán concebir sino como parte de lo mismo (la identidad de vida y teleología).

¹⁰⁶ J.-L. Nancy y Ph. Lacoue-Labarthe, *El absoluto literario. Teoría de la literatura del romanticismo alemán* (1978), Buenos Aires, Eterna cadencia, 2012, p. 97. Es doblemente sugestivo que los mismos autores diferencien la fragmentación (tal como aparece, por ejemplo, en *Granos de polen* de Novalis) de la diseminación derrideana: mientras esta apuntaría a una dispersión estéril de lo sémico, aquella alude al cultivo, es decir, a un cosmos generativo y productivo.

¹⁰⁷ Leslie Hill indica algunas de las modificaciones, decisivas como se puede imaginar, respecto de la interpretación de la experiencia escritural de Nietzsche y, *a fortiori*, de lo fragmentario: “Mientras que en 1958, siguiendo a Jaspers (para quien la forma literaria del pensamiento de Nietzsche se mantiene aforística de principio a fin), describe la escritura de Nietzsche como «esencialmente aforística», modifica ahora el

itinerario de lectura de lo fragmentario nietzscheano, que alcanzaría su forma madura en la sección “Nietzsche et l’écriture fragmentaire”, que data de 1966. Sin embargo, debe prestarse atención especial aquí al modo en que Blanchot liga los temas de la tergiversación de Nietzsche (a partir de las ediciones falsas o deficientes de su obra) y el estado del campo intelectual-científico alemán que hizo no sólo propicia sino casi *necesaria* la recepción de Nietzsche en términos de un nihilismo integral.

En la segunda sección del capítulo, Blanchot se refiere a dicho campo cultural bajo la forma de una “reseña” de la gravitación de la cuestión del “nihilismo” (de inspiración nietzscheana) en la comprensión del mundo por parte de Jünger y Heidegger, en la “conversación” que entablaron en torno al tema del nihilismo entre los años 1950 y 1955 y cuyo testimonio son dos escritos (“Über die Linie”, de Jünger; “Über «Über die Linie»”/ “Zur Seinsfrage”, de Heidegger)¹⁰⁸. El artículo blanchotiano repasa someramente las interpretaciones de Nietzsche de la época, pasando por los temas de la relación entre el “poder” y la voluntad de poder, su relación con la técnica y la ciencia, la libertad que estas habilitan o limitan, la cuestión del eterno retorno y su relación con la nada, y por último la

comentario a «en principio fragmentaria». De modo similar, la afirmación de 1958, también en la línea de Jaspers, que aseguraba que Nietzsche habría padecido debido a “la naturaleza aforística que era una de las fuentes esenciales de su originalidad” será reemplazada once años después por la observación según la cual la fuente de posible consternación por parte de Nietzsche radicaba en esta «exigencia fragmentaria.» (L. Hill, “Del fragmento a lo fragmentario...”, art. cit., p. 259).

¹⁰⁸ E. Jünger y M. Heidegger, *Acercas del nihilismo*, Buenos Aires, Paidós, 1994. No nos detendremos aquí en el alcance para sus respectivas obras de los conceptos puestos en juego por esta conversación entre Jünger y Heidegger en torno a la cuestión del nihilismo, su posible superación, la técnica, el impacto político de las alternativas y el compromiso con la política de su época que ello implicó. Nos eximen de tal tarea excelentes estudios pormenorizados del tema. Cf. entre otros, Vincent Blok, “An Indication of Being – Reflections on Heidegger’s Engagement with Ernst Jünger”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 42, No. 2, May 2011, pp. 194-208; F. Volpi, *Il Nichilismo*, Roma/Bari, Laterza, 2004, cap. 11; Diego Tatián, *Desde la línea. Dimensión política en Heidegger*, Córdoba, Alción, 1997 (esp. cap. V); Rosario Capentieri, “En torno al nihilismo” en: Roberto Esposito, Carlos Galli y Vincenzo Vitiello (comp.), *Nihilismo y política*, Buenos Aires, Manantial, 2008, pp. 329-246.

relación del nihilismo con el ser (antes que con la nada). A partir de esto último, pasa con facilidad a la objeción que Heidegger había realizado a la versión jüngeriana del nihilismo: sí, para Blanchot, la enseñanza de Nietzsche en cuanto a la existencia y el eterno retorno se resumía en “la imposibilidad de acabar y de encontrar una salida incluso a este fin” (EI, 224), la meditación de Heidegger acerca del significado del “über” en el sintagma “über die Linie” va en una dirección análoga. Así pues, no podría saberse si el acabamiento implica su fin o su cumplimiento, es decir, si implica el desenvolvimiento perpetuo en la nada o acaso un “nuevo giro del ser”. Como se sabe, esta diferencia parte aguas entre Heidegger y Jünger, pero lo que aquí nos concierne es el último comentario que Blanchot realiza a esta disputa y que reagrupa a ambos alemanes en el curso de una tradición que no es la de Nietzsche. Los últimos párrafos de esta sección 2 dicen:

Invitación que ciertamente conviene meditar [Blanchot se refiere al ~~Ser~~ que Heidegger proponía como manera de referirse al Ser] pero volviendo a una reflexión muy distinta, preguntándonos si todas las interpretaciones anteriores no tienden a olvidarse de Nietzsche reubicándolo dentro de una tradición que él no se limita a poner en duda (cuestionar no bastaría; poner en duda es estar siempre en el horizonte de la misma interrogación): tradición del discurso lógico –proveniente del *logos*–, del pensamiento como pensamiento de conjunto y del habla como relación de unidad, relación que no podría tener más medida que la luz y la ausencia de luz.

La filosofía se estremece en Nietzsche. ¿Pero esto ocurre sólo porque sería el último de los filósofos? (cada filósofo es siempre el último). ¿O más bien porque lo llama un lenguaje totalmente otro, la escritura de fractura, cuya vocación sería la de suponer las “palabras” tachadas, espaciadas, puestas en cruz, dentro del movimiento que las aparta, pero también las retiene en este apartamiento como lugar de la diferencia, debiendo así confrontar una exigencia de ruptura que lo

desvía constantemente de todo lo que tiene *poder* de pensar? ¿Cuál sería entonces esta exigencia si suponemos que nosotros mismos, a quienes detiene, podemos designarla sin interrumpirla, ni ser interrumpidos por ella? (EI, 226-227)

Blanchot reenvía la completa disputa en torno del nihilismo (al menos bajo la forma en que se da entre Heidegger y Jünger) al marco provisto por la tradición lógica y discursiva que ha orientado a Occidente. Vuelve así a desplazar el punto de ruptura de Nietzsche respecto de la tradición, rechazando una vez más su inscripción en la “historia de la filosofía” haciendo uso de la especial escritura nietzscheana como signo no del poder sino de la grieta desde la cual el fragmento enuncia una voz y deja una huella que se encuentra por fuera de lo posible para el hombre.

D1. Nietzsche y la escritura fragmentaria

Blanchot recuerda el “temor” nietzscheano a no “desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática”¹⁰⁹ mediante el cual se indica que el monotoneísmo (la creencia en lo Uno entendido como fundamento unitario y total) se deriva de esa especie particular de “fetichismo” propio de la “metafísica del lenguaje”, según el que se “[asigna] unidad, identidad, duración, substancia, causa, coseidad, ser” compulsiva e inevitablemente, empujados por el funcionamiento interno de nuestra gramática como plataforma de despliegue de la razón idealizante. La lectura de Blanchot resulta interesante por cuanto insiste en que Nietzsche no sólo hace una crítica de la distribución ontológica binarista que emerge del dispositivo metafísico y de la jerarquización como operación intrínseca de asignación de valor a esta misma distribución, sino más importante aún, destaca que el texto nietzscheano intenta impedir que se halle en la pura nada el ‘fácil

¹⁰⁹ F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, trad. cit., p. 54.

refugio' ante el 'retiro del ser'. En este sentido, el escritor francés señala que en la propia modalidad de escritura nietzscheana –la escritura fragmentaria– reside la afirmación de una palabra que ya no aspira a la unidad sino que, al conducir a la fragmentación misma al estatuto de 'dios', puede desplegarse sin referencia a un centro, a lo Uno o a lo Mismo (EI, 235). Si bien nunca se pierde de vista el combate estratégico que se da a partir de un lenguaje dado (de allí que abunde un vocabulario ligado a la oposición), a la vez hay en Nietzsche la experiencia de un habla no dialéctica que, sin negar ni afirmar, “deja que entre los fragmentos juegue, en la interrupción y la detención, lo ilimitado de la diferencia” (EI, 231). Entendiendo esta experiencia como la de una *afirmación del azar*, Blanchot apunta al examen de la multidimensionalidad de registros en la escritura nietzscheana, que es lo que permite leer en el pensador alemán tanto la exposición de las contradicciones (como la lectura clásica de Jaspers enfatizaba) como comprender ese juego no tanto en su faz dialectizante como sí en la performatividad a la cual lanza el discurso. Performatividad de la enunciación aporética que nos arroja al espacio en blanco, al momento interrumpido en el cual hay una voz pero que ya no puede referirse a ningún lenguaje. Así pues, Blanchot se esfuerza por mostrar que la ruptura nietzscheana (la fragmentación tanto del lenguaje como de la existencia misma) supone que no es posible “desembarazarse de las sombras del dios muerto”: la palabra de fragmento es audible *también* porque *es el movimiento de ruptura* mismo del discurso metafísico que a la vez lo habilita (lo hace legible) y lo destina a ser aquello que se vuelve contra sí mismo pero no sólo negándolo sino *rompiéndolo*, profundizando sus hendiduras. De tal modo, lo que Blanchot acentuará será el modo en que se deshace la alternativa, la obligación de elegir entre dos absolutos (el ser y su negación, la positividad y la negatividad) y la manera en que ello nos lanza al movimiento propio de la diferencia: aquel según el cual se describe la interrupción, la discontinuidad, el vacío de irregularidad, es decir, el movimiento de la escritura.

En la misma constelación emplaza Blanchot al nihilismo nietzscheano. Haciendo una

interpretación muy peculiar de la lectura heideggeriana de Nietzsche, el escritor francés remite el nihilismo no a la nada sino al ser (“cuando pensamos la nada, es todavía el ser lo que pensamos”; EI, 224). La peculiaridad se halla en que aquí Blanchot concibe que, por una parte, la debilidad de lo negativo (que no puede absolutizarse en una Nada, y por eso siempre termina reenviando al ser) y, por la otra, la manera en que la nada se revierte en un ser que no puede ser negado, se conjugan para arruinar de un solo golpe el esfuerzo muy humano por dominar la tierra y desnaturalizarla dándole un sentido (EI, 225). Así, encuentra en Nietzsche un modo de comprender la “palabra [*parole*] del abismo” que lo aparta del humanismo moderno, así como también del trabajo calculador que lo produce como ser dominador a nivel planetario (y, por ende, lo aparta del linaje “metafísico” en el que Heidegger lo inscribiera como punto culminante¹¹⁰). Veremos entonces de qué modo Blanchot alza la “palabra de fractura” (EI, 226) nietzscheana contra la interpretación de Heidegger, cómo la “diferencia” y el desvío respecto del *logos* de la tradición filosófica es aquello que evoca en Nietzsche un pensamiento que no aspira al *poder* humano (como sí parecería hacerlo, para Blanchot, el del Heidegger que se apega al horizonte de interrogación de la tradición filosófica).

Fragmento y pluralismo

Ante el abandono nietzscheano de dios (entendido como lo Uno), es decir, luego del desvío respecto de la divinización de la unidad, Blanchot postula una especie de pensamiento que ya no utiliza la necesidad y la lógica discursiva como principios. Antes bien, encuentra en lo aleatorio su principio genético: en la vuelta del pensamiento sobre sí, hay una falla que impide la auto-identificación y remite, pues, a una reflexión/reflejo que en lugar de generar

¹¹⁰ Cf. M. Heidegger, *Nietzsche*, trad. cit.

copias (como haría la superficie reflectante en un esquema representativo) genera diferencias. En este sentido, al relacionarse consigo mismo mediante lo aleatorio (EI, 232), el pensamiento constituye la afirmación del azar y da sentido al “pluralismo”. Blanchot, sin embargo, diferencia dos tipos de pluralismo: por una parte, aquel que se asocia a la hermenéutica en tanto proceso interpretativo que –careciendo de verdad última– abre un campo de ‘posibles’ donde reina la multiplicidad y la ambigüedad. Por otra parte, aquel pluralismo que no es el solo desplazarse sin fin de una parcialidad a otra sino antes bien el movimiento que excede ese Todo ideal (o monstruoso) que podrían formar el conjunto de las parcialidades reunidas. Este “pluralismo sin unidad, que el habla de fragmento lleva en sí como la provocación del lenguaje, aquel que sigue hablando cuando se ha dicho todo” (EI, 232) es de un tipo singular: en su escansión de lo que hay afirma la discontinuidad, pero en dicha intermitencia no se deja referir a un Origen (a una palabra pura que estaría (mal)diciendo de manera fragmentada y nunca acabada). Es decir, afirma el fragmento y la fractura entre cada uno de ellos: por eso, acompaña todo discurso (incluso el discurso del saber, la filosofía, el *logos* integral y representativo) pero reenviándolo a un plano que ya no se rige por las contradicciones y oposiciones. Ignorando toda relación dialéctica o dialectizable, la palabra de fragmento parece *sobrescribir* lo dicho utilizando como principio relacional la yuxtaposición, es decir, la relación sin relación de lo que está a la vez unido y separado por un blanco indeterminado (EI, 231). Esta sobrescritura se afirma como palabra liminar: dicha con y a través del borde de cada escisión, se sobrescriben las líneas que marcarían un límite y, así, se lo desdibuja, se lo expande, se lo impugna. Excedido lo posible (que se traza en el interior del discurso lógico y continuo de la tradición), la palabra fragmentaria apunta a un Afuera que no es la zona de la insignificancia sino del “no-conocimiento”: eso que acontece cuando la organización del saber caduca y lo dicho se repite, se reinscribe, se sobrescribe como un murmullo neutro que lo impugna todo, que impugna al Todo hablando fuera de él. Esta es la pequeña conmoción, de enormes

consecuencias por cierto, en la que Blanchot instala su palabra:

Que la idea de verdad y todos los valores posibles, la posibilidad misma de los valores, dejen de tener vigencia y sean arrastrados como de pasada, por un movimiento ligero, parece algo con lo que es posible conformarse e incluso alegrarse: el pensamiento también es este movimiento ligero que se arranca del origen. Pero ¿qué sucede con el pensamiento cuando el ser –la unidad, la identidad del ser– se ha retirado sin dar cabida a la nada, aquel refugio muy fácil? ¿Cuándo lo Mismo deja de ser el sentido último de lo Otro y cuando la Unidad deja de ser aquello en relación con lo cual se enuncia lo múltiple? (EI, 234)

Lo múltiple, entonces, sin ataduras a un Origen será postulado por Blanchot como aquello que lleva a Nietzsche a ofrecer la voluntad de poder como concepto fundamental para pensar la muerte de dios: no en tanto reforzamiento de la voluntad una vez que la figura de lo trascendente decae, sino en tanto reivindicación de la constelación conceptual de la fuerza. Pues mientras que el pensamiento occidental se ha consolidado a partir de la construcción escópica (la luz, la claridad, la forma nítida y distinta), la fuerza no se deja pensar bajo los parámetros ópticos: ni visible ni invisible, la fuerza sobrescribe lo que vemos pero en prescindencia de las anteojeras provistas por el haz óptico que nos comanda a aclarar, a clarificar, a dominar con la vista y a imponer el ojo solar sobre todas las cosas. La fuerza, recuerda Blanchot, era para Nietzsche el campo de la diferencia vivida como un *pathos*, y su operatoria principal será la escritura. “La diferencia, esencialmente, escribe” (EI, 243).

Cuando Blanchot recupera la idea *textual* del mundo, haciéndola ondular entre la afirmación y la sospecha (“El mundo: un texto”, EI 248; “¿El mundo? ¿Un texto?”, EI 250), hace uso de la lógica de la yuxtaposición antes mencionada que impide la relación servil del lenguaje respecto del mundo y, por extensión, del mundo respecto del

pensamiento. Es decir, rompe con la idea de que el texto explique o haga legible al mundo, de que el lenguaje *tenga una función* y que ésta consista en replicar las articulaciones internas de un mundo consistente pero de otro modo inaprehensible.

El mundo de Nietzsche, si no se entrega en un libro [...] es porque nos llama fuera de ese lenguaje que es la metáfora de una metafísica, palabra donde el ser está presente bajo la luz doble de una representación. De aquí no resulta que ese mundo sea indecible, ni que pueda expresarse en una manera de decir. Sólo nos advierte que, si estamos seguros de no tenerlo nunca en una palabra ni fuera de ella, el único destino que conviene entonces es que, en perpetua continuación, en perpetua ruptura, y sin tener otro sentido que esta continuación y esta ruptura, el lenguaje, ya sea callando o hablando, juego siempre jugado [*joué*], siempre frustrado [*déjoué*], persiste indefinidamente sin preocuparse por tener algo –el mundo– que decir, ni alguno [*quelqu'un*] –el hombre de la talla de superhombre– para decirlo (EI, 249-250)

A la vez, ello bloquea el despliegue de la obsesión antrópica que alza el saber como arma de dominio: el mundo no es algo a ser explicado, formulado, interpretado *por el hombre*, pues éste es parte del proceso de falsificación que el mundo *es*. “*Mundus est fabula*”, cita Blanchot a Nietzsche, pero bajo el adagio “el mundo: un texto” el lenguaje no es, pues, la herramienta fabuladora que habría que eludir para asir (en sus intersticios) al mundo. El texto es también la fábula infinita que junto al mundo se lanza, insignificante, en un campo de fuerzas, campo de sobrescritura ya que, como decíamos, *la diferencia escribe*. Del mismo modo en que Derrida teorizará un poco antes¹¹¹, la diferencia que escribe es trabajada por

¹¹¹ Derrida comienza a introducir la noción de *différance* a fines de los años 60 en algunas conferencias, y ya para 1967 se encuentra en el libro *L'Écriture et la différence* razón por la cual debe suponerse que Blanchot lo ha leído y de alguna manera hace confluír su lectura de Nietzsche con la de Derrida en este punto. Recordemos que en “La *différance*” (en: *Marges – de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, pp. 1-29) Derrida señala el doble

Blanchot como un “juego del tiempo y el espacio” (EI, 243). Blanchot construirá, así una zona cuyos vértices equidistantes son el tiempo, el espacio y la palabra [*parole*]. En este sentido, el lenguaje constituye uno de los tres ejes que construyen un campo en el que una subjetividad renovada adviene. Así pues, añadir la palabra al tiempo y el espacio, además de constituir una parodia del sujeto trascendental kantiano, implica por una parte, atribuirle una *vis* ontológica equivalente a los dos trascendentales modernos, pero a la vez supone la alteración de estos. Aquí se hace patente la transformación que la palabra fuerza cuando se la coloca en un lugar constitutivo de la subjetividad y ya no como derivada de ésta. No cabe hablar de condiciones de posibilidad de un sujeto trascendental porque el espacio es descrito como disimetría, el tiempo como distracción y la palabra como interrupción, todo lo cual configura antes bien las condiciones de imposibilidad de este sujeto o, como lo llamaremos aquí, un campo de subjetividad impersonal. En este sentido, podría decirse que referir la muerte de dios y la del hombre a cierta cuestión escritural desbroza el camino hacia un umbral en el cual la humanidad se ausenta en razón de una dehiscencia efectuada en la fricción de aquellas tres relaciones. Al movimiento espacializante y diseminante que impide las relaciones simétricas entre lo existente, arbitrando en su lugar curvaturas del espacio, le acompaña un tiempo discontinuo, infinito en su devenir no homogéneo, y estas relaciones comparten su lógica con la de una escritura concebida al modo de incisiones, trazos y cortes que interrumpen y generan la yuxtaposición no jerarquizante, ofreciendo lo que hay a un afuera que no lo domina ni dispone de ello. Estas tres “relaciones de dehiscencia” caracterizan el campo de una subjetividad impersonal, pero no sólo, dado que

juego simultáneo de temporización y espaciamento, enfatizando el carácter de “voz media” que antecede lógicamente a la partición entre voz activa y pasiva (que sería, por lo demás, la escisión sobre la cual se constituye y sella el destino del discurso filosófico). Vale recordar que en el texto “La différence”, la escritura de Nietzsche es convocada para señalar su antecendencia respecto a la crítica heideggeriana a la *metafísica de la presencia*. Derrida recuerda que ya en Nietzsche se configura una ontología que dispone un campo de fuerza que nunca está *presente* como tal, sino como “juego de diferencias y cantidades”.

también son un modo de comprender la existencia toda. Precisamente porque el lenguaje no queda atado a la interioridad de un sujeto, porque el tiempo y el espacio no son formas puras de la intuición de la subjetividad humana, aquí se halla en ciernes las condiciones de existencia de lo que hay: trascendentales materiales o condiciones de imposibilidad, la dehiscencia como gesto de apertura, salida, eclosión, dan cuenta de la necesidad de pensar un campo subjetivo acorde a la exigencia de un modo de vivir-juntos post-nietzscheano.

D2. Lo impersonal, un campo

La cuestión de lo impersonal en el pensamiento blanchotiano se liga de manera íntima con la escritura y, a través de ello, con las consideraciones que se realizan en torno a la muerte, el morir y el muerto. Habida cuenta de lo desarrollado hasta el momento, el desafío que se plantea es evaluar el impacto de la así llamada “muerte del hombre” en la noción de lo impersonal. Dicha evaluación podría tomar, al menos, dos direcciones. La primera estudiaría hasta qué punto es lícito considerar que lo im-personal equivale a la *muerte* de la persona, es decir, indagar el estatuto ontológico y el efecto político y ético de una afirmación de lo que se encuentra *afuera* del ámbito de lo personal. Una segunda vía de interrogación consistiría en asumir la *muerte de la persona* pero, inspirándose en el concepto problemático de muerte de Blanchot, concebir lo impersonal como una modalidad de la *persona muerta*¹¹². Esta línea de investigación es la que tiene un carácter *nietzscheano* (es decir, genealógico) toda vez que hace foco en *los problemas* que han llevado primero a la reivindicación y luego a la crítica de la noción de persona. En este contexto, creemos que lo

¹¹² Como se verá, el sintagma “persona muerta” forma parte de una cadena de nociones análogas que este trabajo recorre: “subjetividad sin sujeto”, “existencia sin ser”, “infancia muerta”, entre otros. La diferencia de nominación apunta sobre todo a cuestiones estratégicas, es decir, a los problemas que cada una de las nociones tradicionales involucradas pone en primer plano y permite que sean cuestionados.

impersonal blanchotiano ofrece un hilo de pensamiento lo suficientemente consistente como para tensar los conceptos aquí involucrados y a la vez mantener la dinámica problemática que les es propia. Y, por paradójico que parezca por los nombres propios mencionados, la consistencia de este hilo proviene del encuentro entre la escritura de Nietzsche y la de Blanchot.

A continuación, abordaremos la cuestión de un campo de subjetividad impersonal, mostrando el modo en que el pensamiento de Blanchot es transido por la lógica y las problemáticas nietzscheanas (tal como han sido descritas hasta aquí), lo cual conduce a disponer dicho campo de una manera singular, y cuyas derivas afloran en la filosofía actual como veremos en un momento.

La persona en debate

En *Tercera persona*¹¹³ R. Esposito hilvana a Blanchot, junto a otros pensadores contemporáneos, en un linaje que –de Simone Weil a Deleuze– reivindica de uno u otro modo lo impersonal. En la mencionada investigación, Esposito historiza la noción de ‘persona’, aportando elementos para realizar un diagnóstico de nuestro tiempo como la época de un ‘personalismo’ que tendría por misión corregir las ‘fallas’ de las teorías del sujeto, de las cuales el personalismo sería deudor y que constituyen su misma condición de posibilidad. Así pues, y de acuerdo a la reconstrucción histórico-conceptual que realiza Esposito, el análisis de los usos de la categoría de “persona” es urgente por cuanto aparece articulada en la mayor parte de los debates filosóficos, políticos y jurídicos. Si en el plano ontológico, la ‘persona’ puede ser descripta como aquello que permitiría añadir dignidad a

¹¹³ R. Esposito, *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, trad. C. R. Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.

una ‘naturaleza biológica’ interpretada a modo de “sustrato biológico subyacente”¹¹⁴, es en el plano jurídico donde dicha noción parecía destinada a realizar los aportes más relevantes. Ello se debe a que, siguiendo la crítica a la “Carta de los Derechos Humanos” realizada por H. Arendt¹¹⁵, Esposito destaca cómo la ‘persona’ debía, por una parte, colmar la brecha entre hombre y ciudadano (brecha que impediría la aplicación efectiva universal e irrestricta de los Derechos Humanos) y, por otra parte, proveer de una cierta “materialidad” a la noción de ‘sujeto de derechos’. Recordando el trabajo del jurista italiano Stefano Rodotà¹¹⁶, Esposito señala cómo en el tránsito del ‘sujeto’ a la ‘persona’ adquiere centralidad “el cuerpo en la realidad concreta de las efectivas condiciones de existencia”, y afirma que “en definitiva, (...) la categoría de persona aparece como la única capaz de unificar hombre y ciudadano, alma y cuerpo, derecho y vida”¹¹⁷. Sin embargo, y a pesar de las buenas intenciones de quienes la desarrollan, la utilización de la noción de ‘persona’ no parece solucionar los problemas (graves) que se generaban con la del ‘sujeto’, sino que antes bien parece perpetuarlos bajo otro tipo de sutilezas. Ello se debe, de acuerdo a la lectura realizada por Esposito, al funcionamiento de la persona como un “dispositivo” cuya

¹¹⁴ R. Esposito, *Tercera persona*, trad. cit., p. 19.

¹¹⁵ Sin intentar reproducir aquí la crítica de Hannah Arendt (ni el uso que de la misma hace Esposito), quisiera citar un párrafo de su obra *Los orígenes del totalitarismo* (trad. G. Salas, Madrid, Taurus, 1998, p. 247): “Llegamos a ser conscientes de la existencia de un derecho a tener derechos (...) y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, sólo cuando emergieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derechos por obra de la nueva situación política global. Lo malo es que esta calamidad surgió no de ninguna falta de civilización, del atraso o de la simple tiranía, sino, al contrario, que no pudo ser reparada porque ya no existía ningún lugar “civilizado” en la Tierra, porque, tanto si nos gustaba como si no nos gustaba, empezamos a vivir realmente en Un Mundo. Sólo en una Humanidad completamente organizada podía llegar a identificarse la pérdida del hogar y del status político con la expulsión de la Humanidad”. Creo que hay que tener presente estas palabras –estas mayúsculas– para apreciar la urgencia por concebir la subjetividad de manera de eludir los dispositivos que quieren someterla a lo Uno, lo Único, o cualquier tipo de Sentido. En esta línea quisiera inscribir mi estudio de Blanchot.

¹¹⁶ *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Milán, Feltrinelli, 2006.

¹¹⁷ R. Esposito, *Tercera persona*, trad. cit., pp. 13-14.

condición de posibilidad es la separación entre la persona propiamente dicha y su sustrato ‘natural’; así pues, el efecto performativo de este dispositivo no es otro que la reproducción a gran escala de los procedimientos de exclusión que empujan a tipos muy diversos de existencias hacia los márgenes de los territorios, el derecho y la vida. Para resumirlo en pocas palabras, la operación que habilita el dispositivo de la persona es la reducción de la vida a la *vida personal*, produciendo así una reacción en cadena que hace precipitar a todas las categorías jurídicas, sociológicas y filosóficas en el corset de lo personal (lo cual presupone la exclusión de lo no personal del ámbito de la vida, el derecho, etc.).

Si la ‘persona’ no logra hacer la esperada justicia a la materialidad de las condiciones de existencia reales, si el tipo de ‘universalización’ que propone no hace sino reproducir con otro léxico –un poco más adecuado a la mundialización del mundo actual– las zonas de exclusión de la filosofía, la política y el derecho clásicos, estamos entonces ante una grieta de la filosofía y política actuales. Aquello que Esposito llama “filosofía de lo impersonal” sería un modo de desplegar una política *de* la vida y no *sobre* ella¹¹⁸: una vía de reconceptualización de las subjetividades que permita desplazar los enfoques dicotómicos, binaristas y jerarquizantes, propios de los dispositivos conceptuales reduccionistas (ya sean de índole sociológica o psicológica, “comunistas” o anarco-capitalistas). Como muestra Esposito, el dispositivo de la persona opera dividiendo y separando ámbitos para luego conectarlos de una forma fija cuyo orden no es aleatorio sino más bien funcional a un cierto tipo de subjetivación-objetivación de lo viviente. La “persona” es un dispositivo que opera una escisión, una ‘doble naturaleza’ que, en el caso del hombre, decanta en el dualismo alma-cuerpo, pero con la particularidad de que

¹¹⁸ Diferencia que Esposito realiza para diferenciar una biopolítica devenida tanatopolítica (política *sobre* la vida) y una biopolítica afirmativa (política *de* la vida). Cf. *Bios. Biopolítica y filosofía*, trad. C. R. Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

la diferencia cualitativa entre los dos elementos asume de nuevo un papel central: éstos, jamás en el mismo plano, se relacionan en una disposición, o precisamente en un dispositivo, que sobrepone, y así *subpone*, uno al otro. [...] Este efecto jerárquico [...] no deja espacio a dudas: pese a que no sea en sí algo malo, [...] el cuerpo constituye la parte animal del hombre, a diferencia del alma inmortal o de la mente, que se presenta como fuente de conocimiento, amor, voluntad. [...] La Persona es precisamente aquello que, dividiendo un ser vivo en dos naturalezas de cualidades distintas —una sometida al dominio de la otra— crea subjetividades a través de un procedimiento de sujeción u objetivación. Es aquello que sujeta una parte de un cuerpo a la otra en la medida en que hace de ésta el sujeto de la primera. Aquello que sujeta el ser vivo a sí mismo.¹¹⁹

De allí que el filósofo italiano sitúe lo ‘impersonal’ en las “líneas de resistencia que cortan su territorio [el de la persona] impidiendo, o al menos contrastando, el funcionamiento de su dispositivo excluyente”¹²⁰. Lo impersonal sería, de este modo, aquello que arruina la precisión del límite, la limpieza del corte, en suma: la ruina del dispositivo.

Si nos detenemos en la línea de investigación que lleva adelante Esposito es porque

¹¹⁹ R. Esposito, “El dispositivo de la persona”, trad. V. Ariza, *Espai en Blanc*, n° 5-6, 2009. Disponible en: <http://www.espaienblanc.net/El-dispositivo-de-la-persona.html>. Fecha de consulta: 18 de junio de 2015). Cabe hacer notar que las cuestiones que llevan a Esposito a trabajar la noción de persona (y a encontrar una ‘respuesta’ en lo impersonal) son aquellas que una decena de años antes lo habían hecho posar su mirada en la problemática de la comunidad (y que lo condujeron a la posición del binomio *communitas-immunitas*). Como es ampliamente conocido, el debate acerca de la comunidad ha devenido un analizador del campo intelectual post-nietzscheano tal como se configuraba a finales del siglo XX y principios del XXI. La intervención inaugural de Blanchot en dicho debate (cf. *La communauté inavouable*) asegura, desde un punto de vista metodológico, que las temáticas que aquí aludimos bajo el nombre de Esposito son pertinentes para realizar una lectura del campo problemático en el cual se inserta la constelación blanchotiana de nociones. Por último, no puede dejar de mencionarse el asombroso parecido del análisis espositoiano con el realizado por Agamben en este punto (cf., por ejemplo, “Identidad sin persona” en: *Desnudex* (2009), Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2011, pp. 67-78).

¹²⁰ R. Esposito, *Tercera persona*, trad. cit., p. 27.

en ella la voz blanchotiana merece una escucha atenta. Blanchot exploró en toda su obra y en diversos registros la posibilidad que Esposito reclama en el siglo XXI: la constitución de una subjetivación que eluda el dispositivo de la persona. Es decir, una subjetividad que no tome a la persona como criterio de pasaje (de lo desubjetivo a lo subjetivo), sino más bien que haga del permanente pasaje (la inestabilidad, la ambigüedad) el rasgo típico de la subjetivación. De forma paralela, la radicalización de la faz corporal de la existencia, anudada insistentemente al lenguaje en los ensayos y los relatos blanchotianos, señalan la avidez del pensador por hallar un campo subjetivo ya desde siempre material, pero cuyo signo impersonal le impida el cierre sobre formas exclusivamente ‘humanas’¹²¹. La fuerza de la escritura blanchotiana parece residir en la necesidad de exponer y exponerse a las formas del afuera radical: no un vacío abstracto sino la ausencia de luz que quiere hacer evidente la invisibilidad que da lugar a lo visible¹²². Exposición al campo extraño de la desobra, espacio de disolución no de lo que hay sino de las formas que quisieran perpetuarse sobre lo que existe, una existencia que por su propio impropio peso resiste los intentos idealistas de estabilización en coordenadas personales (tan ‘humanas’, por lo demás). En esta línea de retrazo¹²³ de la noción de subjetividad, Blanchot tematiza la “subjetividad sin sujeto”¹²⁴, algunas de cuyas características se leen en el siguiente fragmento de *La escritura del desastre*:

Si la supuesta “subjetividad” es el otro *en lugar* de mí, no es ya ni subjetiva ni objetiva, el otro es sin interioridad, lo anónimo es su nombre, el afuera su pensamiento, lo no concerniente su alcance y el retorno su tiempo, del mismo

¹²¹ El próximo capítulo se dedicará a esta lectura *materialista* de la propuesta blanchotiana en torno a la cual existencia y lenguaje quedan anudados.

¹²² Cf. M. Foucault, *El pensamiento del afuera*, trad. M. Arranz, Valencia, Pre-Textos, 1997, pp. 24-30.

¹²³ Juego con el significante “retrazo” inspirándome en la traducción del juego con la palabra “retrait” que llevan adelante Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, aludiendo tanto al “retrazar” como al “retirarse”. Cf. “Ouverture” en: *Rejouer le politique...*, ed. cit.

¹²⁴ Tal como dirá más adelante Blanchot en el mismo texto, cf. ED, 53, 89, 124.

modo que la neutralidad y la pasividad de morir sería su vida, si ésta es aquello que hay que acoger por el don de lo extremo, don de lo que (en el cuerpo y por el cuerpo) es la no-pertenencia. (ED, 49)

En principio, debe advertirse que los lazos entre lo impersonal y la ‘vida’ en el pensamiento blanchotiano no pueden ser establecidos a partir de una noción tradicional de lo vivo (noción que toma a la muerte como su contrario exclusivo y excluyente). ¿A qué apunta el pensador francés cuando se refiere a una subjetividad cuya forma de vivir es la “pasividad de morir”? No hay una respuesta única y simple a semejante pregunta, aunque por lo pronto se puede comenzar por poner en duda la relación subjetividad-vida. Los lazos con lo viviente no son sometidos en general al mismo proceso que la figura de la ‘persona’. Remitiendo al análisis de Esposito una vez más, podría decirse que el filósofo italiano si bien se esfuerza por deconstruir la alianza entre la persona y la vida —es decir, la reducción de la vida a la *vida personal*, como mencionaba más arriba—, no duda en la conveniencia de enlazar la vida a lo impersonal, hasta llegar —hacia el final de su libro— a una inversión sorprendente: la reivindicación no ya de la vida personal sino de la *persona viviente*, equivalente a una *tercera persona*, como anuncia el título¹²⁵. En esta nueva configuración de lo personal —en que lo impersonal no es excluido sino tomado mayormente como enclave de resistencia—, el término ‘vida’ o ‘viviente’ no sólo no es cuestionado sino que le es atribuida una fuerza tal que consigue sortear los embates deconstructivos y salir airoso de ellos. ¿Pero acaso no se pone en acto de este modo una nueva reducción: la de lo impersonal a lo vivo? ¿Es ‘lo vivo’, ‘lo viviente’ o ‘la vida’ el nuevo ‘universal’? ¿Es ello legítimo en el caso del pensamiento blanchotiano?¹²⁶ Teniendo en cuenta que el paradigma de lo impersonal en

¹²⁵ Cf. R. Esposito, *Tercera persona*, trad. cit., p. 216.

¹²⁶ De toda la literatura a favor y en contra de esta lectura, quisiera citar aquí un artículo de Rossi Braidotti (“Le luxe de pouvoir autopersonnaliser sa mort”, *Sociétés*, n° 106, v. 4, 2009, pp. 75-80) por cuanto allí se hace un alegato por la continuidad transpersonal de la Vida (identificada, por lo demás, con la *zōē*), lo cual

Blanchot es el espacio literario, y que éste, como estamos examinando, guarda una relación privilegiada con la muerte (bajo la modalidad del morir), no resulta posible afirmar la reducción de lo impersonal a lo viviente, razón por la cual debemos continuar con la búsqueda del modo particular en que el pensamiento blanchotiano concibe lo impersonal.

Parece difícil pensar en concreto a qué podría referirse Blanchot cuando escribe acerca de una subjetividad sin sujeto: anónima, errante en la exterioridad donde lo que hay no remite a una interioridad (ni siquiera a una interioridad perdida) sino a los cuerpos constituidos en procesos de extrañamiento. Sin embargo, allí tenemos sus relatos, que asignan un espacio a estos movimientos. Por ello, resulta necesario volvernos ahora hacia un relato para terminar de plantear esta cuestión; prestaremos, entonces, escucha a algunos giros de “La última palabra”, el primer relato escrito por Blanchot, entre 1935 y 1936¹²⁷. Allí la existencia se da prescindiendo de la persona, es decir: una existencia que no se instala a partir de un dispositivo (personal o de cualquier otro tipo), sino que lo resiste y desarma por cuanto ignora los mecanismos binarios de separación, jerarquización y oposición. En “La última palabra” se narran los momentos previos al “naufragio universal”, cuyo síntoma (o causa, tal vez) es la ausencia de “consigna” o “palabra clave”. Las palabras, se nos dice, son restos de un lenguaje que ya no funciona (AC, 63), se “desnaturalizan” y no comunican a los hombres y mujeres de la manera habitual –de hecho, uno de los primeros lamentos de quien ‘protagoniza’ el relato es que en estas condiciones no podrá sostener “conversaciones” (AC, 62)–. La no comunicación afecta a las series que pueden desplegarse a partir de un archivo (es decir, a la tecnología de la memoria, la biblioteca): es la “hora de

constituye, a mi entender, el ejemplo perfecto del lugar a donde conduce la reducción de lo impersonal a lo vivo: básicamente, y como indica el título del texto, el anhelo de convertir la muerte en algo personal, en una clara regresión a los esquemas heideggerianos que apelan a la reconversión de lo impersonal a lo “*autos*”.

¹²⁷ La publicación de “Le dernier mot”, no obstante, no se produciría hasta 1947 (París, Fontaine). En 1983 Blanchot lo reúne con otro relato breve escrito en la misma época, “L’idylle” [El idilio] en el volumen *Le ressassement éternel*.

la soledad” (AC, 58) en que el bibliotecario abandona su lugar atemorizado por los últimos lectores, quienes bajo la presión del fundamento roto recorren las salas como animales carroñeros en busca de los fragmentos de libros cuya unidad se ha perdido para siempre (AC, 59-60). Tomaré como guía de lectura una frase del posfacio que Blanchot dedica a este relato:

[D]e ahí tal vez (no lo sé) la convocación abrupta del lenguaje, la resolución insólita de privarlo de su sostén, la *consigna* (no más lenguaje coercitivo o afirmativo, es decir, no más lenguaje — pero no: siempre una palabra para decirlo y no decirlo) [...]. (AC, 93)

El señalamiento de Blanchot al leerse a sí mismo indica el doble movimiento que permite interpretar a modo de campo impersonal de subjetivación la constelación de voces que “La última palabra” hace presente. En principio, el pensador menciona la exploración que entrama el relato, y que podría glosarse como una interrogación acerca de qué sucedería si el lenguaje ya no tuviera un fundamento, si las palabras no comunicaran, si las personas no pudieran mantener conversaciones (bajo la ilusión de que hablan el mismo idioma), si no hubiera voces y lecturas privilegiadas. En rigor, la falta de lenguaje nos conduce a un abismo de sentido difícil de imaginar, de allí lo perturbador de relatos como el blanchotiano. Ahora bien, si es cierto que el tema y el ambiente del relato son netamente apocalípticos¹²⁸, aparece con fuerza la idea de que la ruina del lenguaje no nos devuelve a la nada pura: al obligarnos a decirla, a hallar una “palabra para el decir”, la literatura nos sumerge en el ámbito del habla post-apocalíptica. Pero entonces, ¿qué es lo que se destruye, qué es lo que cae? El mundo de la forma pensado en su versión ‘ideal’, es decir, como forma *de* una materia bruta, ese mundo *humano* que instituye idiomas y diccionarios,

¹²⁸ El propio Blanchot identifica la torre donde este relato termina con la bíblica torre de Babel, y a su dueño con Dios; cf. AC, 93.

sosteniendo así la ilusión de un todo que podría dominarse (en parte gracias a una inversión denunciada y deconstruida implacablemente por Nietzsche: la existencia de Dios —o de sus sombras— no es una idea a la cual se llega *luego* de comprobar la maravillosa inteligencia con que el mundo ha sido creado, más bien se *introduce* la idea de un Dios porque automáticamente éste opera como vector de inteligibilidad de una multiplicidad que de otro modo no alcanzaría la unidad)¹²⁹. Así pues, lo que deja de funcionar es *este* lenguaje (la palabra organizada en torno a una consigna, que en y a través suyo permite la constitución de la persona); no obstante, algo resta en este espacio post-apocalíptico (post-humano, post-personal), *hay* algo. Hay el decir no reglado —que resiste la asignación de lugares discursivos—, desplegándose como *voces* que escapan al yugo del idioma oficial, de la seguridad de la biblioteca en la cual todo es traducible porque allí se sientan las bases de la comunicación universal donde cada término puede referirse a un origen. El relato de Blanchot, pliegue de la escatología sobre sí misma¹³⁰, hace una insistente llamada a escuchar estas voces, en las cuales no sólo no es identificable persona alguna, sino que en contacto con ellas todo vestigio de lo personal arde y se autodestruye.

En “La última palabra” aparecen varias voces cuya impersonalidad contrasta con la desesperación del narrador por conservar su integridad en una escena apocalíptica. Dichas voces emergen al encontrarse con este personaje, condenado a permanecer en un afuera radical porque incluso en su propia casa no es más que un intruso (AC, 64). Se oyen por primera vez en los niños que copan la explanada de una biblioteca (vacía), quienes sólo emiten “espantosos chillidos” (AC, 58). Que el campo de lo impersonal aparezca ligado a

¹²⁹ Todo lo cual presupone la necesidad de la unidad de Sentido, es decir: de Verdad, de Origen. Y en los términos en los que aquí hablamos, debería decirse: la necesidad de una consigna para que el lenguaje conforme un mundo.

¹³⁰ Jugando un poco con la serie de clara connotación escatológica que Blanchot monta con los títulos de sus textos, me refiero al re-pliegue escatológico dado que no sólo se trata aquí de la “última palabra”, sino también del “último hombre” (*Le Dernier Homme*) y del “último en hablar” (*Le Dernier à parler*).

los niños no debería sorprender si se tiene en cuenta la potencia de la “in-fancia” que es posible señalar en ellos¹³¹. Así, los niños “no consienten a hablar si no es gritando y llorando” (AC, 66), y se resisten a la enseñanza escolar del maestro/Dios que por momentos el narrador pretende ser. Si bien sería sencillo interpretar la infancia como una anterioridad respecto del lenguaje que conserva todos los rasgos de un ‘origen’ (pureza, verdad, unidad), el relato advierte esta tentación y la diferencia de otro tipo de perspectivas. De este modo, los niños que “silban como víboras” (AC, 71) son diferenciados de un “niño especial”, de gran belleza, babeante, a quien los otros miran con temor. Mientras que los primeros son asociados a otras figuras marginales y profanas (niños, animales, ancianos, multitudes son en este relato los principales vectores de subjetivación impersonal), el niño especial cuya “boca de agua” es una especie de ‘ideal anterior al lenguaje’ es en parte un profeta y en parte una figura divina (juez universal) que debería sacrificarse para curar la *herida* que el lenguaje es. Aquí puede notarse cómo el texto sugiere dos modos de interpretar el lenguaje. En este último caso, pareciera que su advenimiento es considerado como una *mediación* que ha venido a opacar el contacto –de otro modo directo y transparente– con lo que es. En este abordaje, entonces, la in-fancia se configura como el espacio de la inocencia, de unión directa con el mundo que debería consumarse en el mutismo de la fusión mística. Así se entrevé en pasajes como el siguiente, donde el narrador explica cómo quiso imponerse a los otros niños utilizando la figura de la bellísima criatura:

Tomé un trozo de tiza y dibujé sobre el pizarrón la figura del joven mudo, saliendo de la boca de un volcán en medio de una lluvia de piedras, de rayos, de desechos de toda índole.

—He aquí a nuestro juez —exclamé—. [...] ¡Desgraciados niños, a quienes semejante

¹³¹ Precisamente a la infancia nos abocaremos en el tercer capítulo de esta tesis.

herida, causa del lenguaje, no les impone ningún respeto! (AC, 71)

Quizás la imagen del niño saliendo de la boca del volcán (que, a su vez, podría interpretarse como otra ‘boca’ de donde surge no agua pero sí lava) haga señas hacia la legendaria figura de la muerte de Empédocles, cuya relación con el ideal romántico de comunicación inmediata con la ‘naturaleza’ ha sido integrada a nuestro imaginario a través de la obra hölderliniana *La Muerte de Empédocles*¹³². En contraste, en el primer caso (niños, animales, gentíos), el lenguaje articulado y humano es sólo un modo de la comunicación, pero ésta no se agota allí. Otras subjetividades hallan lenguajes distintos en que lo que se privilegia no es el Sentido, la Verdad y la Vida (en el sentido binario e idealista propio de la tradición occidental), sino antes bien ese *hay* [il y a] que no se despliega como palabras sino como afectaciones corporales que, eventualmente, pueden ser *también* palabra [*parole*]. De allí los gritos y llantos, pero también los abucheos, los ladridos y aullidos de los perros, que atraviesan el cuerpo y *hacen* hablar sin necesidad de “decir ni una palabra” (AC, 64). En este último sentido, es interesante explorar la propuesta del relato blanchotiano, en el que el ‘hay’ es descubierto como la “última palabra” (a la cual hace referencia el título) entre los “aullidos temblorosos, ahogados” de unos enormes y feroces perros.

En vez de llenar la noche de ladridos, los perros me dejaron pasar en silencio, como a un hombre al que no hubieran visto. No fue sino mucho después de que yo hubiera pasado cuando empezaron a aullar de nuevo: aullidos temblorosos,

¹³² F. Hölderlin, *La Muerte de Empédocles*, trad. A. Ferrer, Madrid, Hiperión, 1997. La relación agua/lava podría implicar una alternativa a la deriva romántica del arte (según la cual no hay espacio para otra lógica que la del fundirse, confundirse y fusionarse): a diferencia de la lava, el agua es un fluido ambiguo que no queda definido por su capacidad destructiva. En tanto elemento medial, el agua habilita el fluir, la agregación/desagregación y el movimiento, dando lugar a una estética materialista en la que se privilegia el proceso antes que los términos en la relación forma-contenido. Paradigmáticamente, esta relación y estas posibilidades, se hacen evidentes en la materialidad de la palabra (algo que nos ocupará en el próximo capítulo).

ahogados, que, a aquella hora del día, resonaban como el eco de la palabra *hay*.

“Ahí está sin duda la última palabra”, pensé yo al escucharlos. (AC, 66)

Sin embargo, y teniendo presente aquella “no-pertenencia” que citábamos algunas páginas más arriba como rasgo de la subjetividad ‘impersonal’, debe todavía redoblarse el esfuerzo por mantener atenta la escucha a *todo* el alcance posible del *hay*, esto es: no limitarse a los movimientos de comunicación de los animales, los niños, los ancianos, a modo de seres individuales (que guardarían, en tanto tales, más o menos cercanía con lo humano y lo personal). Hay que intentar escuchar la llamada del *hay* allí donde lo personal no puede ser siquiera sospechado: la vegetalidad de “raíces enmarañadas a ras del suelo y todo un bosquecillo de ramas y plantas” que el *hay* revela al narrador, la tierra insignificante de una casa cualquiera contra la que debe apoyarse el rostro para disfrutar sin palabras (AC, 64 y 66), o tal vez ese enorme desierto en que el relato concluye y que, estando vacío, sin embargo está cubierto de piedras, que es un “vértigo de insectos, de moscas, de animales medio ciegos”, que es asediado por un sol que quema sin alumbrar e imprime en el cuerpo desnudo de una muchacha sin nombre “las primeras formas de un vago lenguaje” (AC, 76).

Cabría pues señalar que esta ‘subjetividad’ que se llama aquí ‘impersonal’ no debe identificarse primariamente con una “desubjetivación” o un arrasamiento de la persona (con sus connotaciones *negativas*), que parecen conducir eventualmente a una escisión ontológica entre el ser vivo y la persona y que es solidaria, en última instancia, con una identificación entre lo impersonal y lo viviente¹³³. ¿Habría entonces que pensar en la

¹³³ La relación entre lo impersonal en Blanchot y el concepto homónimo en la línea italiana es problemática. Por una parte, en la conceptualización del dispositivo de la persona, tanto en Esposito como en Agamben, no se excluye lo impersonal sino que se lo integra como modalidad pre-individual de lo viviente, es decir, como condición de posibilidad de operación de subjetivación y, en dicho sentido, como excediendo cualquiera de las formas que el sujeto puede adquirir (cf. G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, Roma, Nottetempo, 2006). Así, por ejemplo, escribe Agamben: “Comprender la concepción del hombre implícita en Genius significa

subjetivación impersonal como la afectación conjunta de lo vivo y lo no-vivo? ¿Acaso las mezclas de lo orgánico y lo que no lo es serían vectores de comunicación de lo que *hay* atravesando toda formación personal? Hay allí elementos a tener en cuenta en la caracterización de este campo de subjetivación impersonal, elementos que dan a pensar en constelaciones de voces que sin trascender la horizontalidad en que coexisten –y en lugar de apuntar a la clasificación jerarquizante– dan lugar a formas móviles e inestables de subjetividad.

Ello impugna, entonces, una *doble reducción*: la de la subjetividad a la “persona”, pero también la de lo impersonal a lo viviente. En este sentido, nos aproximamos al despliegue aleatorio (es decir: no programático, no ‘pensado’ previamente a su puesta en acto) de multiplicidades que no adquieren formas en función de un sistema jerárquico clasificatorio (cuyo método de exclusión supone la inclusión subordinada de lo que existe en un Todo

entender que el hombre no es solamente Yo y conciencia individual, sino más bien que desde el nacimiento hasta la muerte convive con un elemento impersonal y preindividual. El hombre es, por lo tanto, un ser único hecho de dos fases; un ser que resulta de la complicada dialéctica entre una parte no (todavía) individuada y vivida, y otra parte ya marcada por la suerte y por la experiencia individual. Pero la parte impersonal y no individuada no es un pasado cronológico que hemos dejado de una vez por todas a nuestras espaldas y que podemos, eventualmente, evocar con la memoria; ella está presente en todo momento, en nosotros y con nosotros, en el bien y en el mal, inseparable” (“Genius” en: *Profanaciones* (2005), Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005, pp. 9-10). Sin embargo, parece haber una soldadura entre lo viviente *humano* y lo impersonal que no resulta equiparable a las consideraciones blanchotianas sobre el tema, las cuales apuntan, como veremos, a una indiferenciación entre lo vivo y lo muerto. Una de las consecuencias de esta divergencia se hace visible en la distancia entre las tendencias ‘inorgánicas’ y minerales del pensamiento blanchotiano ligado a la palabra (y por tanto a lo impersonal) y la insistencia en el “rostro” de lo viviente que emerge cada vez que Agamben debe pensar en un futuro de lo humano más allá de la persona (por ejemplo: “debemos prepararnos sin penas ni esperanzas para buscar, más allá tanto de la identidad personal como de la identidad sin persona, esa nueva figura de lo humano –o, quizá, simplemente del viviente–, ese *rostro* más allá tanto de la máscara como de la *facies* biométrica que todavía no logramos ver, pero cuyo presentimiento a veces nos sobresalta de improviso en nuestras andanzas y en nuestros sueños”; G. Agamben, “Identidad sin persona”, trad. cit. p. 78. Yo subrayo “rostro”). Por último, no puede decirse que Agamben y Esposito sostengan lo mismo acerca de la persona y del dispositivo. Para una lectura de las cercanías y distancias entre ambos, cf. T. C. Campbell, *Improper Life. Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2011, esp. cap. 2: “The *Dispositifs* of Thanatopolitics”, pp. 31-82.

regido por un Sentido, una Verdad, un Fundamento), sino que se refuerzan o deshacen en el contacto entre sí. Así pues, y volviendo a la cita de *La escritura del desastre*, se trataría de una subjetividad que no yergue a la persona a fin de trazar los límites entre una interioridad y un afuera, sino más bien de un campo en que la otredad no-dialectizable hace cuerpos mezclados (no regidos por un principio orgánico), se recrea en figuras que son del orden del “qué” y no del “quién” (pues no pertenecen ni obedecen a ningún *quién* asignable)¹³⁴, se expone a la acogida de lo extremo que nunca le pertenece.

Una de las consecuencias de esta hipótesis nos remite a un necesario replanteo de la relación de la constitución de la subjetividad con la palabra, una cuestión que hemos visto ya aparecer con fuerza en las lecturas blanchotianas de Nietzsche. A continuación, sin embargo, quisiéramos abordar esta misma relación en el enclave entre ambos pensadores desde otro ángulo, uno que puede parecer propedéutico pero que, de acuerdo a nuestro análisis, revela el punto exacto en el que la cuestión de la subjetividad se anuda con la relación con la palabra. Se tratará, en el siguiente apartado, de los modos de leer y, según veremos, de cómo Blanchot abre a partir de ello un modo de leer la vida en Nietzsche que reivindica lo impersonal sin reducirlo a lo viviente.

D3. Leer la vida en el abandono

Es fundamental comenzar señalando las operaciones a las cuales el escritor francés somete las escrituras de los otros. Si para cierto sector de la comunidad intelectual se ha vuelto un

¹³⁴ La diferencia entre el “qué” y el “quién” en el ámbito de la ontología ha sido examinada por Derrida, sobre todo en sus estudios acerca de la animalidad. Cf. J. Derrida, *Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, Paris, Galilée, 2008. Esta línea es trabajada con detalle en Mónica B. Cagnolini, “Virilidad carnívora: el ejercicio de la autoridad sojuzgante frente a lo viviente”, *Revista Científica de UCES*, Buenos Aires, 2012, vol. 16, pp. 23-29.

lugar común denunciar la inconsistencia, la tergiversación y, en suma, el mal uso textual por parte de los autores que se inscriben en el linaje post-nietzscheano, el caso de Blanchot bien podría convertirse en paradigma de la “holgazanería” y la “charlatanería auto-complaciente”¹³⁵. Dado que sus procedimientos citacionales no respetan los protocolos académicos (se saltean párrafos o páginas enteras sin hacer mención a ello en las citas textuales, se alteran algunas expresiones, se parafrasea sin mencionar la referencia textual, etc.), Blanchot sería un blanco fácil para estos críticos. Para proferir tales acusaciones al pensador francés, sin embargo, sería preciso dejar a un lado su tratamiento explícito de la cuestión que se detiene en el modo en que se acoge la escritura del otro, cómo se la/lo toca sin violencia.

Al inicio del comentario de la obra de su amigo muerto G. Bataille, Blanchot escribe: “El comentarista no es fiel cuando reproduce fielmente; aquello que cita, las palabras, las

¹³⁵ Las acusaciones que cito entre comillas han sido lanzadas por el conocido Alan D. Sokal, refiriéndose a lo que él llama “una subcultura académica que se autoperpetúa” y que rechazaría la crítica racional, uno de cuyos ejemplos sería Derrida (Cf. el artículo que dio inicio al así llamado *affaire Sokal*, “Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity”, *Social Text*, n° 46/47, spring/summer 1996, pp. 217-252; y la “explicación” que el autor da acerca de los motivos de su intervención –de donde extraigo los epítetos mencionados– en “A Physicist Experiments With Cultural Studies”, *Lingua Franca*, n° 6, enero 1996, pp. 62-64). Esta línea se encuentra claramente delineada también, aunque desde una defensa de la razón como bastión de las armas emancipatorias, en el clásico libro de 1985 de J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad* –Madrid, Taurus, 1989–, donde el autor alemán remonta el linaje postmodernista al momento en que Nietzsche “renuncia a una nueva revisión del concepto de razón y licencia a la dialéctica de la ilustración” (p. 112). Por supuesto, Blanchot ni siquiera es mencionado por dichos autores, en contraste con lo que sucede respecto de Derrida, por ejemplo, cuyas tesis Habermas discute con cierto detalle. Otro caso de discurso furibundo proveniente de las izquierdas es el de Alex Callinicos, quien en su *Contra el postmodernismo* (Buenos Aires, Razón y Revolución, 2011; orig. 1990) alega que el linaje post-nietzscheano se distinguiría por “la negación de toda objetividad al discurso, la incapacidad de fundar la oposición al poder que pretenden articular y la negación de toda coherencia e iniciativa al sujeto humano” (“Prólogo” a la edición inglesa). Para estas perspectivas que defienden si no la Razón, al menos sí la racionalidad como horizonte fundante de la comunidad –y que suelen ser conservadoras respecto de la distinción entre géneros discursivos y disciplinares–, si el discurso blanchotiano ha de tener algún interés o relevancia, será dentro del campo de la teoría literaria.

frases, por el hecho de ser citadas cambian de sentido y se inmovilizan o, por el contrario, adquieren un valor demasiado grande” (EI, 301). No cabe para el comentario otro destino que el de constituirse como un modo de percibir lo que se desprende cada vez singularmente de la lectura. Es por ello que el comentario –un modo de la *crítica*– es para Blanchot una “tarea indecisa” que no se dejaría reglar por los criterios de “valor” en vistas a la ubicación de la obra en el podio de la cultura, sino que debe consagrarse a un tipo de “afirmación” todavía imprevisible¹³⁶. Resulta claro que a partir de dicha perspectiva de la obra y de su comentario, el tratamiento de la cita no se ve obligado a adoptar los cánones convencionales¹³⁷. Una segunda precaución mantuvo a Blanchot exento de la codificación minuciosa de la política de apropiación textual: no fue nunca un ‘académico’, con lo cual se mantuvo de alguna manera ‘al margen’ del sistema de prestigio escolar.

Sería fructífero entender el pensamiento blanchotiano como un ejercicio de lo que él mismo ha designado como una lectura superficial, trivial, distraída. Una especie particular de ligereza, propia del “lector que baila una danza rápida en torno de un texto” (como se menciona en *L’Espace littéraire*) y cuyo efecto no es calculable. Parece raro referirse de este modo a la relación de Blanchot con la textualidad nietzscheana, sobre todo si se tiene en cuenta aquella sentencia de Nietzsche acerca de la rumia como modo privilegiado de la buena lectura¹³⁸. ¿Están así de alejados ambos pensadores? Quizás Blanchot –que parece tan serio y decidido a perderse en el abismo todo el tiempo– reciba de Nietzsche la promesa de inocencia y felicidad que el pensador alemán lanza unas líneas antes de

¹³⁶ Cf. “Qu’en est-il de la critique?” en LS, 9-14.

¹³⁷ No puedo dejar de remitir aquí al importante ensayo de É. Hoppenot sobre el tema de la cita: “La pequeña fábrica de M. Blanchot. Reflexiones en torno a la cita a partir del intertexto bíblico”, *Instantes y Azcares – Escrituras Nietzscheanas*, año XII, n° 11, primavera de 2012, pp. 103-125.

¹³⁸ Me refiero al final del §8 del “Prefacio” de F. Nietzsche, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1996, p. 26.

amonestar al hombre moderno por su imposibilidad de rumiar los textos como una vaca. Allí mismo, en la *Genealogía de la moral*, Nietzsche considera que la jovialidad es “la recompensa de una seriedad prolongada, valiente, laboriosa y subterránea”¹³⁹, una descripción inusitadamente precisa del modo de leer de ambos autores, y cuyos ‘resultados’ nos mantienen en vilo aún hoy. Tal vez sea posible tender un lazo entre aquella jovialidad y el baile/lectura de Blanchot en torno al sepulcro vacío del amigo muerto, una danza feliz e inocente “con un compañero invisible en un espacio separado, una danza dichosa, apasionada danza con la «tumba»” (EL, 206).

De esta relación, en que nombres y textos se entremezclan, se desprende un modo de pensar la constitución de la subjetividad de manera no ligada exclusivamente a la vida y, por extensión, una modalidad de lo común que excede los parámetros clásicos de nuestra tradición. Si bien el comunismo blanchotiano es en general asociado (por Blanchot mismo) al comunismo de ‘escritura’, hay otra relación que se da en ese estar-con lo que se lee: con inocencia, danzando entre las palabras del otro, en un proceso de inquietud que no es regido por la intencionalidad hermenéutica ni por la devoción cuasi-religiosa. Leer es una “danza apasionada con la tumba” si por ello se indica esa oscuridad de lo que insiste en disimularse, si no se hace para resucitar al muerto sino que es un modo de oír el llamado que aflora de la piedra sepulcral: leer es entregarse al frenesí de una *relación sin término* (su término ha muerto, es la inquietud sin reposo del muerto), de allí el apretado vínculo que es posible establecer con lo impersonal que caracteriza a la comunidad blanchotiana. Para el escritor francés, leer es una afirmación lanzada a la ligera, que abre el espacio para que la palabra del otro exista en un fragmento de mundo distinto al de su presunto origen. En tanto modo de la pasividad que desatiende al ‘autor’, leer funciona como el pasaje a través del cual la palabra existe como fragmento no reducible a todo alguno, un fragmento entre

¹³⁹ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, trad. cit., p. 25.

otros, con los cuales puede encontrarse o no, componerse o no, afectarse o no. Se discierne así un modo del estar-con que lejos de hacer imperar la voluntad de reunir, de ligar, de ordenar, es regido por la relación sin relación del estar uno junto a otro, a la espera de un encuentro incalculable y en el olvido de todo fin último. Aquí aflora con toda su potencia la lógica de la yuxtaposición trabajada con anterioridad, y adquiere peso propio la noción de la escritura fragmentaria que hemos examinado unas páginas más arriba.

Escritura y lectura

Como hemos ido desarrollando, en la obra de Blanchot, la escritura ha sido objeto permanente de meditación, vehículo de disputas entabladas con la tradición occidental, motor del desastre que desde siempre nos abandona en la lejanía perturbadora de un cielo caído y sin estrellas. De hecho, la escritura como cuestión aparece con fuerza desde el comienzo de su obra, bajo la forma de la exigencia política del intelectual-escritor (recordemos que Blanchot, ya lo hemos dicho, como primera ocupación pública ligada a la escritura, tuvo a su cargo la redacción de las columnas editoriales de periódicos que activaban la línea nacionalista de derechas francesa). Más tarde, adquiere un lugar central en la indagación de una figura de la subjetividad desasida de la ‘potencia’ y el ‘poder’ –tal como dichas nociones operan en el dispositivo de subjetivación moderno. Esto último lo hemos estudiado en textos que marcan inflexiones del pensamiento de Blanchot, tal como “La littérature et le droit à la mort”. Ya en el período medio de su obra¹⁴⁰, Blanchot hace jugar la figura del escritor en el interior de las dinámicas que plantea en sus textos novelados. Sin embargo, en este período, otra de las figuras que comienza a tomar fuerza es la del lector.

¹⁴⁰ De acuerdo con la periodización (cuyo carácter ficcional y vigencia imaginaria son indudables) que he propuesto desde el comienzo de este capítulo.

Dos son los momentos clave en este período que permiten aprehender esta insistencia. Uno aparece en un texto de ficción, el otro en el ensayo “Lire”, y ambos por igual suponen la inquietud que tracciona en este período de la obra la atención blanchotiana. El primero se halla en una escena que registra *Thomas l’Obscur*, en la que Thomas (el ‘protagonista’) entabla una lucha cuerpo a cuerpo con las palabras que, saltando del libro que lee, se transforman en animales salvajes que lo someten y lo exponen al horror del vacío de la obra que sólo el lector haría evidente¹⁴¹. En el próximo capítulo abordaremos esta novela con profundidad, por ello me dedicaré a continuación al examen de “Lire” [Leer]¹⁴².

Un sí silencioso

Entre 1953 y 1955, el estudio de la cuestión de la lectura adquiere en la obra de Blanchot un perfil más pronunciado. En “Lire” se desglosa la especificidad del lector respecto de otras figuras de aficionados al arte. A diferencia de quienes se inclinan por la música, la pintura o la escultura, que –escribe Blanchot– “llevan su preferencia de manera ostensible, como un mal delicioso que los aísla y del que están orgullosos”, el lector se halla ante el libro no como el portador de un don (el don de ‘saber leer’, de ser ‘capaz de leer’) sino como aquel ser “infinitamente desprovisto, ausente de ese poder”. ¿Implica esto un retorno a la contemplación desinteresada? Por la postulación de esta extraña relación del lector con

¹⁴¹ Cf. TO1, 42-48 y TO2, 27-33.

¹⁴² M. Blanchot, “Lire” en EL, 109-206. El artículo fue publicado originalmente en *La Nouvelle Nouvelle Revue française*, n° 5, mayo de 1953, pp. 876-883. Cf. también el apartado siguiente de este mismo capítulo, “La communication”, pp. 207-216.

la *existencia* de la obra, Blanchot se aparta de la estética del gusto kantiana¹⁴³: lejos de ‘no hacer nada’, el lector –en contraste con el resto de los aficionados al arte– es el único que

¹⁴³ El análisis de la relación entre la estética (en tanto disciplina) kantiana y la de Blanchot no será abordado en esta tesis. No resulta una tarea sencilla, sobre todo porque los dispositivos conceptuales que cada autor utiliza parten, recorren y expresan perspectivas y necesidades diferentes (dicho esto sin dejar de recordar que Blanchot, al referirse a la noción de ‘crítica’ como aquello que nos permite indagar en la experiencia literaria, refiere a la noción kantiana en tanto “interrogación de las condiciones de posibilidad de la experiencia científica”, ST, 13 ; asimismo, véase el rechazo al supuesto desinterés asociado a la “concepción estética” de la imagen en EL, 352). Sin embargo, hay dos cuestiones que pueden mencionarse. 1) En la *Crítica del juicio*, Kant afirma la necesidad de que el juicio de gusto sea producto de una representación satisfactoria pero desinteresada, donde por ello se entiende la ausencia de interés en la existencia real del objeto. Si “el gusto es la facultad de juzgar acerca de lo bello”, y ello implica una satisfacción “pura y desinteresada” referida a la representación (Cf. I. Kant, *Crítica del Juicio*, trad. M. García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 2007, §§1-5), entonces el planteo blanchotiano resultaría, al menos, problemático: es una posición que no puede clasificarse ni como meramente subjetiva (porque no es representacional) ni como objetiva (toda vez que rechaza de plano la existencia de algo así como una subjetividad trascendental, condición de posibilidad de la ‘objetividad’ universal kantiana). A la vez, el lector no es puramente activo ni pasivo y, por último, en el exacto momento en el cual afirma la existencia de la obra, la remonta –podríamos decir que ‘genealógicamente’– al momento en que sólo era *un* posible entre tantos otros, es decir, que la remite al momento de su insignificancia, haciendo manifiesta la *decisión* singular (y por eso contingente) que dio lugar a su forma actual (acercándose aquí, entonces, a lo “bello puro” kantiano, que también es “insignificante”). Blanchot, entonces, trasladaría el centro de gravedad del ‘espectador’ (como sucede en Kant) hacia la relación o el ‘proceso’, lo cual nos conduce al segundo punto. 2) Las críticas que Nietzsche ha dirigido a la estética desinteresada de Kant, en nombre de una idea de arte interesado –entendido stendhalianamente como promesa de felicidad. En cualquier caso, la incisión más profunda –y cuyas consecuencias son, sin duda, las más graves– se encuentra en el cuestionamiento a la reducción del arte a una disciplina, movimiento extractivo mediante el cual éste quedaría separado de la política, la ética y, en general, de todo planteo ontológico. Esta mirada nietzscheana acerca del arte es compartida y hasta radicalizada (si fuera posible) en la obra de Blanchot, quien encuentra en el espacio literario la clave que permitirá cuestionar el binarismo sujeto-objeto, Verdad-Falsedad, acción-pasión, sin por ello recaer en perspectivas totalizantes ni místicas (es decir, sin renunciar a la procesualidad y su carácter impersonal o neutro). Sobre el tema en la obra de F. Nietzsche, cf. M. B. Cragolini, *Nietzsche, camino y demora*, Cap. IV “Nihilismo futuro”, Buenos Aires, Eudeba, 1998, pp. 125-135; M. Cacciari, “Sobre la inexistencia de la estética nietzscheana” en: *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, trad. M. B. Cragolini y A. Paternostro, Buenos Aires, Biblos, 1994. Desde una perspectiva que aborda específicamente el pensamiento nietzscheano en relación con la tradición de la estética como disciplina, cf. de Paula Fleisner, “De Sigfridos cornudos y hechiceras infieles. Una mirada sobre el rechazo nietzscheano del romanticismo y su alabanza de Carmen”, *Instantes y Azules - Escrituras Nietzscheanas*, año VII, n° 4-5, primavera de 2007, pp. 53-65.

“interviene” la obra *afirmando su existencia*. ¿Estando, entonces, en la línea de una estética de la recepción? Tampoco parece lo adecuado, ya que la operación que involucra la afirmación de la existencia del libro no supone una “actividad” de parte del lector que, de acuerdo a las diferentes teorías de la recepción, *completaría* estructuralmente la obra. Podría decirse con toda justicia, por el contrario, que la lectura tal como Blanchot la concibe no “llena los huecos”, como pretendía W. Iser, sino que contornea sus bordes, señalando su inviolable oquedad a la vez que manifiesta una profunda ligereza que impide que dicha ‘ausencia’ sea interpretada como una ‘falta’¹⁴⁴. Antes bien, la introducción de la pasividad en el seno de la dinámica libro-escritor posibilita la escisión definitiva del ‘autor’ respecto de ‘su’ obra, interrupción que impone silencio allí donde el escritor no puede detenerse ante el afán de enseñorearse de la palabra, su arte específico. En efecto, Blanchot dirá que

la lectura da al libro la existencia abrupta que la estatua “parece” tener sólo del cincel: ese aislamiento que la sustrae a las miradas [...]. El libro necesita, de alguna manera, al lector para devenir estatua, necesita al lector para afirmarse como cosa sin autor y también sin lector. (EL, 202)

En este sentido, leer se caracterizaría por la apertura de un espacio afirmativo en que se le dice *sí* al advenimiento de la obra como existencia. Dicha apertura, que rotura despreocupadamente el espacio literario, nos lleva a replantear la gravitación de la sola figura del escritor en la obra blanchotiana, puesto que si a la escritura pueden atribuírsele los rasgos de la desobra, de la pasividad, de lo impersonal que mora en la debilidad (algo

¹⁴⁴ No obstante, Blanchot reconoce y a la vez explica las líneas teóricas que conciben a la obra como incompleta y albergando el vacío, por ejemplo en el apartado “L’Horreur du vide” (EL, 210-214). Acerca de la estética de la recepción, puede consultarse el conjunto de ensayos publicado en: R. Warning (ed.), *Estética de la recepción* (1975), Madrid, Visor, 1989; como así también a H. R. Jauss, *Pequeña apología de la experiencia estética* (1972), trad. D. Innerarity, Barcelona, Paidós, 2002. Asimismo, para una perspectiva que intensifica la línea fenomenológica, Cf. W. Iser, *El acto de leer. Teoría del efecto estético* (1976), trad. J. A. Gimbernat y M. Barbeito, Madrid, Taurus, 1987, esp. cap. III.

que parece caracterizar el pensamiento blanchotiano), es sin embargo a la lectura que Blanchot asigna una positividad que *sin producir*, es *creadora*. En tanto “Sí silencioso que se halla en el centro de toda tormenta”, el lector parece indicar un vector que, en tensión con la escritura, es capaz de aportar claridad a la manera en que Blanchot intenta pensar un modo del hacer que no pueda ser asociado a la producción o al trabajo (entendido éste en el sentido moderno de la autotransformación que se produce en la ‘negación’ de lo dado), pero que tampoco quede reducido a la simple indiferencia ante el mundo.

Leer para desaparecer

Blanchot asigna al libro, como objeto artístico, una localización ambigua respecto del mundo. Mientras que una escultura (pongamos el “Balzac”, de Rodin) puede estar por completo cerrada sobre sí, sin mirar y sin precisar ser mirada, y constituyendo por esto un “espacio rebelde” dentro del espacio general, el libro requiere una forma distinta de existencia. La escultura puede ser una “violencia preservada” que excluye al mundo (o se excluye de él) hasta desaparecer toda vez que dicha cerrazón, en lugar de asegurar la plena existencia de la ‘cosa’, para Blanchot implica su desaparición (volveré a ello). En cambio el libro plantea una exigencia ontológica: debe ser leído, no para ser escrito o reescrito o interpretado, sino para *ser*. No obstante, tampoco sería correcto señalar que la lectura *da* el ser: se trataría, más bien, de una suerte de aleteo superficial en cuyo tránsito se genera el aire que permite que aquel aflore como existencia que no remite a persona alguna (como la afirmación desmesurada de la desobra, por tanto). Blanchot aclara que

[l]a palabra hacer no indica aquí una actividad productiva: la lectura no hace nada, no añade nada; deja ser lo que es; es libertad, no libertad que da el ser o se apodera de él, sino libertad que acoge, consiente, dice sí, no puede decir otra cosa que sí y, en el espacio abierto por ese sí, deja afirmarse la decisión desquiciante de la obra, la

afirmación que es – y nada más. (EL, 202)

En este sentido, la concepción que despliega Blanchot de la lectura resulta del más alto interés puesto que, añadida a su mucho más conocida concepción de la escritura, consuman la ‘desaparición del autor’. Si se tienen en cuenta los estudios de Blanchot sobre la experiencia del escritor –cómo esa presencia tan tormentosa del escritor desaparece en la obra, cómo todos los rasgos del sujeto que se implica en un proceso escritural, a la vez que hacen posible la empresa, tienen por resultado su borramiento, su desasimiento–, no cabe pensar que la figura del lector permanezca en las coordenadas habituales. Debe ser posible imaginar una dinámica distinta entre esta pareja conceptual que ya no conduzca a una obra proyectada hacia un horizonte de completud (de sentido) a partir de la composición complementaria escritor/lector, sino que permita vislumbrar el espacio de la desobra.

Si bien Blanchot recuerda una y otra vez el modo en que el escritor se ve motivado por razones ‘subjetivas’ que, finalmente, lo conducen a un proceso que en suma no es derivable de un sujeto (la escritura, la obra), no es difícil imaginar que debería haber una gran cantidad de mediaciones que hagan inteligible (al menos en una pequeña medida) la relación entre ese *sujeto que conserva* muchos rasgos modernos (aun bajo el modo del apartamiento), y *la escritura* –o el lenguaje o las palabras– en su materialidad y dinámica propias. Esta última dinámica nunca es descrita por Blanchot como dependiente de la intencionalidad del sujeto: por el contrario, oponiéndose a la clásica concepción utilitaria de la palabra, él se refiere a la escritura como aquella materia oscura y paradójica que se envuelve de ilusiones sólo para decepcionar sin cesar toda pretensión de dominio, equivalente a la piedra que se resiste a su reducción a herramienta y que, al salir de la mano, yerra por el aire o la tierra hasta que su trayectoria se ve interrumpida por algo. De aquí que sea la fatiga aquello que mejor describe al escritor, portador de esta fuerza extraña: una fuerza que en lugar de empoderar, extenua; una fuerza que no deja de acabarse, aun cuando

nunca se haya conseguido ponerla a funcionar en pos de un fin eventualmente útil. Se trata del prodigio del que da más de lo que tiene, de lo que imagina y de lo que quiere. Una purificación (un dar que no da nada) cuyo sentido le es ajeno, y que tan sólo es experimentada como un cansancio para el cual no hay descanso que lo revierta¹⁴⁵.

Espacios de tensión lector-escritor

Si escribir supone, para Blanchot, exponerse a la “amenaza de la soledad esencial” (EL, 30), leer, sin embargo, pertenece al ámbito de lo ligero, lo superficial, lo poco ‘serio’. Es un vuelo rasante por páginas que no se tocan, en las que no se interviene: un hojear trivial (algo muy lejano tanto a la figura de la ‘comunicación entre espíritus’ bajo la cual se ha pensado a menudo la relación escritor-lector, como a la más reciente versión “productiva” del lector). Si esta concepción de la lectura es solidaria con el modo en que Blanchot piensa la desaparición del autor en la obra es porque, de acuerdo a ella, leer exhibe el mismo efecto que “el mar, el viento, hacen [a] las cosas hechas por los hombres: una piedra más lisa, el fragmento caído del cielo, sin pasado, sin porvenir, sobre el que no nos interrogamos mientras lo vemos” (EL, 202). Se trata, entonces, de una lectura mineral, inorgánica, impersonal e *impersonalizante*, que arranca los últimos vínculos entre el sujeto y el libro, y cataliza el proceso de autonomización que da al libro-objeto el estatuto gris de ‘obra’, pero –dice Blanchot– de “obra más allá del hombre que la ha producido, de la experiencia que en ella se expresó, e incluso de todos los recursos artísticos con los que la tradición ha contribuido” (EL, 202).

Cabe preguntarse por el tipo de proceso al cual nos aproximan estas palabras, al pase de magia por medio del cual la lectura ‘libera’ a la obra. Al referirse a la metamorfosis del

¹⁴⁵ Sobre el cansancio como modo de la fuerza y condición de posibilidad de la conversación, cf. EI, IX-XXVI.

libro en obra, Blanchot subirá la apuesta apuntando los dos rasgos que, a su entender, muestran que la obra es un efecto del proceso más amplio y generalizado de la *desobra*. En primer lugar, se trata de una obra que nunca se presenta como algo pleno, sino que su modo de existencia es el ocultamiento, la disimulación, el disfraz (que, en tanto condición de existencia, no oculta nada). Esta obra travesti, se caracteriza, en segundo lugar, por ser una muerta móvil, inquieta; no una que juega a las escondidas sino más bien una muerta que se confunde ontológicamente con la piedra sepulcral, haciendo a la vez de la tumba un lugar vacío y del cadáver un desaparecido. Es a partir de estos caracteres que se hace significativo el operar de la lectura en el proceso incesante de desasimio.

Si leer es abrir, es entonces un decir *sí* a lo que estaría allí pero sin saber en concreto de qué se trata (es decir, la afirmación hospitalaria y sin cálculo, que tiene lugar antes y en prescindencia de todo conocimiento posible o imposible). Leer es abrir para liberar lo que se halla encerrado, pero lo que se abre es una tumba, y no hay allí nada que se haga plenamente presente. Sólo hay el ‘vacío cadavérico’ que Blanchot aquí, como en tantos otros lugares, llamará con el nombre de *Lázaro*. La aparición de esta imagen neotestamentaria, cuya importancia en “La littérature et le droit à la mort” no puede ser subestimada, permitirá delinear un lazo conceptual entre la lectura y la escritura.

Recordemos lo que Blanchot afirmaba allí, en un escrito publicado por primera vez en 1947-48:

Mediante la palabra, “el existente” ha sido llamado fuera de su existencia y ha devenido ser. El Lazaro, veni foras ha hecho salir la oscura realidad cadavérica de su fondo original y, a cambio, sólo le ha dado la vida del espíritu. [...]

Quien ve a Dios muere. En la palabra muere lo que da vida a la palabra; la palabra es la vida de esa muerte, es “la vida que lleva en sí la muerte y en ella se mantiene”. [...] Pero algo estaba allí que ya no está más. Algo ha desaparecido. [...] El lenguaje de la literatura es la búsqueda

de ese momento que la precede. En general, ella lo nombra existencia; quiere [...] no al hombre, sino a este hombre y, en este, a lo que el hombre rechaza para decirlo, lo que es fundamento de la palabra y que la palabra excluye para hablar, el abismo, el Lázaro de la tumba y no el Lázaro devuelto a la luz, el que ya huele mal, el que es el Mal, el Lázaro perdido y no el Lázaro salvado y resucitado. (PF, 315-316)

En *L'espace littéraire*, entre 1953 y 1955, dirá:

El libro [y por esto Blanchot entiende no sólo su materialidad sino también ese conjunto semántico que es legible a partir de un estado de la lengua, un “tejido de significaciones estables”] está allí, pero la obra aún está oculta, ausente tal -vez de manera radical, disimulada en todo caso, eclipsada por la evidencia del libro, detrás de la cual espera la decisión liberadora, el *Lazaro, veni foras*. (EL, 203)

En este caso, leer cumple la función de liberar esa existencia que precedería a la palabra (aun si, en rigor, habría que decir que es un modo de entregarse al afuera que, como tal, no puede conocerse, ni asirse ni ser habitado). Al parecer, aquello que la escritura anhela sólo puede ser realizado por la lectura, no porque leyendo se hiciera posible la captura de la obra mediante el lenguaje atravesado por las herencias culturales, sociales o históricas, sino más bien porque la lectura superficial y ligera sería aquello que le garantiza a la obra su desvinculación respecto de lo humano (de las motivaciones, intenciones y jerarquías humanas) y que la lanza a lo impersonal de una existencia que ya nunca podrá ser aprehendida. Es quizás por eso que Blanchot podrá decir que, lejos de derribar la piedra sepulcral y acceder al muerto en descomposición (esa existencia singular y finita que asedia sin fin las palabras), lejos de acercarse a él, la lectura sólo puede provocar un diluvio de piedras que se interpone para siempre entre lo humano y la obra, liberándola así de toda intencionalidad que pudiera querer asirla, apaciguarla. La obra, así pues, ya no pertenecerá ni a la tierra ni al cielo, ni humana ni divina, ni efecto del trabajo ni de la inspiración: la obra

leída constituye el paradigma del NON SERVIAM (tan acorde al pensamiento de Blanchot como al de Bataille¹⁴⁶), la radicalidad del rechazo a convertirse en un medio pero también en un fin. En este sentido, la lectura que dice “Sí” se asemeja al “Ven” [*Viens*] que aparece por doquier en los textos blanchotianos, y sobre todo en los relatos y novelas. Ese *Ven* que Derrida ha estudiado con paciencia¹⁴⁷, porque es una insistencia que junto a otras pocas (x sin x, *pas* [no/paso], morir, retorno) muestran la constelación desastrada en la cual Blanchot es un sol negro. La lectura dice “Ven” a la travesti que es la obra disimulada en el libro, que no es nada por fuera de él, que existe bajo la modalidad de lo opaco y lo que está en movimiento pero sin ningún sentido todavía. El *todavía no* con el que se vincula el *sí* dicho por la lectura, deja vislumbrar lo que ésta implica en Blanchot: un *sí* lanzado al silencio que la obra impone, con el que la obra llama y atrae a aquel que se acerca a ella¹⁴⁸. En una extraña conversación con aquel Platón que en el *Fedro* denunciaba la falta de respuesta de la escritura¹⁴⁹, Blanchot parece indicar que ante ello, lo que resta por ‘hacer’ es no preguntar, no interpelar, no interpretar. En una pura aceptación de lo desconocido, en la imposibilidad patente de hacer una estimación de lo que vendrá, leer aporta la inocencia del niño que sin

¹⁴⁶ “Creo que en primer lugar, es importante definir aquello que pone en juego la literatura, que no puede ser reducida a servir a un amo. Se dice que NON SERVIAM es la divisa del demonio. En ese caso, la literatura es diabólica” (G. Bataille, “Lettre à René Char sur les incompatibilités de l’écrivain” (1950) en: *Œuvres Complètes XII*, ed. cit., p. 19). En el próximo capítulo, cuando tematicemos el “bajo materialismo” batailleano, quedará más clara la relación entre obra e idealismo.

¹⁴⁷ En *Parages* (París, Galilée, 1986) dice, por ejemplo, Derrida: “Ven no da una orden, no procede aquí de ninguna autoridad, de ninguna ley, de ninguna jerarquía” (p. 26).

¹⁴⁸ No dejan de resonar en nuestros oídos las palabras de Louis-René des Forêts: “Esa tentación de un silencio definitivo habita a todo escritor [...] una fuerza misteriosa le sustrae el derecho, e incluso el poder, de tomar una decisión así de grave” (*Voies et détours de la fiction*, París, Fata Morgana, 1985, p. 67).

¹⁴⁹ Como se recordará, Platón hace decir a Sócrates: “Sus vástagos [los de la escritura] están ante nosotros como si tuvieran vida; pero, si se les pregunta algo, responden con el más altivo de los silencios. Lo mismo pasa con las palabras. Podrías llegar a creer como si lo que dicen fueran pensándolo; pero si alguien pregunta, queriendo aprender lo que dicen, apuntan siempre y únicamente a una la misma cosa”, Platón, *Fedro*, 275 d en: *Diálogos III*, Madrid, Gredos, 2007, pp. 401-402.

saber leer los signos tan sólo sigue con un dedo el dibujo de cada letra, gozando de la materia allí presente, aun si las letras son la tumba vacía de un muerto descompuesto que vaga, muerto todavía, por el mundo.

D4. Afirmación y creación en la constitución de la subjetividad

Lejos de una sustracción absoluta a la cual muchas veces se quiere reducir su escritura, hemos recorrido en los ensayos de Blanchot el aliento ininterrumpido de un cierto tipo de afirmación que, cuando se trata de la lectura en particular, emerge con fuerza. Entendiendo los escritos de Blanchot como modos de reversionar la constitución de la subjetividad, puede decirse que ésta se da en la tensión que se genera entre dos procesos: el de la escritura y el de la lectura. Mientras que la experiencia del escritor suele caracterizarse por el tormento que se (auto)inflige quien se toma el trabajo de medirse con el caos, dejándose atraer al ámbito solitario que recorre el murmullo indefinido del lenguaje, y bajo la expectativa de ‘crear’ algo, en cambio la experiencia de la lectura se relaciona con la ligereza y lo trivial. Sin aspiraciones tumultuosas, sin la necesidad de emprender “combates sombríos”, leer, sin embargo, también forma parte del acontecimiento creativo. En términos de una subjetividad posible diríamos que forma parte de la emergencia de una *singularidad*, toda vez que leer se hace y reitera en presente, es el ‘cada vez otra vez’ que da lugar a la dinámica infinita e indefinida de lo que retorna (esa ausencia hecha de letras con las que el escritor ha luchado hasta desaparecer) para existir según el modo de lo indefinidamente variable. Es en estos mismos términos, como veremos a continuación, en los cuales se enmarcará mucho del pensamiento blanchotiano en torno a la vida nietzscheana.

Vida e impersonalidad

Luego de haber abordado con cierto detalle la noción del leer ofrecida por Blanchot, resultará más interesante aun remitirse a su lectura de ciertos escritos nietzscheanos. En un libro tan asediado por el espectro nietzscheano desde diversos puntos de vista (el tema del retorno, del fragmento) como *L'Écriture du désastre*, Blanchot toma la siguiente frase de Nietzsche:

Como si mi supervivencia fuera algo necesario. (ED, 162. Cursiva del original)

A partir de ella despliega un pensamiento que articula la *vida*, la *sobre-vida* y lo *otro*. El primer paso de esta estrategia consiste en tomar el “super-” de “supervivencia” como sinónimo de ‘rebasamiento’, y tirar de este hilo para reversionar la frase nietzscheana de la siguiente manera:

Como si la super-vivencia (sobre-vida) fuese necesaria para la vida. (ED, 163)

Al aprehender de tal modo el *dictum* de Nietzsche, Blanchot fuerza un desplazamiento desde la contestación de la “inmortalidad religiosa personal” hacia una vida pensada bajo la presión de dos rasgos principales: la impersonalidad y la ausencia de teleología. Según la primera, la vida recusa su adscripción a cualquier entidad que suponga algún tipo de trascendencia (ya se trate de la persona, el individuo, o una identidad idéntica a sí –como sería, por ejemplo, el caso de Dios–). De acuerdo al carácter ateleológico, la vida carece de sujeto y de agencia en general, y por ello tampoco *tiene ni es* un objeto.

La articulación de ambos rasgos implica la aproximación a una vida que no puede ser reducida a una historia o duración universal (el tiempo como concepto, el tiempo como lugar donde el concepto trabaja), así como tampoco a una ‘conciencia’ ‘interior’ del tiempo. En este sentido, Blanchot plantea la temporalidad sin presente, que hemos analizado previamente, y que tiene como consecuencia la expulsión de cualquier tipo de estabilidad

duradera de las entidades, las nociones o los conceptos. En *Le pas au-delà* escribe:

Nietzsche comenzó a pensar que no había [...] presente alguno en el Ser de lo Mismo, ni Ser en su repetición. La afirmación del Eterno Retorno había provocado ya sea la ruina temporal, sin dar qué pensar nada más que la dispersión como pensamiento [...], ya sea la ruina, quizá, aún más decisiva, del presente solo, en lo sucesivo afectado por la prohibición y arrancada, junto con él, la raíz unitaria del conjunto. Como si la repetición del Retorno no tuviera otra función que poner entre paréntesis, al poner entre paréntesis el presente, el número 1 o la palabra Ser, forzando de ese modo una alteración que ni nuestro lenguaje ni nuestra lógica pueden recibir. (PAD, 44-45)

En esta línea, vale la pena examinar la posibilidad de una modalidad de lo común que no tuviera a la ‘vida presente’, o a la ‘vida una’ como fundamento o como tarea, sino que más bien hallara un espacio de despliegue en esa ‘ruina de lo uno’ que el eterno retorno hace manifiesta. De ello puede resultar una ‘vida sin presente’ que es imposible reducir a un proyecto, que no se lanza ni es lanzada, sino que es un ámbito o espacio de inestabilidad o, como dice Blanchot, “el sin cesar del retorno, efecto de la inestabilidad desastrosa” (ED, 140).

En el mismo sentido, es posible señalar que la “puesta entre paréntesis del número 1 o la palabra ser” puede interpretarse como reivindicación de lo impersonal, ya que la persona siempre ha operado como ese espacio de reunificación y pacificación de la inquietud, o dicho de otro modo: como la traslación de esa inquietud salvaje de *lo que hay* al ámbito facticio de una ‘interioridad’ que se pretende individual y autárquica. Por eso, una comunidad que se da en un tiempo sin presente nos aproxima a un pensamiento de lo común impersonal y a una inquietante noción de ‘vida sin presente’ que cuestiona la exclusión de lo muerto de estas relaciones.

Comunidad o vida sin presente

En varios lugares de su obra tardía, Blanchot rechaza el vínculo entre el presente y la vida, señalando que en nuestra tradición, estas nociones se encuentran en mutua dependencia, garantizándose una a la otra, siendo una fuente de la otra, en una crítica oblicua a la tradición fenomenológica¹⁵⁰. Por esta razón, puede resultar extraño que se intente aquí asociar una ‘comunidad sin presente’ y una ‘comunidad de vida’. Sin embargo, Blanchot, promoviendo un pensamiento del morir y la muerte que problematiza los mencionados vínculos, ofrece a la vez un pensamiento acerca de la vida. Habida cuenta de que el morir blanchotiano *no* se encuentra en una relación de oposición y mutua exclusión con la vida, se ejerce una presión en la dirección de una comunidad en que la vida no excluye ni se excluye del morir, y que halla en lo neutro –esa declinación de lo impersonal que Blanchot privilegia a partir de los años 60– su modo privilegiado de ser. Escuchemos, por ejemplo, a Blanchot refiriéndose al tema en *Le pas au-delà*:

- Si la desobra de lo neutro obra en alguna parte, no la hallarás en la cosa muerta, sino allí donde sin vida sin muerte sin tiempo sin duración cae el gota a gota del morir: ruido demasiado estridente para dejarse oír: aquello que murmura en el estallido estrepitoso, [...]. (PAD, 130)

De modo que una vida y una comunidad pensadas no como deslindándose de la muerte, sino compartiendo un espacio agujereado por efectos de invisibilidad¹⁵¹, darían lugar a

¹⁵⁰ Cf., por ejemplo, PAD, 48 y ss.

¹⁵¹ “Morir: como si no muriésemos nunca sino en infinitivo. Morir: el reflejo en el espejo quizás, la reverberación de una ausencia de rostro [*figure*], menos la imagen de alguien o de algo que no estaría allí que un efecto de invisibilidad que no atañe a nada profundo y que sólo sería demasiado superficial para dejarse asir o ver o reconocer. Como si lo invisible se distribuyera en filigrana, sin que la distribución de los puntos de

formas de lo no calculable como dimensiones que atraviesan constitutivamente estas nociones. Es preciso atreverse a tomar el camino de piedras que Nietzsche construye, senda que lo aleja del vitalismo por cuanto la vida no constituye el fundamento último de todo lo que es, sino que piensa que lo vivo anida en el seno de su esencia imposible, la muerte:

¡Cuidémonos de decir que la muerte se opone a la vida! Lo viviente sólo es una especie de lo muerto, y una especie muy rara.¹⁵²

Del mismo modo, con Blanchot deberíamos aceptar que

conoceríamos, al vivir, el extremo límite del morir, a condición de atravesar la vida [...] de una manera ilimitada. (PAD, 68)

Así pues, ni vida ni comunidad se caracterizarían como ámbitos de plenitud y reaseguro. Antes bien, una comunidad de vida –en este sentido de comunidad y vida sin presencia– apuntarían a aquello que es inaferrable, que no puede ser capturado ni administrado política o económicamente.

Desde este punto de vista –y esto es lo que veremos con algún detalle en la sección siguiente, al desarrollar las divergencias con Heidegger y Lévinas–, los anteriores fragmentos blanchotianos pueden leerse como parte del arsenal conceptual que el escritor francés va construyendo en su crítica a las “filosofías del poder”, que siempre llevan en su núcleo el lugar de la soberanía, y que sólo varían de acuerdo a la entidad a la cual atribuyan este poder soberano. A estas filosofías del poder, Blanchot responderá desde lo impotente

visibilidad tuviera algo que ver con ello, de modo que tampoco en la intimidad del dibujo, sino demasiado en el exterior, en una exterioridad de ser de la cual el ser no lleva marca alguna.” (PAD, 130-131)

¹⁵² F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, §109, trad. cit., p. 106. Contra las lecturas vitalistas de Nietzsche, remito al artículo de Mónica B. Cragolini, “Sobre algunas (in)ciertas afinidades electivas: la presencia de Nietzsche en los debates biopolíticos contemporáneos” en: M. B. Cragolini (comp.), *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica*, Adrogué, La cebra, 2014, pp. 11-44.

y lo inaferrable. En esta tesitura, la noción de lo común que él hace emerger incluye el ‘compartir cargas insoportables y desmesuradas’, y por eso es constitutivo de aquella la irreciprocidad y el no intercambio. Ello es algo muy alejado de las nociones de lo común que tienden a considerarse como, por una parte, paliativos de la debilidad individual (apuntando a una fuerza producto de la reunión de varias debilidades), pero también de nociones de lo común concebidas a partir de la posibilidad de que lo semejante se reúna en torno a su mismidad y se inmunice contra lo otro. Pensar una *comunidad* que no se constituye en el apartamiento respecto de la *muerte* (el paradigma de la otredad absoluta para nuestra tradición), implica el despliegue de una noción de *comunidad de vida* que preste voz a lo otro, siendo este *otro* la vida impersonal, la vida sin presente que, inestable, arruinada desde siempre por la interrupción incesante, no puede constituirse como un poder pero tampoco ser dominada o administrada.

E. LA MUERTE POSIBLE, LA TRASCENDENCIA DEL OTRO, LO EXTRAÑO. DESPLAZAMIENTOS DE LA FILOSOFÍA DE HEIDEGGER Y LÉVINAS

Por todo lo dicho, se vuelve necesario mostrar que es a partir de las características que se han ido deslindando en cada “encuentro” con Nietzsche, que Blanchot es capaz de efectuar un desplazamiento respecto a las conceptualizaciones en torno a la muerte de dos de sus contemporáneos más importantes para su línea de indagación: Heidegger y Lévinas.

Respecto de la cuestión del *ser para la muerte* en Heidegger, nos concentraremos en un aspecto relacionado con la crítica blanchotiana a dicho existencial heideggeriano. Se trata de la cuestión de *lo posible* ligada a la muerte que, eventualmente, constituye una tentativa (involuntaria) por parte de Heidegger de restituir al hombre un poder que es típico

de la tradición humanista. En esta línea, la reivindicación de lo imposible (que hemos visto ya en otros textos blanchotianos) se alza aquí contra una *muerte posible*.

A continuación, y para dar término a este capítulo, se examinará cómo gravita esta misma reivindicación de lo impersonal en la lectura blanchotiana de Lévinas. A este efecto, estudiaremos la inclinación de Blanchot por lo *neutro* y el desplazamiento que ello supone respecto del Otro (como modalidad privilegiada de la irrupción de la alteridad radical en la constitución de la subjetividad) en la filosofía levinasiana.

De esta manera, mostraremos que si bien Blanchot comparte la crítica levinasiana a Heidegger acerca de la distancia impuesta a la alteridad (que la refiere antes al Ser que al otro-existente-humano), sin embargo no acuerda con la noción de “otro” que aquel pone en juego para desplazarse desde la ontología a la ética. Para el filósofo lituano el “otro” debe ser pensado como un modo de la trascendencia que interrumpe al mismo y no lo deja cerrarse nunca sobre sí, pero además exige que el “otro” sea siempre reivindicado como existente (concreto, discreto, singular) y nunca reabsorbido en el Ser o la Existencia anónimos. En cambio, Blanchot argumentará a favor de comprender al otro en tanto “neutro”, lo cual en el contexto del debate entre la “muerte propia” (promovida por Heidegger) y la reivindicación del Otro como trascendencia (impulsada por Lévinas), dará lugar a una *ontología de la extrañeza*.

E1. Heidegger, lo posible

En un recorrido que puede rastrearse desde *L'Espace littéraire* a *L'Entretien infini* y *L'Écriture du désastre*, Blanchot critica la noción de *ser para la muerte* heideggeriana debido a que considera que la asignación de una “función” (y sobre todo, una función existencial) a la muerte constituye un intento (involuntario quizás) de restituir al hombre un poder que es

típico de la tradición humanista.

Para llegar a este punto, el pensador francés recorre con fruición las experiencias de ciertos escritores que han meditado acerca del proceso mismo de escritura. Así, a través de las voces de Valéry, de Gide, de Mallarmé, de Rilke y de Kafka, afirmará tanto que el autor muere como que dicha muerte implica algo *más radical que su aniquilación*. En rigor, lo que se tematiza en esta experiencia de escritura es el sino del ‘hombre moderno’, quien primero concibe la muerte como extrema negatividad, pero sólo para en un segundo momento dársela como tarea, es decir, reciclarla dialécticamente y convertirla en una *posibilidad* (y, en consecuencia, en una positividad):

El hombre muere, y eso no es nada, pero el hombre *es* a partir de su muerte, se une fuertemente a su muerte mediante un vínculo del cual es juez, hace su muerte, se hace mortal y así adquiere el poder de hacer y da a aquello que hace sentido y verdad. (EL, 115)

Comienza a comprenderse cuál será el *leitmotiv* de los cuestionamientos blanchotianos a la noción de muerte elaborada por Heidegger, crítica que impacta asimismo en la noción de muerte hegeliana (tal como la entiende Blanchot). Si bien con medios diferentes, ambos pensadores alemanes definen al hombre (en contraposición al resto de los vivientes) por su capacidad para montarse sobre la extrema negatividad (la muerte) y extraer de allí el extremo del poder: el dominio, la soberanía, en fin, la *libertad*. La posición de la muerte como extremo de la negatividad le permite a este ser *inesencial* pensarse como una *pura* posibilidad. Dicho gesto, llamado a erradicar toda positividad de la naturaleza humana –y que en filósofos como Heidegger se plantea como la vía de salida de la metafísica de la subjetividad– supone, para Blanchot, la clausura de la existencia: el confinamiento a los límites de lo posible tiende subrepticamente el lazo que se pretendía cortar y que ataba la subjetividad al sujeto soberano o bien la sostenía como índice de verificabilidad del ser en

su conjunto¹⁵³.

Blanchot concibe que la afirmación de la *imposibilidad* de la muerte (o morir) es aquello que perfora este reducto y permite una aproximación más justa a una experiencia no ‘humanista’, como hemos estudiado en la sección B de este capítulo. En tanto lector, si no sistemático, sí atento a la cuestión de lo posible que se despliega a partir de la analítica existencial heideggeriana y alcanza su apogeo en el ambiente francés con el existencialismo sartreano¹⁵⁴, el pensamiento blanchotiano tiende a valorar negativamente el

¹⁵³ La lectura blanchotiana de Hegel advierte allí un antropocentrismo debido a la influencia en el ambiente francés de la época de los seminarios de A. Kojève (Cf. *Introduction a la lecture de Hegel: Leçons sur la phénoménologie de l'esprit*, Gallimard, Paris, 1947). Acerca de los *restos* de metafísica de la subjetividad en Heidegger y el carácter conservador del sentido de algunas de sus lecturas, Cf. M. B. Cragolini, “Los caminos del sentido: entre un Nietzsche heideggeriano y un Nietzsche derridiano”, *Derrida, un pensador del resto*, La cebra, Buenos Aires, 2007, pp. 81-96; y J.-L. Marion, “El sujeto en última instancia”, *Revista de Filosofía*, 3º época, vol. VI, nº 10, 1993, Ed. Complutense, Madrid, pp. 439-458.

¹⁵⁴ Sartre critica la noción de muerte heideggeriana –sobre todo, la noción de Heidegger de la ‘libertad para morir’, pero fundamentalmente porque no comparte el léxico conceptual con él. Allí donde el alemán habla de ‘libertad’ en un sentido ni decisionista ni voluntarista, sino más bien ligado al ‘dejar ser’, Sartre entiende que la libertad está esencialmente ligada a la decisión interiorizante que, por definición, nunca podría recaer en algo plenamente exterior como la muerte, un *factum* puramente contingente que sólo podemos *padecer* (Cf. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, esp. “Ma mort”, pp. 576-598). Así pues, podría decirse que Sartre no logra escuchar aquello que el pensamiento de Heidegger afirma con insistencia: que la muerte no es algo ‘exterior’ al viviente humano, sino algo ‘interno’; de allí su carácter estructural y esenciante. Cabe aclarar aquí que reducir lo posible en Heidegger a lo ‘disponible’ sería un error grave de interpretación que va explícitamente contra lo que el mismo Heidegger escribe (cf., por ejemplo, el siguiente pasaje: “El ser saliendo de sí hacia algo posible de que se cura tiene la tendencia a *anular la posibilidad* de lo posible convirtiéndolo en disponible. [...] Con el “ser relativamente a la muerte” no se mienta una “realización” de ésta, [y] tampoco puede querer decir esto: detenerse cabe el fin tomado en su posibilidad. [...] Semejante conducta [...] debilita [la muerte] queriendo disponer de ella al calcularla” (*El Ser y el Tiempo*, trad. cit., §53, pp. 284-285). Precisamente, todo el pensamiento de Heidegger en este punto se orienta a mostrar que la muerte ‘disponible’ es la inauténtica (de allí su crítica, basada en una interpretación muy sesgada, de la ‘muerte libre’ nietzscheana), y que hacerla patente como posibilidad (de lo imposible) es liberarla de la disponibilidad a la que el Uno puede creer someterla. Ello no implica, por otro lado, que la posición tomada por Heidegger esté exenta de problemas, como intenta hacer ver Blanchot.

estatuto existencial atribuido a la *posibilidad*¹⁵⁵.

¿Es posible afirmar que el hombre es libre porque es libre para morir? ¿Es la muerte una posibilidad? ¿Es aquella posibilidad que, por habitar ella misma el extremo, es capaz no sólo de atraer al hombre a su límite sino también de entregárselo dadivosamente, haciendo del viviente humano el único que se yergue sobre la vida biológica para vivir una vida ‘con sentido’? Afirmar –como hace Heidegger– que pueden mantenerse “relaciones” (de autenticidad o de cualquier otro tipo) con la muerte (concebida como discontinuidad radical, interferencia en sí, principio de inestabilidad), hacer de este rasgo la sede de la libertad (en tanto el *Dasein* adquiere un carácter único debido a su relación especial con el lenguaje y el llamado de la conciencia), resulta para Blanchot un resabio de humanismo y, sobre todo, una ilusión. He aquí el nudo problemático que el escritor francés se niega a cortar: su mayor inquietud reside en la dinámica de esta ilusión que configura un espacio de movilidad que la subjetividad transita pero del cual no puede ni escapar ni evadirse. Si para Heidegger la ‘muerte’ era la ‘posibilidad más propia’, capaz de poner al *Dasein* en el camino de la autenticidad, para Blanchot, morir no sólo es imposible sino que es el *vector de imposibilitación* de toda experiencia ligada a lo personal, al Yo o a la *miidad* (*Jemeinigkeit*).

La distancia entre Heidegger y Blanchot podría, pues, medirse en el pasaje de la muerte como *posibilidad de la imposibilidad* que plantea el primero¹⁵⁶, al morir como

¹⁵⁵ En *El Ser y el Tiempo*, Heidegger establecía la equivalencia entre la muerte y la posibilidad: “Ante todo se trata de caracterizar el “ser relativamente a la muerte” como un “*ser relativamente a una posibilidad*”, a una señalada posibilidad del “ser ahí” mismo” (p. 284).

¹⁵⁶ *El Ser y el Tiempo*, trad. cit., p. 286. Aquí Heidegger se esfuerza por clarificar que el hecho de plantear la muerte como una “posibilidad” en el contexto de su pensamiento, consiste en extremar el carácter de “posible” sin que dicha posibilidad se efectúe nunca concretamente, es decir, *en cuanto posibilidad* y como permanente *espera*. De allí que Heidegger anude el “ser posible” del *Dasein* a un “estado de inconcluso” que no contradice su existencial “ser total” (cf. §48, p. 264 y ss). La objeción blanchotiana, sin embargo, se localiza en la subordinación de lo imposible a lo posible, y la consiguiente fundamentación de la subjetividad en algo que, aunque no disponible, siempre puede devenir *propio*.

imposibilidad de la muerte que lanza el segundo. Así, al menos, se explicita en un extenso fragmento de *L'écriture du désastre* donde se halla un precedente de la línea de interpretación del tema en el ámbito francófono¹⁵⁷:

¿Cuál sería la diferencia entre la muerte por suicidio y la muerte no suicida (si la hay)? Es que la primera, al fiarse de la dialéctica (que se funda totalmente en la *posibilidad* de la muerte, en el uso de la muerte como poder), es el oráculo oscuro que no desciframos, mediante el cual sin embargo intuimos, olvidándolo sin cesar, que está cayendo en una especie de trampa aquél que ha ido hasta el final del deseo de muerte, invocando su derecho a la muerte y ejerciendo sobre sí mismo un poder de muerte –abriendo, así como lo dijo Heidegger, la *posibilidad de la imposibilidad*– o también, creyendo apoderarse del no poderío, cae pues en una trampa y se detiene eternamente –un instante, desde luego– allí donde, dejando de ser sujeto, perdiendo su terca libertad, tropieza, siendo otro que sí mismo, con la muerte como con lo que no llega o se revierte (al desmentir, como si fuera una demencia, la dialéctica, haciéndola rematar) en la *imposibilidad de toda posibilidad*. El suicidio es, en algún sentido, una demostración (por eso, su aspecto arrogante, fastidioso, indiscreto) y lo que demuestra es lo no demostrable, a saber que, en la muerte, no pasa nada y que ella misma no pasa (por eso la vanidad y la necesidad de su carácter repetitivo). Empero, de esta demostración abortada, queda que nos

¹⁵⁷ Uno de los herederos de esta lectura es Jacques Derrida, quien por cierto también recibe su legado de parte de E. Lévinas, como se observa, por ejemplo, en *Apories* (Galilée, Paris, 1996). Allí, sin embargo, Blanchot no es tematizado sino que se ponen bajo examen las nociones de muerte de Heidegger y Lévinas principalmente. Además de las numerosas menciones en varios lugares de su obra, Derrida trabaja específicamente la escritura blanchotiana en: *Parages*, Paris, Galilée, 1986 y en *Demeure. Maurice Blanchot*, Paris, Galilée, 1994. Sobre la relación entre Blanchot y Derrida, Cf. Leslie Hill, *Radical Indecision: Barthes, Blanchot, Derrida, and the Future of Criticism*, University of Notre Dame Press, 2010; Timothy Clark, *Derrida, Heidegger, Blanchot: Sources of Derrida's Notion and Practice of Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; Ginette Michaud, *Tenir au secret (Derrida, Blanchot)*, Paris, Galilée, 2006.

morimos “naturalmente”, de la muerte sin frases ni concepto (afirmación que siempre ha de ponerse en duda) solamente si, mediante un suicidio constante, inaparente y *previo*, que nadie lleva a cabo, llegamos (por supuesto no se trata de “nosotros”) al cebo del final de la historia en el que todo regresa a la naturaleza (una naturaleza supuestamente desnaturalizada), cuando la muerte, dejando de ser una muerte siempre doble, habiendo como agotado la pasividad infinita del morir, se reduce a la simplicidad de algo natural, más insignificante que el derrumbe de un montículo de arena. (ED, 114-115)

Y algunas páginas más adelante:

- Es cierto que se debilita el pensamiento de Heidegger cuando se interpreta el “ser para la muerte” como búsqueda de una autenticidad por la muerte. Visión de un humanismo perseverante. De pronto, el término “autenticidad” no responde a la *Eigentlichkeit* donde se anuncian las ambigüedades más tardías de la palabra *eigen* contenida por el *Ereignis* que no cabe pensar respecto a “ser”. Sin embargo, aun cuando abandonamos la ilusión de “la muerte propia” de Rilke, queda que el morir, en esta perspectiva, no se separa de lo “personal”, desechando cuanto hay de “impersonal” en la muerte, respecto de lo cual no cabe decir “yo” muero, sino que *se* muere, muriendo siempre otro. (ED, 180-181)

Como ‘imposibilidad de la muerte’, el *morir* elude la posición de la soberanía en el enclave formado por la muerte y la libertad, y patentiza la única experiencia de la cual se puede dar testimonio: la de la inestabilidad, la ambigüedad, la ausencia de presente en el cual podría reencontrarme conmigo mismo y *finalmente* estar muerto.

[L]a inevitable pero inaccesible muerte; es el abismo del presente, el tiempo sin presente con el que no tengo relación, hacia lo que no puedo lanzarme, porque en ella *yo* no muero, soy despojado del poder de morir, en ella *se* muere, no se deja ni se termina de morir. (ED, 204)

Quitando el término al morir, a la vez que se radicaliza la a-teleología de las afecciones subjetivas, se perfila otra noción de sí mismo: el hombre es el ser privado de fin, cuya muerte no implica la asignación de un sentido a su vida sino la dispersión y el acaecimiento de lo impersonal. Blanchot pone el máximo empeño en mostrar hasta qué punto se han utilizado toda clase de subterfugios –incluida la ‘muerte propia’– para continuar buscando la ‘unidad del ser’ bajo ropajes más modestos, a saber: bajo la ilusión de la unidad personal, del aferramiento de la propiedad del sí mismo o del propio ser, de la posibilidad de tener relaciones con el ‘en tanto tal’ (lo propio) de lo otro. Encontramos aquí la razón por la cual el tiempo blanchotiano de la subjetividad no es el del lanzarse hacia el porvenir de lo posible: como examinamos en secciones anteriores, en un tiempo sin presente la línea temporal se agota antes de comenzar, y lo único permitido es el tránsito fatigado de una temporalidad regida por el retorno, no a un origen, sino más bien a ese aciago infinito que es la no-presencia a sí del sí mismo¹⁵⁸.

La vía literaria elegida por Blanchot para abordar esta temática adquiere un manifiesto carácter estratégico cuando se lee en la línea de crítica a la noción heideggeriana de la muerte. Nótese que es el propio filósofo alemán quien traza el camino que liga la muerte ‘propia’ (es decir, la que sólo puede ser aprehendida por el *Dasein*) al habla, lo cual a la vez le permite escindir al viviente humano del resto de los vivientes en general, y de los animales no-humanos en particular. La incapacidad de los animales que no son *Dasein* para morir es referida por Heidegger al *factum* de que aquellos no hablan, es decir, que el hombre *puede* morir sólo porque hablando es capaz de acceder al ‘en cuanto tal’ (*als*) de la muerte¹⁵⁹. Blanchot se aproxima a la dinámica impuesta por el pensamiento de Heidegger justamente

¹⁵⁸ En este sentido puede leerse: “No hay origen, si origen supone una presencia original. Siempre pasado, de ahora en adelante pasado, algo que pasó sin ser presente, he ahí lo inmemorial que nos da el olvido, diciendo: todo comienzo es recomienzo” (ED, 180).

¹⁵⁹ Cf. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. cit., §§ 46-53, esp. § 49.

desandando este camino: ¿muere el hombre? No, la muerte (el morir heideggeriano que se diferencia del finar, cesar y finalizar) es algo imposible para él. ¿Por qué? Porque bien pensado, el hombre no accede al ‘en cuanto tal’ hablando, no entable desde sí o a partir de sí relaciones con la muerte¹⁶⁰. Tal como le sucede al resto de los vivientes, el hombre ni *posee* ni se le granjea un acceso diferencial al ser porque ‘habita’ en el lenguaje, sino que por el contrario, allí donde cree poder enseñorearse a través de la palabra, choca contra la expropiación radical que esta supone y que lo expulsa radicalmente de todo darse del ser. Como se patentiza en la experiencia del escritor, lo que aflora en la escritura es el lenguaje *de nadie*: no la lengua universal que lo dice todo sin pertenecer a ninguna subjetividad particular sino el murmullo impersonal y anónimo que Blanchot identificará con distintas figuras (la infancia, la voz neutra). Así pues, la habitación del lenguaje no supone un enriquecimiento subjetivo ni una plataforma lo suficientemente firme a partir de la cual lanzarse a lo otro, sino por el contrario la desesperación del que se embarca en un éxodo perpetuo.

Si Heidegger, en los exámenes realizados en *Ser y Tiempo*, creyó escapar al modo habitual en que Occidente ha pensado el lenguaje haciendo una crítica del sujeto representacional y en parte reemplazándolo con un *Dasein* ‘configurador’ de mundo (que no se ‘apropia’ del mismo sino de modo derivado y subordinado a la estructura del ‘en-el-mundo’ originaria), sin embargo su modo de elaborar la relación de este *Dasein* con la ‘Voz de la conciencia’ (vocación que sólo el hombre, y ningún otro viviente, sería capaz de advertir), hace pensar que no pudo deshacerse del viviente humano como índice de toda relación *posible*¹⁶¹. Subordinando toda relacionalidad ‘auténtica’ a la relación posible a partir,

¹⁶⁰ Volveremos a esta relación de la subjetividad con el habla y la negatividad, sobre todo con el habla insignificante, en el capítulo acerca de la infancia.

¹⁶¹ Véase M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. cit, §§ 54-60. No tematizaremos aquí la cuestión de la Voz en Heidegger, su relación con la constitución de la subjetividad y con la posibilidad de una apertura a la otredad.

primero, de la llamada inaudible de la voz que no dice nada¹⁶² y, luego, del lenguaje que se instala en esa retirada de la voz, el filósofo alemán sentaba el carácter de ‘lo auténtico’ y ‘lo propio’ sobre una base de negatividad que la muerte parecía poder nombrar con precisión. De manera que la voz muerta constituía, en Heidegger, el indicio de un pasado que en su irrecuperabilidad era capaz de lanzar al *Dasein* hacia el único lenguaje capaz de soportar una ‘comprensión’ del ser entendida como una relación particular con el ‘no’ originario. Como ha señalado enfáticamente Derrida¹⁶³, la remisión de la posibilidad de la relación ‘auténtica’ a una ‘posibilidad de lo imposible’ no hace otra cosa que deconstruirse (a pesar de Heidegger), y dar como resultado la imposibilidad de toda relación auténtica posible (de toda apropiación) del *Dasein*.

En la perspectiva así abierta, Blanchot escribe y lee bajo la presión de preservar la extrañeza de la alteridad que la muerte constituye en tanto imposible e imposibilidad de apropiación. Creemos que es precisamente su contacto con la lógica nietzscheana (es decir, su manera de leer y recepcionar la lógica fragmentaria) aquello que le brinda las herramientas para sostener la *separación* y el intervalo no ya en ‘lo posible’ como plantea Heidegger, sino en lo imposible. Poniendo lo imposible como punto de irradiación de las fuerzas de lo fragmentario, para Blanchot se abre un panorama novedoso: las derivas de lo existente, la ajenidad de la muerte, la extrañeza irrevocable del otro, no requieren del existente (humano o no) una fuerza contraria que intentaría mantener unidos los pedazos a la deriva. Es por ello que Blanchot puede recusar el planteo heideggeriano de una muerte que, extremando lo posible, deviene una operación de recorte y circunscripción de la

Para ello, puede consultarse de Agamben, G., *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad* (1982), Pre-textos, Valencia, 2002. En los siguientes párrafos, sigo la lectura que Agamben presenta en este seminario (Cf. esp. pp. 152 y ss.).

¹⁶²Cf. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. cit, § 58.

¹⁶³Cf. *Apories*, ed. cit.

subjetividades entre sí. Pues mientras para Heidegger el *Dasein* podía tener una relación propia con su “poder ser” *debido a su carácter irreferente*, depositando en el seno de la ontología del existente humano la semilla de la individualidad irreversible desde un punto de vista óptico¹⁶⁴, para Blanchot la muerte imposible supone el desasimiento de sí y el movimiento de extrañamiento *en* lo otro. En lugar de plantear la existencia como un *tour de force* contra el caos, la lógica fragmentaria en la que Blanchot se apuntala permite vislumbrar un modo de existencia que antes bien se liga de una manera peculiar a lo extraño: no como ante aquello que debe repelerse o combatirse, ni como aquello que nos expulsa de su ámbito inalcanzable, sino como la modalidad general de lo que existe *en* la que se existe desde siempre. Por ello encontramos pertinente referir la constitución de la subjetividad formulada por Blanchot, con inspiración nietzscheana, a un campo impersonal de fuerzas *en* el que las singularidades advienen sin salirse ni excluirse de él, de la misma manera en que muerto dios y muerto el hombre, se vive no en su pura ausencia sino entre sus espectros. Por este mismo motivo, nos volveremos ahora hacia las objeciones que Blanchot ha planteado a los postulados acerca de lo Otro de Lévinas. De tal modo, podremos examinar con mayor detalle el punto exacto en el que Blanchot, apoyándose en la lógica nietzscheana de la fragmentariedad y la yuxtaposición, cuestiona las dinámicas tanto de cerrazón sobre el sí mismo (tal su lectura de Heidegger) como aquellas que plantean una trascendencia de lo Otro que lo expulsan del ámbito de lo impersonal (como, de acuerdo a Blanchot, sucede en la filosofía levinasiana).

¹⁶⁴ En el § 50 de *El Ser y el Tiempo*, Heidegger no sólo saca la consecuencia de la auto-referencia del *Dasein* a su “poder ser más propio” (a saber, la *irreferencialidad*, el hecho de que “son rotas en él todas las referencias a otro *Dasein*” (p. 274) sino que le añade un valor existencial y, por tanto, no “ocasional” o “histórico”. Es decir, al darle estatuto ontológico a la irreferencialidad, su carácter se vuelve irreversible en cualquier otro plano, y el otro-*Dasein* siempre quedará subordinado a esa relación primordial del *Dasein* respecto de *su propio* poder ser.

E2. El otro sin dios, lo neutro

En uno de los artículos compilados en *L'Entretien infini*, Blanchot comenta el texto recientemente publicado de Lévinas, *Totalité et infini* (1961)¹⁶⁵. Allí el escritor francés polemiza reiteradamente con el recurso a la trascendencia y a Dios que el filósofo lituano realiza en la definición de los conceptos que harán posible su recusación de la ontología como filosofía primera y la sustitución de ésta por la ética. Tomando distancia del 'halo religioso' que enmarca la filosofía de Lévinas, una de las voces de la conversación blanchotiana dice "Dejemos a Dios a un lado, nombre demasiado imponente" (EI, 71)¹⁶⁶. En rigor, lo que obsede a Blanchot es si acaso los caracteres del otro (levinasiano) podrían sostenerse en su radicalidad sin el recurso a la trascendencia que sólo un contexto divino puede tornar inteligibles. Quizás simplifiquemos en exceso la cuestión, pero es cierto que la reticencia a la inclusión de 'lo trascendente' sin más en las meditaciones blanchotianas sólo halla una explicación razonable en la consideración, aun si es implícita, de la reciprocidad entre la posición de un plano trascendente y la existencia de Dios. La profunda aceptación de la muerte de dios y la consecuente imposibilidad de operar, mediante su figura, una fuga hacia la trascendencia, exigen a Blanchot imaginar un modo de lo otro que fisure la mismidad sin por ello hacerla participar de una relación de oposición, dialéctica o no, entre lo inmanente y lo trascendente. Así pues, podía preguntarse "si el otro [*autrui*] no sería sólo

¹⁶⁵ Se trata de "Connaissance de l'inconnu", EI, 70-83 (publicado originalmente como artículo en: *La Nouvelle Revue française*, n°108, décembre 1961, pp. 1081-1094).

¹⁶⁶ Lo que se anuncia es el radical ateísmo en el cual Blanchot siempre inscribió sus reflexiones, lo cual conduce, en este comentario a Lévinas, a una operación de des-teologización de las afirmaciones levinasianas. Al comentar la diferencia radical de planos en que se encuentran el yo y el otro, de acuerdo a Lévinas, Blanchot escribe: "He allí, creo, lo decisivo de la afirmación que debemos oír y que habrá de mantenerse independientemente del contexto teológico en el cual esta afirmación se presenta. [y remite a una nota al pie] «Contexto», como bien observa J. Derrida, es aquí una palabra que Lévinas sólo podría considerar como fuera de lugar, sin conveniencia; igual que la referencia a una teología." (EI, 80).

el lugar de alguna verdad, necesaria para nuestra relación con la verdadera trascendencia, que sería la trascendencia divina” (EI, 82). La sospecha de Blanchot es impasible, incluso si admite la importancia y la urgencia de los planteos levinasianos. En un gesto que devela su temperamento nietzscheano, el ensayista recusa en el módico lapso de dos páginas todas las consecuencias a las que podría conducir la reintroducción de Dios en el ámbito de problematización de los conceptos que están en la base del pensar occidental: no sólo Dios es un ‘nombre’ muy imponente (que hay que abandonar), sino que es lo que llama a una “escatología profética” que interrumpe la historia y que reaviva a la ‘moral’ (EI, 83)¹⁶⁷. Blanchot muestra así sus reparos hacia aquello que en la filosofía levinasiana quiere operar —con distintos nombres— como un ‘fundamento’, incluso (o sobre todo) cuando éste pretende imponerse como un absoluto moral al que, como tal, no es posible cuestionar. No en vano, al término de este artículo Blanchot escribe:

—¿Temería usted la conmoción que puede alcanzar, por medio de la moral, al pensamiento?

—Temo la conmoción cuando la provoca algún Inconmovible. (EI, 83)

Más adelante, el argumento blanchotiano decantará en la idea de que el Otro planteado por Lévinas (bajo la figura de lo absoluto e infinitamente “alto” —trascendente—, y por eso habilitando una relación asimétrica donde sólo lo Otro hostiga al Mismo¹⁶⁸) queda abierto a

¹⁶⁷ Ello no debe conducir a pensar, sin embargo, que Blanchot rechaza de plano todo lo que tenga que ver con lo sagrado, el mesianismo y ciertos conceptos provenientes de lo religioso, como puede notarse en varios de los capítulos de *L'Entretien infini* y en *L'Écriture du désastre*. Sobre el tema, Cf. L. Gray, “Sacred atheism: Pre-empting death by prolonging «Death sentences»”, *Colloquy* n° 10, 2005, pp. 181-207; K. Hart, *The Dark Gaze*, Chicago, University of Chicago Press, 2004 y K. Hart, “From the star to the disaster”, *Paragraph* n° 30, v. 3, 2007, pp. 84-103.

¹⁶⁸ No queremos resumir aquí las nociones de *Autre* y de *Autrui* levinasianas, de las cuales sólo ofrecemos algunas de las aristas retomadas por Blanchot en su lectura de *Totalité et infini* (que, por su parte, continuará a lo largo de su vida tal como es documentado en ensayos posteriores como *L'Écriture du désastre*). Para una mirada

la posibilidad de erigirse como sujeto (humano y personal, aunque nunca como primera persona) en una inversión de la relación de dominación. Ante dicho diagnóstico, Blanchot sugiere el camino de lo neutro: mantenerse en la indeterminación, demorarse en la imposibilidad y extrañeza de una relación sin medida común con el Otro. Ello equivale a hacer de ese Otro antes que nada un Extranjero [*Étranger*] con quien toda relación es *impossible*.

Lo neutro y lo extraño/extranjero

En un extenso ensayo de 1958 que, curiosamente, luego no sería incluido por Blanchot en sus recopilaciones¹⁶⁹, el pensador francés se extiende acerca de la difícil posición del extranjero/extraño [*l'étranger*], y de la aún más difícil tentativa de asir dicho lugar de extranjería/extrañeza [*étrangeté*].

El extranjero [*l'étranger*] no romántico no aspira para nada a un mundo donde dejaría de ser extranjero [...]. No tiene ningún deseo, ni siquiera la tozudez de continuar siendo el que es. Es más, no sabe que es extranjero [*étranger*]. Y no lo es, pues, allí donde está, en la región de lo anónimo y lo impersonal, no hay “*sí mismo*” que permita decirle extranjero [*étranger*]. Lo extraño [*l'étrange*] no estaría, entonces, en el hombre que se siente extranjero [*étranger*], ni en la revelación de un afuera absolutamente otro, sino, por el contrario, en la disipación de toda identidad, la alteración de toda alteridad, la disolución de toda extranjería [*étrangeté*], [...]. (CC, 285-286)

comparativa que muestra la diversidad de lecturas posible Cf. É. Hoppenot y A. Milon (dir.), *Emmanuel Levinas, Maurice Blanchot, penser la différence*, Paris, Presses Universitaires de Paris X, 2007.

¹⁶⁹ M. Blanchot, “L'étrange et l'étranger”, *La Nouvelle Nouvelle Revue française*, n° 70, octobre 1958, pp. 673-683 (citamos de acuerdo a la edición en CC, 278-288).

Aquí se aprecia una de las tomas de partido que más enfáticamente ha realizado Blanchot en torno a cómo pensar esa otredad que tanto ha obsesionado al pensamiento contemporáneo: cuando se trata del otro, lo fundamental no residiría tanto en la afirmación de los otros concretos (algo que no deja de tener, sin embargo, su lugar de excepcional importancia) sino en aquello que haría verdaderamente imposible un movimiento apropiativo sobre estos, es decir, se trata de desplazar el “sí mismo” (la egoicidad) de la génesis de la relación. Esta “disipación de la identidad”, que interrumpe el regreso a sí que constituye la mismidad, será marcada por Blanchot como el modo más justo de responder al otro. Pero lo que debe resaltarse es, sobre todo, la férrea intención de obturar toda aquella dinámica que ponía lo otro en algún tipo de relación de dependencia con lo mismo, sea esta relación de contrariedad, de complementariedad, de anfitrión-huésped, etc. Así, se pasaría de la “inversión dialéctica” a la

oscilación *indefinida* en que aquello que se opone no se opone, en que no hay conciliación sino el vaivén de una *indiferencia* que no puede dar lugar ni a la afirmación ni a la negación, o que se reconstituye siempre detrás de una y de la otra como aquello que estas disimulan. (CC, 286. Yo subrayo)

Para Blanchot, lo radicalmente otro sólo puede serlo en el infinito vaivén que ni alcanza a llamarse Ser (aun si tiene un sesgo negativo, como en Heidegger) ni es todavía un otro concreto (como sería en el caso del rostro levinasiano, como diferencia definida), es decir, en una inquietud que comienza a bosquejarse bajo la figura de lo Neutro. De hecho, en una extensa nota al pie de este mismo ensayo, Blanchot siente la necesidad de hacer una referencia explícita a las críticas de Lévinas al pensamiento heideggeriano del Ser, que el lituano interpreta como Neutro¹⁷⁰. En este sutil pero firme movimiento, Blanchot a la vez

¹⁷⁰ Luego de glosar la tesis presentada por Lévinas en un artículo publicado por la *Revue de Métaphysique et de Morale* del año 1957, según la cual el Ser en Heidegger se identifica con un Neutro “un poco vergonzoso”,

acompaña la crítica a Heidegger y persiste en su reivindicación de lo neutro. Él avanzará hacia una caracterización de lo neutro como “un «*campo de fuerza*» anónimo” (CC, 287) del cual vale la pena destacar dos aspectos: su neutralidad es asociada a lo *impersonal* (al anonimato), y su posición es la de una ‘*tercera vía*’ (que no ha de confundirse con un “tercer género”). De acuerdo a lo primero, lo Neutro no debe entenderse sólo como una instancia o suelo del cual es posible arrancarse a fin de personalizarse, sino más bien como el proceso de disolución de lo personal que nos arroja al estado de inquietud antes mencionado, donde no es posible ‘hacer pie’ para alcanzar una identidad definida de una vez y para siempre.

Respecto a lo segundo, debe diferenciarse el ‘tercer género’ de la ‘tercera vía’. Blanchot explicará que lo neutro es “aquello que no se distribuye en ningún género: lo no-general, lo no-genérico, tanto como lo no-particular” (EI, 440). Siguiendo esta misma lógica, que apunta a perturbar y afectar en *su origen* las dicotomías –y no tanto a la postulación de una terceridad de tipo sustancial o ideal que “competiría” con estas–, Blanchot aclarará que lo neutro no es ni objeto ni sujeto, y no primordialmente porque *aún* no se haya determinado y “titubee” entre ambos, sino porque no pone a estas categorías en su horizonte teleológico. En rigor, lo neutro nombrará un modo de la *relación* que no da cuenta directamente “ni de las condiciones objetivas ni de las disposiciones subjetivas” (*ibid.*), lo cual lo extrae del ámbito de lo trascendental, haciendo gravitar las fuerzas del

Blanchot escribe: “Añado que el pensamiento de Emmanuel Lévinas se aparta radicalmente de la experiencia del otro como neutro” (CC, 287). Retomando este tema, Lévinas escribirá en *Totalidad e infinito* (trad. D. E. Guillot, Salamanca, Sígueme, 1987, pp. 302-303): “El materialismo no está en el descubrimiento de la función primordial de la sensibilidad, sino en la primacía de lo Neutro. Colocar lo neutro del ser por encima del ente que este ser determinaría de algún modo a sus espaldas, colocar los acontecimientos esenciales a espaldas de los entes, es profesar el materialismo. La última filosofía de Heidegger llega a este materialismo vergonzoso [...] y erige el paisaje o la naturaleza muerta en origen de lo humano”. Sin dudas, el materialismo blanchotiano se halla ligado a lo neutro, aunque discordemos tanto en su valoración como en su localización en la obra de Heidegger.

análisis no en las condiciones de posibilidad de lo dado sino en aquello que hace pasar (como a través de sí). Es por ello que esta “tercera vía” (en tanto relación) tiende a pensar lo neutro como una dimensión que existe *a la vez* que nuestra existencia, es decir, como una dimensión que atraviesa a los existentes concretos sin nunca poder ser evadida pero tampoco asida. En rigor, lo neutro nombraría no tanto un estado cuanto un *movimiento* o, en palabras de Blanchot, la experiencia de la *aproximación* de lo extraño, su inminencia nunca confirmada (CC, 288).

Así pues, aquellas observaciones realizadas a fines de los 50 que reivindican la indeterminación de lo neutro, resonarán en la reticencia que Blanchot presenta ante la noción de *Autrui* diez años después; “*Autrui* no es, en efecto, la palabra que a uno le gustaría retener” (EI, 99). ¿Acaso la radicalización de la alteridad bajo la figura del Otro no conduciría a la re-posición de un otro ‘sujeto’, todavía más fuerte que el anterior? Blanchot parece rechazar el movimiento levinasiano que, enfatizando la trascendencia del otro, corre el riesgo de absolutizarlo y polarizar en exceso la relación que, sin embargo, debe siempre permanecer indeterminada. Ante la no-reciprocidad y asimetría que Lévinas asigna a la relación entre el otro y el ego, Blanchot redobla la apuesta con el fin de evitar la ‘trampa’ dialéctica:

[El redoblamiento de la irreciprocidad] significa una doble disimetría, una doble discontinuidad, como si el vacío entre el uno y el otro no fuese homogéneo, sino polarizado, como si constituyera un campo no isomorfo, que llevara en sí una doble distorsión, a la vez infinitamente negativa e infinitamente positiva, y que debería llamarse neutra, si se entiende con claridad que lo neutro no anula, no neutraliza esta infinitud de doble signo, sino que la lleva en sí a la manera de un enigma. (EI, 100-101)

La introducción reiterada de *lo neutro* (que aquí recibirá también el nombre de ‘*relación* del

tercer género’) implica el señalamiento de un umbral en donde no hay poder, ni del ego ni tampoco del otro (u Otro). En esta zona, lo que hay puede ser llamado “fisura” o “interrupción de ser”, siempre que se entienda por ello el intervalo que no se deja determinar (ni como ser ni como no-ser, de allí el “enigma”) y que sería la *an-arkhía* de toda posibilidad de diferenciación entre lo mismo y lo otro: su condición de imposibilidad nunca superada.

Así pues, Blanchot señalaría la imposibilidad de cerrarse en una identidad o unidad, y por extensión, en el ámbito de la subjetivación, el hecho de que no hay un estado final ni un comienzo, ni clausura ni conclusión sino antes bien el movimiento mismo de desasimiento y extrañeza, un campo anónimo e impersonal de fuerzas.

Se advierte así un camino por recorrer que exige la preservación de *lo impersonal, lo indeterminado*, la interrupción, pero sin recurrir por ello a instancias trascendentes. En este sentido, si bien se señala que la alteridad debe ser salvaguardada, Blanchot parece considerar que a fin de que lo otro no sea destruido como tal, en un punto no debería ser posible *diferenciarlo* (entendiendo por ello: delimitarlo, escindirlo trascendentemente). A ello parece apuntar su reivindicación de lo impersonal y lo neutro, porque acaso no haya mayor extrañeza que la de quien permanece indiferente a la necesidad de *ser* un sí-mismo.

F. ESCRIBIR ES MORIR UN POCO... AMBIGÜEDAD Y AUSENCIA DE PRESENTE

A lo largo de este capítulo hemos abordado desde diferentes ángulos e intervenciones textuales de Blanchot, la cuestión de la muerte: sea como muerte de dios, del hombre, como pasión del escritor o del lector, o como fragmentariedad de la existencia y la palabra. En todos los casos examinados se ha advertido que es en el espacio abierto por el lenguaje literario donde Blanchot encuentra el lugar propicio para llevar adelante una remoción de la

relación unívoca con lo muerto y con la muerte como negatividad que puede ponerse al servicio de la antropogénesis. Sucede que es en el proceso de escritura –una escritura que no excluye la lectura, como hemos señalado antes– donde se encuentra una de las figuras de la subjetividad que elude los parámetros modernos de constitución subjetiva. No se trata allí de reemplazar la negatividad por otra instancia ‘más’ originaria, sino más bien de inutilizar la noción de *origen* al emplazarla en el ámbito de la ambigüedad¹⁷¹.

Lo ambiguo, concepto clave de la obra blanchotiana que trabajaremos en el próximo capítulo al desarrollar su versión del ‘materialismo’, se halla ligado esencialmente a la literatura. A la vez, como implica la paradoja ontológica y la coexistencia de incompatibles, lo ambiguo puede considerarse un desprendimiento de la lógica de la fragmentariedad y la yuxtaposición que Blanchot extrae de sus lecturas de Nietzsche. En este sentido, el pensamiento blanchotiano relaciona lo paradójico a la ausencia de presente (al tiempo muerto), dado que en una temporalidad ‘sin presente’ la identidad no puede nunca alcanzarse a sí misma y cerrarse. De allí la ambigüedad que se da a nivel ontológico: cada vez, **A** no es **A**, **A** *no tiene tiempo* para constituirse como **A** porque ya ha migrado hacia otro ámbito y otras determinaciones, que están a la vez sujetas al mismo tránsito ateleológico e indeterminado (de acuerdo a la misma lógica, al desaparecer la idea de un presente, se bloquea la posibilidad de concebir esta diferenciación constante como la generación de copias de distintos grados de cercanía al ‘original’). Sin embargo, cada instanciación de esta red alcanza la existencia, un tipo de existencia errante o espectral que en lugar de buscar la reafirmación de su identidad se exilia permanentemente de sí misma¹⁷². Concebida desde estos parámetros, la muerte no se deja reducir a pura ‘negación’ de lo vivo (no es el otro *de*

¹⁷¹ F. Collin plantea algo similar pero en términos de irreductibilidad de lo negativo a la negatividad (dialéctica), donde lo negativo escapa a la oposicionalidad de la negación porque no opera por sustracción sino antes bien como incesante diferenciación. Cf. *Maurice Blanchot...*, ed. cit., esp. pp. 190-221.

¹⁷² En esta línea interpretamos la clásica fórmula blanchotiana del ‘x *sin* x’.

la vida), sino que más bien indica, para el pensamiento blanchotiano, la instancia de separación de sí que se da de continuo en todo lugar en que lo plural diversifica lo que *hay* sin remitirlo a lo Uno. La muerte sería, en este contexto, lo que fuerza el desplazamiento de lo identitario: no es lo ‘externo’ que niega y forja lo opuesto, la inquietud incesante entre dos polos mutuamente excluyentes, o la amenaza inminente del fin de lo Mismo, sino una potencia de fragmentariedad (fragmentaria ella misma).

Desde esta perspectiva, en el lenguaje literario nuestra tradición ha permitido un despliegue más extenso de la ambigüedad esencial de lo que hay, aunque en rigor, ello sucede en el lenguaje sin más. Así también lo indica Blanchot al señalar de continuo cómo cada vez que un pensamiento *se formula* en la cumbre de lo supuestamente más formal, abstracto o conceptual, dicha formulación es la marca de su cesura, aquello que lo hace impuro y lo arranca de su ámbito de supuesta idealidad.

Lo extraño de la certeza cartesiana “yo pienso, yo soy” es que no se afirmaba sino hablando y que la palabra [*parole*] precisamente la hacía desaparecer, al hacer depender el *ego* del *cogito*, reenviando el pensamiento al anonimato sin sujeto, la intimidad a la exterioridad y reemplazando la presencia viviente (la existencia del yo soy) por la ausencia intensa de un morir indeseable y atractivo. Bastaría, pues, que el *ego cogito* se pronunciara para que cesara de anunciarse y que lo indudable, sin caer en la duda y permaneciendo no dudoso, intacto, fuese arruinado invisiblemente por el silencio que fisura el lenguaje, como si chorreara de éste y, al perderse en él, lo convirtiera en su pérdida. Por eso, puede decirse que Descartes nunca supo que hablaba y tampoco que permanecía en silencio. Es bajo esta condición que la bella verdad es preservada. (ED, 90-91)

Por supuesto, ello no implica la suposición de que in-formulado, un pensamiento o una idea queden a salvo de este movimiento de fragmentación, por cuanto no existe en Blanchot una región del pensamiento que pueda constituirse en prescindencia de la palabra

(como hemos analizado anteriormente, el lenguaje es uno de los tres vectores que configuran el campo de fuerzas impersonal; cf. sección D, “Fragmento y pluralismo”, *ut supra*). Por consiguiente, podría decirse que de acuerdo a las consideraciones blanchotianas, todo lenguaje es literatura. En este sentido, la literatura (como reino de la fascinación donde impera lo imaginario) es el espacio donde la ausencia de presente arruina la linealidad temporal y permite percibir la muerte como esa potencia fragmentaria que no se deja subordinar al trabajo ‘negativo’ del concepto¹⁷³ ni se deja poner como condición de posibilidad de lo posible.

Abordado desde el punto de vista de la constitución de la subjetividad, este marco señala a la palabra [*parole*] como *locus* de fragmentación del ‘hombre moderno’, dando entonces lugar a lo impersonal de las singularidades que se desplazan bajo la égida de la pasividad y el diferimiento de la escritura. Como hemos examinado en secciones anteriores (en referencia a la experiencia de la escritura y su relación con el trabajo), el escritor constituye el vértice de una doble imposibilidad: no puede dejar de escribir pero escribir tampoco es *possible* para él¹⁷⁴. Como punto de articulación de dos imposibilidades, la figura del escritor es donde la fuerza muerta de lo impersonal se deja sentir con mayor ímpetu,

¹⁷³ La negación de la referencia real a favor del aferramiento conceptual es una de las definiciones posibles del lenguaje en la filosofía hegeliana. Así al menos lo han leído todo un conjunto de pensadores franceses (incluido Blanchot en su obra temprana, como hemos analizado al inicio de este capítulo) al hacer del *dictum* ‘la palabra mata a la cosa’ un *leitmotiv* de su práctica teórica y política. Así también puede interpretarse la diatriba nietzscheana contra la figura del filósofo en tanto emblema de la momificación en el concepto de lo incesantemente móvil (Cf. *Crepúsculo de los ídolos*, trad. cit., pp. 43-58).

¹⁷⁴ Sobre este tema, remito a los fascinantes desarrollos en “La presión persecutoria” (EL, 14-16) donde Blanchot trabaja la ambigüedad de la figura de la subjetividad del escritor señalando que este tiene dos manos: una enferma, grafómana, que no puede dejar de escribir pero no por un exceso de dominio sobre la palabra sino por estar completamente sometida a la pasividad de una escritura que prescinde del sujeto; la otra mano, sana, es aquella que interrumpe el movimiento incesante y vano de la mano enferma, cortando e imponiendo silencio. Así pues, el ‘estilo’ del escritor (su singularidad cada vez renovada, podría decirse) reside allí en el juego entre la enfermedad desmesurada de la escritura incesante y la ‘sana’ decisión de quitarle la lapicera de la mano al enfermo para que finalmente pueda cortarse el fraseo (el murmullo) y pasar a la frase.

allí donde lo imposible no es lo que ‘todavía no sucedió pero sucederá en un futuro sin mí’ (como la muerte para el *Dasein* heideggeriano), sino que por una reversión sorprendente, lo imposible es lo *necesario*, lo que no deja de pasar todo el tiempo, lo que pasa *entre* lo que sucede y *en* lo que sucede. Por eso el *morir* como imposibilidad de la muerte está inextricablemente enlazado a la escritura: el modo en que lo *impersonal* irrumpe en la escritura, forzando las palabras hacia destinos insólitos y distorsionando lo que hay para que diga algo distinto a lo intencionado, es análogo al morir que nunca tiene un lugar sino que perturba lo viviente y lo hace mutar. ¿Está vivo, está muerto? Más bien habría que decir que no hay manera de dictaminar la vida o la muerte, del mismo modo en que la obra no puede deshacerse de la desobra: ninguna constituye un estado puro o estable. Morir es el nombre de la disonancia, la impureza, la inesencialidad que afecta lo que hay: es uno de los nombres de la ambigüedad¹⁷⁵.

En el siguiente capítulo mostraremos cómo esta ambigüedad articula la experiencia del escritor y cómo, plasmándose como lógica espectral, puede dar lugar a un materialismo post-nietzscheano, es decir, no sustancial y no dialéctico: *el materialismo que viene después de la muerte de dios*.

¹⁷⁵ Cf. F. Collin, *Maurice Blanchot...*, ed. cit., pp. 48-54.

CAPÍTULO 2

| MATERIALISMO |

Materialismo; el «mío» tal vez sería mediocre, siendo apropiación o egoísmo; mas el materialismo de los otros —su hambre, su sed, su deseo— es la verdad, la importancia del materialismo.

Maurice Blanchot, *L'Écriture du désastre*

¿Dónde hay menos poder? ¿En la palabra, en la escritura? ¿Cuando vivo, cuando muero? O bien cuando morir no me deja morir

Maurice Blanchot, *L'Écriture du désastre*

La escritura después de la muerte de Dios tal vez no sea nada, o acaso sea lo insignificante que resiste al hacer circular lo fragmentario entre lo que se pretende sólido y completo. Insignificante pero no inexistente, fragmentaria pero no negativa: así podría ser leída la hipótesis acerca de aquella lengua fantástica que suele llamarse literatura y que aquí, por razones que hemos señalado desde el inicio, se hacen extensivas al lenguaje todo. Reducido a su aspecto instrumental por buena parte de la tradición occidental, el lenguaje deviene en la obra de Blanchot la modalidad de lo existente que funciona cortando los anudamientos con el fundamento, con la teoría clásica de la representación, con el sentido, el yo, la persona, la voluntad, la conciencia y la identidad; para decirlo en pocas palabras, con el

idealismo. Siguiendo la línea francesa de problematización del lenguaje¹⁷⁶, llamamos escritura a su modo de existir ofrecido a la contaminación, a lo impuro, a lo impersonal y anónimo, y extraemos de ello un “materialismo de escritura” que florece en la confrontación con la metafísica tradicional y que ostenta su capacidad de ruptura desde las manifestaciones literarias, eludiendo los binarismos (dialécticos o no). La escritura será, pues, el enclave de un *lenguaje sin Ser* por cuyo contacto nos aproximamos a las facetas de un mundo sin Ser, de una “existencia sin ser” (PF, 303-345) donde la muerte adquiere un valor tanto diagnóstico como exploratorio. “Algo que no se cumple acontece entre ser y no ser”¹⁷⁷: la experiencia de la escritura es comparable a la de la muerte toda vez que en ellas el autor/Yo desfallece, dando lugar a lo impersonal y proveyendo de una instancia experimental en la cual es posible existir sin voluntad, sin conciencia, sin la fuerza antropogénica de la negatividad que trabaja¹⁷⁸. En esta experiencia de muerte se hace patente la angustia que, demasiado humanamente, sentimos cuando se nos retiran los medios que nos permitirían apropiarnos de lo que hay: expuestos a la pasividad de una escritura débil y pobre, de una lengua infantil en la cual la primacía del significado cae bajo las fuerzas inhumanas del ritmo, el balbuceo o el silencio. La experiencia del escritor será

¹⁷⁶ R. Barthes, *Le Degré zéro de l'écriture*, Paris, Seuil, 1953; R. Barthes *Le Plaisir du texte*, Seuil, Paris, 1973; J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967; M. Foucault, *Les mots et les choses*, ed. cit.

¹⁷⁷ “Si hay relación entre escritura y pasividad se debe a que ambas suponen el borramiento, la extenuación del sujeto: suponen un cambio de tiempo: suponen que entre ser y no ser algo que no se cumple sin embargo arriba como si hubiese sobrevenido desde siempre –la desobra de lo neutro, la ruptura silenciosa de lo fragmentario.” (ED, 29-30)

¹⁷⁸ Nos hemos referido a ello en el capítulo 1. Agreguemos aquí el matiz que ofrece el siguiente pasaje de *L'Écriture du desastre*: “el no actuar de la ociosidad, paciencia que no es duración, preinscripción que siempre se borra como producción de sentido (sin ser in-sensata), y que tan sólo sufre «en nosotros» como la muerte del otro o la muerte siempre otra, con la cual no comunicamos, sino que la probamos como siendo responsables de ella, sin llegar a la prueba. Por lo tanto, ninguna relación (en la muerte) con la violencia y la agresividad. Lo que la remeda, figura infigurable, en virtud de la misma escritura, es más bien la desconexión, la ruptura, la fragmentación, pero sin cierre [...]” (ED, 182)

uno de los primeros lugares donde Blanchot encontrará el material para pensar una modalidad de existencia ya no atada a la necesidad de “producir” lo humano:

Por qué aún los libros, sino para experimentar el fin tranquilo, tumultuoso de éstos, que sólo opera el “trabajo” de la escritura, allí donde la dispersión del sujeto, el escape de lo múltiple nos entregan a esa “tarea del deceso [trépas]” [...] pero que no sabría contentarse [...] con hacer vivir la vida hasta el agotamiento mediante un rebrote del deseo. Más bien veo en ello la pasión, la paciencia, la extrema pasividad que abre la vida al morir y que es sin acontecimiento –igual que la “biografía” ya tachada, que es vida y morir de escritura (cuyo nombre solitario nos propuso Roger Laporte), no deja que nada suceda, no garantiza nada, ni siquiera el hecho de escribir– lo cual devuelve al secreto de lo neutro aquel muerto-superviviente al cual se presta la designación estable, casi profesional, de escritor. (ED, 156)

Así pues, entre las variaciones provistas por el *Terror* en las letras, la retórica, la novela y la poesía (FP, 92-114) se vislumbrará un ámbito de constitución de la subjetividad que no conduce necesariamente a la erección del Yo como garante del sentido, sino más bien a un medio sensible, material y móvil, atravesado por fuerzas dispares que constituyen el *medium* de lo imaginario (EL, 23-25 y 266-277)¹⁷⁹.

¹⁷⁹ Léase, asimismo: “No nos dejemos tentar demasiado –aun acogiéndolo– por lo que afirma el saber, aquí el de Leroi-Gourhan, cuando describe las primeras huellas de la escritura como series de “pequeños tajos” dispuestos a distancias iguales unos de otros; lo que da a pensar que está manifestándose en esto el empuje repetitivo, es decir, el ritmo. Arte y escritura, no distintos. Otra afirmación: «Si hay un punto acerca del cual tenemos ahora total certeza, es que el grafismo no se inicia en la representación ingenua, sino en lo abstracto». Dejemos que esto se afirme, con esta reserva: abstracto *para nosotros*, es decir, para nosotros, separación, puesta aparte. Así, volvemos a la decisión mayor que es siempre justo y necesario discutir, a condición de que no se deje de pensarla impensable; Todorov: «Diacrónicamente, no se puede concebir el origen del lenguaje sin plantear en un principio *la ausencia* de los objetos»; y Leroi-Gourhan: «Esto viene a hacer del lenguaje el instrumento de la liberación respecto de la vivencia». Manteniéndose la reserva acerca de estas formulaciones muy fáciles, cabe decir: tal es la exigencia, en el lenguaje, del proceso de *significación*,

Como hemos insistido en el primer capítulo, el especial modo en que la muerte circula por la escritura blanchotiana, en tanto elude la posición de fin, afecta de manera específica la noción de “espíritu” (tradicionalmente ligado a la identidad y lo humano), desarticulando los dualismos y las teleologías en las concepciones de lo que hay. Ello da lugar a una *lógica de lo ambiguo* según la cual lo que existe no lo hace en función de lo Uno sino en un exilio permanente respecto de toda identidad posible¹⁸⁰. Blanchot practica, pues, una ontología del desdoblamiento indefinido:

el don de la escritura, el don del Decir , dando tanto la vida como la muerte , el ser como el no ser, ya no sería aquel derroche que desarregla cualquier acontecimiento.
(ED, 153)

Siguiendo esta lógica irreductible tanto a la unificación como a la dialectización de lo múltiple, es posible reformular la concepción de ciertas regiones de lo existente –los cuerpos, la imagen, la palabra [*parole*]– que tradicionalmente han sido definidas en función de lo Uno y caracterizadas por su fundamentación en el Hombre. En este sentido, tanto la ambigüedad como el desdoblamiento ponen en juego la noción de espectralidad, lo cual conduce a la formulación de un materialismo no sustancial y no dialéctico a partir del que

exigencia que no sólo aparta «el objeto», «la vivencia», sino también el sentido mismo dentro de la significación, mediante un movimiento extremo que finalmente escapa, a la vez que sigue actuando. Sólo que el lenguaje también lleva el *símbolo* en que simbolizante y simbolizado pueden ser parte uno de otro (esto dicho en un vocabulario siempre aproximado), en que lo irrepresentable está *presente* en la representación a la que rebasa, en todo caso ligado por una determinada relación «motivada» de cultura (en seguida pensarán: natural), reintroduciendo entre signo y «cosa» una presencia ausencia inestable que el arte –y el arte como literatura– mantiene o regenera [...]. (ED, 171-172)

¹⁸⁰ “La cuestión siempre cuestionable: «¿Acaso lo múltiple se reduce a dos?» Una respuesta: quien dice dos no hace más que *repetir* Uno (o la unidad dual), a menos que el segundo término, en tanto que lo Otro, sea lo infinitamente múltiple o que la repetición de lo Uno sólo lo mantenga para disiparlo (tal vez ficticiamente). Por lo tanto, no hay dos discursos: hay el discurso y habría quizá el dis-curso del cual no «sabemos» casi nada, salvo que escapa al sistema, al orden, a la posibilidad, incluso la posibilidad de palabra, y que tal vez la escritura lo pone en juego allí donde la totalidad se ha dejado exceder.” (ED, 203-204).

es posible formular una temporalidad que aloja el acontecimiento bajo la modalidad del tiempo retornante. Lo espectral –que Derrida, como veremos, recorre minuciosamente y alza vuelo propio en el marco de una historia filosófica conceptual y política– encuentra en Blanchot un firme antecedente: es ya en su obra cuando disloca las relaciones biunívocas que unirían a un “ser” y un “aparecer”. Su efecto inmediato es la perturbación incausada de una irregularidad, un desarreglo, una desalineación que impiden la coincidencia entre los desiguales, propiciando así una dispersión en lo que existe que no puede ser recuperada en el transcurso de las transformaciones espaciales o temporales.

Seguiremos los recorridos de dicha dispersión a partir de lo desarrollado por Blanchot en torno a la materialidad de la escritura. De esta manera se apunta a lograr una articulación entre literatura y materialismo que, además, le dé peso propio a la capacidad de intervención de la conceptualidad blanchotiana en el ámbito de las discusiones políticas y sociales, mensurando la relevancia de esta disposición de la materia lingüística que no queda sujeta a una función instrumental. Si bien esta argumentación podría desarrollarse de manera autónoma, parece importante inscribirla en un linaje materialista (no sustancial y no dialéctico), pues así cumpliremos no sólo con establecer una conversación entre Blanchot y otros de sus contemporáneos, sino que además mostraremos la importancia de esta línea de trabajo cuya perspectiva no suele tenerse en cuenta. A tal fin, tomaremos como hipótesis de base aquello que el Althusser tardío propuso llamar “materialismo del encuentro”, en tanto una toma de posición en filosofía que permitirá reconstruir una parte del linaje en el que es posible inscribir a Blanchot materialista. Luego, mostraremos la pertinencia de incluir el “bajo materialismo” elaborado por Bataille en dicha línea de investigación, por cuanto en su escritura se produce una articulación entre los problemas conceptuales y las disputas locales que el campo cultural francés detectaba y tramitaba en los años 30 del siglo XX. Cuando revisemos las nociones de escritura en la obra de Blanchot encontraremos que la materialidad que allí se piensa guarda ciertas continuidades con las intervenciones de

Bataille pero, también, que se vislumbra ya el cuño de la interrupción que pone a la obra blanchotiana en el vértice de un giro hacia las preocupaciones que caracterizarán a la filosofía post-nietzscheana contemporánea. En busca de un materialismo de escritura, trataremos las cuestiones de lo vivo y lo muerto, en relación con los cuerpos, su organización (u organicidad) y su movimiento espectral, mostrando los contrapuntos entre Bataille, Blanchot y Derrida que dan lugar a una constelación materialista desastrada: entre lo bajo y lo alto, lo que se envía, se yecta, brota, disemina, dispersa o desaparece, se dibuja el camino aleatorio de lo que se encuentra desde siempre expuesto a lo otro sin nombre.

A. MATERIALISMO NO SUSTANCIAL Y NO DIALÉCTICO. ALTHUSSER

En 1982, la denominación de ‘materialismo aleatorio’ le permite a Althusser rastrear un linaje de pensadores que, en su modo de abordar las problemáticas ontológicas, políticas y éticas, se alejan del idealismo; linaje que se habría iniciado con el atomismo antiguo y cuyo influjo llegaría hasta Derrida y Deleuze. Así pues, él rechaza el materialismo dialéctico y el materialismo histórico (por considerarlos aún deudores del esencialismo y el idealismo), y considera que es en el ‘materialismo aleatorio’ donde se halla la única posibilidad de radicalización de los fundamentos materialistas que habrán permitido resistir a la corriente idealista que construye los edificios filosóficos de occidente¹⁸¹. Asimismo, el autor explica que lo decisivo del ‘materialismo aleatorio’ no es tanto su carácter sistemático sino antes bien que representa una “posición en filosofía”¹⁸². Un posicionamiento que es, según se

¹⁸¹ “La corriente subterránea del materialismo del encuentro” (1982) en: L. Althusser, *Para un materialismo aleatorio*, trad. L. Alegre Zahonero y G. González Diéguez, Arena, Madrid, 2002, pp. 31-71.

¹⁸² P. Macherey lee el “bajo materialismo” de Bataille de manera similar: “A la historia doctrinaria del materialismo, Bataille sin duda no agregó nada o muy poco: incluso no se lo puede considerar como un materialista, por cuanto no elaboró –por lo demás jamás lo pretendió– una teoría “materialista” del materialismo. Si en algunas de sus primeras obras utilizó la referencia materialista para hacerse reconocer, esto

entenderá aquí, una perspectiva para abordar el mundo, haciéndolo indiscernible de su política y su literatura: el análisis procede, pues, buscando y reivindicando un cierto tipo de efectos y no ya de un modo *árkhico* (que inquietara por los principios o por el orden de prelación en una estructura jerárquica del fundamento). Esto permite comprender por qué Althusser llama ‘subterránea’ a la serie bastante disímil de escrituras que él mismo incluye en este linaje: no se trata de autores en sí mismos desconocidos sino antes bien de saber *preparar el oído* para escuchar aquello que la tradición occidental ha acallado en su pensamiento¹⁸³. Bajo la inspiración de los desarrollos de Althusser al respecto, se emprende aquí el trazado de una línea específica de este linaje que incluye a Bataille, Blanchot y Derrida. Teniendo en cuenta nuestro desarrollo anterior, me propongo aquí mostrar por qué es posible y cuáles son los matices que aporta su inclusión en la corriente subterránea del materialismo aleatorio althusseriano. Convocados para integrar este paródico panteón donde los muertos faltan a sus tumbas, intentaremos pensar el modo en que entre estos pensadores se generan enlaces e interferencias cuyo conjunto aporta elementos decisivos para el desarrollo de esta *posición* en filosofía.

Llueve

“Llueve”. Punto y aparte. Así comienza el texto en que Althusser dará a conocer los lineamientos principales para la renovación de un pensamiento materialista en la filosofía contemporánea. ¿Cómo podría desprenderse de la lluvia una nueva noción de materialidad

fue más bien en el sentido de una exigencia, de una posición que tiene el valor de una interrogación, a la manera de un cuestionamiento: si esta manera de pensar aún puede ayudar a caracterizar una actitud materialista, lo es entonces en la medida en que ella pone en evidencia lo que la hace problemática.”, P. Macherey, *¿En qué piensa la literatura?* (1990), Bogotá, Siglo del hombre, Universidad Nacional de Colombia/Embajada de Francia, 2003, p. 142.

¹⁸³ *Filosofía y Marxismo*, México, Siglo XXI, 1988.

o, mejor aún, una nueva posición en filosofía? Lo cierto es que no es cualquier lluvia la que trae consigo la insurrección de ciertos saberes que habrían sido —al decir de Althusser— “reprimidos”. O acaso sí: se trata de una lluvia cualquiera, de ese llover que no llama la atención, que es una constatación cotidiana y que nos resulta tan imprescindible como impredecible. Lluve. ¿Quién no preguntó, u oyó preguntar a algún chico: “¿Quién llueve?”? *Nadie. Hay* lluvia, *se da* la lluvia, *cae* la lluvia. Quizá sea esto (el ‘nadie’, el ‘se da’, es decir, lo *impersonal*) lo que lleva a Althusser a poner a la lluvia como la Ariadna que señala el camino que conducirá a una nueva lectura de la tradición textual, de la política filosófica y de la filosofía *en* la política¹⁸⁴. Lo que podría resultar paradójico es que el camino correcto es aquello que tradicionalmente ha sido opuesto al correcto y sistemático desenvolvimiento del camino (del *métodos*): la desviación, la aleatoriedad, lo oblicuo, los encuentros que en un instante lo modifican todo (tanto hacia adelante como hacia atrás).

Althusser avanza en una delimitación del materialismo aleatorio atribuyéndole la posibilidad de desviarse de las interpretaciones antropocéntricas que lo han colonizado y confinado a un sector del idealismo. Bajo la denominación de “idealismo de la libertad”, el pensador incluye todas aquellas lecturas que hacen del encuentro de los átomos la excusa para “dar a conocer [...] la existencia de la libertad humana en el mundo mismo de la necesidad”¹⁸⁵. Idealismo será, pues, todo aquello que afirme la vigencia de una Necesidad y Teleología definida, un Racionalismo que no sólo no se problematice a sí mismo sino que además invisibilice su proveniencia antropocentrada (en la medida en que la Razón es elevada a lógica de lo que hay una vez que ha sido establecido que aquella es el rasgo que

¹⁸⁴ Althusser menciona los autores que integran esta “tradición materialista casi completamente desconocida”: Epicuro, Lucrecio, Spinoza, Maquiavelo, Rousseau, Marx, Heidegger y Derrida, entre otros. Es decir, lo poco conocido no son ni los autores ni los textos, sino más bien su potencia en tanto linaje generador de efectos político-ontológicos de lectura.

¹⁸⁵ L. Althusser, “La corriente subterránea...”, trad. cit., p. 32.

caracteriza y jerarquiza al hombre por sobre cualquiera del resto de los existentes). Es por ello que el materialismo propuesto se inclina por *retirar* las mayúsculas que transforman a los conceptos en fundamentos trascendentes a las pequeñas necesidades humanas, y ello mediante una operación que involucra, para Althusser, sostener la exigencia de la “no-anterioridad del sentido”¹⁸⁶ en una relación singular con el tipo de existencia asignado a los átomos. La retirada de las mayúsculas (*i. e.* del Fundamento) cobra particular relevancia pues su movimiento puede concebirse como una mimesis de la dinámica de lo existente en su dimensión ontológica. La retirada de las mayúsculas resulta en, por ejemplo, un sentido con minúscula, y no en su sola ausencia. Análogamente, la retirada de lo sustancial, inmóvil y eterno, no da lugar al encumbramiento de la pura nada sino más bien al estar disipado y siempre en movimiento de lo que desde siempre ha estado en camino.

[U]na tradición profunda que buscaba su base materialista en una filosofía del encuentro [...] después de haber rechazado radicalmente toda filosofía de la esencia (Ousia, Essentia, Wesen), de la Razón (Logos, Ratio, Vernunft), y, por tanto, del origen y del Fin [...] en provecho de una filosofía que, al negar el Todo y todo Orden, niega el Todo y el orden *en provecho* de la dispersión [...] y del desorden.¹⁸⁷

Así puede comprenderse que Althusser sostenga que este materialismo “crea” o “hace” el vacío: mediante el rechazo a postular que haya Sentido, Causa, Fin o Razón alguna que *preexistan al mundo*, se apunta a impedir la subsunción idealista o racionalista de cualquiera de los acontecimientos que efectivamente tengan lugar en él. Desprendido de la relación calculada con un fundamento (cualquiera sea la forma que éste adquiera), el acontecimiento no desaparece ni tampoco aparece como un sin-sentido, sino que persiste en una red de

¹⁸⁶ L. Althusser, “La corriente subterránea...”, trad. cit., p. 33 y 55.

¹⁸⁷ L. Althusser, “La corriente subterránea...”, trad. cit., p. 55.

trayectorias móviles cuya variación corre paralela a la dinámica contingente del sentido. Por esta razón la negación del Todo no nos reconduce a una nada prístina, a un lugar de *plenitud vacía*: se barre el Todo habilitando la co-existencia dispersa de fragmentos de lo existente, los cuales pueden encontrarse y formar compuestos contingentes, pero cuya existencia no estaba escrita en las estrellas (estamos bajo un firmamento des-astrado) y cuya duración no queda garantizada por necesidad alguna.

La operación de retirada tramada por Althusser incluye la estrategia de una postulación ambigua: él dirá que “antes del mundo no hay nada” y a la vez que los elementos del mundo existen por toda la eternidad, antes de que hubiese mundo alguno. De tal modo, lo que aquí se llama “mundo” parecería ser el resultado del encuentro de entidades pre-mundanas (los átomos), y esto obliga a preguntar por el estatuto ontológico de dichas entidades. Althusser afirmará que los átomos son abstractos y no adquieren realidad, consistencia ni existencia sino en el encuentro¹⁸⁸. Afirmación extraña para los oídos materialistas, por cuanto se constata la *existencia irreal* de las entidades que se postulan como ‘originarias’, o al menos previas al mundo formado. ¿Qué es lo que obtiene así el pensador francés? Un comienzo absolutamente revolucionario para las corrientes materialistas¹⁸⁹: por una parte, elude las interpretaciones racionalistas y/o antropocéntricas del atomismo, las cuales fuerzan a esencializar las entidades pre-mundanas, exigiendo de tal manera la asignación de una forma y, en última instancia, reponiendo la anterioridad del Sentido o la Causa. Por otra parte, al postular que lo ‘originario’ es lo sin-ser, lo irreal, lo

¹⁸⁸ L. Althusser, “La corriente subterránea...”, trad. cit., p. 34. El pensador escribirá que “antes del mundo, no hay más que la no-consumación del hecho, el no-mundo que no es más que la existencia irreal de los átomos” (p. 34). Y de éstos, que “dichos elementos no existen, son meramente abstractos, mientras que la unidad de un mundo no los haya reunido en el Encuentro que dará lugar a su existencia” (p. 39).

¹⁸⁹ No se le escapaba al pensador lo irritantes que podrían resultar estas hipótesis para sus otrora compañeros de ruta marxistas. Cf. pp. 35-36 y el ensayo “Sobre el pensamiento marxista” de este mismo volumen, pp. 11-30.

ilusorio, habilita un pensamiento que escinde lo originario de lo fundamental, la existencia del ser. Si reservamos la asignación de ‘ser’ a aquello que ha adquirido una forma –y entonces una existencia *real*– en el cuadro armado por el materialismo althusseriano debemos asentir a la aparición de una existencia sin ser, una existencia (la de los átomos) que no alberga la forma, que hace de la forma y del ser algo posible pero no necesario.

¿Qué implica este desplazamiento? En línea con el conocido *dictum* mallarmeano según el cual “Un lanzamiento de dados nunca abolirá el azar”, la afirmación de una existencia sin ser supone la afirmación de un mundo sin fundamento, cuyas formas y figuras pueden mutar a cada instante, es decir: un lanzamiento de dados sobre un *tablero vacío*. “Nada puede jamás garantizar que la realidad del hecho consumado sea la garantía de su eternidad”¹⁹⁰ explica Althusser, poniendo al amparo de una contingencia trascendental al mundo, protegiéndolo así de las hermenéuticas paranoicas que lo subordinan a la Idea de una Historia que lo trasciende. Así pues, el orden del sentido pasa a depender de aquello que se mencionaba al inicio: el *hay*, el *caer*, lo impersonal de la lluvia, un abismo riguroso nunca completamente recuperable que es la marca de la inestabilidad radical que afecta cualquier mundo que haya tomado consistencia.

No habrá de asombrarnos si Althusser postula, entonces, su materialismo como una filosofía del vacío: la *caída* de los átomos, desde siempre desviada (una “variación infinitesimal y aleatoria de la nada”¹⁹¹), antecede a toda forma –ilusoria o no– del propio átomo, al que no es posible asignarle un inicio en su trayectoria y por lo tanto está desde siempre re-cayendo, adviniendo así como derivación de nada que lo preceda¹⁹².

Reposando en el abismo se hallan las fuerzas de lo informe, lo sin-ser y sin-mundo:

¹⁹⁰ L. Althusser, “La corriente subterránea...”, trad. cit., p. 39.

¹⁹¹ L. Althusser, “La corriente subterránea...”, trad. cit., p. 40.

¹⁹² Cf. L. Althusser, “La corriente subterránea...”, trad. cit., p. 54 y 58.

son las que se liberan cada vez que los elementos se desencadenan o quizá sean el desencadenarse mismo. Cuando un mundo –o parte de él– se desfigura, se hace patente que son las fuerzas de lo impersonal las que puján antes, durante y después que una nueva “toma de consistencia” acaece. ¿Se puede decir ‘algo’ de estas fuerzas irreales? No en términos de esencias, de sentidos últimos o de sustancias. Es evidente que tampoco es posible asimilarlas a la materialidad pensada como reverso de la idea o el concepto (es decir, la materialidad como cosa sensible e inerte). Y sin embargo, son ellas el fundamento (si bien abisal) del ‘materialismo’ althusseriano. No sorprenderá entonces que Althusser remita a la noción de ‘huella’ (*trave*) derridiana¹⁹³ para ilustrar *lo material* de su materialismo, toda vez que quizá sea Jacques Derrida quien hizo más conocidos los argumentos a favor de la anterioridad de la escritura (entendida como huella) sobre la voz (entendida como *logos*, es decir, como Razón) en el contexto de la deconstrucción de la *metafísica de la presencia* occidental¹⁹⁴.

Haciendo uso de estos indicios althusserianos a modo de protocolo de lectura del materialismo del encuentro, pasaremos a la lectura de la constelación formada por la conversación entre Bataille, Blanchot y Derrida en torno a la cuestión de la materia escrita y sus vicisitudes entre lo bajo, lo muerto y lo espectral. Así quisiéramos reincidir en el entrecruzamiento de los dos espacios que hemos venido postulando como indiscernibles desde este punto de vista: el espacio político y el literario.

¹⁹³ “El materialismo puede ser simplemente la materia, pero no necesariamente la materia desnuda. Esta materialidad puede ser bien diferente de la materia del físico o del químico o del trabajador que elabora el metal o la tierra. Puede ser la materialidad del dispositivo experimental. Voy al extremo: puede ser el simple trazo, la materialidad del gesto que deja un trazo, indiscernible del trazo que deja sobre la pared de una caverna o la hoja de un papel. Las cosas llegan tan lejos que Derrida ha mostrado que el primado del trazo (de la escritura) se encuentra hasta en el fonema emitido por la voz que habla. El primado de la materialidad es universal.” en *Filosofía y Marxismo*, trad. cit., p. 34.

¹⁹⁴ Cf. J. Derrida, “La fin du livre et le commencement de l’écriture”, *De la grammatologie*, París, Minuit, 1967, pp. 15-41.

B. EL “BAJO MATERIALISMO” DE BATAILLE

Bataille participó durante 1929 y 1930 de lo que sería el primero de los varios proyectos de revistas socio-culturales que llevó adelante¹⁹⁵. En efecto, la revista *Documents* (que fundó junto a Georges Henri Rivière y donde también publicaban Michel Leiris, Robert Desnos y Carl Einstein) constituye uno de los primeros intentos por recusar el enfoque del arte provisto por la estética occidental a favor de una perspectiva etnográfica y arqueológica de las obras. Así pues, se reivindicará la etnografía por su dislocamiento geográfico de los valores occidentales, y la arqueología por su alejamiento histórico respecto de la autoridad de las “bellas artes” europeas¹⁹⁶. Ya desde el título de esta “aventura”, como la llama Denis Hollier en su prefacio a la reedición facsimilar de 1991, el “documento” se impone como el trazo irreductible de lo acontecido a una simbología universal o a una galería evolutiva de las artes y las conciencias. El documento, en este contexto, encuentra en la numismática un aliado conceptual que le permite existir por fuera de las leyes del intercambio (pues estas tienden a incrementar el valor de cambio en detrimento del valor de uso). Por ello, la idea de base del equipo editorial de *Documents* consistía en un alegato contra el formalismo típico del arte modernista de los años 1920, y apostaba por la revalorización del valor de uso de las obras de arte, pero con una especificidad: un valor de uso en desuso, desocupado, el

¹⁹⁵ Coincidimos con P. Macherey en privilegiar los desarrollos del materialismo durante esta época del pensamiento de Bataille toda vez que al “destacar este momento preciso, que coincidió con la publicación de sus primeras obras, será quizá posible tomar esta actitud materialista en su estado naciente, cuando sus rasgos fueron trazados con un máximo, incluso un exceso, de agudeza, revelando simultáneamente los aspectos antagónicos de la coyuntura intelectual y cultural dentro de la cual se situaba, particularmente bien ilustrados por el debate que se dio entonces entre Bataille y Bretón.”, P. Macherey, *¿En qué piensa la literatura?*, trad. cit., p.143.

¹⁹⁶ Así lo indica D. Hollier, “La valeur d’usage de l’impossible”, prefacio a la edición facsimilar de *Documents* (dos vol., I. 1929 y II. 1930), Paris, Jean Michel Place, Cahiers de GRADHIVA, 1991, p. VIII.

objeto despojado de todo valor por fuera del testimonio, una obra en sabático, la *desobra*¹⁹⁷. En segundo término, el documento ocupa el lugar del que se desplaza a la imaginación (entendiendo a esta como lo hizo Breton, como lugar de manifestación de lo “posible”): radicalizando el realismo, el documento enarbola el “monumento” material y anti-metafórico, plasmándose de manera reiterada como fotografías que buscan (a través de la toma plana y los juegos que habilita el cambio de escala de la imagen¹⁹⁸) la literalidad que bloquea la tendencia formalista y devuelve a su carnadura original a cada fragmento de arte. La defensa del ámbito de emergencia de la obra como dador de sentido casi exclusivo adquiere sentido, pues, en esta cruzada contra el formalismo y, en el ámbito de las instituciones, contra el museísmo. El museo europeo moderno era considerado el dispositivo de aislamiento de la obra respecto de su sentido material, el ámbito profano que se oponía al valor “sagrado” y ritual que las obras abandonaban en su umbral, sobre todo si se trataba de obras de arte así llamado “primitivo” o “exótico” (en su mayoría proveniente de África, Oceanía, etc.). Es por la defensa de lo “sagrado” que Bataille encuentra una vía de acceso a aquello que parecía desaparecer bajo los valores impuestos por la economía del reciclaje y el ahorro capitalistas: la experiencia irremplazable del objeto único (que no puede extraerse de su lugar de emergencia), un fetichismo “verdadero” que aparece en oposición al “fetichismo de la mercancía” y, por extensión, a la versión dialéctico-marxista del materialismo. En rigor, Michel Leiris será quien –refiriéndose a Giacometti– escribirá acerca del “fetiche vivo” como de aquel que parece y es la forma objetivada de nuestro

¹⁹⁷ Cf. D. Hollier, “La valeur...”, p. XI.

¹⁹⁸ Un ejemplo particularmente interesante de este movimiento anti-metafórico son las fotografías que acompañan el texto de Bataille “Le langage des fleurs”. Se trata de imágenes aumentadas de distintas partes de plantas. Cf. *Documents*, vol I, ed. cit., p. 160 y ss. Véanse también las fotografías de dedos gordos en primerísimos planos que acompañan al artículo “Le gros orteil” en *Documents*, vol I, ed. cit., p. 297 y ss.

deseo¹⁹⁹, un deseo que en el pensamiento batailleano remitirá a la exaltación de la no-acumulación, a la an-economía del gasto, a la pérdida sin posibilidad de reciclaje y recirculación. En este sentido, la materia se develará como aquel vector de ruptura de lo profano que posibilita la emergencia de lo sagrado, una emergencia que, sin embargo, en lugar de resplandecer en el altar se entrega a la fiesta hasta que es extenuada sin resto²⁰⁰.

Diccionario materialista

A partir del segundo tomo de *Documents* comienza a editarse un “diccionario crítico” de entradas aleatorias, firmados por los diversos colaboradores de cada número. En el número 3, Bataille firma la entrada “Materialismo”. En este breve texto ya se encuentra la orientación general que el pensador dará a dicho movimiento:

La mayor parte de los materialistas, si bien intentaron eliminar toda entidad espiritual, terminaron describiendo un orden de cosas cuyas relaciones jerárquicas lo caracterizan como específicamente idealista. Situaron la materia muerta en la cima de una jerarquía convencional de hechos de orden diverso, sin darse cuenta de que cedían así a la obsesión de una forma *ideal* de la materia, de una forma que se aproximaría más que ninguna otra a lo que la materia *debería ser*. La materia muerta, la idea pura y Dios responden, en efecto, de la misma manera –es decir perfectamente, también servilmente– que el alumno dócil en clase a una pregunta que no puede ser planteada sino por los filósofos idealistas, a la pregunta por la

¹⁹⁹ *Documents*, vol 1, ed. cit., p. 210.

²⁰⁰ Vale mencionar aquí las lecturas contrapuestas de los comentaristas acerca de la cuestión de la pos-vida de lo consumido. Mientras D. Hollier identifica la materia con aquello que “no dura” y que, por tanto, no deja huella ni recuerdo, B. Noys quiere acercar la posición batailleana a la de J. Derrida y entiende que para que tal cosa sea posible debe hacer una restancia luego de la *consummation*. Cf. D. Hollier, “La valeur d’usage...”, ed. cit., y B. Noys, “Georges Bataille’s Base Materialism”, *Cultural Values*, Vol. 2, N° 4, 1998, pp. 499-517. Volveremos sobre este punto un poco más adelante.

esencia de las cosas, exactamente por la *idea* a través de la cual las cosas devendrían inteligibles. Los materialistas clásicos no han ni siquiera verdaderamente sustituido la causa por el *deber ser* (el *quare* [cómo] por el *quamobrem* [por qué], es decir, el determinismo por el destino, el pasado por el futuro...). En el rol funcional que le han dado inconscientemente a la idea de ciencia, su necesidad de autoridad exterior ha emplazado, en efecto, el deber ser de toda apariencia. Si el principio de las cosas que han definido es precisamente el elemento estable que ha permitido a la ciencia darse una posición aparentemente inmovible, una verdadera eternidad divina, su elección no puede ser atribuida al azar. La conformidad de la materia muerta con la idea de ciencia sustituye, en la mayor parte de los materialistas, a las relaciones religiosas establecidas precedentemente entre la divinidad y sus creaturas, siendo una la *idea* de las otras.

El materialismo será considerado como un idealismo chocho [*gâteux*] en la medida en que no esté fundado inmediatamente sobre hechos psicológicos o sociales, y sobre abstracciones, tales como los fenómenos físicos artificialmente aislados. Así pues, es de Freud, entre otros –más que de otros físicos fallecidos hace mucho tiempo y cuyas concepciones están hoy en día fuera de todo cuestionamiento– que es necesario tomar una representación de la materia. Poco importa que el temor por las complicaciones psicológicas (temor que testimonia únicamente la debilidad intelectual) comprometa a los espíritus tímidos a descubrir en esta actitud una evasiva o un retorno a los valores espiritualistas. Es tiempo, desde el momento en que la palabra *materialismo* es empleada, de designar la interpretación directa, *que excluya todo idealismo*, de los fenómenos brutos y no un sistema fundado sobre los elementos fragmentarios de un análisis ideológico elaborado bajo el signo de las relaciones religiosas.²⁰¹

²⁰¹ G. Bataille, *Documents*, vol. 1, ed. cit., p. 170.

Extraigamos algunas claves de este pasaje. En primer lugar, la idea de que el “idealismo” se relaciona antes que nada con un tipo de estructuración ontológica. En este sentido, los rasgos de las entidades son de carácter funcional, razón por la cual la materia, la idea pura o Dios, pueden ser “idealistas” exactamente en el mismo sentido. Dicha estructura se caracteriza por un principio de orden jerárquico y moralizado. Con vena nietzscheana, Bataille ataca ese doble movimiento por el cual no sólo se instaaura la égida de ciertos modos de existencia por sobre otros, sino que además se los define a partir de una valoración que le atribuye lo ‘bueno’ a aquello capaz de escindirse del modo de aparecer y de lanzarse hacia el futuro como a un destino. La pregunta por el deber ser es identificada aquí con la pregunta por la esencia y, por esta vía, con la obsesión filosófica que, en busca de lo ‘inteligible’ postula un mundo que trasciende el de las “apariencias”.

La segunda cuestión se relaciona con la solidaridad entre el punto de vista del “idealismo” y el de la ciencia, enlace a través del cual Bataille no sólo reúne en un haz las estructuras del saber reconocidas socio-culturalmente, sino que además es propicio para recusar el “materialismo” (el mecanicista) que postula a la materia “muerta” como principio. No es otra cosa que el positivismo aquello que Bataille tiene como blanco, que él denomina como el mecanismo de abstracción de lo cual resulta una caterva de “fenómenos físicos artificialmente aislados”. Y aquí se abre lo que quizás es lo más atractivo del materialismo batailleano: el escritor presenta como hecho fundamentalmente materialista no aquel cuya extensión es verificable a través de protocolos epistemológicos reconocidos por la comunidad científica, sino aquel de orden “psicológico o social”. Tomar prestada de Freud una noción de “materia” que esté a la altura del “bajo materialismo” implica una alteración de todas las concepciones materialistas habidas hasta el momento. Tanto desde los materialismos clásicos como desde el materialismo marxiano, el “hecho” psicológico y/o social era una derivación de estructuras (fisiológicas, económicas, políticas) y, como tal, era reductible a constelaciones de sentido de un nivel (superior o inferior) distinto. A este

respecto, debemos acordar con P. Macherey cuando indica que si la búsqueda batailleana apuesta por lo concreto de la “dialéctica de lo real”²⁰² es debido a que “la idea de lo concreto debía sustraerse a la oposición de lo subjetivo y de lo objetivo, siendo esta última reconocida como artificial. Y entonces la tentación de reducir lo objetivo a lo subjetivo o lo subjetivo a lo objetivo era al mismo tiempo invalidada”²⁰³.

En el marco de esta colisión de lo subjetivo y objetivo que Bataille denominaba como “hecho bruto” persistía, sin embargo, un impulso dualista que impugnaba en el nivel más fundamental la totalización que el monismo parecía imponer. Bataille parece buscar en la antropogénesis el sitio en que lo humano emerge de la escisión que lo divide y lo hace estar perpetuamente contra sí mismo. En este sentido, podría decirse que el recurso a lo “primitivo” en Bataille como emplazamiento del impulso materialista (que en lo sucesivo sería ocultado por la metafísica y la ontología) se relaciona con ese ámbito en el cual, en estado naciente, lo humano no se separa de lo “bajo” sino que se reconoce aún como parte de ello, en un panteísmo que relanza hacia la esfera de lo “sagrado” los elementos perturbadores que en el mundo ordenado son acallados, soterrados o limitados por una economía del intercambio. En la economía general (enfoque propuesto por el ensayo *La part maudite*, de 1949), lo que no puede ser más que dualista es la antropología y, por ende, las ciencias que de ella se desprenden. Sin embargo, el cuadro general es monista en cuanto a que la partida de juego es dominada por “la materia viva en general”, cuyo excedente sirve hasta un cierto punto para crecer y, luego, debe disiparse²⁰⁴. Pero entonces se ve que el

²⁰² De aquí que los comentaristas del materialismo de Bataille remitan siempre sus planteos al artículo que Bataille publica en colaboración con R. Queneau en *Critique sociale*: “La critique des fondements de la dialectique hégéliane” (1932) en: G. Bataille, *Œuvres complètes I*, Paris, Gallimard, 1970, pp. 277-290.

²⁰³ P. Macherey, *¿En qué piensa...?*, trad. cit., p. 151.

²⁰⁴ Cf. “Introduction théorique” de *La Part maudite* (1949) en: *Œuvres complètes VII*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 25-47.

dualismo (aún si es reconducido a lo sagrado y lo profano como principios antropogénicos) constituye la limitación de aquella economía general, aunque más no sea por el hecho de que el impulso “material” de la comunión sagrada es obstruido sistemáticamente por la necesidad profana de orden y jerarquía. En esta línea, otras entradas del diccionario crítico, muestran al hombre como un ser que, al perder su animalidad, ha dejado ir también “la crueldad inocente, la monstruosidad opaca de los ojos, el horror ligado a la vida”²⁰⁵. Obtendremos más detalles de este planteo si nos adentramos en el artículo donde Bataille elabora una versión más consistente (desde el punto de vista ontológico) del materialismo. Se trata de “El bajo materialismo y la gnosis”, artículo publicado en 1930²⁰⁶.

El materialismo sagrado

Siguiendo a P. Macherey, puede decirse que el artículo que Bataille publica en el segundo año de *Documents* (a todas luces el más conocido sobre este tema), responde con argumentos de índole más filosófica a las ironías e invectivas que Brèton dirigió a Bataille en el *Segundo Manifiesto del surrealismo*²⁰⁷. Mientras el surrealismo se encaminaba a una “idealización” de lo real que consistía en compatibilizar (aunque más no fuera imaginariamente) los contrarios, Bataille apostaba a una disyunción brutal de los opuestos que apuntaba a quitarle el poder a la dialéctica y bloquear todo intento de síntesis armónica de lo real.

Reiterando lo que ya se afirmaba en el diccionario crítico, Bataille escribe aquí que “necesariamente el materialismo es ante todo, sea cual fuere su alcance en el orden positivo,

²⁰⁵ *Documents*, vol I, p. 332.

²⁰⁶ “Le bas materialisme et la gnose”, *Documents*, vol II, p. 1.

²⁰⁷ Cf. A. Brèton, *La révolution surréaliste*, n° 12, diciembre de 1929, p. 1. Sobre el tema, léase P. Macherey, *¿En qué piensa...?*, trad. cit., p. 152-156.

la negación obstinada del idealismo, lo que equivale a decir, en último término, de la base misma de *toda* filosofía”²⁰⁸. En esta delimitación del materialismo, se contrasta el gnosticismo con el “pensamiento helénico” en base a una diferencia fundamental en la consideración de la materia: mientras el primero se sostiene en el dualismo, en la Grecia antigua se impuso un principio monista que “presentaba la materia y el mal como degradaciones de principios superiores”²⁰⁹. En esta celebración del dualismo, es importante examinar el lugar atribuido a la materia: un principio *activo* cuya existencia autónoma es la de las *tinieblas* –en tanto lugar de mostración de los arcontes monstruosos– y el *mal* –como acción creadora. Como sucedía en otros escritos más breves publicados en *Documents*, Bataille reivindica lo bajo (más allá de su inserción en un sistema de creencias religioso o místico) en la medida en que a su entender el materialismo no debe definirse por una reivindicación de la “materia en sí” sino como la puesta en circulación incansable de la ignominia y lo despreciable que la materia supone. En esta circulación libre de lo bajo, el materialismo recusa el racionalismo (Bataille llamará a la filosofía de Hegel un “panlogismo”) y a la vez el mecanicismo fisicalista encarnado por la ciencia empírica moderna), ambos modalidades idealistas del pensamiento en tanto y en cuanto no sólo ponen un fundamento sino que además lo moralizan absolutamente al asignarle una valor “bueno” y “elevado”. Atribuyendo al gnosticismo (en contraste con otras doctrinas de la época) el hecho de privilegiar los *elementos más bajos e impuros* en su contacto con las mitologías y filosofías en boga (ya sea tomándolos de estas o bien introduciéndolos), en una aspiración constante a la “agitación” y alteración de los hábitos intelectuales y/o religiosos de la época (de donde derivaría la preferencia por lo monstruoso, las prácticas licenciosas, etc.), Bataille va desgranando los rasgos del bajo materialismo: la atracción por

²⁰⁸ “Le bas materialisme et la gnose”, *Documents*, vol II, p. 2.

²⁰⁹ “Le bas materialisme et la gnose”, *Documents*, vol II, p. 4.

lo impuro se relaciona, pues, con una resistencia a elevarse por encima de ignominioso del mundo en que se vive. En rigor, el escritor está interesado sobre todo en el “proceso psicológico”²¹⁰ del cual la gnosis surge, pues se trata de hacer evidente la impotencia humana rechazando todo principio de autoridad: “desde el momento en que [la materia] existe por fuera de mí y de la idea, a ella me someto enteramente y, en este sentido, no admito que mi razón devenga el límite de lo que he dicho, pues si procediera así, la materia limitada por mi razón adquiriría de inmediato el valor de un principio superior (que esta razón *servil* estaría encantada de establecer por encima de ella, a fin de hablar como funcionaria autorizada). La materia baja es exterior y ajena a las aspiraciones ideales humanas y rechaza dejarse reducir a las grandes máquinas ontológicas que resultan de esas aspiraciones”²¹¹. Así pues, la materia “no idealizada” sólo podría identificarse con aquello que no se deja reconvertir en fundamento, en autoridad, con aquello que en lugar de buscar súbditos y cortesanos, rebaja, expulsa y escupe al hombre.

En esta cruzada contra el “idealismo”, declinado en esta instancia en su vertiente antropologizada, Bataille señalará que: “la cabeza de asno truncada de la personificación acéfala del sol representa, sin duda, por imperfecta que sea, una de las manifestaciones más virulentas del materialismo”²¹², eligiendo así una estampa que marcaría el devenir de sus reflexiones poco tiempo después. La decapitación, la pervivencia del cuerpo sin cabeza, ha sido uno de los modos en que desde diversas partes del mundo cultural europeo se ha manifestado la “muerte de Dios” que, por nuestra parte, hemos caracterizado en el capítulo 1.

Pasemos de manera muy breve por la relación que Bataille establece aquí con el

²¹⁰ “Le bas materialisme et la gnose”, *Documents*, vol II, p. 8.

²¹¹ “Le bas materialisme et la gnose”, *Documents*, vol II, p. 6.

²¹² “Le bas materialisme et la gnose”, *Documents*, vol II, p. 2.

materialismo dialéctico, en primer lugar, pero a través de ello con el sistema hegeliano. Si bien aquí el escritor francés reivindica el materialismo dialéctico en razón de que ha eludido “en su *desarrollo*” la abstracción sistemática (mérito que no le otorga al “materialismo ontológico” de Feuerbach, por ejemplo)²¹³, al recorrer su lectura del funcionamiento de la materia en el pensamiento de Hegel (y, *a fortiori*, Kojève), Bataille arguye que los elementos “bajos” de la gnosis se introducen en el sistema hegeliano a través de la obra de Jacob Boehme, y –lo que es más interesante– que aunque aquellos se encuentren en “estado reducido y mutilado”, conservan aún algo de su poder subversivo en cuanto, según afirma, la materia no proviene de la abstracción sino de “esas construcciones gnósticas donde [la materia] era un principio de destrucción” (lo cual se haría manifiesto en el materialismo dialéctico cuando invierte el sistema hegeliano y privilegia este aspecto de la materia)²¹⁴. En este sentido, Bataille da a entender que el hecho de que haya algo de potencial revolucionario en el materialismo dialéctico tiene que ver también con esa potencia oscura que proviene del amor malsano por lo bajo que el gnosticismo transmitió a Hegel y luego a Marx. Y si bien el hegelianismo se caracterizó por su tentativa conjuratoria de esa negatividad, a la vez no pudo menos que albergarla y, así, transmitirla como un legado involuntario. En tanto lógica de las contradicciones, Bataille reivindicará aquel núcleo dialéctico que migra a lo largo de la historia del pensamiento; sin embargo, no tardará en llevar dicha lógica más allá de sus propios límites hasta hacerla estallar²¹⁵. Intensificando la inestabilidad antes que el relevo sintético, la negatividad sin uso antes que lo negativo que trabaja, Bataille reasume el legado gnóstico. Y si bien es posible reconocer en el

²¹³ “Le bas materialisme et la gnose”, *Documents*, vol II, p. 2.

²¹⁴ “Le bas materialisme et la gnose”, *Documents*, vol II, pp. 2 y 8 n. 1.

²¹⁵ Cf. el artículo antes citado, “La critique des fondements de la dialectique hégéliane”. Por supuesto, la referencia más directa a la manera batailleana de interpretar la negatividad se halla en las conversaciones del escritor con Kojève. Cf. los diferentes textos sobre el tema reunidos en Georges Bataille, *Escritos sobre Hegel*, trad. Isidro Herrera, Madrid, Arena, 2005.

materialismo dialéctico aquella irrupción de lo bajo que pondría en movimiento el derrumbe del mundo burgués, lo cierto es que la inclusión del vector de lo negativo absoluto (el proletario abyecto e inmoral) en una dialéctica reparadora consigue dilapidar una vez más el potencial devastador del materialismo bajo. De este modo, se halla justificado el hecho de que (como adelantáramos) Bataille se vuelque a la “experiencia vivida” (por el hombre, cabe agregar) como piedra de toque del hecho material por antonomasia. Es en la vivencia (al menos tal como pueden ser relatadas desde Freud) que se hace evidente que la *pulsión* tiene dos caras, una psicológica y la otra somática, sin que ninguna de las dos pueda imponerse y ordenar a la otra²¹⁶. La apelación, entonces, al “hecho bruto psicológico” no sería otra cosa que el reconocimiento de este carácter dual, ambiguo, y desde siempre escindido que, para Bataille, es el único modo legítimo de explicar la “dialéctica real” hegeliana.

Teniendo en cuenta este movimiento que no se detiene en la oposición dualista simple sino que busca la perturbación inmanente de toda postulación de un principio ordenador de jerarquías ontológicas y morales (y por eso apela a lo bajo, suponiendo que sería una contradicción en los términos que lo bajo pueda “elevarse”), podría decirse que la complejidad del planteamiento batailleano reside en una cierta lógica del desdoblamiento que no se deja asimilar a la oposición de los contrarios, ni tampoco a la negación dialéctica. Ello se puede observar quizás con algo más de claridad en un texto que Bataille dedica a *Le dernier homme*, uno de los relatos de Blanchot²¹⁷. Allí, en lugar de postular la existencia de dos mundos contrapuestos, Bataille afirma que el *mundo en que vivimos* (el de lo profano) es donde las cosas se oponen y se distinguen, mientras que en el *mundo en que morimos* (el de lo

²¹⁶ “La critique des fondements...”, art. cit., p. 288.

²¹⁷ “Ce monde où nous mourrons” (reseña crítica de la obra de Blanchot *Le dernier homme* (1957), publicada originalmente en *Critique*, nº 123-124, août – septembre de 1957, pp. 675-648) en: *Œuvres complètes XII*, Paris, Gallimard, 1988, pp. 457-466.

sagrado), impera la alteración de la identidad²¹⁸. En este texto clave, Bataille pone a “Dios” como palabra de pasaje entre los dos mundos, pasaje que devela la ambigüedad que rige en toda construcción identitaria (cuyo garante es el propio Dios), habida cuenta que desde siempre es corroída por la alteración de dicha identidad (por la *ausencia* de Dios).

Como veremos en la siguiente sección, al materialismo blanchotiano, en éste se retoman ciertos motivos que anidaban en las indagaciones batailleanas, dándoles un giro que conduce a Blanchot intensificar la línea literaria del *bajo materialismo*, enfatizando la alteración y ateología, y dejando progresivamente de lado la cuestión fusional que Bataille asociaba a lo sagrado.

C. BLANCHOT Y LA MATERIA LITERARIA

Tomando en consideración los rasgos arriba mencionados del materialismo en Althusser y Bataille, emprendemos en esta sección el despliegue de un cierto materialismo en el pensamiento de Blanchot. Partiendo de la consideración de que el sujeto moderno clásico (en los términos que se han descrito) muestra una índole marcadamente idealista –en cuanto a que hace de la conciencia y voluntad (y en última instancia del “espíritu”) su esencia, planteándose como la condición de posibilidad de lo Uno y que afirma la necesidad de la anterioridad del Sentido en la constitución de lo humano–, tomaremos su deconstrucción por parte de Blanchot como hilo conductor. En el marco de los dualismos antropológicos, la vida humana suele reducirse al imperio del componente espiritual sobre otros regímenes de animación (fisiológicos, por ejemplo). Incluso cuando la vida corporal de todos los seres se considera independiente de lo relacionado al “espíritu” o “alma”

²¹⁸ D. Hollier, “The Dualist Materialism of Georges Bataille”, *Yale French Studies*, No. 78, *On Bataille* (1990), pp. 124-139, cita p. 132.

(dependiendo el caso²¹⁹), la vida *humana* es caracterizada por la persistencia y capacidad de autoafectación del espíritu/alma sobre ese cuerpo animado; ello supone la escisión y jerarquización de lo humano frente al resto de lo viviente a partir de su capacidad de “actuar” sobre lo “dado”, de “resistir” a los impulsos y/o de mediatizarlos simbólicamente. Todavía en aquellos pensadores en que se observa un rechazo explícito a los dualismos antropológicos, el análisis suele revelar que se conserva como rasgo excepcional de lo humano dicha “espontaneidad” –en el sentido kantiano–, a la cual se liga estrechamente la delimitación de la “libertad” que, entonces, es definida de acuerdo al grado de distancia que se puede poner entre los “estímulos exógenos” y la acción autodeterminada²²⁰. Ello termina colocando al cuerpo en un lugar subalterno, puesto que la vida valorada se reduce a la animación del cuerpo *por parte de un espíritu*–. En este contexto, para el sujeto, la muerte supone la desaparición de su conciencia y voluntad (aunque sea en términos de potencialidad, es decir, en tanto *capacidad de actuar*), es decir, la muerte *del espíritu*. De acuerdo a ello, la existencia concluye en cuanto ese espíritu individual cesa. Por tal razón es pertinente escuchar en la obra blanchotiana la interrogación acerca de lo que sucede con los cuerpos cuando se muere y, también, acerca de lo que puede significar para un cuerpo la muerte: acompañar los avatares de los cuerpos muertos supone cuestionar la relación de dependencia instituida entre espíritu y cuerpo, prestar atención a ese cuerpo que permanece

²¹⁹ Para limitarnos a los ejemplos clásicos, remitimos al dualismo alma/cuerpo en René Descartes, *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas* (1641), Madrid, Alfaguara, 1993 y al dualismo espíritu/cuerpo animado en Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 1938.

²²⁰ Nuevamente, se ilustran estas hipótesis con ejemplos clásicos: Ernst Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura* (1944), México, Fondo de Cultura Económica, 1967 –quien privilegia la mediación de lo simbólico como lo característico del hombre– y Arnold Gehlen, *Antropología filosófica: del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1993 –para quien la “acción” se define por la capacidad del hombre de darse herramientas para vivir y adaptarse a cualquier condición sobre la base de una carencia de instintos originaria–, sin olvidar su deuda respecto de lo postulado por Kant en lo que puede considerarse el texto fundador de la Antropología Filosófica, la *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza, 1991.

allí donde el espíritu desaparece. Preguntas sin respuesta o que rozan el límite del sentido si son escuchadas desde la grilla de inteligibilidad occidental (que es la que asigna al *espíritu* la posibilidad de morir). Tal vez, una forma bajo la cual es posible para nosotros – occidentales– pensar esto sería que si bien *el cuerpo muere, no deja de existir*. A partir de esta hipótesis, abordaremos el materialismo blanchotiano en dos aspectos, relacionados ambos con la literatura: por una parte, su concepción general de la palabra (como puro medio inhumano, no reductible a la instrumentalización del hombre); por otra parte, el despliegue de la *existencia desespiritualizada* de los cuerpos que puebla sus novelas y relatos de ficción.

El desdoblamiento inicial y la ambigüedad

En primer lugar, y para desarrollar la hipótesis de una “existencia sin ser”, comenzaremos por examinar la “lógica del desdoblamiento” a partir de la cuestión de la “doble muerte” que Blanchot analiza en la escritura rilkeana (EL, 121-166). Así, indagaremos en aquel “morir sin muerte” que Blanchot descubriera en la experiencia de Rilke, quien comienza por clamar por una muerte propia para ceder ante la exigencia de un morir impersonal: cuando el sujeto es lanzado al incierto espacio de lo aporético, su muerte se desdobra y emerge el *morir*. El morir, a diferencia de la muerte que suponía un sujeto (moderno), no parece acabar por completo con la subjetividad sino que la ubica en otro espacio: aquel de la *exposición* en que la existencia ya no se define por su actividad presente sino por lo *pasivo* (ED, 147). En esta línea, las consideraciones acerca de la muerte (que deja de ocupar el lugar de lo negativo –como opuesto a lo positivo–) confluyen con la argumentación que hemos desarrollado más arriba respecto de las fuerzas de fragmentarización como modo de la

existencia que elude el frenesí dialéctico al poner en cuestión la lógica binaria²²¹. Si, como hemos estudiado, dar lugar a la fragmentación supone alejarse del resguardo de lo puro y hacer una apuesta por lo borroso, lo incierto, lo que no se aferra porque nunca está del todo presente y no es abarcable, entonces sería posible leer en la afirmación blanchotiana del *morir* (en tanto “desdoblamiento inicial”) un movimiento de *impurificación* que, al hacer del límite entre la muerte y la vida una línea fragmentada o una intermitencia móvil, lleva la subjetividad a un estado de perturbación material en el cual la escritura deviene espectro.

El *morir* como condición de lo humano, a diferencia de la muerte, no pone la negatividad en el origen, sino que impide la constitución de lo originario mismo al obstruir la posibilidad de que un algo (entidad o concepto) adquiriera una forma estable y clausurada²²². Estableciendo, una vez más, una relación con el Nietzsche que indica la necesidad de “superar al hombre”, Blanchot trabaja el desdoblamiento del morir como un abordaje del límite que al sobrepasarlo no implica un desvío o una tendencia “hacia nada que esté más allá” (EL, 121). Se excluye, así, toda posibilidad de comprender la relación con el límite como una relación de dominación, y se bosqueja la experiencia-límite como aquella que sólo puede ser atravesada sin advertirlo o prestar atención, con la paciencia imposible de lo insoportable. Así pues, la condición de lo humano, y de todo lo pensado por el hombre, sería lo *ambiguo*, aquello que estalla la lógica discursiva al implicar la *coexistencia de los incompatibles*, precisamente como indica el sintagma *le pas au-dela*: un *paso más allá* que a la vez

²²¹ “Lo fragmentario, más que la inestabilidad (la no fijación), promete el desconcierto, el desarreglo.” (ED, 17).

²²² “Parece entonces que fuera de todo sistema religioso o moral, habría que preguntarse si no hay una muerte buena y una mala, una posibilidad de morir auténticamente, en regla con la muerte, y también una amenaza de morir mal, como por descuido, de una muerte inesencial y falsa, a tal punto que toda la vida podría depender de esa relación justa, de esa mirada clarividente dirigida hacia la profundidad de una muerte exacta.” (EL, 122-123).

es un *no más allá*, un paso que nunca es dado porque una perturbación afecta a lo que lo inicia y, ésto pues, no llega a darlo, sino que ya siempre se encuentra allí, reverberando de umbral en umbral. Análogamente, el lenguaje (sin pureza, sin la lucidez del origen –y sin esperar siquiera alcanzar el recuerdo de ese origen–) ya no tendría por unidades cápsulas conceptuales que replicarían en negativo el mundo empírico, ni tendría por función la expresión deficitaria de una verdad prelingüística. En el umbral entre la palabra y su “afuera” se da todo el espesor del mundo, un medio espectral de materia móvil en el cual la escritura co-existe como fuerza entre las fuerzas, existencia entre existencias.

En la misma línea, la indagación acerca de la muerte del hombre (en tanto muerte del espíritu, de lo Uno) tendría por tarea hallar un modo de habitar la ‘nube de intermitencias’ que Blanchot remite a la escritura fuera de lenguaje: espacio de la “interrupción, el intervalo móvil que se designa [...] a partir de lo interdicto” (EI, 389). Esta formulación resulta de interés porque ella permite observar el desplazamiento respecto de la formulación batailleana que se estudió anteriormente, pues si bien se sostiene la idea de la “alteración” de toda identidad como principio móvil de la escritura (y el morir al cual nos brinda acceso), ella no se basa en la oposición de dos mundos (el de lo profano y el de lo sagrado), en uno de los cuales persiste una exigencia de transgresión. Blanchot elabora una relación con la Ley (con el *logos*) que, en lugar de proponer o bien su respeto o bien su transgresión, nos introduce en el espacio intersticial del entre-decir, el inter-dicto que reúne y lanza en una misma partida la prohibición y aquello que la arruina. No la transgresión sino la indeterminación de su dominio que hace de la Ley algo, en rigor, inaplicable. Por ello, Blanchot puede apostar a un “porvenir no teológico” (EI, 392) de la constitución de la subjetividad, sosteniendo la mutación de las zonas de indeterminación entre lo humano y lo que no lo es: así pues, en lugar de reivindicar la legislación de la frontera entre el hombre y el animal, el hombre y la flor, el hombre y la piedra, el hombre y el concepto, Blanchot se consagrará al espacio en blanco que no es hombre, ni flor, ni piedra, ni concepto. El

“espacio en blanco” sería aquel incesante murmullo, la nube de puntos no puntuales, el almocárabe lacunar que abarca la existencia toda:

¿Qué nos enseñará todavía, a otros niveles, ese movimiento de espacio en relación con el devenir de escritura que no transcribe ni inscribe, sino que designa su propia exterioridad, la efracción de un afuera que se expulsa? Que “la distancia desnuda” no debe considerarse en absoluto a la manera de una extensión homogénea [...], ni un tiempo homogéneo [...]. Ella puede llamarse [...] multidimensional, a fin de indicar que esa red –el almocárabe lacunar– no es figurable, ni tampoco infigurable al estilo de una realidad espiritual, que permanece ajena tanto a la igualdad como a la desigualdad, y por tanto más bien comparable a ese punto no puntual, la nube de intermitencias, donde la curvatura del universo se curva tan sólo porque de antemano está siempre ya rota. (EI, 388-389)

Así pues, la existencia ya no queda referida a lo humano como a un criterio de clasificación sino que, estando atravesada de blancos, se encuentra en perpetuo desasimiento de sí, imposibilitada de cerrarse sobre sí y por eso entregada a su afuera. Si el espacio en blanco es aquel donde se da el grito inhumano (el grito que no expresa un poder, una cultura; que no simboliza sino que es la desarticulación de lo posible), entonces tal vez Blanchot acuerde con Artaud en que se necesitan no palabras sino bombas. Fragmentada y más allá de toda reconstrucción posible, la infancia blanca que parecería subsumir así a la subjetividad no implica su desaparición, sino más bien su inclinación actual por lo débil, por lo tenue, su obstinación por el llanto mudo y por el grito de espanto o de alegría que erizan las capas de una escritura sin objeto, sin sujeto y sin fin.

Con una tesis similar Blanchot aborda la “experiencia de Orfeo” elaborada por Rilke, leyendo allí una “exigencia de desaparición” que permite ligar la muerte impersonal al arte, en un recorrido que percibe en el espacio órfico la necesidad de perpetuar la transformación (EL, 161-164). Si se extreman el *morir* dentro de la muerte, es posible

plantear una indecisión entre ser y no ser (que será el preludio del desarrollo de lo neutro algunos años después) que desdobra lo que hay no ya a modo de derivación de un origen, sino como una dinámica de salida que instantáneamente disuelve lo *interior* y circula exclusivamente a través de los *bordes*:

[L]a rosa deviene a la vez, para Rilke, el símbolo de la acción poética y el de la muerte, cuando no es el sueño de nadie. La rosa es como la presencia sensible del espacio órfico, espacio que no es más que afuera e intimidad, superabundancia donde las cosas no se limitan, no se montan unas sobre otras, sino que en su común florecimiento dan la extensión en lugar de tomarla y constantemente “transforman el mundo del afuera... en un puñado pleno de interior” (EL, 163)

En tanto “presencia sensible” del espacio, lo que Blanchot ve aquí es una vinculación particular con la ausencia que es establecida a través de la palabra poética con las cosas. Si “para Rilke, la ausencia es también la presencia de las cosas, la intimidad del ser-cosa donde se concentra el deseo de caer hacia el centro por una caída silenciosa, inmóvil y sin fin” (EL, 164), entonces es la materia escrita aquello que, como la rosa, como la hoja vegetal (que, al fin de cuentas, es también la hoja en que se impregna la tinta o se marca la huella mineral de la escritura), constituye una espacialidad desdoblada, ni vacía ni plena. Sería lícito, en consecuencia, tomar la escritura como hilo conductor de una cierta espacialización que, en acuerdo con lo desarrollado hasta aquí, es capaz de sostener un campo impersonal y material de subjetividad.

La cosa escrita

Si hemos de sostener que el de Blanchot es un materialismo que encuentra su razón de ser en la literatura se debe al especial tratamiento que el escritor hace del lenguaje entendido de este modo. Su noción de literatura nos arroja a una posición que se desplaza del binarismo

forma-fondo, significante-significado, ficción-realidad. Si se toma como punto de partida los binarismos que los materialismos históricos han sostenido, será posible percibir la originalidad del planteo blanchotiano. Desde la modernidad, el materialismo puede ser acusado de “metafísico” toda vez que es reductible al mecanicismo a través de las nociones clave sobre las cuales se monta: la materia y la energía. Atribuyéndole esencialmente la extensión, tanto las ciencias exactas (la geometría analítica de Descartes y la física matemática newtoniana) como las ciencias que toman como principio una noción de energía basada en la 2º ley de la termodinámica, apoyan su concepto de materia en una noción fundacional de la modernidad: la continuidad. Como señala Ronald Schleifer, estas nociones de materia sólo admiten en sus parámetros de existencia aquello que pueda ser visualizable²²³. No en vano lo visible ha sido consagrado por la filosofía (en tanto metafísica) como criterio rector tanto en el ámbito de lo extenso como en el de lo inteligible, tal como lo indicaba ya hace tiempo Lévinas²²⁴. Sin embargo, durante todo el siglo XX se ha señalado desde muy diversos foros el hecho de que la “materia” es también una noción construida y que, como tal, dependía de un entramado social, histórico y lingüístico, lo cual no implica su “eliminación” *qua* noción sino antes bien la necesidad de asirla lúcidamente en su plasticidad y variabilidad. Ahora bien, si la materia no puede ser ya considerada como el “dato” o “hecho” que estaría en la base de las “construcciones” teórico-práctico-poéticas acerca de lo que hay, ello en parte es exigido por una perspectiva global de lo que hay que ya no se plantea en los términos binaristas antes mencionados, y cuya zona de mayor intensidad aporética se dio históricamente en torno al lenguaje.

²²³ R. Schleifer emprende un estudio de gran alcance que apunta a la justificación y desarrollo de un materialismo “intangibile” capaz de dar cuenta de la ontología materialista que puede plantearse a partir de una perspectiva “informativa” del lenguaje. Cfr. del autor, *Intangible materialism, The Body, Scientific Knowledge, and the Power of Language*, University of Minnesota Press, Minneapolis/Londres, 2009.

²²⁴ Cf. el estudio y crítica de Lévinas al dominio que supone la visión elevada a grilla de inteligibilidad en la metafísica: Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, La Haya, M. Nijhoff, 1961.

En un mundo post-fundacional como el que habitamos, el lenguaje ha devenido el vector de problematización de todas las ontologías históricas en la medida en que consiguió emanciparse de los grilletes que lo ataban al “sujeto” y, por consiguiente, a una metafísica de lo Uno y lo continuo. Desprendido tanto ontológica como prácticamente de la voluntad y la conciencia de los sujetos (individuales o colectivos), el lenguaje comenzó a gravitar con fuerza propia, generando desarreglos en lo que parecía ser un mundo ordenado por hechos materiales, por un lado, y fenómenos psíquico-espirituales, por el otro. En este contexto, la literatura se convierte en el campo de experimentación por antonomasia toda vez que en ella ya desde siempre se ha desenvuelto a sus anchas un lenguaje no referencial, entregado al estudio de las afectaciones sensoriales tanto sobre los lectores como sobre los “autores”. Si el ritmo, la articulación vocal, el aspecto visual del lenguaje es lo que permitió concebir la literatura como una de las bellas artes *superiores*²²⁵, entonces puede comenzar a vislumbrarse por qué ha sido posible para el lenguaje –entendido como literatura– devenir un ámbito que atraviesa todo lo que hay y, a la vez, constituye el medio de despliegue y comunicación de las fuerzas de lo existente. Desde esta perspectiva, las intervenciones blanchotianas (que comienzan en los años 30 del siglo XX) en torno al lenguaje se vuelven de importancia para la exploración del materialismo entendido como renovación de una ontología desligada de lo Uno y montada sobre concepciones como la *interrupción* y la *discontinuidad*, que polemizan con nuestra tradición.

²²⁵ Me refiero a la división clásica que se sostiene desde la Grecia antigua, según la cual las artes superiores son aquellas cuya experiencia se hace sobre todo a través de la vista y el oído, mientras que las artes menores ocupan especialmente el gusto, el tacto y el olfato. Por supuesto, esto es una consecuencia de la previa clasificación de los sentidos en superiores y menores.

¿Es posible la literatura?

El artículo que precede la compilación de crónicas que conforma *Faux pas*, “De l’angoisse au langage” (1943), traza un itinerario que comienza analizando la experiencia que el escritor hace del lenguaje literario y que, eventualmente, demanda concebir que la angustia solitaria es, a la vez, lo que hace posible e imposible la tarea del escritor.

Un escritor que escribe: “Estoy solo” o, como Rimbaud, “Soy realmente de ultratumba” puede juzgarse como bastante cómico. Resulta cómico tomar conciencia de su soledad al dirigirse a un lector y haciendo uso de los medios que impiden al hombre estar solo. La palabra solo es tan general como la palabra pan. Desde el momento en que se pronuncia, se hace presente todo aquello que excluye. Estas aporías del lenguaje raramente son consideradas con seriedad. Es suficiente con que las palabras presten su servicio y con que la literatura no cese de parecer posible. El “Estoy solo” del escritor tiene un sentido simple (no hay nadie cerca de mí) que el empleo del lenguaje no contradice más que en apariencia. (FP, 9)

Debe notarse la dirección original del estudio emprendido por Blanchot. Su inquietud pasa por el hecho de si es acaso “literatura” lo que el escritor hace con el lenguaje, algo que resumirá más adelante bajo la pregunta *¿es posible la literatura?* ¿Por qué no habría de serlo? Es preciso asir el punto de partida de esta preocupación para ser capaces de comprender sus derivas posteriores. En rigor, lo que conmueve a Blanchot es la futilidad de la tarea del escritor, quien se ve de forma incesante llevado a la ruina por aquello mismo que vendría a imponerse como su deber. Así pues,

El escritor no es libre de estar solo sin expresar que lo está. Incluso afectado por el sortilegio que afecta de vanidad todo lo que toca el acto de escribir, él permanece ligado a los arreglos de palabras; y es incluso en el uso de la expresión que él mejor coincide con la nada sin expresión que ha devenido. Lo que hace que el lenguaje

esté destruido, en él hace también que deba servirse del lenguaje. Es como un hemipléjico que hallaría en la misma enfermedad la obligación y la interdicción de caminar. Le es impuesto correr sin cesar para verificar con cada movimiento que está privado de movimiento. [...] aquel que escribe está condenado a escribir por el silencio y la privación de lenguaje que lo alcanza. (FP, 10-11)

Como puede notarse, el estudio del lenguaje literario parte de la experiencia del escritor por una razón muy específica: lo que es menester estudiar es el movimiento de desarraigo que experimenta aquel en tanto testigo (privilegiado) del exceso que el lenguaje representa en relación a aquel que pretende utilizarlo. Habría una necesidad de expresar un hecho ligado al lenguaje (el hecho fundamental de que no se lo *posee*), pero cuya expresión es paradójica con aquello que pretende expresar. Para Blanchot, es en este enclave paradójico (en el cual el medio y el mensaje son incompatibles) donde se emplaza el escritor, cuya experiencia será, entonces, la de un “ejercicio” (LV, 271) singular en el cual los “valores habituales que atribuimos a la palabra hacer y a la palabra ser” (LV, 267) se trastocan, por cuanto en el escritor prevalece la *búsqueda* antes que la consecución de la obra. He aquí uno de los puntos de inflexión al que nos conduce el pensamiento blanchotiano: la literatura entendida como *ejercicio* arroja a un medio *impersonal* en donde imperan los ídolos, las imágenes, y donde “viven, invisibles, las potencias que alteran todo” (LV, 282). El ejercicio de la literatura, entonces, implica un permanecer afuera del mundo del hacer y del ser –fuera del mundo “cotidiano” donde, por lo demás, “disponemos [del lenguaje], y éste hace disponible lo real, dice las cosas” (LV, 282)–, un afuera donde el lenguaje no cumple una función apropiativa y manipuladora pues está antes en relación consigo mismo, en tanto imagen, que con *cosas*:

Sucede que el mundo donde nos es dado sólo usar las cosas se halla en primer lugar desfondado, sucede que las cosas se hallan alejadas infinitamente de sí mismas, se han vuelto lo lejano indisponible de la imagen; sucede también que no

soy más yo mismo y que ya no podría decir yo [*moi*]. Transformación temible. Lo que tengo a través de la ficción, lo tengo, pero a condición del ser, y el ser a través del que me aproximo a ello es lo que me desase de mí y de todo ser, del mismo modo que hace del lenguaje no aquello que habla sino aquello que es, el lenguaje devenido la profundidad desobrada del ser, el medio en que el nombre [*nom*] se hace ser, pero no significa ni revela. (LV, 283)

Despojado de aquello que lo humaniza (*ser* a través del *hacer*), el ejercicio del lenguaje no parece otra cosa que el resplandor del propio ser del lenguaje fuera de su uso instrumental y transformado en el puro medio en que se materializan las imágenes desligadas de la voluntad y la intencionalidad. Debe entenderse el medio *también* literalmente: es aquello que constituye el medio de resonancias físicas en que se hallan las cosas y, por lo mismo, es lo que hay *entre* las cosas, las oleadas de vacío que atraviesan el mundo. Por esto mismo es que la experiencia del escritor es reenviada al ámbito del ejercicio, con el fin de alejarla del peligro de asociarla a una experiencia todavía personal de la metamorfosis del escritor (como si éste, al hacer la experiencia de la obra, se transformara en alguien otro, como si la otredad fuera aún clasificable dentro del *alguno*, del *alguien* distinto, un *alter ego* que sustituiría al yo), y para que sea vislumbrado que es la palabra [*parole*] lo que habla sin cesar y lo que exige la escritura, algo que excede totalmente el reducido ámbito de acción de un sujeto *uno*. De modo que nos encontramos con un lenguaje vacío que habla, no *desde* el vacío, sino que no habla porque *es*, lo que equivale a decir que se trata de un lenguaje que *habla el vacío*, y que por ello no se interrumpe en algún momento, pues es la interrupción misma: la palabra incesante, neutra, que Blanchot localizará en las páginas de Beckett²²⁶. Refiriéndose a *L'Innommable*, dirá que allí se trata de la

experiencia vivida bajo la amenaza de lo impersonal, aproximación a una palabra

²²⁶ Cfr. LV, 286-295.

[*parole*] neutra que se habla sola, que atraviesa a aquel que la escucha, que es sin intimidad, excluye toda intimidad, y que no se puede hacer callar, pues es lo incesante, lo interminable. [... A]quel que escribe ya no es Beckett, sino la exigencia que lo ha arrastrado fuera de sí, lo ha desposeído y desasido, lo ha librado al afuera, haciendo de él un ser sin nombre, lo Innombrable, un ser sin ser que no puede ni vivir ni morir, ni cesar ni comenzar, el lugar vacío en que habla la desobra de una palabra vacía y que recubre bien que mal un Yo [*Je*] poroso y agonizante. (LV, 290).

En su aproximación a la interrupción la palabra deviene acontecimiento de *lo nuevo*: un recomienzo incesante de la interrupción, un desplazamiento hacia el “origen” donde se renueva siempre el inicio. En tanto acontecimiento e inicio, Blanchot apunta a un modo de la palabra irreductible al marco en el cual es entendido habitualmente el lenguaje. Ni significante a la espera de un significado (real o ideal), ni significado ligado a una intencionalidad o voluntad de significación, ni sistema esencialmente semántico (por cuanto la semántica entraña una relación con los procesos de locución “personales” –individuales o colectivos– que son incompatibles con la ausencia de “escritor” que Blanchot señala una y otra vez) ni puro juego semiótico (en la medida en que ello supondría una estructura lingüística invariable pero, en última instancia, a la espera de su puesta en relación por parte del hombre con la esfera de las cosas de donde extraería cada vez su sentido):

las palabras tienen su sentido en tanto sustitutos de una idea, pero también en tanto composición de sonidos y realidad física; las imágenes se significan como imágenes y los pensamientos afirman la doble necesidad que los asocia a ciertas expresiones y los hace pensamientos de otros pensamientos. Es entonces que puede decirse que todo lo escrito tiene para aquel que lo escribe el mayor sentido posible, pero también aquel sentido que es un sentido ligado al azar, que es el no-sentido (FP, 23)

El ser de la palabra que Blanchot propone exige una problematización de la ontología idealista.

La palabra inútil

Junto a esa palabra que revela el mundo haciéndose útil para dominarlo existe otro lenguaje, la literatura, que puede concebirse a modo de paradigma ontológico de nuevo cuño materialista si se aprehende a partir del carácter relacional que Blanchot le imprime. El pensador francés puede describirlo como “movimiento silencioso de relaciones” siguiendo el *dictum* mallarmeano que lo define como “escansión rítmica del ser” (LV, 320). Asimismo, se encarga de tomar distancia del *modus operandi* heideggeriano: de acuerdo a su lectura, el filósofo de la Selva Negra se aproxima al lenguaje enfocándose en las palabras, a modo de unidades reconcentradas en sí mismas y como encerrando en sí —en su historia, su etimología— la historia del ser. Diferente resulta centrarse en las *relaciones* de las palabras, sobre todo porque ello implicaría la problematización del “espacio anterior que estas relaciones suponen y su movimiento originario, que es lo único que hace posible el lenguaje como despliegue” (LV, 320 n. 1). ¿Estamos ante una espacialidad que se piensa de un modo distinto al uso cartesiano (que, como indicábamos al inicio, la *reduce a la extensión*)? En un agudo examen del campo de fuerzas que hizo posible la obra mallarmeana *Un Coup de dés*, Blanchot indicará que “la lengua es un sistema de relaciones espaciales infinitamente complejas cuya originalidad no nos permite recobrar ni el espacio geométrico ordinario, ni el espacio de la vida práctica” (LV, 320). A diferencia del modo en que estos son pensados (como superficies que sólo pueden ser transitadas “por un movimiento uniforme e irreversible”; LV, 321), Blanchot devuelve al espacio una profundidad que lo sustrae de los tránsitos lineales (la “lógica ordinaria” que es la de la “subordinación”), y le atribuye una multidimensionalidad estructural cuyos estratos “se escalonan, se desprenden, se espacian y

se recogen” (LV, 321). Retomando al propio Mallarmé cuando éste se refiere al espacio poético antes como un “espaciar” que como una cosa, Blanchot insiste en la potencia que adquiere así el lenguaje (el pensamiento, sentimiento o emoción poéticas), en cuanto *productor* de un “medio” que constituye el afuera al cual nos vemos arrojados. En esta suerte de deshumanización de las emociones y del lenguaje, queda problematizado a su vez el ámbito dual en que se mueve el hombre, pues la *medialidad* de lo emotivo y del lenguaje amenaza con disolver de forma permanente la clasificación de lo que hay exclusiva y excluyentemente entre una materia y una forma (bajo cualquiera de sus configuraciones). ¿Se trata, entonces, de la subsunción de aquella dualidad en una unidad compleja, en una suerte de relevo *à la Hegel*? No parece ser el camino señalado por Blanchot, pues el escritor enfatiza que el movimiento impulsado por el lenguaje (la disolución) es una dispersión que no acaba nunca (es un “devenir incesantemente en devenir dentro de la profundidad del lenguaje”; LV, 322) y, sobre todo, algo que desencadena un proceso de reduplicación de sí mismo –al modo de una imagen, podríamos agregar–: “dispersión infinita que se reúne en la pluralidad definida de estrellas, poema en que, al no restar de las palabras más que su espacio, este espacio resplandece en un puro fulgor estelar” (LV, 322).

Es aquí donde sería factible visualizar el proceso de espacialización de manera adecuada: en esta comunicación, vaivén, conexión de lo disperso y lo definido que se genera entre el espacio poético y el cósmico se halla la ruina de todo concepto de espacio inerte, de espacialidad a modo de extensión pura: si el espacio de la palabra es un espacio vacío, lo es porque en él reina la alegría creadora de lo que está en permanente movimiento, donde nada es preservado sino que todo es entregado a la perdición, haciendo lugar a la tarea creadora²²⁷. En este sentido, puede hablarse de un mundo de imágenes que

²²⁷ Blanchot se cuida aquí, una vez más, de tomar distancia de la interpretación heideggeriana de los versos de Hölderlin que resuenan con los dichos de Mallarmé (“...poéticamente el hombre mora [*demeure*]” y “Pero lo

construyen una heterotopía, es decir, un espacio diferente que es la impugnación mítica y real del espacio donde vivimos²²⁸. La generación de un excedente respecto de lo “real”, acompañado de la impugnación de los intentos de reducción de dicho excedente a “mundo supraterrrestre” o “realidad espiritual” (LV, 325), conducirá pues a la proliferación de lo irreal: el despliegue del espacio literario a modo de heterotopía, el espacio del lenguaje que es el de las imágenes, muestra la limitación de lo que habitualmente concebimos como espacio. En un movimiento que históricamente encuentra en Mallarmé su paradigma, lo visible y lo legible oscilan pero no establecen una relación estable, sino que hacen pasar una fuerza destinada a arruinar la transparencia del lenguaje que lo hace legible en tanto signo, poniendo a la vez la materia opaca del lenguaje en primer plano.

En la lectura blanchotiana de este movimiento de impugnación recíproco, se deja ver la “movediza indecisión” que es la realidad misma del espacio del lenguaje, la imposibilidad de decidir entre el ser que el lenguaje hace desaparecer al “expresarlo” y la “apariencia de ser” con que se dota de figura al sentido invisible (LV, 328). Así pues, lectura y visión ya no quedan exclusivamente asociadas al significado y al significante, respectivamente, sino que se afirman en el mismo espacio, lo cual implicará, eventualmente, la impugnación del tiempo presente como aquel momento temporal en el cual se encuentran felizmente la materia y la idea para dar lugar a una individualidad (personal o de cosa). Transformado en

que permanece [*demeure*], lo fundan los poetas”; LV, 324) y que el filósofo alemán examinó con detalle en sendas conferencias. Cf. del autor: “Hölderlin y la esencia de la poesía” (1936) en: *Arte y Poesía*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1992; “... Poéticamente Habita El Hombre...” (1951) en: *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 1994 y “El cielo y la tierra de Hölderlin” (1959) en: AA. VV., *Interpretaciones de la poesía de Hölderlin*, Ariel, Barcelona, 1983, pp. 163-192.

²²⁸ Retomamos así la caracterización foucaultiana de las heterotopías, aquellos “contraespacios” que pueden ser utilizados como hilos conductores en una analítica general del espacio, toda vez que su actividad de impugnación revela tanto sus formas ‘normales’ como la institucionalización social de sus fugas. Cf. M. Foucault, *El cuerpo utópico. Las heterotopías*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2010. Volveremos a ello brevemente en el próximo capítulo.

apariencia, al igual que el ser, el presente tan sólo revela (y se revela como) la potencia de lo falso: un tiempo estructurado por el “tal vez” de la ficción y el “Sea que...” que eleva la historia al grado de hipótesis (LV, 327). Y es precisamente en este marco de un tiempo que impide la relación lineal e irreversible de los acontecimientos que termina de adquirir consistencia la materialización de lo legible, transformado ahora sí definitivamente en una imagen ni visible ni invisible, un fantasma, un medio sensible que porta sentido y hace pasar fuerzas, sin poder ser adherido ni al ámbito de la pura e inerte materia ni al de la etérea e inmutable idealidad.

Un *medio* paradójico

¿No estaremos acaso definiendo, sin saberlo, como ámbito de la imagen aquello que nuestra tradición ha pensado como el lugar del símbolo? La tradición romántica ha atribuido a la literatura la función de hacer proliferar lo simbólico, no sin antes concebir el símbolo como aquello que vendría a salvar el hiato entre lo visible y lo invisible, entre la materia y lo que en ésta hay de significado aportado por el hombre. Desde Goethe y Schelling, esta noción de lo literario que se asocia al símbolo le atribuye una “función” a la literatura que la hace solidaria con una metafísica dualista, según la cual no sólo hay dos ámbitos separados por un abismo, sino que además deposita en la capacidad simbólica/idealizante del hombre la tarea de mediar²²⁹. Como se sospechará, la mediación así operada se aleja de la producción de un “medio” al cual hicimos referencia hace un momento, por cuanto en el símbolo queda sellada la impronta de un lenguaje pensado de

²²⁹ Cfr. H. G. Gadamer, *Verdad y Método*, Tomo 1, Sígueme, Salamanca, 1996, p. 111: “[E]l símbolo [...] presupone un nexo metafísico de lo visible con lo invisible”. Asimismo, cf. las clásicas disquisiciones en torno al símbolo en J. W. Goethe, *Obras completas*, Tomo I, trad. R. Cansinos Assens, Aguilar, Madrid, 1957; y F. Schelling, *Filosofía del arte* (1805), Nova, Buenos Aires, 1949.

un modo instrumental, subordinado a la capacidad de dar sentido *del hombre*, a lo que se le añade la delimitación entre un ámbito de lo decible y uno de lo indecible que sólo refuerza aquel yugo instrumental y antropocentrado. Mientras que la literatura entendida como actividad simbólica es aquello capaz de garantizar y hacer posible la experiencia del sujeto que posee y da sentido al mundo de las cosas (a través del lenguaje), la literatura que Blanchot promueve –asociada a la noción de imagen– hace imposible la experiencia del *usuario* del lenguaje, poniendo en evidencia el rechazo a la reducción instrumental que de aquel proviene y que es lo que pone en marcha la literatura²³⁰. Se pone en juego, de este modo, una constelación completa de nociones que impugnan la metafísica idealista del símbolo y que, en lugar de plantear un “fuera de lenguaje” como manera de limitar al sujeto (táctica de corte *crítico* pero que no sale del dominio humanista), adopta como estrategia la de elevar el lenguaje a dominio coextensivo de lo que hay (real e irreal) pero quitándole al “sujeto” su carácter de soberanía sobre aquel.

El desafío al que la escritura blanchotiana nos somete es el de habitar el mundo de un modo paradójal o, mejor dicho, ambiguo. Se nos exige tomar aquella herramienta, el lenguaje, que desde el inicio de nuestra tradición se nos indicó era nuestro modo de alcanzar algo del mundo, de asignarle un sentido a aquel mundo de otro modo hostil e incomprensible; a continuación, se muestra la resistencia del lenguaje a someterse a nuestras pretensiones, en lo que puede considerarse como el indicio de que el lenguaje es también (parte de) el mundo, y que forma parte de aquello de lo que el animal conocido como “hombre” se auto-segrega a fin de darse una “naturaleza” humana. En cualquier caso, será durante el siglo pasado que, a partir de meditaciones como las blanchotianas, la metafísica dualista (que nos exigía pensar al materialismo sobre la base de una escisión

²³⁰ Examino la relación de la imagen en Blanchot, las diferencias que éste le imprime respecto de la noción de símbolo y su relación con la materialidad en el próximo capítulo.

entre una materia sensible pero inerte y una forma/idea inaparente) será problematizada de forma radical por una concepción del lenguaje que impide no sólo que se lo asigne a uno de los dos “polos” sino que, más grave aún, impugnará su reducción a mediador entre dos ámbitos extra-lingüísticos. Por ello, concebir el lenguaje como literatura tiene implicaciones que, cuestionando la garantía que constituiría el sujeto en tal emplazamiento, contribuyen al desfondamiento de la versión metafísica (mecanicista o idealista) del materialismo. Se hace, así, prevalecer la fuerza de la materialidad de la marca escrita que, sublevada ante los intentos de dominio por parte de un yo-sujeto, espacia lo que hay emancipándolo de toda soberanía de lo Uno. Aquella transmutación alquímica que tanto fascinaba a Blanchot, en la cual el lenguaje adquiriría su espesor y manifestaba su capacidad creativa al interrumpir su tarea de “mediador” y consagrarse a ser el puro medio²³¹, da lugar a la exploración de nociones de materia no solidarias con la metafísica dualista y, *a fortiori*, de ontologías materialistas de nuevo cuño. Quizás aquello que debemos tomar como huellas a seguir se encuentre en las palabras de Blanchot que ya hemos citado al principio de esta tesis y que, recorriendo su obra como un fantasma, asedian también el materialismo que se nos exige pensar:

¡Digo: una flor! Pero, en la ausencia en que la cito, por el olvido al que relego la imagen que me da, en el fondo de esa palabra pesada, surgiendo ella misma como una cosa desconocida, convoco con pasión a la oscuridad de esa flor, a ese perfume que me atraviesa y que no respiro, a ese polvo que me impregna pero que no veo, a ese color que es huella y no luz. ¿Dónde reside, entonces, mi esperanza de alcanzar lo que rechazo? En la materialidad del lenguaje, en el hecho de que las

²³¹ En “La littérature et le droit à la mort” (PF, 291-324) Blanchot explica: “Holderlin, Mallarmé y, en general, todos aquellos cuya poesía tiene por tema la esencia de la poesía, han visto en el acto de nombrar una maravilla inquietante. La palabra me da lo que significa, pero primero lo suprime. [...] La palabra me da el ser, pero me lo da privado de ser.” (p. 312, cursiva del original). Y también, “La literatura dice: ya no represento, soy; no significo, presento. Pero la voluntad de ser una cosa, esa negativa a querer decir inmersa en palabras trocadas en sal, en fin, ese destino que es siendo lenguaje de nadie, escritura de ningún escritor, luz de una conciencia privada de yo [...]” (p. 317, cursiva del original).

palabras también son cosas, una naturaleza, lo que me es dado y que me da más de lo que comprendo. [...] El nombre deja de ser el pasaje efímero de la no existencia para devenir una bola concreta, un macizo de existencia [...]. Todo lo que es físico juega el papel principal: el ritmo, el peso, la masa, la figura, y luego el papel sobre el que se escribe, la huella de la tinta, el libro. Sí, por fortuna, el lenguaje es una cosa: es la cosa escrita, un pedazo de corteza, una esquirla de roca, un fragmento de arcilla en que subsiste la realidad de la tierra. (PF, 316-317, cursiva del original)

Acaso sea esta *naturaleza* aquello que debemos elevar a paradigma de la materia, haciendo imposible la clausura de lo que hay en un Uno (Uno que, por más movimiento y complejidad que presente, lo hace siempre de forma jerárquica y ordenada a un *arkhê*), promoviendo con ello la profundidad no jerarquizada, la reverberación de lo existente en una pluralidad irreductible a la Totalidad. Tal vez sea este el modo de resistir las tentativas de domesticar la multiplicidad irreverente, resistencia que desde siempre ha caracterizado las luchas políticas llevadas adelante en nombre del materialismo.

Ficciones

Quisiéramos aquí referirnos a un texto de la zona ‘ficcional’ de la obra blanchotiana, aspirando a una reflexión acerca del lugar de la literatura en esta corriente del materialismo (algo que ya se vislumbraba en la participación de Bataille en la cuestión). En concreto, haremos una lectura de *L’attente l’oubli* (1962), último texto de ‘ficción’ publicado por Blanchot. Tal vez podría trazarse un arco ficcional entre el primer relato del escritor –“Le dernier mot”, ya estudiado en el capítulo anterior– y *L’attente...*, lo cual redundaría en una visibilización de la insistencia de la lógica materialista en la narrativa blanchotiana.

Como hemos examinado, en el breve relato “Le dernier mot” hay una importante presencia del vacío, constituyendo uno de los puntos de conexión entre la literatura

blanchotiana y la teoría del materialismo que Althusser desarrollará varios decenios más tarde. Ante el vacío de ‘consigna’ el lenguaje no comunica sino que se transforma en un balbuceo inhumano que al mismo tiempo que acomuna a todos a través de su ausencia, desata los cuerpos de sus ligaduras individuales y los asigna a una exterioridad desértica. Es precisamente el desierto el lugar en donde se erige la última torre que, a modo de construcción babilónica, es el punto de condensación de todo lenguaje y por eso, también el fundamento. Cuando esta construcción caiga en el vacío se dejará oír ese murmullo incesante de lo que no puede ser acallado ni siquiera ante el intento de aniquilación.

De aquí que el relato blanchotiano sea tan afín al modo en que Althusser ha pensado el materialismo: como esa convivencia inestable de los átomos (entidades abstractas, innombrables, sin esencia ni sustancia) en el vacío que no los determina pero que tampoco está allí para resguardar una supuesta “libertad” (cf. AC, 60). Un materialismo en que las fuerzas son escindidas de los vectores de idealización (modo habitual de ser interpretadas por los dispositivos ópticos humanistas) y devueltas así a un espacio de indiferenciación en que lo impersonal se presenta a modo de ‘hay’ balbuceante, de habla no comunicante que no cesa de relatar su propio impropio naufragio.

Por su parte, *La espera el olvido* es la última pieza de ficción que Blanchot dio a conocer. En ella se deja ver la dificultad para separar los géneros abordados por el pensador francés, dificultad que fue incrementándose con el paso del tiempo hasta llegar a textos como este, en el cual no sólo el propio género novelesco es tenazmente asediado por la fragmentariedad de una escritura que necesita de los espacios en blanco cual pausas en las que le es posible respirar, sino que además el contenido mismo de los diálogos que se introducen a través de las voces presenta una enorme carga reflexiva y conceptual que acerca *La espera el olvido* a la zona ensayística de Blanchot.

En este caso, me interesa poner de relieve la importancia del vacío como condición

de posibilidad del encuentro de las voces y el carácter radicalmente impersonal que ello imprime a estas mismas voces que permanecen, entonces, a modo de ‘átomos’ (en el sentido althusseriano) que se presentan en un estadio previo a la toma de consistencia. Esta novela, en su avance fragmentario, postula la *interrupción* como aquello que habilita la posible articulación de las voces en ese espacio intersticial del diálogo siempre fallido. En estos términos, el texto afirma una y otra vez que los intentos por alcanzar al otro se dan a través del vacío, un espacio silencioso que corroe lo que dicen las voces.

La había algo así como tocado a través del vacío, la había visto un instante. [...]
Había visto quién era ella. Ello no le daba coraje, ello más bien le ponía punto final a todo. [...] [Él] escribió: “Es la voz lo que te ha sido confiado, no lo que ella dice [...]. Los secretos que recibes [...] debes devolverlos dulcemente [...] al silencio que, en primer lugar, has bebido de ellos” (AO, 10)

A su vez, cuando por un instante las voces parecen tocarse, ello supone una toma de consistencia que pondría punto final a este estado de latencia: “En la espera, todas las cosas son devueltas al estado latente” (AO, 103). Sin embargo, como muestra incansablemente la novela, ninguna toma de consistencia es definitiva. Esta es la razón por la cual estas voces, que “resuenan en el inmenso vacío” (AO, 14) y que a su vez están vacías, permiten concebir ese vacío inicial como “un rechazo enérgico a dejar que la historia comience” (AO, 18), algo que por momentos es percibido de un modo amenazante y otros, de manera jovial (cf. AO, 23).

De tal modo, Blanchot parece estar explorando el espacio “previo” a la toma de consistencia, espacio que no alberga Sentido alguno y en el cual la existencia se desenvuelve indecisamente, sin coagular en formas definitivas. A la vez, todo parece indicar que aun cuando acaecen encuentros –de inevitable carácter aleatorio, por cuanto no hay fuerza alguna que presione desde el exterior para que se produzcan– y se habilita la consistencia,

ésta no equivale a todo lo que hay, sino que siempre queda un resto no eliminable, “átomos” dispersos que están en movimiento y que presionan sobre los límites de lo que es, haciendo de las formas algo frágil que, al no estar garantizadas por ninguna trascendencia, pueden desfigurarse en cualquier momento. Así pues, no hay Origen, no hay Causa y no hay Sentido, lo cual nos acerca a la corriente materialista althusseriana con insistencia.

La espera

Podría enfatizarse otro aspecto que, me parece, permitirá que la escritura blanchotiana sea incluida entre aquellas que toman posición del lado del materialismo del encuentro. Se trata de la noción de espera, y el modo en que Blanchot la relaciona con la Presencia. Leemos:

En la espera, si lo que se le escapa está siempre ya presente en la espera, todo está dado, excepto la simplicidad de la presencia. La espera es la espera de la presencia que no está dada en la espera, presencia no obstante conducida al simple juego de la presencia por la espera que le retira todo lo que hay de presente en ella. (AO, 92)

Si se interpreta la espera como una manera de describir el modo en que lo existente sin ser aguarda que acontezca el encuentro, y dado que lo esperado es la Presencia, uno podría preguntarse qué tipo de ontología es la que se desencadena cuando se piensa una existencia que sin dejar de ser material, no está subtendida por lo Presente. Sin eso “simple” a lo cual se refiere el texto (la plenitud de lo Uno, de las entidades cerradas sobre sí, de las sustancias, de los individuos, en suma: de la Presencia con mayúsculas), lo que se genera es una ontología de lo proliferante, de lo múltiple aun no individuado, de lo complejo que puede adquirir las formas de lo diverso y que, como tal, es el único espacio propicio para que la alteridad radical no pueda nunca ser subordinada a lo Mismo. En este sentido, leemos:

[A]hí donde ella estaba, había un conjunto indistinto extendiéndose hasta el infinito y perdiéndose en la luz del día, una multitud que no era una verdadera multitud de gente, sino algo innumerable e indefinido, una suerte de debilidad abstracta, incapaz de presentarse de otro modo que en la forma vacía de un número muy grande. (AO, 30-31)

Presencia y fantasmas

La problematización de la presencia como Origen, es decir, como Sentido, conduce a desbaratar la sustancialidad que la tradición occidental reclama para toda individuación. En el caso de esta novela, la presencia que no se presenta nunca por completo, da lugar a una tonalidad *espectral* que afecta a los ‘personajes’. ¿Por qué referirnos aquí a los fantasmas? Promediando la novela, el tema de la muerte comienza a aparecer con mayor insistencia. Como es habitual en esta zona del pensamiento blanchotiano, el morir no se encuentra en una relación oposicional y dialéctica con la vida, sino que es el estado en que existe lo que *hay* cuando la Presencia, y el tiempo lineal que ella supone, han sido arruinados. Precisamente porque la muerte aparece trabajando la estructura de lo que aquí se está desarrollando en el vacío, creo que no sería descabellado pensar que la literatura blanchotiana hace señas hacia un espacio asediado por fantasmas. Seres que no están ni vivos ni muertos, presencias que no llegan a consumarse y que si se presentan, lo hacen borrándose, como presencia manifiesta de lo ausente. Así, por ejemplo:

– “No pueden morir, por falta de porvenir.”

– “De acuerdo, pero tampoco estar presentes.”

– “No están presentes, no hay de ellos sino la presencia en que desaparecen lentamente, eternamente.”

– “Una presencia sin nadie quizá.”

– “Presencia donde ellos se borran, presencia de la borradura.” (AO, 105)²³²

De modo que se está forzado a concebir otro modo de la presencia, sin mayúsculas esta vez, una presencia que no se totaliza, una presencia difusa y de bordes indecisos, algo entre la presencia y su desaparición. La materia del espectro, al menos tal como es pensada en Blanchot, y luego en Derrida, va en esta dirección. Ensayando una renovación del materialismo, alejado de la dialéctica y de toda teleo-escatología en la que la ortodoxia programática lo había sumergido, los análisis derridianos permiten imaginar un materialismo no sustancialista a partir de una ontología deconstruida que, en la línea althusseriana, postula la no-anterioridad del Sentido y del Origen. En este contexto, Derrida justamente señala del fantasma su *no ser*, el hecho de que jamás esté presente *como tal*²³³. De tal manera, queda abierto el camino para un nuevo pensamiento de lo existente, más concretamente de los cuerpos existentes.

A partir de los avances derridianos, leeremos la “presencia de la borradura” blanchotiana como un desplazamiento de la oposición clásica entre lo Presente y lo Ausente. Ni la plenitud de lo presente ni la ausencia absoluta: la borradura del espectro deja huellas que lo empujan al afuera, ese espacio *neutro* en que la existencia se da de un modo *extático* que ya no está sujeto a la temporalidad lineal ni a los espacios homogéneos del cálculo del sujeto moderno. Así también, es ese mismo ‘ser fuera’ constitutivo lo que impide que los fantasmas (cuerpos espectrales, átomos althusserianos) sean reducidos al solipsismo de lo personal o individual: los cuerpos son asignados a lo impersonal, a lo pre-individual, de modo que sólo son pensables bajo el modo de la *relación*. Espectros y átomos

²³² En el original: “Ils ne peuvent mourir, faute d’avenir.” – “Soit, mais pas davantage être présents.” – “Ils ne sont pas présents, il n’y a d’eux que la présence où ils disparaissent lentement, éternellement.” – “Une présence sans personne peut-être.” – “Présence où ils s’effacent, présence de l’effacement.”

²³³ J. Derrida, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 1993, p. 12.

aparecen en banda, caen en manada, en relación, conectándose y habilitando tomas de consistencia sorprendentes entre elementos heterogéneos. Tal vez eso sea algo de lo que aquí sucede: una toma de consistencia frágil, el encuentro prodigioso de escrituras tan diferentes como las de Althusser, Blanchot y Derrida en los túneles subterráneos en que erran desde siempre los espectros de la materia. Así pues, moviéndonos entre los trazos invisibles de esta conversación y estas apariciones subrepticias, crece con fuerza el presentimiento de que lo que se ha estado pensando sin cesar es este materialismo de escritura, él mismo sitiando al idealismo se ha constituido en plaza fuerte de la tradición filosófica. Por ello, haremos ahora un extenso paseo por la filosofía derridiana de lo espectral, pues sostenemos que allí se ha puesto en carne viva las desgarraduras que el materialismo –tal como lo venimos desplegando– hace sensibles. Después de dicho pasaje, concluiremos con una lectura a cuatro manos de la escritura de Antonin Artaud realizada por Blanchot y Derrida. Allí daremos cuenta de un diálogo forjado involuntaria y anacrónicamente por dichos pensadores, pero que sin dudas constituye un escenario propicio para hacer perceptibles las potencialidades que nos aguardan en los entresijos de la huella escrita, entre el soporte desbordado de lo viviente y el entramado interrumpido del texto-vegetal-mineral que podría constituir una figura de la subjetividad pensada desde este materialismo de escritura.

D. DERRIDA

De la línea que estamos trazando, quizás sea Derrida quien confronta con los materialismos teóricos y político-programáticos de la manera más polémica (respecto de los marxismos contemporáneos) y más sofisticada en términos del discurso académico de la filosofía. El filósofo argelino introduce un desplazamiento fundamental en la concepción del materialismo al transformar el “espíritu”, que corroe como un trauma al cuerpo de

Occidente (es decir, como una lesión imposible de elaborar), en un “espectro”. *Medium* privilegiado de lo falso, de lo perimido, de lo muerto, de lo que retorna sin terminar de fina(liza)r, el espectro será el operador de la deconstrucción del binarismo que todavía reside en el corazón mismo de la filosofía que históricamente más se ha preocupado por deshacerse de las ilusiones, de los encubrimientos interesados. En una lectura que ataca de frente una de las distinciones básicas de los marxismos en vigencia, la distinción entre *lo que aparece* y *lo que es*, Derrida arruina la tendencia teleológica del materialismo implantando allí en el propio texto marxiano la posibilidad *imposible* del acontecimiento. Dicho de otro modo, al deconstruir la pretendida subordinación de la fenomenología de lo que acontece a una ontología de fines predeterminados (alcanzables o no), Derrida problematiza irreversiblemente la subordinación de los relatos histórico-sociales al reino del “Espíritu” (o de la Historia, con mayúscula, un equivalente del Espíritu): introduciendo una temporalización en la ontología, y debido a su carácter no dialéctico, brinda las herramientas para introducir el acontecimiento en el pensamiento de una política de bases materialistas²³⁴. Este movimiento, que puede parecer sencillo e incluso una perogrullada, sin embargo es muy complicado de sostener en la dimensión conceptual y en la de lo efectual político, porque implica un modo de pensar la “revolución” que la extrae de la esfera de lo calculable y le impide formar parte prevista de un proyecto. Si nos remitimos al nivel ontológico, el acontecimiento supone la afirmación y la coexistencia de, por una parte, la novedad radical (lo imposible de prever y de calcular), la iterabilidad como aquella estructura que introduce una dehiscencia esencial en lo que acontece, escindiéndolo de todo “sujeto” que pudiera estar animándolo y, por último, la asunción de las condiciones de

²³⁴ Como bien recordaba Althusser en *Filosofía y Marxismo*, trad. cit., pp. 20-22, el “materialismo dialéctico” fue una invención de Engels acerca de la cual Marx no se pronunció. Agrega el autor: “Una verdadera concepción materialista de la historia implica el abandono de la idea de que la historia está regida y dominada por leyes que basta conocer y respetar para triunfar sobre la anti-Historia” (p. 22).

imposibilidad de dicho acontecer (es decir, la posibilidad de que el acontecimiento se incorpore, *a posteriori*, en uno o varios relatos históricos). A través del solapamiento de varias temporalidades, Derrida llega a la explicitación del carácter de lo espectral, que viene así a dar cuerpo (un cuerpo que disloca las condiciones habituales en que se piensa la corporalidad de lo humano y de lo no humano) a un espíritu que durante demasiado tiempo se pensó como el polo de una pareja de opuestos²³⁵. Así pues, en el ámbito de la política concreta, el materialismo permitirá la incorporación a los dispositivos estratégicos de lucha de nociones de materia y de cuerpo que involucran procesos y sistemas de información y de imágenes, ámbitos que antes hubieran quedado relegados a las zonas marginales (superestructurales, ilusorias, alienadas-alienantes) de las teorías y las prácticas de las izquierdas políticas.

Por esta razón, cuando Derrida avanza sobre los restos de metafísica de la presencia que aún sostienen la escritura de Marx (y de muchos de sus herederos), la conceptualización de una “fantología” [*fantologie*] es la herramienta más importante con la que el filósofo argelino cuenta. El espectro no depende de la conciencia *viva e intencional* de una persona ‘de carne y hueso’, por cuanto las redes en las que se entrama van más allá de lo personal (hacia la *impersonalidad comunitaria*), de lo ideal (hacia la *materialidad no sustancial de los procesos técnicos*), de lo vivo (*entre la vida la muerte*).

La temática política en el pensamiento de Jacques Derrida encontró un punto de inflexión con la publicación de *Espectros de Marx*. Es a partir de este encuentro con la obra marxiana que la voz de Derrida no podrá dejar de ser escuchada con seriedad en aquellos debates político-culturales cuyo *schibboleth* es la búsqueda de alternativas a las políticas capitalistas, búsqueda enraizada en una cierta sensibilidad social e histórica que podríamos adscribir a las izquierdas (marxistas o no). El nuevo tipo de atención prestada a la

²³⁵ J. Derrida, *Espectros...*, trad. cit., pp. 25-30.

argumentación derridiana –prestada por oídos más afines a la puesta en discusión de categorías asociadas a la perspectiva *marxiana* de lo político o de la economía política: libertad, mercado, mercancía, fetiche– habilita la lectura retrospectiva de la obra de Derrida como un conjunto articulado de problemáticas cuya ligazón con lo político se hace evidente. Si bien, como el autor ha recordado más de una vez, su escritura siempre ha destacado la inextricable relación entre política y filosofía, su recepción por parte de amplios sectores del campo intelectual ha privilegiado las incidencias estéticas y/o literarias (tomando la ontología del lenguaje como una ontología regional antes que como las implicancias ontológico-políticas del lenguaje, las lenguas y sus usos) de dicha escritura, ya fuera su valoración positiva o negativa. Desde la escucha estructurada en base a este tipo de recepción, las resonancias e intervenciones políticas de Derrida habrían de ser reducidas a una accidentología o a un interesado ‘oportunismo’, nunca reconducidas a su intrínseca relación con la estrategia deconstructiva²³⁶. Sin embargo, cuando Derrida decide –a ‘destiempo’, cuando ya doblan las campanas por el marxismo– trazar por sí mismo los lazos que articulan muchos de sus conceptos con la escritura de las izquierdas políticas por excelencia (la obra de Marx), ya no quedarán dudas tanto de la importancia de los desarrollos derridianos para una conceptualización de la transformación política acorde a nuestra época, como también de la ‘voluntad política’ y de la tesitura que anima dichos movimientos escriturales.

Una de las líneas de lectura más pregnante de la obra derridiana, en el campo intelectual de izquierda e inspiración marxista, ha sido la que interpreta la teoría textual y la

²³⁶ Este tipo de interpretaciones puede encontrarse casi por todos lados, pero para un conjunto que impresiona por la acumulación de malos entendidos ‘interesados’ y de falta de lectura de la obra derridiana, véase: Michael Sprinker (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida* (1999), ed. y trad. M. Malo de Molina Bodelón, A. Riesco Sanz y R. Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2002. Allí también se halla la extensa respuesta de Derrida a los artículos publicados.

‘crítica a la metafísica de la presencia’ como un idealismo y/o un subjetivismo remozado y de un tipo muy particular: un idealismo y/o subjetivismo que quiere ‘ocultarse’ o que por lo menos no es ‘consciente de sí’ (suponiendo que se sepa qué quiere decir esto). Cuando una ‘acusación’ semejante es lanzada, se está en presencia de dispositivos de lectura que, por una parte, se estructuran a partir de la oposición binaria subjetivo-objetivo y/o idealismo-materialismo sin cuestionarla (sin cuestionar ni la constitución o posibilidad de sus términos y tan siquiera la clase de relación que los términos de una oposición cualquiera mantienen entre sí; temas todos estos a los que Derrida ha prestado mucha atención casi en todas partes de su obra) y que, por otra parte –y al asociar de una manera a-crítica ‘Historia’ y ‘transformación de la realidad’ bajo el paraguas de un ‘materialismo’ llamado a ‘develar’ la ‘verdadera realidad’ del estado de cosas existente– comprenden cualquier problematización de las fronteras o los límites entre estos pares de opuestos como un atentado contra el materialismo y, sobre todo, contra la crítica social que sólo las premisas de *ese* materialismo habilitaría. Teniendo en cuenta que éste era parte del contexto de difusión de la lectura de algunos aspectos de la obra marxiana, la intervención en la esfera de los ‘estudios marxianos’ que *Espectros de Marx* supuso, puede entenderse a modo de estrategia, por parte del filósofo argelino, para tratar abiertamente las incidencias de la deconstrucción en el corpus marxista (digo ‘abiertamente’ porque Derrida ya había mencionado aquí y allá ciertas reticencias respecto de la ontología que estaría subtendiendo el discurso de Marx – sin mencionar el ‘discurso de los marxistas’ en general, del cual siempre se sintió alejado–, al mismo tiempo que reconocía el atravesamiento ineludible de la obra marxiana en sus propios horizontes de formación y de práctica filosófica. Más allá de Derrida, otros autores insisten hace ya un tiempo en los cruces entre marxismo y deconstrucción²³⁷).

²³⁷ Véanse, de Derrida, *Posiciones*, trad. M. Arranz, Valencia, Pre-Textos, 1977 y “Del materialismo no dialéctico” (entrevista con Kadhim Jihad), *Culturas*, 69, 3 de agosto de 1986, pp. III-V. Sobre las afinidades, los cruces y los enfrentamientos entre deconstrucción y marxismo, véanse de Gayatri Chakravorty Spivak,

Ahora bien, esta intervención del texto de Marx no es, no sólo en lo que tiene que ver con el contexto antes mencionado (es decir, con el hecho de saber que iban a salir al cruce por la ‘herencia’ de Marx todos sus ‘hijos’) sino sobre todo porque es en *Espectros de Marx* donde se despliega y avanza conceptualmente la articulación de la ‘lógica espectral’ y la ‘*bantologie*’, tanto como de la ‘mesianicidad sin mesianismo’ que caracterizan el último tramo de la producción derridiana. Considerando que allí no sólo se muestra la relevancia de la categoría de ‘espectralidad’ para la comprensión del mundo contemporáneo, sino que dicho movimiento va acompañado de otras movidas conceptuales no menos polémicas, debe leerse *Espectros de Marx* como una de las grandes obras de Derrida, de aquellas que diseñan las estrategias de sollicitación de la metafísica y la política occidentales que mayor vuelo habrían de tener.

¿Cuáles son los desplazamientos conceptuales que han resultado polémicos (o, al menos, poco entendidos) para los ‘marxistas’? Un modo rápido de aproximarse a ellos es concebirlos a modo de ‘respuesta’ a dos *locus* básicos de la obra de Marx (básicos, al menos, teniendo en cuenta el modo en que fueron y son leídos desde hace muchísimos años). Dado que estos *locus* son deudores de una lógica binaria, el modo en que Derrida se responsabiliza por su herencia privilegia la introducción de ‘terceros conceptuales’ que socavan aquel binarismo, liberando fuerzas (o *espectros de Marx*) hasta el momento atrapadas en una construcción metafísica predeconstructiva.

Por una parte, la izquierda marxista ha sostenido como bandera de guerra un ‘materialismo’ llamado a defender la *verdad* de la *realidad* que estaría siendo velada, o al

“Ghostwriting”, *Diacritics*, summer, 1997, pp. 65-84 y “Speculation on Reading Marx: After Reading Derrida” en: D. Attridge, G Bennington and R. Young (eds.), *Post-structuralism and the Question of History*, Cambridge University Press, 1996. También el libro de Michael Ryan, *Marxism and deconstruction. A critical articulation*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1982.

menos justificada, por las tendencias idealizantes en filosofía. Dicho materialismo se construye en base a una oposición metafísica típica entre idealismo y materialismo, según la cual lo ideal y lo material permanecen separados (o al menos existe la posibilidad de delimitación precisa), se oponen simétrica y absolutamente, y se relacionan de una manera jerárquica tanto desde el punto de vista lógico como ontológico (lo cual redundante, evidentemente, en ciertos privilegios epistémicos y políticos atribuidos a uno de los términos en detrimento del otro). Son muchas las zonas conceptuales de la obra marxiana en donde abrevan los militantes de este tipo de materialismo, pero Derrida elige un punto neurálgico de la crítica de la economía capitalista puesta en obra por Marx: se trata de la distinción entre *valor de uso* y *valor de cambio* explicitada al inicio de *El Capital*. Derrida pondrá en evidencia el modo en que la distinción marxiana antedicha se deconstruye, y lo hace patentizando el asedio que dicha oposición padece por parte de la figura del *espectro*: su lógica oposicional y dialéctica es perturbada por la *lógica espectral* y la ontología metafísica a la que daba lugar será cada vez más cercana a una *fantología*.

En segundo lugar, el carácter escatológico, o al menos teleológico, que anima cierta textualidad marxiana (y sin lugar a dudas, mucha de la militancia que se hizo y hace en nombre de Marx²³⁸) y que hace del porvenir un futuro relativamente calculable, capaz de entrar a jugar en un sistema programático a modo de ‘fin’ (final o meta) que, insertado en una temporalidad lineal y enraizada en el ‘presente’, se hará presente a su vez, alguna vez.

²³⁸ Cabe destacar que no es posible eludir la simplificación en este punto, pues hay casi tantas formas de militancias marxianas como lectores de Marx. Sin embargo, hay una cierta distribución que, al menos, puede funcionar como mapa del universo referido. En principio, habría que indicar la gran divisoria de aguas que implica el enfoque “culturalista” en tanto discute el carácter economicista y positivista que cierta línea de interpretación de Marx reivindicó sobre todo durante principios del siglo XX. Es quizá en la obra de Gramsci (y en la historia político-social italiana) donde se inaugura la posibilidad de enfrentar *desde el marxismo* al materialismo metafísico. Cf. sus *Cuadernos de la cárcel* (1929-1935, 6 tomos), ed. Valentino Gerratana, México D. F., ERA/Universidad Autónoma de Puebla, 1981; y *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, selecc. temática de textos de Palmiro Togliatti, México, Juan Pablos, 1986.

Esta asunción de una temporalidad histórica lineal y calculable, que sólo puede dar lugar a una política programática y fundacional, y que auspiciaba finales ‘positivos’ tanto a la lucha de clases como a los ciclos del neocapitalismo, en resumen: esta ‘filosofía de la historia’, será concebida por Derrida como una modalidad mesiánica que también se deconstruye. Ahora bien –y aquí se produce una de las mayores novedades de la lectura derridiana–, cuando se tira del hilo que deconstruye esta temática, se abre un doble frente: por una parte, ese rasgo ‘utópico’ que operaba a modo de ideal regulador o de fin programático que se muestra insuficiente, es sustituido por la dinámica de una ‘mesianicidad sin mesianismo’ que, desde la perspectiva derridiana, es lo que habilita los reclamos insurrectos dirigidos a este aquí y ahora, aquello que libera de la inmanencia de lo dado sin, sin embargo, entregarnos a las meras ilusiones de la trascendencia. Por otra parte, al poner a funcionar el carácter de lo mesiánico en un *corpus* político que por principio es reticente a toda ‘religión’ o ‘religiosidad’ (Derrida avanza en la demostración de que toda experiencia se estructura irreductiblemente en la mesianicidad, y por tanto en cierta ‘religiosidad’ sin religión y sin doctrina), polemiza con aquel Marx que creía poder conjurar el cristianismo bajo la acusación de ser o producir meras ‘fantasmagorías’.

Cuerpos ¿espectrales?

El diagnóstico derridiano de la ‘realidad’ contemporánea en *Espectros de Marx* (paradigmáticamente, las ‘diez plagas del nuevo orden mundial’) tiene mucho que ver con la circulación de los cuerpos (la situación de los exiliados, apátridas, inmigrantes y todos los sin-techo, más allá de su nacionalidad), su relación con el trabajo (cuerpos activos socialmente o no, empleados o no, tele-trabajadores, etc.), el territorio donde habitan (lo cual lleva, entre otras cosas, a referir la dislocación experimentada por la *ontología* y la

puesta en cuestión de la noción tradicional de soberanía)²³⁹, y dicha importancia concedida a los cuerpos se plasma definitivamente al concebir el articulador conceptual que entrama su pensamiento onto-político tardío²⁴⁰: el espectro. Si la intervención que Derrida realiza en el *corpus* marxista debe acarrear una toma de posición respecto de la disputa idealismo-materialismo –querrela que recorre toda la tradición occidental y que ha dado lugar a distintas líneas políticas de pensamiento–, entonces la estrategia derridiana revelará su toma de partido al operar con una figura que supone la ‘corporización’ (si bien *imposible*) del espíritu. Para captar este movimiento, en primer lugar nos detendremos en el modo en que Derrida introduce el concepto de ‘espectro’ en *Espectros...* A partir de ello, mostraremos por qué ello puede entenderse como una táctica de ‘revalorización’ de los cuerpos que se inserta en una estrategia anti-idealista más amplia. Este recorrido permitirá plantear la posibilidad de trazar líneas de sentido ‘materialistas’ en la obra derridiana, concibiendo este ‘materialismo’ de un modo novedoso toda vez que se apuntala no ya en el cuerpo pensado por la tradición (el que, como hemos insistido ya, se dialectiza en una oposición binaria y jerárquica con el espíritu/alma) sino en una corporalidad ‘espectral’.

El otro, lo incalculable

Si me dispongo a hablar extensamente de fantasmas, de herencia y de generaciones, de generaciones de fantasmas, es decir, de ciertos *otros* que no están presentes, ni

²³⁹ J. Derrida, *Espectros*, trad. cit., pp. 95-98.

²⁴⁰ ‘Tardío’ en tanto el espectro toma protagonismo a partir de la publicación de *Espectros de Marx*. Derrida, sin embargo, ha mostrado las huellas de este concepto a través de la mayor parte de los momentos de su obra. Sobre la cuestión de la política en los distintos momentos de la obra derridiana, remitimos al clásico de Richard Beardsworth, *Derrida and the Political*, New York, Routledge, 1996; y para una visión más contemporánea a Paco Vidarte (coord.), *Marginales. Leyendo a Derrida*, Madrid, UNED, 2005 y AA.VV., *Derrida político*, Buenos Aires, Colihue, 2013.

presentemente vivos, ni entre nosotros ni en nosotros ni fuera de nosotros, es en nombre de la *justicia*. De la justicia ahí donde la justicia aún no está, aún no *ahí*, ahí donde ya no está, entendamos ahí donde ya no está *presente* y ahí donde nunca será, como tampoco lo será la ley, reductible al derecho. Hay que hablar *del* fantasma, incluso *al* fantasma y *con* él, desde el momento en que ninguna ética, ninguna política, revolucionaria o no, parece posible, ni pensable, ni *justa*, si no reconoce como su principio el respeto por esos otros que no son ya o por esos otros que no están todavía *ahí, presentemente vivos*, tanto si han muerto ya, como si todavía no han nacido. Ninguna justicia –no digamos ya ninguna ley, y esta vez tampoco hablamos aquí del derecho– parece posible o pensable sin un principio de *responsabilidad*, más allá de todo *presente vivo*, en aquello que desquicia el presente vivo, ante los fantasmas de los que aún no han nacido o de los que han muerto ya, víctimas o no de guerras, de violencias políticas o de otras violencias, de exterminaciones nacionalistas, racistas, colonialistas, sexistas o de otro tipo; de las opresiones del imperialismo capitalista o de cualquier forma de totalitarismo. Sin esta *no contemporaneidad a sí del presente vivo*, sin aquello que secretamente lo desajusta, sin esa responsabilidad ni ese respeto por la justicia para aquellos que *no están ahí*, aquellos que no están ya o no están todavía *presentes y vivos*, ¿qué sentido tendría plantear la pregunta «¿dónde?», «¿dónde mañana?» (*whither?*).²⁴¹

Como se lee en este fragmento inicial de *Espectros...*, introducir al espectro en el pensar político equivale a tomar como principio de dicho pensamiento al ‘otro’. Si bien puede decirse que toda política tiene como referente a algún *otro* y halla su definición en el modo de tratar con él (por ejemplo, las filosofías políticas cuyo concepto *princeps* es la soberanía – y por lo tanto la auto-re-producción de lo mismo–, se apoyan en un diagnóstico

²⁴¹ J. Derrida, *Espectros*, trad. cit., p. 13.

dicotómico de la realidad, escindida así en ‘amigos’ y ‘enemigos’, donde el ‘otro’ es lo que debe ser combatido, abatido –el ‘enemigo’–), la apuesta derridiana es pensar el respeto al ‘otro’ en tanto es ‘otro’ como índice de la *justicia*. El respeto irrestricto de la otredad como tal, supone transformar los objetivos de la política tradicional que, animada por el sostenimiento de ‘lo mismo’, se entrega con desenfreno a la construcción de dispositivos de apropiación de lo otro a fin de neutralizarlo. Si hay que respetar a lo otro *como otro*, si ello es el criterio de justicia que ha de ser utilizado, entonces en política la cuestión se juega en los modos de imaginar cómo se habita el mundo de lo extraño, donde *las relaciones no se dan afianzadas en lo identitario, la igualdad y lo recíproco* sino en la inminencia de la alteridad que de forma permanente irrumpe en el ámbito de lo propio, evitando el cierre de lo mismo sobre sí mismo²⁴². El otro *como otro*, en tanto operador conceptual, funciona resistiendo a los dispositivos identitarios, eludiendo las tácticas que pretenden estabilizarlo bajo una identidad que permitiría asignarle un tiempo y un espacio determinados, propios. El otro, por eso, disloca la política tradicional, y propone alterar los dualismos en los que ésta se funda, a partir de una noción de Justicia que no tiene por objeto el cálculo que da un marco a las relaciones de simetría, sino más bien el resguardo de la alteridad de lo otro que, así, se mantiene siempre extraño, inapropiable, ajeno a toda reciprocidad y simetría. De allí que la noción derridiana de justicia implique exceder el cálculo, perforar los horizontes (que siempre son de previsibilidad): pues lo justo, al igual que la alteridad del otro y el espectro, no se anuncian, su perfil no se dibuja lentamente en el horizonte; sólo pueden *acontecer, venir, aparecer, caer*²⁴³.

²⁴² Véase “Nietzsche hospitalario y comunitario: una apuesta extraña” de Mónica Cragolini para un acercamiento nietzscheano a esta noción de extrañeza, en *Modos de lo extraño. Alteridad y subjetividad en el pensamiento posnietzscheano*, Buenos Aires, Santiago Arcos, 2005.

²⁴³ Sobre el acontecimiento –en el pensamiento derridiano– como ‘lo que cae’, sus consecuencias ontológicas y políticas, y la posibilidad de relacionarlo con el materialismo atomista, véase de Paco Vidarte, “De una cierta

Ahora bien, cuando la *otredad* está ligada paradigmáticamente al ‘espectro’, esta incalculabilidad se traduce como cierta dislocación de la temporalidad, lo cual conduce a la puesta en cuestión de la categoría de la ‘efectualidad’²⁴⁴ en la medida en que el fantasma parece ser lo que *no está ahí, presente o vivo*, y sin embargo (y desde un tiempo que no es contemporáneo respecto de sí mismo) tiene o conlleva ‘efectos de realidad’. La *presencia* es asediada por lo otro-no-presentemente-vivo, alterando así la homogeneidad (la mismidad) de lo que sucede, haciendo de lo presente o lo real un modo de abrirse a lo incalculable: sólo así permanece una restancia inaprensible hospitalaria con el acontecimiento. De allí que el modo de ser del espectro se defina por su modo de aparecer (haciendo colapsar, en el camino, la distinción entre ser y aparecer): la irrupción incalculable, imprevisible, cuasi-invisible es el *aparecer* (si se me permite el barbarismo signifiante) de lo otro espectral que no se adapta a los requerimientos de un programa.

En este sentido, tomar como principio (de lo) político al espectro—en tanto *otro*—, supone el desplazamiento de la política de las lindes de lo programático, lo calculable, los sucesos previsibles a los cuales occidente la ha confinado. La política tradicional (la política ‘con fundamento’, al decir de M. Cacciari²⁴⁵), se ampara en una versión teleológica (cuando

cadencia en deconstrucción” en: Mónica B. Cragnolini (comp.), *Por amor a Derrida*, Buenos Aires, La cebra, 2008, pp. 97-127.

²⁴⁴ Clásicamente, las relaciones de causa y efecto se basan en: (a) la causa es anterior o simultánea al efecto, nunca posterior y (b) el estatuto ontológico de la causa se transmite al efecto: un efecto real debe tener una causa igualmente real, efectos imaginarios, causas imaginarias, y así sucesivamente.

²⁴⁵ Acerca de la relación entre la política y el fundamento, que Cacciari examina rigurosamente en muchas partes de su obra, puede consultarse “Lo impolítico nietzscheano” en: M. Cacciari, *Desde Nietzsche, tiempo, arte, política*, trad. cast. Mónica B. Cragnolini y Ana Paternostro, Biblos, Buenos Aires, 1994, pp. 61-79. Remito sobre todo a este texto por cuanto creo que mediante él se hacen claros los nexos entre el pensamiento nietzscheano y un modo de plantear lo político que difiere del tradicional, ligazón que permite que Derrida y Cacciari por momentos se crucen. Bien podría decirse que tanto Cacciari como Derrida son herederos de Nietzsche, tanto como lo son de Marx, pero no heredan lo mismo ni del mismo modo. Cada uno habrá sido asediado por espectros diferentes, asaltado por la política desde costados diversos. Hay aquí una horda de

no escatológica) de la historia que captura todo *acontecer* en la dinámica apropiatoria del ‘espíritu’ de dicha historia (ya sea el espíritu del pueblo, de la nación o de la raza); al concebir la historia como el despliegue de un ‘espíritu’ (o una ‘Idea’) y en tanto tal como con *un* único sentido pre-determinado, el espacio concedido a la acción o el pensamiento políticos es el del cálculo. Así pues, la política se resumiría en la puesta en obra de la razón calculante que opera con la garantía de una ‘filosofía de la historia’: al ponerse como ‘fin’ al ‘espíritu’, al operar con los medios sin cuestionar nunca el ‘fin’, en política *nada acontece*. En un ámbito así concebido, el acontecimiento es lo imposible, por cuanto todo suceso (real, simbólico, imaginario, virtual, efectivo, no importa) es subsumido y subordinado a aquel espíritu que guía, regula, articula o da sentido. El acontecer (como tal, insensato) es lo que no le puede ocurrir a la Historia, porque esta política es incapaz no ya de producirlo sino tan siquiera de retirarse de un espacio en donde aquel pueda *advenir*: su tiempo es el de la lineal sucesión de presentes que habrán sido futuros y ya son pasados²⁴⁶. Podemos, entonces, añadir un rasgo más a la tendencia idealista que hemos estado delineando: en términos de una política y una “filosofía de la historia”, puede considerarse *idealista*²⁴⁷ todo intento de configurar un sistemas de re-apropiación del ‘acontecer’. Sin embargo, como Derrida ha argumentado, la ‘otredad’ resiste la idealización, resta incalculable e imprevisible.

fantasmas que exige ser escuchada, recorrida, aun si no es con el ánimo de ser clasificada, clarificada. Dejo ese trabajo a escrituras más metódicas, más pacientes, más amorosas.

²⁴⁶ De aquí que se apele a lo ‘im-político’ como línea de fuga y puesta en abismo de esta política: en lugar de cuestionar la política así definida se plantea una sublevación contra ella que se lleva a cabo en la retirada o el desasimiento respecto de sus marcos de acción y de aprehensión del mundo. Cf. R. Esposito, *Categorías de lo impolítico*, trad. R. Raschella, Buenos Aires, Katz, 2006.

²⁴⁷ En la entrevista de J. Derrida con Kadhim Jihad antes citada (“Del materialismo no dialéctico”), Derrida también denomina “idealismo” a este tipo de abordaje de la historia.

Cuerpos espectrales

En este marco, cuando la política tradicional tiene que habérsela con los cuerpos, los concibe como ítems que pueden y deben ser sacrificados en el altar del espíritu (de la historia, de la especie, de la raza o incluso del ‘individuo’) toda vez que aprehende lo real desde una grilla dicotómica que jerarquiza a ese espíritu volviendo insignificante *en sí mismo* lo no-espiritual. Esta vía sacrificial también funciona, para la perspectiva que llamo ‘tradicional’, porque *reduce la multiplicidad de los cuerpos a lo Uno del espíritu*. Y esto puede pensarse en los diversos niveles en los que a los cuerpos se los asigna en el interior de una oposición: la multiplicidad de los cuerpos extendiéndose en el mundo ‘explicados’, ‘justificados’ y finalmente ‘sacrificados’ por un Espíritu de la historia o el pueblo, pero también la corporalidad así llamada ‘individual’ cuya multiplicidad es domeñada y organizada por el alma/espíritu ‘personal’. Así pues, los cuerpos en su multiplicidad constitutiva son confinados al espacio de los subrogados mundanos de un espíritu trascendente: es decir, los cuerpos son *idealizados*, lo cual permite también *desmaterializarlos* (toda vez que la materialidad supone en principio a *más de uno*, su yuxtaposición, su lado a lado, su frente a frente). Es en este contexto en el cual la introducción del espectro cobra vigor, toda vez que se revela como una estrategia de ‘revalorización’ de los cuerpos que apunta a bloquear la posibilidad de su sacrificio.

Habida cuenta de que todo llamado a ‘revalorizar’ los cuerpos en pos del cese de su sacrificio exige la reconceptualización de la corporalidad, es preciso desestabilizar la clásica oposición espíritu-cuerpo –sus términos y las relaciones en que se sostienen. Si se toma la noción clásica de cuerpo (definida por su modo de relacionarse con su opuesto), si no se la problematiza, sería difícil extraerla de los diversos dispositivos de reapropiación sacrificante, puesto que lo que conduce al sacrificio *como tal* (ya sea del cuerpo, pero también a la inversa: del espíritu en función de una supuesta ‘positividad’ igualmente

‘metafísica’) es la estructura oposicional misma, la cual puede trazar infinitas dicotomías en las que ineludiblemente, uno de los dos términos está desde siempre ya condenado.

Por eso es interesante abordar la temática del espectro derridiano como una estrategia de revalorización de los cuerpos, siempre que se le atribuya una capacidad de concebirlos de manera distinta: como *cuerpos espectrales*. Si bien esto parece un contrasentido (que el cuerpo, el término que siempre se ha enarbolado como bandera *material* de resistencia ante los poderes idealizantes, sea *espectral* y, en tanto tal, no tan ‘material’²⁴⁸), se comprende su importancia al notar cómo Derrida introduce el espectro como el ‘tercero’ que disloca la oposición espíritu-cuerpo, ideal-material.

²⁴⁸ Al respecto, puede encontrarse un *racconto* de las objeciones que *en principio* se le hacen a la “espectralidad” de los cuerpos desde otras corrientes materialistas contemporáneas en L. R. Bryant, *Onto-Cartography An Ontology of Machines and Media*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2014, donde explícitamente se hace referencia a Derrida para atribuirle una suerte de *culturalismo discursivo* que haría que todo lo concreto se desvaneciera en el aire. Curiosamente, desde las distintas corrientes de materialismos contemporáneos post-marxistas y post-mecanicistas (el realismo especulativo, la ontología orientada a objetos, la ontología orientada a máquinas, entre otras), se suele atribuir a la palabra literaria (o ligada a las artes, en general) una pertenencia al estrato “discursivo” (lo cual es entendido de inmediato como “inmaterial”, “no concreto” o “exclusivamente humano”) que luego es opuesto dicotómicamente a un “nuevo” materialismo no antropocentrado. En términos de corrientes de investigación, se justifica la simplificación de, por ejemplo, la filosofía derridiana (y blanchotiana, en nuestro caso) bajo la suposición de que sólo se puede renovar el materialismo si se toman en cuenta los desarrollos científicos relativos a la técnica, la tecnología, la biología, la física, la astrofísica, y las más diversas investigaciones de este entorno de saber. Lo que así se pretende excluir es la pertinencia de hacer surgir un materialismo “renovado” de las fuentes “clásicas” del humanismo, a saber: las artes, y especialmente sus dos versiones más “contemporáneas”, la literatura y lo audiovisual/cinematográfico. En términos estratégicos, hemos seguido aquí otro camino de renovación del materialismo: uno que va desde una noción enrarecida de palabra (y cuerpo) hacia las conexiones con modos de existencia no humanos ni antropocentrados. Podría decirse que la intuición de base es la misma (hay que desplazarse hasta ser capaces de captar algo de la materialidad que la historia conceptual ha dejado atrás, y ello implica necesariamente una conversión de las nociones que esta misma historia ha construido), y que la diversidad de tácticas y herramientas emergen de la diversidad de formaciones y metodologías. En nuestro caso, como hemos explicado en el primer capítulo, avanzamos en el despliegue de un nuevo materialismo (el “materialismo de escritura”) bajo la creencia blanchotiana de que la fuerza de las palabras es un mineral que nos talla y, a la vez, una forma vegetal que nos crece hasta hacer de nosotros una superficie expuesta a la intemperie y en busca de formas de crecer.

[E]l espectro es una incorporación paradójica, el devenir-cuerpo, cierta forma fenoménica y carnal del espíritu. El espectro se convierte más bien en cierta ‘cosa’ difícil de nombrar: ni alma, ni cuerpo, y una y otro. Pues son la carne y la fenomenalidad las que dan al espíritu su aparición espectral, aunque desaparecen inmediatamente en la aparición, en la venida misma del (re)aparecido o en el retorno del espectro.²⁴⁹

En principio, debe notarse que el espectro parece deber su proveniencia al espíritu: sería una entidad, una ‘cosa’, que supone la existencia del espíritu. ¿Afirmar que el espíritu se *incorpora*, no trae aparejada la afirmación del ‘espíritu’? ¿No estaba, acaso, Derrida encaminado a desestabilizar los términos de esta oposición? ¿No habría que comenzar por el ‘espíritu’ si se va a ir contra lo ideal o los procesos de idealización? Sí, y precisamente así puede entenderse esta movida derridiana: *hay que empezar por el espíritu*, por mostrar sus fisuras, por evidenciar los pliegues en los que aguarda lo que no es espíritu (sin ser tampoco el cuerpo, que el espíritu se atribuye). Entonces se comienza por el espíritu (entidad construida como ontológica, lógica y políticamente dominante en occidente), haciendo patente lo imposible: ‘algo’ ‘acontece’ al espíritu²⁵⁰.

¿Cómo podría algo ‘acontecerle’ alguna vez al espíritu? ¿Qué ‘algo’ podría acontecerle? ¿En qué ‘vez’, dependiente de cuál temporalidad o extra-temporalidad? El

²⁴⁹ J. Derrida, *Espectros...*, trad. cit., p. 20.

²⁵⁰ En el mismo sentido, hay líneas de investigación que hacen una reconstrucción de la noción de “alma” que resiste los embates idealizantes de nuestra tradición. Ya sea al denunciar la privación de alma a la que se ha sometido a los animales no humanos con el fin de legitimar su sacrificio (cf. Monder Kilany, “Crise de la «vache folle» et déclin de la raison sacrificielle”, *Terrain*, n° 38, 2002, pp. 113-126 y Mónica B. Cragnolini, “«Animula, vagula, blandula», o sobre el alma perdida de los animales”, *Lo Sguardo - Rivista di Filosofia*, Roma (e/p), 2015) o bien remitiendo el paradigma del alma a las plantas y su alma vegetativa (cf. Michael Marder, *Plant-Thinking. A Philosophy of Vegetal Life*, New York, Columbia University Press, 2013), dichas estrategias comparten con la que aquí estudiamos el hecho de tomar un bastión tradicional del idealismo para volverlo contra sí mismo, llevando así la crítica de *un* concepto hacia el sistema que lo acoge (en este caso, el idealismo).

espíritu, nos dice la tradición, es inmutable, es trascendente al curso histórico, a los devenires epocales, el espíritu no es lo ‘afectado’ sino lo ‘afectante’, no es guiado sino que guía, no es regulado, sino que regula y orienta. De modo que comenzar por escribir que “el espectro es el devenir-cuerpo del espíritu”, es ya evidenciar, como decíamos antes, una zona de difracción en la cual las oposiciones se dislocan: la ‘vez’, el tiempo en el cual el espíritu deviene cuerpo, es un tiempo que occidente ignora, excluye antes de que advenga, hace advenir sólo para negar su posibilidad. El espectro es la fenomenalidad del espíritu, sólo que éste –por definición– no es fenómeno, no aparece. Y cuando en esta zona enrarecida el espíritu se hace ‘fenómeno’, no sucede como en el mundo hegeliano, en donde el espíritu en alguna instancia se vuelve mundano y en tanto tal ‘ánima’ uno o varios cuerpos. Porque aquí justamente, se quiere ir contra esos ‘cuerpos’ inertes que sólo el espíritu puede ‘animar’, ‘dar vida’, contra esos cuerpos metafísicamente carentes que sólo hallan una justificación en el espíritu que los subsume. Cuando el espíritu adquiere así carne (nos dice Derrida), deviene espectros, es decir: abre la dimensión desconocida y paradójica en la cual sin dejar de ser ‘espíritu’ es también cuerpos, y porque es ambas cosas (cuerpos y espíritu) en el mismo sentido (en el de *aparecer*), no *es* ni uno ni lo otro. Cuando lo que es aparece, y lo que aparece es tal como es, lo que ‘hay’ es *espectros*. Porque, según insiste la tradición, *los cuerpos aparecen* (son mundanos, fenoménicos, históricos) *pero no son* (sólo tiene entidad ontológica el espíritu que los anima); *el espíritu es* (con todas las propiedades metafísicas que el ‘ser’ supone: inmutabilidad, identidad a sí, unidad, eternidad), *pero no aparece* (siempre tendrá súbditos, subrogados, emisarios, cuerpos que sacrifica al tiempo del mundo). Por eso digo, con un poco de torpeza, que el espectro se caracteriza por *aparecer*: una de sus funciones en el interior de los dispositivos metafísicos es la de generar una zona de difracción donde los mundos de *lo que es* y de *lo que aparece* ya no pueden corresponderse biunívocamente, donde la fenomenalidad no halla sustento en un nouméno, donde, en fin, no hay ‘retroceso’ lógico posible desde lo fundamentado al

fundamento: cuerpos y espíritu son asediados por los espectros que arruinan la lógica impuesta por una temporalidad lineal y sucesiva, delimitada o delimitable por un *telos* extratemporal. Súbitamente, el espíritu *aparece* y los cuerpos son su *devenir-cuerpo*. Los espectros parecieran ser la impaciencia del espíritu, que harto de esperar en su limbo, incómodo consigo mismo, se lanza al mundo, lo sumerge en la paradoja y gesta la ruina del tiempo. El espíritu/espectros retorna, reaparece, el desaparecido (re)aparece, y siempre como *más de uno*.

Ahora bien, se ha visto cómo el espíritu deviene-cuerpo(s), y algunas de las cosas que supone ese ‘*aparecer*’. ¿Cómo resuena esto en el otro término de la oposición clásica, es decir, en el ‘cuerpo’? Desde el punto de vista del espíritu, *aparecer* supone su paradójica incorporación: de algún modo, podría decirse que los cuerpos lo parasitan, lo enloquecen o lo sumen en el delirio mundano del cual siempre, se nos decía, se había mantenido inmune, habida cuenta que se hallaba en una trascendencia desde la cual *determinaba* a esos cuerpos. *Se da* cuerpo(s) al espíritu: el espíritu ya no es espíritu, no coincide consigo mismo, su tiempo, su identidad a sí, su mismidad, han sido dislocados. Los espectros lo asedian, y la forma de este asedio es la de un cuerpo muy especial.

La pregunta que cabe hacerse aquí es de qué ‘cuerpo’ se trata cuando se dice que el espectro es el devenir-cuerpo del espíritu. Derrida escribe que “Hay algo de desaparecido en la aparición misma”²⁵¹. Esto indica que cuando el espectro *aparece* (cuando el espíritu paradójicamente se encarna) no lo hace al modo en que podría significarse desde la metafísica de la presencia, es decir, como presencia absoluta, plena, en contacto directo y exclusivo consigo. Desde el punto de vista del pensamiento de la corporalidad, todo lo que se ha dicho hasta ahora confluye en la puesta en abismo de la ‘positividad’ y la ‘interioridad’ atribuidos a los cuerpos, atributos adquiridos en tanto y en cuanto se

²⁵¹ J. Derrida, *Espectros...*, trad. cit., p. 20.

mantenga a los cuerpos en el interior de una oposición binaria con el espíritu. De acuerdo a esta concepción, los cuerpos se asocian a la *materialidad inerte*, que no genera saber por sí sino en relación a aquello que es inmaterial y que la anima ‘desde adentro’: alguna clase de alma o espíritu. Los cuerpos: aquello que, desde el punto de vista que de lo sensorial sostiene el idealismo, parece inmediato (para la ingenuidad de los sentidos) pero que, a la vez, exige ser ‘mediado’ (a fin de darle alguna racionalidad).

Antes de recorrer la travesía derridiana en torno a una nueva forma de concebir los cuerpos, es preciso detenerse brevemente en lo que el materialismo marxiano supone en este ámbito. Este paso es importante toda vez que, en la crítica a los diversos idealismos, pueden hallarse muchas coincidencias entre la apuesta derridiana y el pensamiento de Marx, lo cual hace suponer que constituye una de las razones por las cuales Derrida reclama (parte de) la herencia marxista. Mientras tanto, todo parece indicar que *Espectros de Marx* obedece también a un deseo de marcar las distancias conceptuales respecto del dispositivo teórico del marxismo (como mencionábamos anteriormente) y ello se despliega principalmente en lo referido a los problemas que acarrearán algunas tesis materialistas.

Marx y el materialismo corporalista

La perspectiva adoptada por el materialismo de izquierdas (al menos, el marxiano) combate la fundamentación idealista de la realidad antes descrita. Ahora bien, ello no significa que aquel tenga por principio un concepto de ‘materia’ que, a todas luces, es solidario con el idealismo, en la medida en que ambos suponen a un sujeto representativo y/o constituyente que desde el ámbito de lo propio de su conciencia contempla la ‘naturaleza’. De allí que Marx haya querido diferenciarse de lo que él llama “materialismo antiguo”: éste

no sería otra cosa que una representación más del mundo, un “idealismo disfrazado”²⁵². En rigor, podría decirse que el materialismo marxiano es ‘corporalista’, dado que no se apuntala tanto en la materia por sí misma como en las *transformaciones* a las que esta se entrega y las *relaciones* que así genera en y a través de los procesos humanos de producción (*praxis*). La novedad que Marx introduce en las corrientes materialistas es una muy especial conceptualización de esta actividad *de* los cuerpos y *sobre* ellos, una que ya no permite separar, al modo que heredamos de Aristóteles, la *praxis* de la *poiesis*²⁵³. En efecto, cuando las corrientes revolucionarias (materialistas o no) habían intentado teorizar sobre el modo de transformar el mundo y sobre la noción de libertad, se habían movido en un mundo diagramado por esta distinción entre *praxis* y *poiesis*, cediendo a sus exigencias: el hombre es libre en tanto y en cuanto no se somete a las condiciones materiales de existencia (lo cual incluye los poderes realmente existentes), pero ello lleva en última instancia a una versión individualista de la revolución según la cual la libertad podría ser conquistada de un modo personal y no de manera colectiva, e incluso cabe pensar a un ‘hombre libre’ sin siquiera tener en cuenta sus propias condiciones materiales de existencia. Si aceptamos esto, es posible considerar que el materialismo marxiano es *corporalista* en un sentido especial: uno que pone en aprietos la dicotomía entre ‘libertad *interior*’ (de la conciencia, del sujeto individual que constituye el mundo en la soledad de sus representaciones y cuyo bienestar

²⁵² Sobre este aspecto del idealismo y el materialismo marxiano, seguimos la exposición de É. Balibar, *La filosofía de Marx* (1993), Buenos Aires, Nueva Visión, 2000, pp. 29-35.

²⁵³ *Praxis* y *poiesis* se diferencian, de acuerdo a la visión aristotélica que dominará a Occidente, (a) por el sujeto que las lleva a cabo (el hombre libre y el siervo, respectivamente), (b) por el tipo de acción (libre y necesaria, respectivamente), (c) por el objeto a ser transformado mediante ellas (el hombre por sí mismo y las cosas –o la naturaleza–, respectivamente) y (d) por el fin al cual tiende cada una (la perfección del hombre y la perfección de las cosas, respectivamente). Al respecto, Balibar escribe: “Nunca hay libertad efectiva que no sea también una transformación material, que no se inscriba históricamente en la exterioridad, pero jamás, tampoco, hay trabajo que no sea una transformación de sí mismo, como si los hombres pudieran cambiar sus condiciones de existencia y conservaran al mismo tiempo una ‘esencia’ invariante” (*op. cit.*, p. 47).

depende, en última instancia del modo en que se ‘represente’ sus condiciones de existencia) y ‘libertad *exterior*’ (en relación al lugar social e histórico habitado por cada uno) al concebir la constitución de la subjetividad como la tensión recíproca entre diversas fuerzas sociales e históricas, las cuales atraviesan tanto la interioridad como la exterioridad (lo que Balibar llama “la unidad de la práctica”²⁵⁴, y cuyos adensamientos provisorios son los cuerpos.

Los cuerpos *práxicos*, entonces, constituyen lo real por antonomasia²⁵⁵ y, en tanto tal, aquello que habilita un discernimiento de las cuestiones sociales que no los sacrifique, ni los ignore. Pero además, aquello que este materialismo –al tomar a los cuerpos como espaciamento de una realidad tan social como individual– está obligado a admitir, a salvaguardar y a respetar es la multiplicidad de lo real. Si los cuerpos han de ser lo que hay que resguardar, entonces todos y cada uno de los cuerpos debe serlo, nada justifica que uno o algunos cuerpos deban ser sacrificados por otro u otros, o por alguna clase de sujeto hipertrofiado (la Nación, el Pueblo, el Espíritu, la Patria). Ahora bien, no es ningún secreto que Marx (por no mencionar a todos sus ‘herederos’) tuvo grandes problemas para pensar el lugar y valor de las ideas (o el pensamiento) desde este paradigma. Por una parte, el pensador alemán se enfrentó al problema de la legitimidad epistemológica –y por tanto, política– de su propio discurso revolucionario: al poner en duda la separación entre pensamiento y acción, al eliminar de la ecuación política a un sujeto ‘de la interioridad’ que puede liberarse de la coacción exterior para teorizar y reemplazarlo por uno entregado al ‘afuera’, inmediatamente puso en abismo los criterios autónomos (de la posición en la sociedad de clases) que garantizarían la ‘objetividad’ y ‘cientificidad’ de su planteo en

²⁵⁴ É. Balibar, *op. cit.*, p. 46.

²⁵⁵ En *La ideología alemana* (1945), Marx y Engels llaman “vida real” a la producción (tanto sus modos como sus relaciones) (véase esp. el cap. I, “Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialistas e idealistas”). Precisamente por eso, podría ser lícito reemplazar el término ‘producción’ por ‘cuerpos’, en la medida en que en ellos se consuma el cruce entre los modos y las relaciones de producción, lo cual los transforma en fragmentos inconclusos de una totalidad en permanente mutación.

oposición a otros discursos que constituirían una ‘ideología’ al servicio de las clases ‘realmente’ dominantes²⁵⁶. Más acá de esta posible auto-solicitud de la propia práctica teórica, Marx tuvo que gestionar un problema que él mismo ayudó a visibilizar y que, una vez en su mesa de trabajo, estalló.

Se trataría de comprender cómo puede [la conciencia social, *Bewusstsein*] seguir siendo dependiente del ser social (*Sein*) y al mismo tiempo autonomizarse cada vez más con respecto a él, hasta hacer surgir un ‘mundo’ irreal, *fantástico*, vale decir, dotado de una aparente autonomía, que sustituye la historia real.²⁵⁷

La mayor dificultad surgiría al tratar de ‘concebir’ aquello que Marx observaba y que formaba parte esencial de su diagnóstico de la realidad social e histórica: por una parte, las ideas están determinadas por la base real y forman ‘superestructura’, pero por otra parte, es innegable la potencia que ciertos discursos poseen sobre la ‘base’ y que obligan a considerarlos una ‘segunda’ realidad, capaz de organizar cuerpos y movimientos sociales. Las ideas como efecto de las fuerzas materiales, las ideas mismas como fuerzas materiales, cual si se tratara de una superfetación de origen inasignable²⁵⁸. Se trataba, acaso, de los fantasmas que asedian toda realidad y todo mundo posible. De modo que muchas de las problematizaciones abrevan en la conceptualización de la materialidad, las fuerzas materiales (en aparente divergencia con otras fuerzas, tal vez ‘espirituales’ o *‘fantásticas’*), lo

²⁵⁶ Esta es sólo una de las razones por las cuales en el pensamiento marxiano se hace necesario introducir el concepto de ‘ideología’. Un desarrollo respecto a cómo Marx plantea el problema y cuáles son las salidas conceptuales que encuentra, para luego abandonarlo a favor de una teoría del ‘fetichismo’, pueden hallarse en É. Balibar, *op. cit.*, pp. 49-88.

²⁵⁷ É. Balibar, *op. cit.*, p. 50 (subrayado del original).

²⁵⁸ En la introducción de *Zur kritik der Hegelschen rechtsphilosophie* (1843) Marx escribe: “Sin duda, el arma de la crítica no puede reemplazar la crítica de las armas, y la fuerza material debe ser derrocada por una fuerza material; no obstante, también la teoría se convierte en una fuerza material ni bien prende en las masas” (citamos de acuerdo a la edición: *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Buenos Aires, Del Signo, 2004, p. 61-62).

cual conduce nuevamente a la pregunta en torno a los cuerpos. Pareciera que aquello que del materialismo corporalista marxiano es necesario deconstruir es la noción de los cuerpos en la que se apuntala, una que parece querer excluir al fantasma.

El cuerpo que hemos llamado ‘práxico’ supone la actividad de las fuerzas ‘vivas’, es el lugar donde lo vivo lucha contra cierta ‘inercia’ y esto sobre todo si se tiene en cuenta la praxis revolucionaria. Son los cuerpos vivos y los cuerpos *de los* vivos aquellos en los que Marx piensa cuando teoriza sobre las fases del capitalismo y su posible ruina, puesto que son los cuerpos que (se) transforman lo que le preocupa a Marx, lo cual se hace claro al considerar que la categoría que guía el discurso marxiano a este respecto es la del ‘trabajo’. El cuerpo (del) trabajador es un articulador tan político como filosófico del pensamiento marxiano en la medida en que es el efecto de la alienación del trabajo lo que caracteriza al capitalismo en la historia de los sistemas de producción: es durante esta fase que, al trabajar, los cuerpos se transforman ellos mismos en productos del trabajo, permitiendo así su ingreso en el mercado de la equivalencia generalizada como una mercancía más. Pero el trabajo también tiene una segunda faz: trabajando, el hombre produce su propia esencia en el ámbito de la efectividad práctica, se produce a sí mismo como realidad con efectiva incidencia en el mundo existente; al trabajar, se está en contacto directo con la realidad. El cuerpo que trabaja no guarda distancia respecto de lo real efectivo: hunde sus manos en la realidad y le da forma, dándose a su vez, formas distintas para sí mismo. Y ese cuerpo sólo puede ser el de un viviente: el que trabaja y produce está vivo, no trabajar o producir equivale, en un punto, a no vivir ya, a estar muerto. El cuerpo no productivo ya no es cuerpo, sino cadáver. Debido a ello, como hemos vislumbrado en el primer capítulo, al poner en cuestión la noción de hombre como aquel que produce su propia esencia y la esencia de la comunidad como su obra –llevando al pensamiento a explorar los distintos modos del ser-con desobrado, inoperante o desocupado– la noción de *muerte* se somete a una deconstrucción extenuante.

Acabar con los fantasmas. Conjuraciones.

Volviendo a la estrategia derridiana de implantación del espectro en el seno del materialismo, el *locus* de la batalla deconstructiva estará donde Marx pretende ajustar cuentas con Stirner (en *La ideología alemana*²⁵⁹). Derrida escucha allí los rumores de un conciliábulo en el cual los conjurados quieren acabar con los fantasmas ya que “ambos comparten [...] una preferencia incondicional por el cuerpo vivo”²⁶⁰. En *La ideología alemana*, Marx entabla una querrela con Stirner en torno al “estatuto de la generalidad conceptual y al mal tratamiento que Stirner le aplica, según Marx, al fantasmaticarla”²⁶¹. En *El único y su propiedad* (1844), Stirner se proponía identificar y exorcizar uno a uno a todos los ‘fantasmas’ que asedian al individuo. La perspectiva stirneriana puede resumirse como la denuncia de una cantidad de abstracciones (a los que llama ‘espíritus’, ‘pensamientos’, ‘fantasmas’) que estarían tomando por asalto el cuerpo vivido individual: se trata *de ideas – generales– que toman cuerpo* y que de algún modo reemplazan o inhiben el desarrollo de una corporalidad propia por parte del individuo²⁶². La denuncia exorcizante de Stirner daría lugar al aferramiento, por parte del individuo, de su única realidad: destruida toda corporalidad parásita, todas las abstracciones que con sus raros cuerpos fantásticos lo encantaban, el individuo podrá acceder a su esencia única, su cuerpo existencial concreto.

²⁵⁹ K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana* (1845-6), trad. W. Roces, Montevideo/Barcelona, Pueblos Unidos/Grijalbo, 1974.

²⁶⁰ J. Derrida, *Espectros...*, trad. cit., p. 159.

²⁶¹ J. Derrida, *Espectros...*, trad. cit., p. 155.

²⁶² Leemos, por ejemplo: “¿Qué es un fantasma sino un cuerpo aparente y un Espíritu real? Tal es el mundo, vano, nulo, ilusoria apariencia sin otra realidad que el Espíritu. Es la apariencia corpórea de un Espíritu.” M. Stirner, *El único y su propiedad*, México D. F., Sexto Piso, 2014, “Los poseídos”.

Para Marx era muy importante criticar esta ‘vuelta al cuerpo’²⁶³ por parte de Stirner, no tanto porque él mismo no creyera que *las ideas toman cuerpo*, sino más bien porque la vía individualista que *San Max* elegía resultaba volverse contra su propio objetivo. Por una parte, Stirner concibe los poderes efectivos (el Estado, la Patria, el Emperador) como *ideas que toman cuerpo* (fantasmas), pero la vía de liberación que plantea supone destruir sólo su costado ‘representativo’, dejando así intacta la faz ‘corporal’. Al ser sólo la ‘representación’ (del Estado, de la Patria, del Emperador) lo que se destruye, los poderes efectivos continúan existiendo, mientras el individuo ‘imagina’ que finalmente se ha apropiado de su cuerpo y nada tiene injerencia sobre él. Así pues, la reducción egológica (que funciona oponiendo a unas supuestas corporalidades fantásticas –por ser meras representaciones ‘externas’ y ‘ajenas’ al yo– la ‘verdadera’ corporalidad del Yo) conduce a una superfetación fantasmática. Por culpa de un discurrir alucinado que ataca ‘cuerpos reales’ (los poderes efectivos de las diversas instituciones) como si fueran objetos teóricos (las representaciones de esas instituciones), transforma su cuerpo en un fantasma más: ahora éste es la encarnación de su propia idea –equivocada– de liberación respecto de los fantasmas. Allí donde Stirner cree acabar con los fantasmas, ahí mismo el mundo es asediado por los espíritus desatados que ya no reconocen ninguna oposición.

Ante el mismo problema (porque los fantasmas son *el* problema, para uno tanto como para el otro, esto es lo que no hay que perder de vista), la herramienta que Marx utiliza es la de la *praxis*. No es que no haya que ‘volver al cuerpo’, no es que no haya que combatir los poderes (estatales, imperiales, etc.) y su potencia de abstracción, no es que la ideas no tomen cuerpo: Marx acuerda en este punto con Max, pero, como recuerda Derrida:

²⁶³ Así la interpreta Fredric Jameson [“La carta robada de Marx” en: M. Sprinker (ed.), *Demarcaciones espectrales*, trad. cit., pp. 33-79] cuya lectura de *Espectros de Marx* tengo presente en estos párrafos.

Marx parece prevenir a Stirner: si quiere conjurar a los fantasmas, créame, le conjuro a ello, la conversión egológica no basta, ni el cambio de dirección de una mirada, ni una puesta entre paréntesis, ni la reducción fenomenológica, es preciso trabajar práctica, efectivamente. Es preciso pensar el trabajo, y trabajar en ello. Es preciso el trabajo y tener en cuenta la realidad como efectividad práctica.²⁶⁴

Así pues, los cuerpos de los fantasmas deben ser trabajados, el trabajo es el *exorcismo* por antonomasia: esa especial torsión del cuerpo mediante la cual él se exorciza a sí mismo de lo que lo asedia y, a la vez, potencia su ‘realidad’, su ‘efectividad’. El *autoexorcismo* es la *praxis* ejemplar para el cuerpo marxiano, el cual debe disipar las ataduras institucionales *trabajándolas*. Hasta aquí Marx, pero uno en el que Derrida halla el deseo (idealista) de localizar, identificar y, en fin, acabar con los fantasmas. Este movimiento de desespectralización, supone, de acuerdo al pensador argelino, apoyarse en el “principio superfenomenológico de la presencia en carne y hueso de la persona viva, del ente mismo, de su presencia efectiva y no fantasmática, de su presencia de carne y hueso”²⁶⁵. Ahora bien, la urgencia de esta cuestión reside en lo que sucede una vez que este principio ya no puede sostenerse. Porque si, como hemos estado sosteniendo a lo largo de este escrito, lo vivo de la persona no puede ser escindido de lo no-vivo, si su presencia efectiva no puede deslindarse de las fantasmagorías, entonces el exorcismo de los espectros no sólo es imposible, sino que pretender llevarlo a cabo (como hace Marx, como hace Stirner) revela la raíz todavía ontológica, intra-metafísica y/o idealista del materialismo marxiano en este punto.

Si Marx pretende poder deshacerse de los cuerpos fantasmáticos es porque concibe que existe un cuerpo ‘más real’ (efectivo, práxico) al cual retornar o del cual apropiarse.

²⁶⁴ J. Derrida, *Espectros...*, trad. cit., p. 148.

²⁶⁵ J. Derrida, *Espectros...*, trad. cit., p. 163 n. 16.

Desde este punto de vista, el ‘autoexorcismo’ antes mencionado supone que el trabajo de las fuerzas vivas –reales, efectivas– es una lucha planteada a todo lo ‘muerto’ que habría *en* el hombre. Pero, ¿qué es lo vivo y qué lo muerto en el existente humano? ¿Es posible deslindar lo uno de lo otro? ¿Hacer esto no supondría, en fin, el deseo de eliminar *lo otro*?

La perspectiva adoptada por Marx parece señalar que las zonas muertas de los cuerpos serían aquellas en donde funcionan lo que antes hemos llamado ‘ataduras institucionales’: los poderes de las diversas instituciones sociales (de clase pero, en sí mismo, impersonales, abstractos) son cuerpos muertos *en* el cuerpo del viviente humano, y merman esa vida y potencia *práxica* que esencian al hombre. De modo que los cuerpos espectrales (emergentes del tejido social) constituirían, en un primer momento, los cuerpos de los hombres, o al menos los parasitarían, les impedirían desplegar el trabajo necesario para transformar las relaciones de desigualdad y opresión. Para lograr esto, el cuerpo ‘real’, ‘vivo’ del hombre debe trabajarse a sí mismo trabajando la realidad, trabajo activo que supone la oposición a toda ‘pasividad’ y ‘zonas muertas’ que lo habitan y lo constituyen.

Ahora bien, la dirección indicada por Marx parece sugerir que existe la posibilidad de que el cuerpo de los hombres (los cuerpos práticos) existan despojados de los cuerpos espectrales, es decir: que es posible que el hombre consiga desligarse del tejido social (relaciones de producción, de clase, etc.) y sea el único propietario de sí mismo; sí mismo, en lo sucesivo, identificado con un cuerpo activo, personal, absolutamente vivo y propio

¿Pero acaso esto no contradice el principio ‘comunitario’ del pensamiento marxiano?

Plantear la conjuración de los espectros parece conducir a Marx a una ontologización de los cuerpos humanos: no sólo se reinstalaría así la diferencia antes mencionada entre *praxis* y *poiesis*, sino que se continúa con la tradición occidental que pulsa por eludir lo múltiple, lo impersonal que asedia todas las estructuras e instituciones. En este sentido, cuando Marx invoca el *trabajo* como método privilegiado para el autoaferramiento o apropiación de sí mismo, estaría haciendo lugar en su perspectiva al viejo llamado occidental a proteger al

sujeto, que es *activo*, *vivo*, reductible a la *identidad*, a la *unidad*. Lo cual deja la problemática del cuerpo en un lugar ambiguo, por cuanto lo que Marx escribe, digamos, con la mano izquierda (la subordinación de toda categoría de sujeto a la *praxis* esencialmente comunitaria y, entonces, el cuerpo como adensamiento de las relaciones de producción prácticas y efectivas, pero también la inclusión de una cierta corporalidad de las ideas en la ecuación política y revolucionaria), lo borra con la derecha (vuelta a los caracteres ontológicos tradicionales del sujeto –actividad, identidad, vida– y consecuente reducción de los cuerpos humanos a materia animada ‘desde el exterior’, o bien a imágenes ‘falsas’ si se trata de los cuerpos de las ideas). De allí que Derrida pueda escribir que cuando Marx tematiza los espectros, al menos en *La ideología alemana*, lo hace continuando el legado platónico:

En su denuncia común, en lo que tiene de más crítica y a la vez de más ontológica, Marx y san Max son también herederos de la tradición platónica, para mayor precisión, de aquella que asocia estrechamente la imagen con el espectro, y el ídolo con la fantasía, con el *phantasma* en su dimensión fantasmal o errante de muerto viviente [...] Estrecho y recurrente, dicho acoplamiento no se puede deshacer. Hace pensar que la supervivencia y el retorno del muerto viviente pertenecen a la esencia del ídolo. A su esencia inesencial, por supuesto. A lo que da un cuerpo a la idea, pero un cuerpo con mínimo contenido ontológico, un cuerpo menos real que la idea misma.²⁶⁶

Así pues, el pensamiento marxiano estaría retomando a-críticamente la oposición tradicional entre el cuerpo y el cadáver, es decir: entre lo vivo y lo muerto; lo que alberga un sentido propio en su interioridad y lo que se agota en una pura exterioridad insensata, una imagen superficial. Dicha oposición supone la pureza de ambos términos (*i.e.*, su

²⁶⁶ J. Derrida, *Espectros...*, trad. cit., p. 166.

habitar ámbitos de mutua exclusión, en donde los vivos no se mezclan con los muertos, en donde los muertos están bien muertos y no molestan a los vivos) y el privilegio absoluto de lo vivo sobre lo que no lo está ya o no lo está aún. Aquí, la trópica de *lo vivo* se inserta en la serie que privilegia la presencia/lo efectivo/lo verdadero, y que se opone a la de *lo muerto*, que adquiere así los rasgos de lo ausente/lo no-efectivo/lo falso.

Si esta lectura es legítima, podríamos decir que la consideración marxiana sobre la capacidad de transformación de la realidad mediante la apropiación de un cuerpo práxico implica una concepción de la corporalidad que no sale de los límites impuestos por la ontología occidental. Si bien el pensador alemán incluye el factor ‘social’ en la constitución de los cuerpos individuales, no puede dejar de concebirlo bajo el régimen impuesto por la pulsión ontologizante que no quiere saber nada de multiplicidad, de aperturas, de muertos habitando el mundo de los vivos. “Marx sigue queriendo fundamentar su crítica o su exorcismo del simulacro espectral en una ontología. Se trata de una ontología –crítica pero pre-deconstructiva– de la presencia como realidad y como objetividad”²⁶⁷.

Cuerpos, espectros y (tele)técnica

No es fácil encontrar, en la práctica, qué es lo que impulsa o lo que detiene la insurrección contra un sistema de producción y de vida-muerte que resulta palmariamente injusto. Cuando este tema se aborda desde el punto de vista teórico, es decir, cuando se plantea una *teoría* revolucionaria (como, sin dudas, es la obra de Marx, aun si esto no la agota), ello parece más difícil todavía, toda vez que supone el análisis de un complejo abigarrado de relaciones de producción y de medios de producción, de la percepción social, histórica y cultural que sobre ello se tiene, de los motivos políticos y éticos que hacen intolerable

²⁶⁷ J. Derrida, *Espectros...*, trad. cit., p. 190.

determinadas realidades y que llaman a volverse contra lo que oprime.

A este respecto, las condiciones epocales parecen haber mutado drásticamente en las últimas décadas, exigiendo una consecuente transformación de las herramientas teóricas y políticas. Diversas corrientes de crítica social hallaban un punto de articulación de sus consignas políticas en la apelación a cierta libertad que sólo podía entenderse –en esos contextos– en relación a los individuos, ya sea a sus conciencias o a sus cuerpos personales²⁶⁸. Estos sistemas (con todas sus variaciones y matices que de ninguna manera

²⁶⁸ Es un tratamiento de las libertades propio de los humanismos de, por lo menos, los dos últimos siglos. Podría aventurarse que toda la línea de pensadores post-nietzscheanos se consideran ‘herederos’ de Marx y por eso se esfuerzan por diferenciar no sólo a Marx de sus discípulos más “orgánicos” (ya sea en el ámbito teórico-social o político-partidario) sino sobre todo a las distintas *paroles* que habitan al propio pensador alemán. En “Les trois paroles de Marx” (A, 96-98; original del año 1968) detalla lo que para él es un paisaje de heterogeneidades co-existentes en el discurso marxiano: la palabra filosófica, la política y la científica. Las tres se caracterizan por tener extensiones, velocidades, blancos y auditorios distintos. Lo más interesante de este brevísimo escrito sea quizás la llamada a no ocultar la disparidad entre los tres discursos que los mantiene unidos a través de la respuesta plural a una exigencia múltiple. En este sentido, Blanchot no hace una distinción entre un Marx bueno (que habría que conservar) y uno malo (del que habría que deshacerse) sino que más bien realiza una operación de doble efecto. Por una parte, deja en evidencia que la distinción mencionada (entre un Marx bueno y uno malo) es una *moralización* de la heterogeneidad constitutiva del discurso marxiano que sólo puede ser útil para quienes quieren alzarse por encima de otros intérpretes y capturar la potencia insurgente de tal pensamiento (no olvidemos que Blanchot escribe el texto en octubre de 1968). Por otra parte, describe una posición de lectura y escritura *materialista* “recordemos que ningún escritor, aunque fuera uno marxista, podría encomendarse a la escritura como a un saber [*ne saurait s’en remettre à l’écriture comme à un savoir*], ya que la literatura (la exigencia de escribir, desde el momento en que toma a su cargo todas las fuerzas y formas de disolución, de transformación) no deviene ciencia sino a través del mismo movimiento que conduce a la ciencia a devenir, a su vez, literatura, discurso inscrito, lo que cae como siempre en el “juego insensato de escribir” (A, 97-98). Aquí vemos cómo el *materialismo de escritura* no sólo queda enlazado a consideraciones acerca de la materia en tanto sustancia (como lo opuesto al espíritu/alma), sino que apela a un modo de comprender la efectualidad toda de la existencia de manera que, en el primer capítulo, hemos definido como fragmentaria. Con ello queda implicado un sentido del materialismo que no se define por la negativa (como lo opuesto al idealismo) sino por el hecho de no ser “eliminativo”. Es decir, una lectura y escritura es materialista (y no le cabe, en rigor, más que serlo), cuando en lugar de clasificar y ordenar en grados de existencia lo que percibimos, afirma su *aparecer* específico, dibujando así un paisaje de diferencias que no se subtienden o fundamentan (o se reducen) las unas a las otras. Antes bien, la apuesta es a una

podríamos siquiera resumir aquí) ‘funcionaban’ en el espacio moderno, es decir, hacían sentido para las grillas de inteligibilidad modernas: ofrecían categorías útiles para pensar e intentar transformar la realidad. Pero algo sucedió, de a poco pero inevitablemente, quizás no podría decirse bien qué fue lo acontecido, pero sí pueden apreciarse sus efectos sobre este conjunto de corrientes de crítica social: ya no resultaban útiles para el presente, ni para pensar un porvenir. Es posible que la reivindicación materialista de lo espectral permita identificar los problemas que las corrientes críticas ‘modernas’ engendran cuando intentan conjurar distintas formas de fantasmas (lo impersonal, lo múltiple, lo azaroso, lo pasivo). En este sentido, apostar por la desactivación de aquellos movimientos (idealistas) destinados a destruir todo indicio de dichos espectros resulta relevante en toda crítica social que pretenda tener alguna pertinencia en el presente (y en el porvenir). Así pues, de acuerdo a la lógica de lo espectral sería posible una crítica de los cuerpos “modernos” que reconduciría a pensar los cuerpos ligados a lo técnico.

El espectro técnico

Cuando se reflexiona sobre la importancia de la técnica en las configuraciones actuales del mundo, es común que se trace la distinción entre lo técnico y lo no-técnico en analogía con lo no-humano y lo humano. Así pues, cuando se piensan los cuerpos implantados, por ejemplo, se suele concebir que a los cuerpos ‘puramente’ humanos y vivos de los hombres o mujeres se les ‘agrega’ algo no humano, no vivo. Esto sería un indicador de que las distinciones humano-no humano, vivo-muerto, no técnico-técnico, se solapan. Incluso si genera perplejidad, el pensamiento continúa utilizando estas distinciones binarias y jerarquizantes que hacen difícil captar los avatares actuales de las corporalidades, ya sean

distribución de conexiones cuya efectualidad deviene pertinente o relevante en distintos ámbitos de lo existente.

humanas como no humanas (y en síntesis, post-humanas).

La técnica, como recuerda B. Stiegler²⁶⁹, se ha asociado (desde el inicio del pensamiento occidental) al cálculo de fines y medios, a la eficiencia, a la producción de objetos inanimados e inorgánicos. Apoyándose en estas nociones, muchos pensadores han diagnosticado (con horror) a nuestra época como aquella en la cual la técnica invade todos los ámbitos del saber (avanzada de la *techné* sobre la *episteme*, de la tecnología sobre la ciencia) y de existencia (concepción de los humanos como objetos técnicos: útiles a la mano disponibles): la época actual como la de la *tecnociencia* y la racionalidad que esta impone en todos los ámbitos, lo cual habría llevado a la destrucción de los sentidos trascendentes y a un predominio de lo artefactual. A partir de dicha consideración, se han dado muchos planteos en los cuales se presiona por un ‘retorno’ a cierta humanidad ideal pre-técnica, develando así que lo que anida en el fondo de los mismos es la idea de una esencia no-técnica de lo humano (basada en la noción de inesencialidad –falta de esencia– de los objetos técnicos) a través de la cual se reincide en la reivindicación idealista de la ‘esencialidad’, es decir, de que existe algo que caracteriza (y jerarquiza) a lo humano por sobre todo *lo otro*, con sus consecuentes efectos de reducción de la multiplicidad a lo Uno, de las singularidades de los cuerpos a la generalidad del concepto vulgar de materia inanimada que precisa de un componente ‘espiritual’ para ‘vivir’²⁷⁰.

²⁶⁹ Véase su riguroso estudio *La técnica y el tiempo*, Vol. 1. *El pecado de Epimeteo* (1994), trad. B. Morales Bastos, Gipuzkoa, Argiraletxe Hiru, 2002.

²⁷⁰ Esta distinción es tan pregnante que incluso en pensadores que están en la busca de otro modo de pensar la naturaleza humana (ligada, por ejemplo, a lo prostético) a partir de una cierta negatividad de esencia que sería originariamente suplementada por una implantología naturalizada, se reintroduce la distinción entre lo “natural” y lo “artificial”, dando lugar a categorías que, en concreto, no representan un avance respecto de lo desarrollado en los comienzos del siglo XX. Véase, por ejemplo, el recorrido de R. Esposito en *Immunitas. Protección y negación de la vida* (Buenos Aires, Amorrortu, 2005; orig. 2002) y, especialmente, las piruetas conceptuales que realiza al querer desplazar el concepto de “inmunidad” desde un paradigma bélico hacia uno más ligado a la indiscernibilidad esencial entre lo natural y lo artificial (algo con lo cual, en principio, estamos

En resonancia con los intereses ligados al fetichismo que examinamos en el Bataille de los años 30, el estudio derridiano del tema en *Espectros de Marx* visibiliza (desde otro plano) cómo la dicotomía valor de uso-valor de cambio se apuntala en una ontología pre-deconstructiva. De acuerdo al autor argelino, al trabajar la temática del ‘fetichismo de la mercancía’ en *El Capital*, Marx atribuye al valor de uso de los objetos una ‘pureza’ y ‘simplicidad’ que de algún modo son corrompidas cuando estos se intercambian entre los hombres. Un objeto cualquiera sería en principio algo inmediatamente asequible a los sentidos, un algo sensible sin secretos, identificable, disponible para el hombre: un cuerpo material presente cuyo valor está dado por el *uso* que de él puede hacer un hombre vivo con pleno acceso al objeto. Este panorama cambia radicalmente cuando ese objeto ‘entra’ al mercado en el cual se intercambiará entre los hombres. Allí se transforma en mercancía, y al hacerlo adquiere una cualidad inmaterial e *inmaterializante*: el valor de cambio. El análisis marxiano del fetichismo de la mercancía es altamente sugerente para unos oídos atentos a los movimientos de los espectros, todo en la descripción que hace Marx parece señalar hacia el carácter fantasmático, como glosa Derrida:

la mercancía es una ‘cosa’ sin fenómeno, una cosa fugaz que sobrepasa a los sentidos (es invisible, intangible, inaudible e inodora); pero semejante transparencia no es del todo espiritual, conserva ese cuerpo sin cuerpo que, como ya hemos reconocido, proporcionaba la diferencia entre el espectro y el espíritu [...] La mercancía asedia de ese modo la cosa, su espectro trabaja el valor de uso.²⁷¹

Para Marx la mercancía tiene un carácter místico (resonancia religiosa u onto-teológica que

de acuerdo). Le sucede a Esposito que, al leer desde la dialéctica inmunidad-comunidad la antropología filosófica de Gehlen, se ve conducido a diferenciar entre “prótesis naturales” y “prótesis artificiales” de la naturaleza humana, reintroduciendo subrepticamente aquella clasificación (natural/artificial) que deseaba problematizar (véase especialmente p. 209 y ss. de la traducción citada).

²⁷¹ J. Derrida, *Espectros...*, trad. cit., pp. 169-170.

Derrida no deja de subrayar) que él pretende disolver a partir de la crítica, y esto en función de un valor más ‘puro’, más ‘simple’ y, en resumen, no engañoso: el valor de uso. Ahora bien, en la glosa derridiana lo que salta a la vista es por un lado, que, por los caracteres asignados por Marx a ambos valores, se está replicando la lógica ontológica antes vista: aquí el valor de cambio es una especie de falsedad que hay que destruir a fin asir lo verdadero que el valor de uso porta o es. Pero al mismo tiempo, Derrida muestra cómo esta distinción (ontológica, pues) sólo es un recurso destinado a encubrir que lo originario no existe como tal (no hay pureza del origen, no hay simpleza del valor de uso) y que lo aparentemente secundario y derivado (el valor de cambio) asedia constitutivamente todo.

Aquellas notas asignadas a la mercancía son también las que caracterizan al espectro derridiano: un sensible-insensible, un cuerpo no presente pero con cierta materialidad, una materialidad no sustancial. Pero hay aun otros rasgos que permiten establecer un lazo directo entre la mercancía-espectro y la técnica. Comentando el tratamiento de la ‘mesa de madera’ por parte de Marx, Derrida extrae las nociones de “autonomía automática”, “libertad mecánica”, “vida técnica”²⁷². Todas ellas figuran la indecidibilidad propia de los espectros, el modo en que arruinan los criterios de demarcación que occidente precisa para capitalizarse²⁷³. En la ‘contradicción en los términos’ que estas nociones suponen se

²⁷² J. Derrida, *Espectros...*, trad. cit., p. 172.

²⁷³ Capitalizarse mienta apropiarse de sí mismo, pero también auto-producirse como capital y como movimiento de capitalización del todo. De allí que, y de acuerdo con los aun vigentes análisis marxianos, el sistema capitalista de producción se diferencie de los anteriores por poder prescindir de ámbitos distintos a sí mismo (el religioso, el mítico) para extraer plus-valía. Esto es, precisamente, lo que hace necesaria e inextirpable, la ideología y el fetichismo: al encontrarse los así llamados ‘objetos’ con los ‘sujetos’ todos en un único y mismo nivel (de ser), las formas de aprehenderlos y para auto-aprehenderse (en el caso de los sujetos) en última instancia terminan siendo las mismas. En este modo de producción, estas formas están plegadas a las exigencias hegemónicas del Mercado, a partir del cual las relaciones entre objetos y las relaciones entre sujetos deben ser pensadas según los mismos parámetros.

describe la esencia (inesencial) de los fantasmas que nos exigen un pensamiento hoy en día: por una parte, los espectros tele-tecno-mediáticos (cuerpos audiovisuales, informáticos, radioeléctricos, magnéticos, etc.), por la otra, los *cuerpos desaparecidos* de los asesinados por aparatos de los terrorismos de Estado como el que ocupó de facto el gobierno de la Argentina entre 1976 y 1983²⁷⁴.

En este último caso, se revela la importancia de avanzar en un despliegue más minucioso de una ontología ligada a lo espectral (lo que aquí estamos llamando materialismo de escritura) toda vez que ello permitiría hacer justicia, comprender, explicar, hacer espacio y tiempo a las apariciones extemporáneas de los desaparecidos en nuestro presente, de una manera que no dependa de la voluntad (conciente) de los individuos. El marco provisto por un dispositivo conceptual fantológico-técnico parece propicio a estos fines por cuanto habilita la concepción de un presente asediado, trabajado fantasmalmente por los espectros, asaltado en su tranquilidad por los reclamos de justicia que vienen del pasado y del por venir. El desaparecido—el espectro— podría entonces devenir un *cuerpo técnico* cuya libertad (mecánica) y autonomía (automática) no depende de la conciencia *viva*

²⁷⁴ En Argentina se llama “desaparecidos” y “desaparecidas” a las víctimas del terrorismo de Estado secuestradas y asesinadas por la dictadura cívico-militar, cuyos cuerpos no han sido aún localizados. Los secuestrados podían ser asesinados en el acto o bien encerrados en campos de concentración donde eran torturados y, en la aplastante mayoría de los casos, asesinados. En Argentina, el término “desaparecidxs” se utiliza todavía hoy para referirse a las víctimas de la violencia institucional o de estructuras paramilitares remanentes del terrorismo de estado, que han sido secuestradas y, se presume, asesinadas, y cuyos restos no tienen paradero establecido. El caso más resonante es el de Jorge Julio López, desaparecido en La Plata luego de prestar testimonio en el Juicio por crímenes de lesa humanidad contra el genocida Miguel Etchecolatz, el 18 de septiembre de 2006. También se habla de desaparecidos para referirse al asesinato de niños y adolescentes de barrios pobres (generalmente de la provincia de Buenos Aires) a manos de las redes mafiosas integradas por efectivos de la Policía Bonaerense y la Policía Federal. En este caso, también en términos generales, lxs desaparecidxs son enterradxs como NN y se desconoce en lo sucesivo su paradero. Entre estos casos se encuentra los de Iván Torres (de Comodoro Rivadavia), César Monsalve (de Trelew) y el reciente de Luciano Arruga (Buenos Aires). Sobre este tema, que también es clasificado dentro de los casos de “gatillo fácil”, véase el trabajo de la Coordinadora Contra la Represión Policial e Institucional (CORREPI), <http://www.correpi.lahaine.org>.

de una persona ‘de carne y hueso’, por cuanto las redes en las que se entrama van más allá de lo personal (hacia la impersonalidad comunitaria), de lo ideal (hacia la materialidad no sustancial de los procesos técnicos), de lo vivo (entre la vida la muerte). De aquí que la desaparición (de los detenidos y asesinados por el terrorismo de estado) pueda ser concebida no ya como una ausencia absoluta (lo cual impediría la memoria, borraría sus huellas, barrería sus restos, enterraría sus huesos, esfumaría sus cenizas) sino como un paso/no más allá hacia el *sobrevivir* donde la materia (de la ontología) adquiere un modo de existencia distinto. Es la patentización de un modo de existencia *extático*, que ya no está sujeto a la temporalidad lineal ni a los espacios homogéneos del cálculo del sujeto moderno, habida cuenta de que los espectros sobreviven en el borde de sí mismos de acuerdo a una historia en la que el devenir de una biografía no puede distinguirse de una sobrescritura colectiva, cooperativa y heterogénea de lo actual y lo intempestivo. Ese mismo ‘ser fuera’ constitutivo impide reducirlos al solipsismo de lo personal o individual: los cuerpos que son técnicos no pueden sino darse bajo el modo de la *relación*, por cuanto son emergentes de intrincadas relaciones (sociales, históricas, culturales, de lo humano con lo no-humano, de lo espiritual con lo material) sin las cuales ni siquiera son pensables. Por eso es importante destacar (como hacíamos al inicio de esta sección) que los espectros (como los ‘átomos’) nunca están solos: (re)aparecen en banda, en manada, en relación, conectándose y habilitando conexiones entre elementos aparentemente heterogéneos. Así, los desaparecidos (re)aparecen, forman parte de las voces y cuerpos políticos del presente y en el presente, pero entonces, este resulta un tiempo trastocado cuyo ámbito público está plagado de espectros que, antes de suponer una “retracción ciudadana” (como quisieran algunos críticos de la progresiva mediatización y digitalización de la vida política) más bien exigen un grado de implicación mucho mayor. Nadie puede escapar de ellos, ni en el fuero interno ni en el *oikos* nos libramos de los fantasmas o de su reclamo de justicia. Los desaparecidos hacen política, hacen cuerpos e impiden el olvido: son los cuerpos de un

archivo delirante que guarda y al mismo tiempo disemina huellas sin origen²⁷⁵.

En este mismo sentido, habría que ser capaz de plantear una comunidad que no sea exclusiva de los vivos presentes (en un presente ya sido o futuro, pero en cualquiera de ambos casos, bajo un modo de lo presente que excluye las intermitencias de lo espectral), sino que pueda concebirse junto a aquello que no llega a ser sujeto, o que ha dejado de serlo, ya sea bajo la forma de los modos de lo viviente no humano, o lo no viviente (mineral, técnico, cósmico o espectral). Es importante, pues, que la mirada hacia el morir (y hacia la escritura que estamos asociando aquí, de la mano de Blanchot, con un materialismo) nos permita hacer confluir las preocupaciones acerca de la *política humana sobre los humanos* con la urgencia de las existencias no humanas (o no humanizables) que, al constituir el opuesto regulador del derecho antropogénico, son sistemáticamente expoliadas y lanzadas al desastre sacrificial de la circulación económica.

Así pues, en esta última sección quisiéramos aproximarnos, mediante un nuevo examen de la materialidad de la escritura, a una conceptualización de la animación *impersonal* que, escapando a las definiciones identitarias y antropocéntricas, sea capaz de dar cuenta de las dinámicas colectivas que recorren y constituyen la materialidad fragmentada de lo que hay. En un recorrido por los abordajes de la textualidad de Artaud realizados por Blanchot y Derrida, intentaremos dar cuenta de los alcances de una intensificación de la materialidad de la escritura en el marco de una impugnación del espacio representativo al que habitualmente la ontología y el arte son confinados. En los lazos, explosiones, pasajes e interrupciones que hallaremos entre la escritura, los cuerpos, la vida y la muerte de estos análisis de la obra artaudiana intentaremos vislumbrar la posibilidad de una comunidad impersonal de lo existente.

²⁷⁵ Sobre la temática del archivo –absolutamente pertinente con las problemáticas que generan las desapariciones forzadas que Argentina ha vivido– puede consultarse el bello texto de Derrida, *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, trad. P.Vidarte, Madrid, Trotta, 1997.

E. SOBRE ARTAUD

*En medio del estallido del universo que experimentamos, ¡prodigio! los pedazos
que caen están vivos*

René Char, *La parole en archipel*²⁷⁶

En “Artaud” (1956/1959; LV, 50-58), Blanchot trata la cuestión de la relación entre pensamiento, lenguaje y vida contrastando la escritura de poemas por parte del artista francés, y la correspondencia que éste mantuviera con J. Rivière (secretario de redacción de la NRF) durante los años 1923-24²⁷⁷. Como es conocido, el editor optará por publicar no sus poemas sino las cartas en que Artaud explica con gran lucidez por qué es incapaz de escribir y pensar a la vez²⁷⁸. Blanchot comienza por desarrollar la tesis principal artaudiana: pensar es una falla, una debilidad, un desfallecimiento imposible de “experimentar” en primera persona, una “verdad que se experimenta por debajo del punto en que sería posible experimentarla”. En contra de la tradición occidental, para la cual el pensar es un acto de dominación de lo pensado que empodera al sujeto de ese pensamiento, Artaud opone el “pensar” al “tener pensamientos”, siendo esto último una práctica en que se hace patente la separación y opacidad respecto del (propio) pensar. Padeciendo y sufriendo hasta niveles intolerables esta escisión, muriendo a cada intento de pensar, lo que le sucede a Artaud es

²⁷⁶ En el original: “Dans l'éclatement de l'univers que nous éprouvons, prodige! les morceaux qui s'abattent sont vivants”. R. Char, *La parole en archipel*, Paris, Gallimard, 1962, p. 153.

²⁷⁷ La serie completa del intercambio epistolar entre Artaud y Rivière puede consultarse en: A. Artaud, *Antonin Artaud: textos escogidos*, Buenos Aires, Cántaro, 2007, pp. 55-82. Acerca de la relación entre Artaud y Rivière, cf. A. Morfee, *Antonin Artaud's writing bodies*, New York, Oxford University Press, 2005, pp. 20-48.

²⁷⁸ Cf., por ejemplo, el fragmento citado por Blanchot en LV, 54 “Comencé en la literatura escribiendo libros para decir que no podía escribir nada en absoluto. Cuando tenía algo que escribir, mi pensamiento era lo que más se me negaba”.

una experiencia invivible que, *a posteriori* y como un contraligazo violento, fuerza la postulación de una “integralidad ideal” en que pensamiento y vida se identificarían. Idealización que sólo es alcanzada, pues, por la *privación* del objeto que *pone*, y a causa de una negación que no acaba. En una inversión ontológica decisiva, lo que será puesto en el lugar del fundamento será la carencia, la grieta, la brecha y la erosión. De ello derivará *luego* el Ser pleno, la totalidad inmediata, que será, en consecuencia, para siempre inasible e inexpressable, afectada como está por la “privación roedora” de un vacío activo. Es de la relación que Artaud entabla con dicho *vacío* que surgirán sus padecimientos: el artista escribe *contra él* (en sus poemas) o *exponiéndose a él* (en su correspondencia) pero ello, en lugar de remontarlo a la instancia idealizada (de plenitud de vida y pensamiento) sólo ahonda y hace proliferar el vacío. Blanchot señala que la aproximación artaudiana al lenguaje es un efecto de la idealización de la vida entendida como “inmediatez” y el pensamiento entendido como limitación, de donde surge el dolor físico y el mal metafísico que aquejan al artista. Pero ¿acaso en estas obras del espíritu “producidas a partir de la ausencia de espíritu” (LV, 52) no adquiere una importancia fundamental el hecho del lenguaje, de la palabra física que deambula sin sostén y sin destino en el cuadrilátero en que se representa la pelea del alma desgarrada con un dios caído?

No debe olvidarse que Blanchot escribirá un segundo ensayo acerca de Artaud, dos años después, en 1958²⁷⁹. En “La cruel razón poética (rapaz necesidad de vuelo)” (EI, 432-438) vuelve a referirse a aquella separación entre pensamiento y vida, pero en los términos de un combate de violencia inusitada que tendría lugar *en* Artaud:

Combate entre el pensamiento como falta [*manque*] y la imposibilidad de soportar

²⁷⁹ El original fue publicado en *Cahiers de la Compagnie Renaud-Barrault*, n° 22 vol. 3, pp. 66-73. Asimismo, pueden encontrarse dos referencias anteriores a Artaud en: “Du merveilleux” (1947), CC, 115-129; y en “Le destin de l’ouvre” (1950), CC, 184-187.

esa falta [*manque*], –entre el pensamiento como nada [*néant*] y la plenitud de emanación que se oculta en él, –entre el pensamiento como separación y la vida inseparable del pensamiento. Artaud, en 1946, todavía dice de este combate: [...] *nombrar la batalla es matar la nada, quizá. Pero sobre todo, detener la vida ----- no se detendrá jamás la vida.* (EI, 434)

Ya aquí podemos observar que la relación de limitación entre vida y pensamiento es presentada bajo la figura agónica de la batalla que no puede acabar porque se trata de una vida que abrasa a la ‘persona’ Artaud, lo “llama hacia afuera de la vida ordinaria” irradiando una luz que pareciera que el escritor *qua* escritor no puede ya no digamos atrapar sino ni tan siquiera ver *desde afuera*²⁸⁰. Vida que es fuego al que Artaud se entrega con fidelidad, casi con inocencia. Blanchot dirá que, en tanto artista, Artaud buscaba exhibir la experiencia del combate al que estamos haciendo referencia, y procede a una lectura de *El teatro y su doble* que lo transforma en un *Arte poética*, haciendo no una poética del teatro sino de ésta una teoría de la poesía como arte total. Como bien observará Derrida años más tarde, Blanchot toma allí las indicaciones artaudianas acerca del teatro y las reconduce a una “exigencia poética” que desconoce intencionadamente el *género* poético para constituirse en paradigma de toda *creación* (EI, 435)²⁸¹. Y ello sucede en cuanto que se liga (a la creación y, por

²⁸⁰ Recordemos a Artaud en “Le Théâtre et son double”: “Y si hay en esta época algo infernal y verdaderamente maldito es demorarse artísticamente en las formas, en vez de ser como los condenados a la hoguera a los que se quema y que hacen signos entre las llamas.” A. Artaud, *Œuvres complètes*, t. IV, París, Gallimard, 1964, p. 11.

²⁸¹ Cf. la crítica derridiana a esta lectura de Blanchot en “La parole soufflé” (1965) en: *L’écriture et la différence*, París, Seuil, 1967, pp. 253-292. Vemos aquí una serie de observaciones que Derrida acumula contra la “esencialización” del teatro artaudiano, que le atribuye a Blanchot. Derrida reniega de los críticos que alegando preservar la “singularidad” de Artaud lo reducen a un “ejemplo” (no sólo Blanchot sino también Laplanche y Foucault). En última instancia, sin embargo, termina admitiendo que él mismo no puede sino incurrir en el mismo movimiento, una “incoherencia inevitable” pero al menos, después de *su* escrito, justificada (cf. “La parole...”, p. 290, n. 1). La lectura que se realiza en este texto derridiano ha sido muy

extensión para Blanchot, a la poesía) al espacio, a un modo de utilizarlo que crea un espacio *otro*, ya no el de la escena representativa sino uno “más próximo a los signos y más expresivo, más abstracto y más concreto, el espacio mismo anterior a todo lenguaje y que la poesía atrae, hace aparecer y libera mediante las palabras que lo disimulan” (EI, 435). En rigor, el espacio referido es el de “las relaciones” de las palabras, lo cual habilita la extensión de la poética del teatro concebida por Artaud al arte en general comprendido como poesía. Pues cuando el artista escribe que “este silencio hinchado [*pétrz*] de pensamientos que existe entre los miembros de una frase escrita, aquí [en el teatro], es trazado en el aire escénico, entre los miembros, el aire y las perspectivas de un cierto número de gritos, de colores y de movimientos” (citado por Blanchot en EI, 435), ello puede ser entendido (llevándolo más allá de la voluntad artaudiana) como el contacto entre las palabras y lo que no lo es en una dimensión que coloca a todo lo que hay (palabra o no) en una superficie agujereada donde se da la “multiplicidad rota” de las cosas (EI, 436). Así pues, la exigencia de la poesía (según se extrae de la experiencia de Artaud) proviene de ese ser que se desdobra al devenir

pregnante para la crítica (literaria y filosófica) de Artaud, sin embargo, en los últimos tiempos se ha hecho notar que su lectura dependía en gran medida de, por una parte, la elusión de varios textos de la misma época que Derrida examina (las obras de Artaud hasta los años 50) que no fueron publicados hasta 1976; y por la otra parte de la construcción de una matriz de lectura de la obra entera a partir de los primeros textos. A este respecto, resulta de gran utilidad la investigación de A. Morfee antes citada, *Antonin Artaud's Writing Bodies*, pues allí se estudia con minucia la escritura artaudiana desde una perspectiva que integra los textos marginales al *corpus* bajo examen, siempre rechazando la “integralidad” de la obra y habilitando como “propiamente artaudianos” los vaivenes, desmembramientos e “incoherencias” de este *corpus*. Esta es una de las razones por las cuales hemos preferido traer a nuestra investigación el texto derridiano acerca de los dibujos de Artaud (*Forcener le subjectil/Forcenar al subjectil* (ed. bilingüe), trad. B. Mazzoldi y R. A. Castellanos, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2011), por cuanto creemos que se aloja allí una lectura menos preocupada por posicionarse en tanto “crítica” de los “críticos” de la obra de Artaud (que parecía correr el riesgo de ser capturada por un dispositivo médico-histórico-literario que la despojaba de su *carne* para mejor incluirla en la historia del arte contemporáneo) y más interesada por el juego lúbrico (articulador, resbaladizo, empaado de fluidos sinoviales, excrementales, sexuales) que el espacio de lo escrito (letra, dibujo, diseño) habilita. Un estilo parecido se encuentra en la obra derridiana *Artaud le Moma. Interjections d'appel* (Paris, Galilée, 2002), conferencia de 1996 donde se abordan también los diseños artaudianos, dando cuenta de todos los fragmentos de texto y de dibujos hallados entre los papeles de Artaud.

perturbado por sus propios espasmos, una vida sublevada que no se diferencia del vacío, por cuanto ambas son afectadas por un fuego maligno que “es la quemadura del vacío, el ardor del espacio al rojo vivo, la incandescencia del desierto. El Mal es lo que quema, lo que fuerza, lo que escoria” (EI, 438). Y si, en efecto, es el espacio al rojo vivo lo que obtenemos como experiencia de la consumación de Artaud, habría que interpretar que a Blanchot le interesa destacar de allí la necesidad recíproca que se genera entre esta espacialidad y un tipo de escritura desligada de las situaciones particulares y personales del poeta, reenviando pues a una materialidad impersonal que exige repensar el lugar de lo animado. Para Blanchot, la experiencia de Artaud no puede ser reivindicada más allá de lo que aquí hemos señalado en torno a la temática espacial por cuanto la asociación artaudiana del fuego al espíritu conserva los visos de una cristiandad que nunca abandona su lealtad a la luz (que busca hasta en la muerte y que justifican, de cierto modo, todo su sufrimiento) y, por tanto, es difícil de escindir de la exaltación de la espontaneidad, de la carne viva y de la voz aullante²⁸².

Como hemos estudiado, el pensamiento blanchotiano tiende a ser reticente respecto de aquellos rasgos que pudieran reconducir a *un* sujeto, incluso si se trata de un Yo vaciado

²⁸² Aparece aquí la posibilidad de diferenciar las filosofías de la carne de las del cuerpo en el campo de aquellos que intentan pensar post-humanamente la subjetividad. Para limitarnos a los autores vivos, podría indicarse que uno de los puntos más altos de este debate se da entre R. Esposito y J.-L. Nancy: mientras el primero rescata la noción de carne como la dimensión pre individual de las corporalidades humanas que puede ser utilizada para concebir una subjetividad y una corporalidad que eluda los viejos esquemas del sujeto moderno, el filósofo francés la recusa. Para Nancy, el recurso a la carne reincide en un concepto cristiano que hace una apuesta por lo sin secreto, lo totalmente expuesto (aunque intocable), de la subjetividad. En su caso, prefiere el concepto de “cuerpo” en la medida en que éste no es reductible ni al individuo humano ni a una perspectiva “fiscalista” de lo corporal, caso que prueba al conceptualizar la cuestión de los implantes y trasplantes en el cuerpo post-humano (el suyo ‘propio’, por ejemplo). Sobre esta cuestión específica, cf. de los autores: R. Esposito, “Chair et corps dans la déconstruction du christianisme” en: F. Guibal y J.-C. Martin (dir.), *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2004 y J.-L. Nancy, *Corpus*, Paris, Anne-Marie Métailié, 1992 ; *Le sens du monde*, Paris, Galilée, 1993, *La Déclosion (Déconstruction du christianisme, 1)*, Paris, Galilée, 2005 y *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996.

o consumido por el fuego. En esta línea, podemos pensar que todos los “temas que [...]Artaud [...] desarrolló con un rigor agudo que es el de la conciencia poética” (EI, 436) deben pasar necesariamente a través del diafragma de lo impersonal, pasaje en el que la materialidad de la escritura se alza por sí misma (como relación espacial diferencial y discontinua), abonando el terreno para el despliegue de un campo de subjetividad que prescinde de la animación subjetiva para entregarse a una comunidad de existencias que caen perforando los horizontes de lo representable, pero cuyo movimiento nunca es apropiable en la dimensión de la persona. Si hemos de concebir una comunidad de lo viviente desde esta particular perspectiva, ella debe extraer sus recursos de la animación neutra como

violencia despedazadora que hace de la profundidad abierta un cuerpo innoble, a la vez cerrado y fisurado, y de lo fragmentario el despedazamiento absoluto por estallidos, desgarramientos, explosiones orgánicas, aórgicas, esa disociación o descomposición previa que se libera en el encarnizamiento –la carnicería– de la escritura, que explica esta sentencia sin moral: “toda escritura es una cochinada” (EI, 436)

En esta comunidad prima el contagio y la transmisión involuntaria, es un espacio imposible de desinfectar porque en su extensión depende del alcance de las infecciones, inoculaciones, replicaciones y toda la maquinaria animada, ni viva ni muerta y pre-humana (y *por eso* inmoral) de la génesis. En este sentido, quisiéramos proponer una articulación con la enorme lectura que Derrida hace de la obra artaudiana en *Forcener le subjectile*, en donde a partir de un tratamiento minucioso del “subjectil” (soporte/superficie/piel agujereada/frontera de textil o de papel/doble superficie epidérmica/intercesor) examina los movimientos de la “letra” sin asociarla a la materia inerte.

Sub-yecto

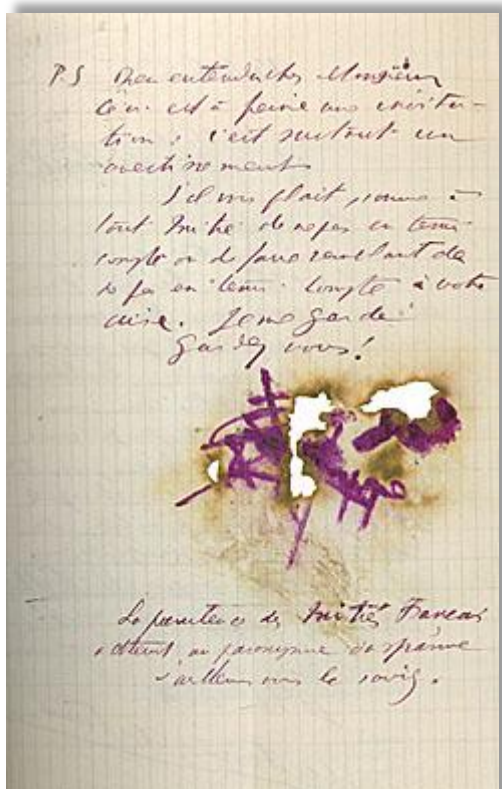
En 1986 Derrida prepara un texto para la publicación (en alemán) de los dibujos y retratos de Artaud. Allí hay un cambio notable de *actitud* respecto a la obra de Artaud, y sobre todo de las lecturas que se han realizado de ella. A diferencia de sus otros textos dedicados a la cuestión del teatro (ligados a una deconstrucción de la escena representativa desde las perspectivas habilitadas la operación corporal artaudiana que ponen en cuestión de la metafísica de la presencia), aquí el tema tratado es el dibujo y su lugar en el pensamiento y práctica artística de Artaud.

El término “subjectil” cae de la obra de Artaud (de *una* obra, donde se menciona *tres* veces, en 1947). Derrida saca partido de su proveniencia del código de la pintura y de su “falsa amistad” con el “sujeto” y su cercanía casi poética con el “proyectil”. Si en pintura mienta el soporte material de la obra, la estrategia del filósofo será lanzarse a la exploración de eso que, estando debajo, es, a la vez, superficie expuesta. El debajo del arriba, la superficie del abajo, el engrosamiento donde hay “varios debajos”²⁸³. El subjectil, remitiendo a ciertos temas que hemos venido trabajando, puede remitirse al “umbral”, que aquí Derrida llama “frontera”, piel, membrana, intervalo, entre-dos, pero lo que nos interesa, sobre todo, es el carácter irremediabilmente material que no puede ser sustraído de su ámbito de sentido. Incluso cuando el subjectil es virtual: el filósofo lo aclara en una conferencia varios años después²⁸⁴, sobre el mismo tema y en referencia a la mutación tecnológica que altera la experiencia de los soportes y, en consecuencia, de la noción de “debajo”.

²⁸³ J. Derrida, *Forcener...*, trad. cit., p. 94.

²⁸⁴ J. Derrida, “«Debajo» de la pintura, de la escritura y del dibujo: soporte, sujeto, supuesto y suplicio” (2002) en: *Artes de lo visible (1979-2004)*, ed. y pról. G. Michaud, J. Masó y J. Bassas, trad. J. Masó y J. Bassas, Pontevedra, Ellago, 2013, pp. 245-262.

Esta mutación es la llegada, y sobre todo la producción, de nuevos soportes, de nuevos “debajos” en el espacio de las artes, o la virtualización creciente que viene a inmaterializar el cuerpo de los antiguos soportes.²⁸⁵



A. Artaud. *Sort à Hitler* (c. septembre 1939?)

En estos términos, lo virtual, la inmaterialización, no acaba con el cuerpo, ni con el soporte, sino que haría evidente el carácter espectral que ya desde siempre lo marca. En tanto soporte, el subjectil porta un “efecto de huella”: lo sentimos auráticamente inseparable de la obra (de arte), sólo que esa sensación se hace posible a partir de la posibilidad de su separación, escisión o privación²⁸⁶. Esta lógica paradójica nos sirve para pensar el lugar tanto de un sujeto como el de un objeto desplazado (o enloquecido,

forcenado) en el marco de un materialismo de escritura que moviliza todos los estratos de lo que hay, ya sea que se lo llame “agente”, “paciente”, soporte, *subjectum*, *objectum*, proyecto o proyectil: de acuerdo a esta moción que la yección siempre deja leer, ni sujeto ni objeto podrán arrogarse exclusivamente los derechos de lo animado o de lo inanimado. Si se lo concibe como tumba (como soporte inerte de una forma, representación o sentido que se posa sobre él), el subjectil no se queda quieto: “podemos forcenar al subjectil hasta que, loco de naciencia, deje el pasaje a lo innato que un día ahí fue asesinado. Una obstetricia

²⁸⁵ J. Derrida, “«Debajo»...”, trad. cit., p. 256.

²⁸⁶ J. Derrida, “«Debajo»...”, trad. cit., p. 260.

violenta pasa los motes por los que empero ella pasa”²⁸⁷. De repente puede animarse, puede *solidificar* el intervalo entre el arriba y el abajo (entre lo visible y lo invisible, entre el más acá y el más allá)²⁸⁸, solidez que lejos de implicar fijación supone la confluencia de las fuerzas que lo expulsan, lo yectan, lo e-mocionan. En tanto *materia-emoción* (diría Blanchot siguiendo a Char, cf. PF, 105, 111-112), el subjectil (que en Artaud aparece bajo la forma de la pictografía pero que legítimamente puede extenderse a toda obra de arte²⁸⁹) es la duplicación o “desdoblamiento inicial” de la hipótesis, de lo que instituye el arriba y el abajo, la exposición y la inhibición, el ínfero y el super. De allí que Derrida apele tanto a una “literalidad de la materia” como a la “inmaterialización de la materia”²⁹⁰, por cuanto es en el exacto momento en el que la materia se volatiliza, es decir, cuando cobra velocidad, impulso, se yecta, se anima, que ella *expresa*: una forma o representación ya no la apresa ni la inmoviliza sino que nace ella misma perforando la superficie de exhibición, la pantalla, el “suplemento técnico y parergonal”²⁹¹.

Intensificando la línea de la *expresión* como *nacimiento* —en cuanto que “lleva afuera



A. Artaud. *Sort à Léon Fouks* (mayo de 1939)

²⁸⁷ J. Derrida, *Forcener...*, trad. cit., p. 27.

²⁸⁸ J. Derrida, *Forcener...*, trad. cit., p. 33.

²⁸⁹ Cf. J. Derrida, “«Debajo»...”, trad. cit., p. 262.

²⁹⁰ J. Derrida, *Forcener...*, trad. cit., p. 73.

²⁹¹ J. Derrida, *Forcener...*, trad. cit., p. 73.

lo que se llevó a término por dentro”²⁹²—, el filósofo argelino empuja la expresión al ámbito de la creación, sacándola de la esfera del sujeto de la interioridad y, en consecuencia, arrastrando a la propia subjetividad al espacio de lo exterior, pero no como traducción o transposición ‘afuera’ de lo que estaba ya ‘adentro’, sino más bien como una bomba que rompe lo que atraviesa, incluida ella misma. Es cierto que las bombas son también (al menos para Artaud) los pedos de dios, su soplo, el proyecto, podría decirse, de sus excrecencias (gases o materia fecal) hacia el mundo de aquí abajo (en pocas palabras, su voluntad de hacer mierda este mundo o su percepción de que este mundo es una mierda). Pero más allá de la facilidad con la que podemos entregarnos para siempre a los juegos de la escatología (porque al fin y al cabo, en tanto infantes, oscilamos entre el placer y el pudor de los extremos), lo que hay que destacar es que al referirnos de este modo al lenguaje lo que imaginamos es un bloqueo al movimiento idealizante que siempre sublima la letra haciéndola sentido:

[Este lenguaje] debería expresarse *él mismo* sin dilación, sin relevo, sin retardo. En el cuerpo a cuerpo en que un soplo se jeta contra el subjectil, se hace *literal* y *material*. Pero la letra entonces ya no está sujeta al espíritu y la materia ya no se interpreta como sujeto (substrato, substancia, soporte, hypokeimenon, subjectil). Materia literal allende la transposición, la traducción, la figuración, la retórica. [...]. La letra sujeta a esta ley [la ley convencional del sentido, de la referencia, de la representación], Artaud la llama simplemente “la letra escrita”; la opone a la “letra” a secas. No propone abandonar los motes, las frases ni las letras que ahí se encuentran presas. Pero entiende doblegarlas, se necesita ahí la fuerza, para un nuevo reporte, un nuevo “comportamiento”, una nueva portada: que la letra atraviese y trabaje al subjectil, que lo haga literalmente, es decir, sin sumisión a la

²⁹²J. Derrida, *Forcener...*, trad. cit., pp. 76 y ss.

escritura en el sentido corriente, a la “lengua humana”, a la literatura misma.²⁹³

La expresión de la letra adquiere los visos de una materia que, siendo propiamente



indeterminada –en tanto no se deja “terminar”, nunca es agotada– no puede, sin embargo, ser asimilada a lo inerte (como materia muerta)²⁹⁴. Una vez más encontramos aquí la relación entre esta materia extraña y el “aciago infinito” hegeliano: lo indefinible, un cualquier-cosa que soportándolo todo no se deja, sin embargo, definir o figurar como él mismo, como algo o alguien en sí mismo, en suma, que no deviene una mismidad y, por ende, no experimenta necesidad alguna de volver sobre sí para pensarse o

A. Artaud, *Sort à Roger Blin* (c. 22 de mayo de 1939) reflexionar.se²⁹⁵. Ello nos aproxima a un

modo de la materialidad irreductible tanto al “subjectum” que es o se pone al servicio del

²⁹³ J. Derrida, *Forcener...*, trad. cit., pp. 105-106.

²⁹⁴ J. Derrida, *Forcener...*, trad. cit., p. 146.

²⁹⁵ Derrida explica que el subjectil siempre queda retrotraído, como un fondo sin fondo. “Es in-finito mas en tanto que materia indeterminada, es un “mal infinito”, habría dicho Hegel, un infinito negativo, un indefinido. Un infinito *malo*, traduciría Artaud, un indefinido maligno, obsceno, trabajado por las fuerzas del mal que él representa, habitado por los supósitos y los súcubos que él *banaliza* bajo su neutra superficie. [...] es la cosa en sí o aún el objeto trascendental = ‘X’ tomando el relevo de la *khôra*. Teología negativa. Verdaderamente cualquier cosa, el cualquier cosa como infinito malo.” (*Forcener...*, trad. cit., pp. 146-147) Sobre la *khôra* en este texto, cf. también pp. 134-135. Por supuesto, es indispensable el texto homónimo, *Khôra*, París, Galilée, 1993.

espíritu y sus formas, como al “objectum” inerte que se encuentra disponible frente a los ojos. Más allá de la distribución oposicional que la escena representativa depara al sujeto y al objeto, al quién y al qué en tanto opuestos complementarios, la materia del subjectil en contacto con la letra puede dar a entender una manera en que lo viviente no se rige por el principio identitario del espíritu (bajo ninguna de sus modalidades, incluido el Sentido) y, por tanto, se sustrae de las formas de lo común que se delinean a partir del campo de lo humano. Si esto es legítimo, entonces lo que se comunica sería la animada coexistencia de varios lechos (capas estratificadas o serie abisal de sedimentaciones), geología monstruosa de un paisaje en el que conviven súcubos, ícubos, parásitos, excrementos anales y genitales (el pañal es, aquí, lo que constela el espesor del textil destinado a recibir, tapar y contener, primera superficie en que el arte encuentra su infancia al impregnar su huella involuntaria). Cada uno, en tanto lecho o nicho, suelo o tumba, tendría una dinámica característica de tránsito y conexión, sus agujeros por donde lo otro pasa, expulsa, impulsa o se engancha. En este sentido, lo impersonal de la comunidad se vislumbra como aquel material expuesto a la escritura, a la inscripción perforadora, bombástica y parturienta. Sin hacer reposar sus movimientos en una lógica subjetiva, tampoco pide asilo en la interioridad densa e incognoscible, de los objetos: comunica las capas unas con otras, cada uno de los ‘debajo’ con los otros. Extendida hasta sus límites, aguarda en el umbral donde el trazo de la escritura marca su geología.

CAPÍTULO 3

| IMAGEN E INFANCIA |

La imagen es uno de los temas que adquieren una importancia cabal en el pensamiento blanchotiano por cuanto es trabajada de manera tal que deviene sustento irreal de la realidad, condición de imposibilidad de lo posible, trascendental material del mundo inteligible. En tanto no se referencia en la “copia” de un modelo sino que antes bien funciona como “desdoblamiento inicial” a partir del cual luego existirán las cosas para nosotros, la imagen permite abordar las nociones de espacio y de tiempo bajo la lógica de la semejanza. Como se verá en detalle, por una parte, la imagen provee de un acceso al espacio concebido como medio absoluto, es decir, como aquello que no existe en función de la voluntad o la capacidad poética antropológica y que, por ello mismo, se retrae y resiste a todos los intentos por ser dominado y puesto a funcionar como medio para un fin cualquiera. Por ser un espacio no determinado por la Verdad, la imagen se emplazará como el nombre de esa inquietud indefinida que caracteriza lo impersonal, tránsito de imagen en imagen, de semejanza en semejanza, moviéndose por doquier sin destino y sin final, pero que a la vez es el lugar de adensamiento en que la materialidad acontece inhumanamente. En tanto paradigma de lo medial, la noción de imagen hiere de muerte, muerde, la noción de límite, pues permanece en un Afuera que excede la distinción interior/exterior y remite lo que hay hacia una heterotopía radical, promoviendo un espacio neutro (PAD, 13-14; 26-27; 50; etc.). La erosión de la noción de límite afecta principalmente a la lógica binaria que instaaura el discurso filosófico en Occidente y que impregna –como ha denunciado ya con toda claridad Nietzsche– todo aquello que somos (aún hoy) capaces de pensar. Debido a estos caracteres (desarraigo respecto de un “modelo” u “origen”, movilidad a-teleológica,

ruina de la clasificación binaria y jerarquizante), Blanchot asociará la imagen al cadáver (EL, 270-272), en una estrategia de alteración de ambas nociones: la imagen como “semejanza cadavérica” permitirá asir la materialidad que se sustrae por completo de todo “uso” o “sentido” para el hombre, mostrando el “contra-mundo” que resta ajeno a la humanización y que “tiene lugar” como espectralidad. Por su parte, el cadáver como imagen también conducirá a la problematización de lo muerto en tanto se considerará que la imagen cadavérica no permanece quieta sino que constituye una fuerza pasiva que difracta el espacio (EL, 169-178). Espacio extraño que puede ser concebido como un *correlato* de lo que en el primer capítulo hemos examinado bajo el nombre de *tiempo muerto*: la imposibilidad de “realizar una presencia” (de que el presente se encuentre consigo mismo y haga posible la identificación) quedará así adherida a la imagen y al cadáver, los cuales en lugar de remitir a la síntesis (como quería en la primera *Crítica* Kant respecto de la imagen y la imaginación) y a lo inerte (como en general se considera a la materia muerta), apuntarán a la dispersión, la movilidad sin meta, la dislocación y, en última instancia, el pliegue espectral que multiplica monstruosamente lo que hay haciendo inalcanzable el descanso del séptimo día.

Recorriendo los meandros de la imagen, que van desde el cadáver hasta el lenguaje y la escritura como imagen, nos veremos llevados a internarnos en un ámbito dominado por la fascinación, es decir, por un modo de relación que lleva a la subjetividad a la manifestación de sus rasgos impersonales, permitiendo así pensar no tanto una “despersonalización” como la pervivencia de lo impersonal en la persona que se ve a cada paso sustraída de su tiempo y espacio habituales por aquella atracción infinita (infinitamente pasiva) que ejerce sobre ella la imagen. La fascinación es el paradigma relacional de lo que se da en la ausencia de tiempo (lineal), en el ahuecamiento del espacio en donde podríamos dominar algo, pues es fascinación el estado al que nos encontramos una y otra vez remitidos en contacto con las imágenes. Es por ello que la constelación de lo

imaginario (escritura, experiencia literaria, muerte) nos permitirá plantear –una vez más pero de otro modo– que el ámbito de la subjetividad no debe pensarse como la exención o inmunización respecto de lo impersonal que daría lugar a la persona, sino antes bien que la persona debe pensarse como “caso” de lo impersonal, lo cual equivale a instalar una noción de subjetividad en que coexisten ambos modos. Ello nos permitirá pensar lo impersonal como dimensión que aloja las fuerzas de lo pasivo, lo débil y lo pobre, cuyo entrecruzamiento puede dar lugar a aspectos personales (que reconocemos en las modalidades subjetivas del individuo, del sujeto kantiano, cartesiano, etc.), pero que insiste como una dimensión que nunca puede ser cancelada ni domesticada. En este sentido, reforzaremos la hipótesis expresada en el capítulo 1 acerca del vínculo entre lo impersonal y la “relación de tercer género” que Blanchot comienza a teorizar a partir de los años 60, cuyo desenlace será la conocida noción de lo neutro. Este concepto constituirá eventualmente la táctica utilizada para pensar una relación irreductible a la dialéctica, necesaria para todos los planteos acerca de la imagen, la escritura y la muerte antes descritos. En tanto neutra, la relación deviene un operador que no tiene ni como condición ni como fin lo *Uno*, alojando así los procesos que se dan sin referencia al Ser (que no precisan ni afirmarlo ni negarlo, dislocando entonces la eterna disputa con Dios). Así pues, la “relación sin relación” neutra parece desquiciar el uso instrumental del lenguaje que, resistiendo a la servidumbre respecto de un Yo intencional y voluntarioso, permite vislumbrar una impugnación del imperio de lo humano en la esfera íntegra de lo que hay, en una tentativa de emancipación (difícil, oscura, improbable cuando no imposible) respecto de la persona y la vida que nos lanza Afuera, a un ámbito espectral de imágenes (CC, 278-288).

Por ello, con el fin de mostrar la potencia de esta línea de investigación, abordaré la noción de infancia blanchotiana, motivo que aúna la cuestión de la imagen, la fascinación, el uso débil del lenguaje y la puesta en abismo de los caracteres que se asignan

tradicionalmente al sujeto (propietario de una interioridad expresable a través de un uso instrumental de lenguaje, uso que además implica la dominación sobre los seres del mundo). La aproximación a la infancia nos permitirá estudiar el impacto afirmativo de una nueva concepción de lo impersonal, una que no se ponga a jugar sólo como potencia “desfiguradora”, “disgregadora” o “negativa” (secundaria, desde un punto de vista lógico, respecto de las fuerzas constructivas o positivas), sino que antes bien describa y mime la reiterada tentativa de pensar una ontología emancipada de la “vida” (la teleología, el fundamento, las sombras de dios) y del hombre. Terminamos, pues, reivindicando la importancia del pensamiento blanchotiano en cuanto a las herramientas que provee para una filosofía de lo impersonal; algo de gran interés para planteamientos no convencionales de estrategias de resistencia a los biopoderes, como hemos destacado en el primer capítulo.

A- LA IMAGEN

Uno de los campos privilegiados por Blanchot para elaborar el tema de la imagen es el de la poesía. Y si bien la importancia de las imágenes siempre ha sido un motivo de estudio y de disputa para los poetas y los críticos, aquí lo que deseamos relevar es la tesis ontológica que se pone en juego en las consideraciones blanchotianas, las cuales manifiestamente no pueden ser reducidas al campo literario²⁹⁶. En *La part du feu*, Blanchot comenta un pasaje

²⁹⁶ La crítica poetológica tiende a reducir el alcance de lo imaginario a los intereses de lo “humano”, ya sea en cuanto a movimientos o escuelas estilísticas, ya sea en lo que concierne a los aspectos sociales, políticos, éticos y/o personales que un determinado modo de imaginación haría manifiesto. En este sentido, la imagen queda atada a la posibilidad (o no) de la representación humana. Por esto mismo, hay una línea en la cual confluyen los estudios literarios y la filosofía que aborda el arte como “filosofía *del arte*” y como instrumento más o menos útil de la razón. La lectura que venimos realizando de Blanchot supone, por el contrario, que el arte no es una actividad “humana” sino un modo de interpretar y valorar lo que Nietzsche ha llamado “lo falso”, es decir: como una resistencia a la posición de lo Verdadero como objeto primero del pensamiento. En este sentido, veremos cómo todos los términos asociados a la Verdad comienzan a ser erosionados por la

kafkiano de la siguiente manera:

Kafka escribe “Nunca he podido comprender que fuera posible o casi, para quien quiera que deseara escribir, el objetivar el dolor en el dolor”. La palabra objetivar llama la atención porque la literatura tiende precisamente a construir un objeto. Objetiva el dolor al constituirlo en objeto. No lo experimenta, lo hace existir de otro modo, le da una materialidad que no es ya la del cuerpo, sino la materialidad de las palabras a través de las cuales es significada la conmoción del mundo que el sufrimiento pretende ser. Semejante objeto no es necesariamente una imitación de los cambios que el dolor nos hace vivir: él se constituye para presentar al dolor, no para representarlo; en principio, es preciso que este objeto exista, es decir, que sea un total siempre indeterminado de relaciones determinadas; dicho de otra manera, que haya en él, como en toda cosa existente, siempre una excedencia de la cual no sea posible dar cuenta. (PF, 28).

Así pues, la especie singular de objetos que construye la poesía son posibles porque el lenguaje no provee allí de un espacio alternativo donde la experiencia sería posible, sino que más bien la palabra *hace existir a las cosas* de una manera en la cual hay en ellas una excedencia de la que no es posible dar cuenta. La palabra, en este sentido, es una fuerza que asedia a las cosas y las expulsa de sí mismas, las expone fuera de sí, constituyendo así la exhibición de los restos, olvidados de sí. Aquí la experiencia del objeto que el lenguaje crea puede concebirse como aquello que pensábamos junto a Derrida en el capítulo anterior: como una fuerza que atraviesa lo que es perforando invisiblemente las superficies,

reivindicación de lo falso, lo impotente, lo pobre, lo irreal, etc. Sobre esta línea de interpretación del arte y de la “estética” (en tanto supuesta “disciplina” subordinada a la metafísica), cf. M. Cacciari, “Sobre la inexistencia de una estética nietzscheana” en: *Sobre Nietzsche. Tiempo, arte, política*, trad. cit; P. Fleisner, *La vida que viene. Estética y política en el pensamiento de Giorgio Agamben*, Buenos Aires, EUDEBA, 2015; y G. Lucero, “Neovanguardia, situacionismo y otros fantasmas” en: P. Fleisner y G. Lucero (comp.), *El situacionismo y sus derivas actuales. Acerca de las relaciones entre arte y política en la estética contemporánea*, Buenos Aires, Prometeo, 2014.

catalizando procesos de desagregación y a veces propiciando génesis que, por su inorganicidad, son desastrosas (PF, 317).

Si nos referimos aquí a los “objetos” poéticos es porque, en la escritura blanchotiana, equivalen a las “imágenes”. Y quizás en el poema, a diferencia de lo que sucede en las otras ocurrencias del lenguaje, la imagen se hace evidente porque no suele prevalecer allí el intento cotidiano de enmascararla con significatividad y utilidad. Si, como piensa Blanchot, la imagen tiene una única pretensión, que consiste en restituirnos la “realidad de tierra” de lo ausente, su “materia-emoción”, parece ser la piedra aquello cuya economía de dispersión, acumulación, conexión y constitución, nos permite abordarla. En tanto “cosas”, las piedras han sido consideradas como carentes de interioridad, volcadas al exterior en cada una de las capas cuyo apilamiento dan espesor (un espesor sin profundidad) a su existencia. La imagen así concebida se desprende del lastre de la voluntad, conciencia y moral humanas para adquirir el peso de las afecciones que es capaz de vehiculizar, no al servicio de lo humano sino expulsando lo que toca al afuera y, por ende, haciendo de las trayectorias, el contacto y la penetración los principios de su composición²⁹⁷. En este sentido, las palabras no son cápsulas huecas en las cuales viajan mensajes sino cosas que, al lanzarse, impactan, mueven, transforman y expulsan. Así es que podemos comprender a Blanchot cuando formula:

[E]xperimentar la transformación del tiempo en un espacio imaginario (el espacio propio de las imágenes), en esa ausencia movediza, sin acontecimientos que la disimulen, sin presencia que la obstruya, en ese vacío siempre en devenir: esa lejanía y esa distancia que constituyen el medio y el principio de las metamorfosis y

²⁹⁷ Blanchot formula: “La imagen poética, en esta ausencia misma de la cosa, pretende restituirnos el fondo de su presencia, no su forma –que es lo que se ve–, sino su parte inferior –que es lo que se penetra–, su realidad de tierra, su «materia-emoción». En esta nueva presencia, la cosa pierde su individualidad de objeto cerrado por el uso, tiende a metamorfosearse en una cosa completamente diferente.” (PF, 112).

de lo que Proust llama metáforas, allí donde no se trata ya de hacer psicología, sino donde, al contrario, no hay más interioridad porque todo lo que es interior se despliega afuera, adopta allí la forma de una imagen. Sí, en ese tiempo, todo deviene imagen, y la esencia de la imagen es el estar toda afuera, sin intimidad y, no obstante, más inaccesible y más misteriosa que el pensamiento del fuero interior; sin significación, pero solicitando la profundidad de todo sentido posible; irrevelada y sin embargo manifiesta, con esa presencia-ausencia en que consiste el atractivo y la fascinación de las Sirenas. (LV, 23)

En la impugnación de la idea de la imagen como recogimiento orgánico y funcional de los trozos de un supuesto yo interior que se *expresaría en imágenes* a falta de un lenguaje discursivo adecuado, queda cuestionado el propio estatuto de esa interioridad. Se hace, así, de la imagen el medio espacial (y, entonces, exterior) en el que se despliega la subjetividad. Una subjetividad cuyo secreto no se oculta detrás de la pantalla de la conciencia, sino que permanece secreto en esa especie particular de luz que no ilumina: el afuera de la subjetividad impersonal que fosforece sin poder constituir nunca el *locus* de la iluminación, un ámbito movedizo que se ha transformado antes de poder ser iluminado. Ya no se trata de coser (e intentar ocultar las costuras de) las imágenes que se han materializado por medio del gran revelador universal que sería el lenguaje, sino antes bien de compartir la des-unión, la deriva constelada de imágenes cuyos vínculos son los de la vecindad y que, en lugar de demandar una discursivización (una traducción a un *logos* inteligible), exigen la conexión generativa con otras tantas imágenes de procedencia ignota²⁹⁸.

²⁹⁸ Del mismo modo puede leerse el siguiente pasaje de Blanchot: “éstos son los movimientos mediante los cuales la imagen central, que no vemos, que no podemos ver puesto que es lo invisible, accede un instante a dejarse mirar en las circunstancias reales, como un leve espectro de claridad. Pareciera que el tiempo, dispersado por una secreta catástrofe interior, deja que segmentos de porvenir se vislumbren a través del presente o que entren en libre comunicación con el pasado. El tiempo soñado, el tiempo recordado, el tiempo

A1. La cuestión de la imagen y la corporalidad

Si se considera legítima la atribución de la espacialidad a lo imaginario, cabe pues interrogarse acerca de la relación de éste con aquello que tradicionalmente ha acaparado conceptualmente el espacio. Nos referiremos a los cuerpos y su relación con las imágenes. En principio, habría que indicar que, en una sociedad asediada por las imágenes como la nuestra, es menester remitir dicha problemática al modo en que la tradición occidental ha pensado la relación imagen-cuerpo, puesto que la imagen es el ámbito en y a través del cual se ha elaborado el cuerpo en Occidente. Si, por una parte, el dualismo marca la falta de consistencia del cuerpo en relación con la potencia ontológica del alma, algunos rasgos cristianos conducen a reforzar la sumisión del cuerpo a una instancia trascendente a través de la imagen: el hombre hecho “a imagen y semejanza” de dios que, en tanto creatura divina, es una imagen de la potencia creadora de aquello que lo excede. De este modo, se establece una relación ambigua respecto de la imagen, pues si por una parte ella permite algún tipo de acceso a lo divino, a su vez éste es espurio en la medida en que lo que se ‘imagina’ (es decir, dios) es lo que por definición se halla sustraído a toda imagen sensible. Por lo tanto, la imagen en sí misma es objeto tanto de *conexión con* como de *degradación de* lo trascendente. Cuando el proceso de secularización es irreversible, y la noción fundacional de dios es problemática, dicha relación ‘imaginaria’ con lo divino pierde progresivamente relevancia explicativa. Sin embargo, la noción de imagen (su estatuto ambiguo, su fragilidad ontológica) persiste y se vehicula en otros circuitos conceptuales. Baste pensar en todos los léxicos de la “expresión” como funciones explicativas para comprender la vigencia de esta noción de imagen (por ejemplo, la relación pensamiento/lenguaje, inconciente/conciente,

que hubiese podido ser y, por último, el futuro se transforman incesantemente en la presencia radiante del espacio, lugar del despliegue de la pura visibilidad.” (LV, 222)

genotipo/fenotipo, entre otras)²⁹⁹.

En el caso de Blanchot, lo imaginario es un ámbito en el que impera la materialidad anónima e impersonal. A través del estudio de la imagen como “semejanza cadavérica” Blanchot se refiere a la materialidad que se sustrae por completo de todo “uso” o “sentido” para el hombre, mostrando el “contra-mundo” que resta ajeno a la humanización y que “tiene lugar” como espectralidad. Blanchot pone de manifiesto que en la imagen impera una lógica de la semejanza que, al estar desasida de la voluntad o capacidad poética antropológica, no se rige por un Modelo, no se orienta a un Fin, y constituye un medio absoluto que altera la noción de “límite”. Así pues, el contacto con las imágenes genera en la subjetividad una “fascinación” que deviene el indicador de la emergencia de lo impersonal, lo cual convierte la relación con lo imaginario en un modo de existir pasivo, débil y pobre. Dicha aproximación a lo imaginario permite articular la imagen con el materialismo (esbozado en el capítulo 2) por la vía de lo espectral. Asimismo, lo neutro funciona aquí como nombre de la dimensión, la lógica y el espacio inhumanos que son exhibidos por la dinámica de las imágenes y la materialidad. En consecuencia, con ello se habilita un planteamiento del Afuera que no radicaliza la negatividad sino que funciona a partir del desplazamiento vertiginoso e imparable de una imagen a otra en un espacio neutro.

Resulta de gran relevancia una noción de imagen ya no atada al paradigma del “modelo-copia” sino a lo espectral y lo neutro³⁰⁰, a los fines de reevaluar las relaciones entre

²⁹⁹ Ya hemos referido estas problemáticas en el capítulo 2, en relación con el dualismo alma-cuerpo. Específicamente sobre el tema del cuerpo y su relación con la noción “cristiana” de imagen, que acá hemos resumido someramente, cf. Jean-Marie Schaeffer, “El cuerpo es imagen” en: *Arte, objetos, ficción, cuerpo. Cuatro ensayos sobre estética*, Buenos Aires, Biblos, 2012.

³⁰⁰ Por supuesto, se trata de las sucesivas y profundas lecturas de la imagen tal como fue desplegada inauguralmente por Platón en *República X*.

la subjetividad y las imágenes. Dado que Blanchot no valora negativamente la pasividad y la pobreza, el efecto de la inflación constante de imágenes en la que nuestra actualidad se halla puede ser estudiado desde un lugar novedoso, planteando así problemáticas que afectan tanto a las disciplinas estéticas como a los análisis de los medios de telecomunicación, las tecnologías de la información, etc.

Por último, el abordaje de este tema permite visibilizar un cruce con otros pensamientos acerca de la imagen (y con la lógica que esta implica) que, con frecuencia, son soslayados (por ejemplo, la imagen en Foucault, en Agamben y en J.-L. Nancy), sentando las bases materiales del trazado del mapa de una “comunidad de pensamiento de lo imaginario” que se aleja de la referencia más frecuente a lo imaginario en el ámbito francés (es decir, se aparta de la noción de imaginario promovida por Sartre en el siglo pasado, anclada a las discusiones de índole fenomenológica)³⁰¹.

³⁰¹ Es cierto que Didi-Huberman, al final de su extenso ensayo sobre la imagen en Blanchot (“De semejanza a semejanza”, art. cit.) sugiere que es Sartre quien, entre los lectores franceses de Kant y Heidegger, localiza el problema central de la concepción de la imagen: su identificación con una “cosa” inerte y la consecuente necesidad de incorporarlas a la espontaneidad del pensamiento mediante el esquematismo. Sartre apuesta, entonces, por la imagen en tanto “acto”, un acto fundamentalmente negativo (o de “desrealización”). Cf. J.-P. Sartre, *L’Imagination* (1936), Paris, PUF, 1971 y J.-P. Sartre, *L’Imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940. Sin embargo, persiste un diferendo fundamental, que F. Collin ha explicado con maestría en *Maurice Blanchot et la question de l’écriture* (ed. cit., pp. 160 y ss.): Sartre, en el gesto señalado por Didi-Huberman, remite lo imaginario a la acción constitutiva del hombre que obra en el mundo. De allí que mientras para Sartre lo imaginario remita todavía a una conciencia devenida *imagética* [*imageante*], para Blanchot ello constituya sólo una de las versiones de lo imaginario, inextricablemente ligada a una segunda: aquella según la cual la imagen le *sobreviene*, lo *asalta* o lo *asedia*, suspendiendo toda actividad constituyente-de-mundo y, en general, todo poder de obrar. La segunda versión de lo imaginario se encuentra, siguiendo a F. Collin, en la *Crítica del Juicio* kantiana, donde se hace prevalecer a la figura sobre el concepto y, por ende, lo imaginario ya no puede ser concebido exclusivamente desde un punto de vista instrumental (como sucedía en la *Crítica de la Razón Pura*). Es destacable que sea en el contexto en que Kant se pregunta por lo bello y por el arte que la imaginación adquiera una función productiva, relativizando la función reproductiva instrumental que se le atribuía en el marco de la indagación sobre el conocimiento. En lo que sigue desplegaremos algunas de las consecuencias que de ello se desprenden y que resultan relevantes para nuestro planteo.

La imagen cadavérica

En la obra de Blanchot el tema de la imagen se encuentra estrechamente vinculado no con el ‘ver’ (operación que supone el dominio del objeto que es visto por parte del sujeto que ve) sino con la *fascinación*, que abre a un espacio de pasividad en que, aquello que se da, lo hace bajo la forma de lo no-presente³⁰². El cadáver, los cuerpos ya no vivos, son para Blanchot la instanciación privilegiada de la imagen y la fascinación que ésta provoca. Oscilando ‘entre’ la vida y la muerte, el cadáver marca el contorno de una presencia que se ausenta, imagen difractada y sin lugar ‘propio’ de una vida que resta como muerte. El cadáver es, pues, la vida entregada a la pasividad del morir, sobreviviendo en la imagen corporal. Se abre así una dimensión suplementaria en la cual los cuerpos tienen una existencia que (iterada al modo de la imagen técnica) escapa a la temporalidad humana (lineal, progresiva, eventualmente escatológica), abandona los recursos teleológicos y se desenvuelve en un espacio ya no orientado por sentido alguno. El cuerpo, muerto el espíritu, simplemente está allí, sólo que ese ‘allí’ no es un lugar de reaseguro sino la deriva constante de una subjetividad abierta que no puede anclarse (EL, 269).

“Las dos versiones de lo imaginario”

Es en uno de los anexos de *L’espace littéraire* que Blanchot examina la cuestión del cadáver en relación con la imagen. Para abordarla, podríamos comenzar con la concepción

³⁰² Cf. EL, 266-277; M. Antonioli, “Images et mimésis dans l’œuvre de Maurice Blanchot”, *Les Papiers du Collage international de philosophie*, n° 38, septembre 1997. (Disponible en : http://www.ciph.org/fichiers_papiers/papiers38.pdf); el ya citado artículo de G. Didi-Huberman 2003; y A.-G. Saliot, “«Venir comme des profondeurs d’un tombeau». Maurice Blanchot, l’inconnue de la Seine et les images”, *Cahiers L’Herne Maurice Blanchot*, 2014, pp. 217-225.

heredada que el pensador francés utiliza como punto de partida:

La imagen, según el análisis común, está después del objeto: es su continuación; primero vemos, luego imaginamos. Después del objeto vendría la imagen. (EL, 268)

Según esta versión tradicional, la imagen es, por una parte, la copia de un modelo y, por la otra, el lugar donde se da una transformación de la materia del modelo. Reuniendo ambos sentidos entonces, la imagen capturaría la forma del modelo de una manera 'ideal', pues la sustraería a la materialidad originaria y la arrojaría a un espacio autónomo respecto de la circulación cotidiana de las cosas del mundo. Blanchot prosigue:

“Después” significa que primero es necesario que la cosa se aleje para que podamos captarla. Pero este alejamiento no es el simple cambio de lugar [...]. El alejamiento está aquí en el corazón de la cosa. La cosa estaba allí, y la captábamos en el movimiento vivo de una acción comprensiva; pero convertida en imagen, instantáneamente se transforma en lo inasible, lo inactual, lo impasible, no la cosa misma alejada, sino esta cosa como alejamiento, lo presente en su ausencia, lo aprehensible porque inasible, apareciendo en tanto desaparecida [...]. (EL, 268)

Notamos aquí el inicio del desvío que Blanchot aplica al tema: aquello que podía considerarse la operación por antonomasia del hombre (la extracción de una forma-idea mediante la abstracción de los componentes materiales accidentales³⁰³), la que le daría el poder de capitalizarse e incrementar su caudal de humanidad, comienza a mostrarse como

³⁰³ Véase el artículo antes citado de Didi-Huberman, “De semejanza a semejanza” (pp. 313 y ss.), donde el autor repone la argumentación kantiana (y su lectura por parte de Heidegger y de Jean-Luc Nancy) de la noción de “imagen-síntesis” comprometida con el esquematismo de la *Crítica de la Razón Pura*. De acuerdo a esta línea, la imagen reenvía a una “unidad reguladora” que pierde su materialidad en tanto se propone como “imagen en general” o “pre-visión de la imagen” a la que le son encomendadas las funciones de unidad y unificación.

lo que se resiste a sus intentos de apropiación. En la medida en que la cosa pasa de “estar alejada” a “ser alejamiento”, la imagen se vuelve aquello que le manifiesta al hombre su impotencia para dominar las cosas, para reducirlas al valor, intercambio y uso que *él* les da. Es así que, por una astucia insólita, la imagen es el lugar donde el objeto experimenta una deriva que lo transforma en algo inaudito: un objeto que no depende de un sujeto, una imagen que lo aproxima al lugar que no conoce pero que sospecha: el ámbito de los elementos que siempre conservan algo de lo que no puede ser alcanzado por la acción humana.

En la imagen, el objeto roza de nuevo algo que había dominado para ser objeto, contra lo cual se había edificado y definido, pero ahora que su valor, su significación, están suspendidos, ahora que el mundo lo abandona a la desobra y lo pone aparte, la verdad en él retrocede, lo elemental lo reivindica, empobrecimiento, enriquecimiento que lo consagran como imagen. (EL, 268)

Por eso, según analiza Blanchot, en la imagen se dan simultáneamente dos procesos: uno de empobrecimiento y otro de enriquecimiento. El primero queda caracterizado por la pérdida del valor y la significación *humanas*. De acuerdo al segundo, la imagen (cuando no es subordinada al concepto ni se le asignan fundamentalmente funciones de unidad y unificación) invierte la lógica platónica que ligaba lo real a la unidad (de allí el “realismo” de las Ideas) y por eso a la mayor potencia ontológica. Aquí la imagen no sólo es lo “irreal” sino que lo imaginario es el modo de describir la operación ontológico-estética que hace del “modelo” una imagen. Como explica Collin, “si lo imaginario es aquí privilegiado [...], no lo es sólo en tanto que modo de aprehensión de lo real sino en virtud de la estructura misma de lo real o, si se prefiere, del Ser, es decir, de lo irreal o de lo «Neutro». El Ser es

imagen”³⁰⁴. En una reversión de la Idea platónica, la imagen como modelo reivindica la materialidad bastarda, lo falso que es *a la vez* sustento y dispersión de lo “verdadero”. En la misma línea, al no remitir primordialmente a la “representación”, la imagen no se configura bajo los parámetros de la forma y el fondo, sino como lo sensible que se compone en prescindencia del poder y el trabajo del hombre. En tanto tal, en la imagen se piensa una materialidad que no se liga a lo manipulable y dominable por las formas objetivas que un sujeto (ya sea humano o bajo la forma del Ser) pueda imponerle, sino que hace de la materia (siempre comprendida *en* la imagen) lo no dominable, lo “inasible, impasible”, lo “elemental”.

En este sentido, sería preciso comprender (sin capturar) modos de relacionarse con la ausencia de significación y valor, con lo que persiste sin forma, pues de la misma manera en que la “imagen exige la neutralidad y la desaparición del mundo” (EL, 266), así también el campo subjetivo se ve sometido a esta exigencia que “quiere que todo regrese al fondo indiferente donde nada se afirma”. Pero ello, en lugar de arrojarnos a una especie de fondo indiferenciado, parece colocarnos en una situación de “intimidad de lo que subsiste aún en el vacío”, mostrando pues una alternativa a la noción moderna de subjetividad solidaria de una *objetividad* diferente:

La imagen puede [...] representarnos el objeto en una luminosa aureola *formal*, pero es con el *fondo* que está ligada, con la materialidad elemental, la ausencia aún indeterminada de forma (ese mundo que oscila entre el adjetivo y el sustantivo), antes de hundirse en la informe prolijidad de la indeterminación. (EL, 267)

³⁰⁴ F. Collin, *Maurice Blanchot...*, ed. cit., p. 174. Luego, la autora continúa con esta línea de indagación, afirmando que aquello que Blanchot recoge en sus análisis es la revancha que lo imaginario se toma de la operación platónica que lo separa y lo expulsa del mundo. Así dirá que “la realidad toda se metamorfosea en imaginaria, es decir, en algo privado de identidad. [...] ¿El mundo de las Ideas debe ser leído como el Original o bien como la falta de Origen? Pues en el nivel de las Ideas mismas se restaura el juego del reflejo. Su pluralidad postula la posición de una Unidad más fundamental, de una Idea de las Ideas.” (p. 177).

Por presentarse como una situación *extraña* respecto de la objetividad, las coordenadas en que debe pensarse el lugar del sujeto (en tanto operador conceptual necesario que necesitamos para hacer inteligible a un objeto) se verán modificadas. Si en la imagen nos vemos retrotraídos a una materialidad que ya no es esencialmente disponible y asible para el sujeto (para el hombre vivo), entonces cabe interrogar cuál es el espacio que queda reservado a la subjetividad.

A propósito de cada cosa, [la imagen] nos habla de algo menos que la cosa, más bien de nosotros mismos y a propósito de nosotros, de algo menos que nosotros, de ese menos que nada que persiste cuando ya no hay nada. [...] La imagen [...] nos preserva de la presión ciega de esta distancia [respecto de las cosas]. Por ella, disponemos de esta distancia. [...] (EL, 266)

Así pues, Blanchot sugiere que si no se dispone ya de la materialidad que necesitamos *dominar* para constituir objetos, de lo que *disponemos* (sin poder, y como dejándonos llevar por la ficción que hace del dis- el prefijo de la dispersión y no del orden) en la imagen es de la distancia de la cosa en su alejamiento; en su crepúsculo, el objeto deja una huella de su declinación que podemos nombrar como “nada” sólo si pensamos la nada como ausencia-de-ser-con-forma. Dado que Blanchot cuenta entre las funciones de la imagen la de “apaciguar, la de humanizar la informe nada que impulsa hacia nosotros el residuo ineliminable del ser” (EL, 267), debemos pensar que el ser no es totalizable (ni bajo la forma ni como puro caos), y que aquello que se nos presenta como “nada” es la contraparte de la experiencia de esta zona en la cual los “poderes” del sujeto se revelan como insuficientes. Si seguimos aquí a Blanchot, veremos que es a partir de la retirada de la facultad de “operar” con las cosas que se puede diferenciar lo “real” de lo que no lo es:

Cuando estamos frente a las cosas mismas, si clavamos la mirada en un rostro, un pedazo de muro, ¿no ocurre también que nos abandonemos a lo que vemos, que

estemos a su merced, sin poder ante esta presencia de pronto extrañamente muda y pasiva? Es verdad, pero ocurre entonces que la cosa en la que clavamos la mirada se ha hundido en su imagen, ocurre que la imagen ha alcanzado ese fondo de impotencia donde todo vuelve a caer. Lo “real” es aquello con lo que nuestra relación está siempre viva y que nos deja siempre la iniciativa, dirigiéndose en nosotros a ese poder de comenzar [...]. (EL, 267)

De la relación “viva” que constituye el vínculo con lo real, Blanchot pasa a trabajar la cuestión de la imagen a partir del cadáver, en un señalamiento del modo “irreal” de existencia de las imágenes³⁰⁵. En esta línea, es interesante destacar el hecho de que, para el pensador francés, en el cuerpo muerto se intersectan dos vectores: por una parte, la ausencia absoluta de la “persona viva”, y por la otra, la presencia pura de ese cuerpo:

La presencia cadavérica [es decir, el modo de ‘estar presente’ que el cadáver implica] establece una relación entre aquí y ninguna parte. [...] Aquí está el cadáver, pero aquí, a su vez, se convierte en cadáver: “aquí abajo”, en términos absolutos, sin que ningún “allá arriba” se exalte todavía (EL, 269)

El muerto tiene una forma especial de estar presente que comparte, de acuerdo a Blanchot,

³⁰⁵ Otra versión de esta relación aparece en relación con la magia y, especialmente, con la magia negra: “Por medio de una técnica metódica, [en la magia] se trata de llevar las cosas a revelarse como reflejo y a la conciencia a espesarse en cosa. A partir del momento en que estamos fuera de nosotros —en ese éxtasis que es la imagen- lo “real” entra en un reino equívoco donde ya no hay más límite, ni intervalo, ni momentos, y donde cada cosa, absorbida en el vacío de su reflejo, se acerca a la conciencia llena a su vez de plenitud anónima. Así parece reconstituida la unidad universal. Así, detrás de las cosas, el alma de cada cosa obedece a los encantos que ahora posee el hombre extático que se ha abandonado al “universo”. La paradoja de la magia aparece de manera evidente: pretende ser iniciativa y dominación libre, mientras que para constituirse acepta el reino de la pasividad, ese reino donde no hay fines. Pero su intención sigue siendo instructiva: quiere actuar sobre el mundo (manejarlo) a partir del ser anterior al mundo, el más acá eterno donde la acción es imposible. Por eso se orienta preferentemente hacia la extrañeza cadavérica, y su único nombre serio es magia negra.” (EL, 275)

con la imagen. Se trata de que el muerto “acapara su lugar y se une con él hasta el fondo” (EL, 269), es decir que el muerto/la imagen son primordialmente espaciales, su tiempo o temporalidad se ha enrarecido. Están como suspendidos o exentos del orden temporal habitual en donde se dispone de las cosas (de lo que llamamos “la vida”). Ello además los desliza en la línea imaginaria que separa a lo viviente de lo no viviente (de los seres vivos respecto de las cosas inanimadas), así pues Blanchot dirá:

El difunto [...] no es más de este mundo, lo ha dejado detrás de sí, pero detrás está justamente ese cadáver que no es más de este mundo, aunque esté aquí, que está más bien detrás del mundo, lo que el vivo (y no el difunto) dejó detrás de sí y ahora afirma, a partir de aquí, la posibilidad de un mundo-por-detrás [*arrière-monde*, en el sentido de lo que está por detrás sosteniendo lo que aparece por delante], de un retorno hacia atrás, de una subsistencia indefinida, indeterminada, indiferente [...]. Quien acaba de morir está, ante todo, más cerca de la condición de cosa [...]. Dentro de poco [el cadáver] será imposible de desplazar, intocable, atado a aquí por un extraño abrazo y, sin embargo, derivando con él, arrastrándolo por debajo, más abajo, por atrás, no ya una cosa inanimada, sino Alguno, imagen insostenible y figura del único convirtiéndose en no importa qué. (EL, 269-270).

¿Cómo pensar el cuerpo cuando no queremos pensarlo en el marco de un dualismo, según el cual el cuerpo sería o bien la materia informe cuya forma debe recibir del alma/espíritu, o bien la imagen caída de un modelo trascendente? En este punto, pensar en/con el cadáver parece fructífero en la medida en que en él parecen reunirse estas condiciones (ser un cuerpo “sin alma/espíritu”, ser un cuerpo que por estar muerto ya no puede pensarse como reflejo de dios). Blanchot insta a demorarse en el intersticio fuera del tiempo en el cual la imagen adquiere el peso muerto del cadáver y se vuelve insostenible, y es arrastrada por la corriente de lo indeterminado en la cual no le sucede que desaparezca sino más bien que se vuelve “intocable”. Si comprendemos este “intocable” en los términos de una

resistencia a ser manipulado, penetrado y desplazado, entonces podríamos leer en esta pesada imagen cadavérica el modo de existencia impersonal de los cuerpos que el cadáver, en un instante sin duración, deja ver³⁰⁶.

Otra de las preguntas que cabe hacerse es acerca de la relación de semejanza que caracteriza a la imagen. Blanchot señala que en el cadáver, el muerto comienza a parecerse a sí mismo en tanto este sí mismo es lo impersonal para, a continuación, indicar que es precisamente esto impersonal aquello que con lo que la semejanza se relaciona esencialmente (EL, 270). Relacionada necesariamente con algo “alejado e inaccesible”, la imagen, podría decirse en términos derridianos, *finge fingir* la mimesis, o también: reflejando “la vida reflejada”, la imagen absorbe la “forma” y la reconduce a lo neutro donde ésta ya no puede montar la ilusión de separarse y dominar un “fondo”. En el repliegue que el cadáver realiza al identificarse no con el viviente sino con su reflejo, la relación de semejanza abandona la referencia a un modelo u origen. En ese *loop* demente en el que la imagen vuelve sobre sí no ya para encontrarse sino para perderse en la búsqueda, se trasluce pues el tiempo muerto que marca el eterno retorno de la diferencia en la repetición³⁰⁷. Reflejo que vuelve a llevarnos por el sendero de lo espectral, toda vez que esta

³⁰⁶ A ello se debe que no compartamos la lectura de Jennifer Gosetti-Ferencei quien, en una comparación con Heidegger, hace de la noción de imagen blanchotiana una profundización de la experiencia del mundo (entendido esto en el marco de una fenomenología que está siempre en busca de un acceso más “verdadero” al mundo). Cf. “The world and image of poetic language: Heidegger and Blanchot”, *Continental Philosophy Review*, n° 45, 2012, pp. 189-212.

³⁰⁷ En esta línea, escribe Blanchot: “El cadáver es su propia imagen. Con este mundo donde todavía aparece, sólo tiene las relaciones de una imagen, posibilidad oscura, sombra siempre presente detrás de la forma viva y que ahora, lejos de separarse de esta forma, la transforma enteramente en sombra. El cadáver es el reflejo que domina la vida reflejada, absorbiéndola, identificándose sustancialmente con ella, al hacerla pasar de su valor de uso y de verdad a algo increíble –inusual y neutro. [...] Pero, ¿a qué se parece? A nada”. Y refiriéndose al hecho de que sólo el muerto puede parecerse ‘a sí mismo’: “En los raros momentos en que un hombre muestra similitud consigo mismo nos parece [...] *extraviado* en *sí*, su propio aparecido, no teniendo ya más vida que la del retorno. (EL, 270-271)

imposibilidad de la imagen (del cadáver, de la imagen cadavérica) de saldar la distancia inframínima que subsiste de sí a sí, en lugar de generar un espacio en el que el “sujeto” podría perseguirla, lo corre de su lugar (hacia el afuera neutro) y lo asedia [*hante*]³⁰⁸. De allí que el acontecimiento de la imagen sea caracterizado del siguiente modo:

Vivir un acontecimiento en imagen no es desprenderse de ese acontecimiento, desinteresarse de él [...]: es dejarse tomar, pasar de la región de lo real, en la que nos mantenemos a distancia de las cosas para disponer mejor de ellas, a esa otra región donde la distancia nos retiene, esa distancia que es entonces profundidad no viviente, indisponible, lejanía inapreciable que se ha transformado en la potencia soberana y última de las cosas. [...] Íntima es la imagen porque hace de nuestra intimidad una potencia exterior que soportamos pasivamente: fuera de nosotros, en el retroceso del mundo que provoca, arrastra, extraviada y brillante, la profundidad de nuestras pasiones. (EL, 274-275)

Desde el punto de vista de la subjetividad, la doble pertenencia de lo imaginario (su ser-reflejo-de y su imposibilidad-de-ser-reflejo) patentiza la condición de imposibilidad que anida en el seno de toda figura de “sujeto” que quisiera borrar la ambigüedad a la que está sometido necesariamente: a la tentativa de apropiarse de la cosa haciéndola vivir idealmente en su reflejo, va inextricable e inevitablemente unida la imagen muerta que no sólo no implica una recuperación del objeto sino que lo hunde en su materialidad elemental que no puede ser ya determinada o dominada³⁰⁹.

³⁰⁸ La semejanza cadavérica es un asedio [*hantise*], pero el hecho de asediar [*hanter*] no es la visita irreal de lo ideal [es decir, no es el fantasma si el fantasma sigue siendo pensado como algo irreal, que pertenece a las representaciones de una mente que delira en su propio interior]: lo que asedia [*hante*] es lo inaccesible de lo que no podemos deshacernos, lo que no encontramos y que, por eso, no se deja evitar. Lo inasible es aquello de lo que no se escapa. (EL, 271)

³⁰⁹ “[L]as dos versiones de lo imaginario, ese hecho por el que la imagen si bien puede ayudarnos a recuperar idealmente la cosa, y es entonces su negación vivificante, puede al mismo tiempo en el nivel al que nos

A2. La imagen literaria: contra el símbolo

A continuación, haremos mayor hincapié en la veta literaria de la imagen, concentrando la atención en los desarrollos blanchotianos recogidos en *Le livre à venir*, pues allí se revela una crítica profunda a las nociones de símbolo y alegoría (tradicionalmente asociadas por la teoría estética al modo de interpretar la literatura), que conducirá a una idea de la lectura que da paso a la *imagen* como umbral de significación de la literatura primero, y de la realidad después. En esta dirección, Blanchot dará cuenta de la diferencia entre símbolo y alegoría, para luego ahondar en los caracteres del primero hasta, de algún modo, mostrar sus limitaciones (que se hallan en la posición de un ‘fuera-de-lenguaje’ que el símbolo llevaría en sí como condición de posibilidad)³¹⁰. Veremos que la pasión por la imagen es, antes que nada, impersonal, y en ello existe una analogía con el modo de existencia del relato, entendiendo éste como el lugar en que la ausencia de tiempo se transforma en espacio. Dicha “espacialización” del tiempo será examinada a partir de la lectura blanchotiana del infinito en el cuento “El Aleph” de Jorge Luis Borges.

Siguiendo el hilo de nuestro examen de la imagen, podríamos intentar una entrada a este campo a partir de una de las preocupaciones que Blanchot hizo suyas: las diferentes

arrastra la pesadez que le es propia remitirnos constantemente, no ya a la cosa ausente, sino a la ausencia como presencia, al doble neutro del objeto en quien la pertenencia al mundo se ha disipado: esta duplicidad no es tal que se la pueda pacificar por un “o bien... o bien...” que autorice una elección y suprima en la elección la ambigüedad que la hace posible.” (EL, 275-276)

³¹⁰ Acerca de la teoría romántica de la distinción entre símbolo y alegoría, así como también las distintas lecturas de esta distinción (por ejemplo, en Benjamin), cf. Paul de Man, “Retórica de la temporalidad” en: *Visión y ceguera: ensayos sobre la retórica de la crítica contemporánea*, trad. H. Rodríguez Vecchini y J. Lezra, Río Piedras, Universidad de Puerto Rico, 1991, pp. 207-253; Paul de Man, “Sign and Symbol in Hegel’s Aesthetics” en: *Aesthetic Ideology*, intr. y ed. Andrzej Warminski, Minneapolis/London, University of Minnesota Press, 1996, pp. 91-104; y Aaron Hillyer, *The disappearance of literature. Blanchot, Agamben, and the Writers of the No*, New York/London, Bloomsbury, 2013, esp. pp. 9-18.

figuras bajo las cuales se ha pensado a la literatura en términos de representación (posible o imposible) del mundo. Ello implicará, en el caso del escritor francés, considerar la relación de la literatura tanto con el mundo ‘exterior’ (lo que habitualmente se refiere como ‘realidad’), como con el mundo ‘interior’ de las subjetividades que se conectan con ella (las figuras del escritor y el lector). Precisamente, es desde la perspectiva de la representación que ambas dimensiones (‘exterior’ e ‘interior’) encuentran un lugar común a partir del cual sería posible, en principio, interrogarlas: se trata de lo implicado por la noción de “símbolo”, tan frecuente en la teoría literaria como, más ampliamente, en el ámbito de las ciencias humanas en general. Pondremos a prueba una hipótesis de lectura del meticuloso análisis sobre estos temas que Blanchot despliega en *Le livre à venir*, una hipótesis que identifica en la utilización blanchotiana de la noción de símbolo un medio para llevar adelante una crítica radical de los restos de ‘idealismo’ que persisten en los postulados acerca de lo humano de ciertas teorías en vigencia en el ámbito de las ciencias humanas³¹¹. A tal fin, nos detendremos en las páginas que Blanchot dedica a Borges a fines de la década de 1950, donde el escritor francés se vale de ciertas meditaciones borgeanas sobre el infinito y el tiempo para ahondar en los problemas relativos a la espacialidad y la materialidad de lo existente. A través de este examen, además, daremos cuenta de la afinidad entre ambos pensadores en lo referido al lugar y valor ontológico de lo literario, valor que impide subordinar la literatura (en tanto género discursivo) a la filosofía, en la medida en que se socavan las bases que hacen de la primera la vocera de la imaginación ligada al error y de la segunda el portavoz de la Verdad.

³¹¹ Baste nombrar, con el solo fin de ejemplificar lo antedicho, la importancia capital de la noción de símbolo en la antropología filosófica de E. Cassirer (*Antropología filosófica*, trad. cit., pp. 25-51) donde opera como vector de sustracción de lo humano del ámbito de la animalidad, marcando la excepcionalidad del hombre en la “capacidad de simbolizar” –entendiendo por ello, la posibilidad de reconvertir las señales del medio y generar una especie de nube de mediaciones e interpretaciones que escinden al animal humano de su ambiente en la medida en que es capaz de nombrarlo, y por ende ‘dominarlo’.

El error y la verdad

En 1958, Blanchot publica en la *Nouvelle Revue Française* el artículo “L’infini et l’infini” (CC, 255-269), en el cual se refiere a Michaux y Borges. Posteriormente, algunos párrafos de aquel texto serían publicados por separado en *Le Livre à venir* (1959) bajo el nombre “L’Infini littéraire: L’Aleph” (LV, 130-134). Allí se condensa un conjunto de problemas que afectan por igual a la ontología y a la literatura, tal como son pensadas por Blanchot y por Borges: primero el infinito, pero a partir de éste, las tensiones que provienen de la manifestación de lo impersonal en la escritura³¹². En la lectura que Blanchot realiza del pensamiento de lo infinito borgeano se pondrá de manifiesto una de las tesis principales del escritor francés: aquello que para la filosofía –especialmente, la hegeliana– puede constituir un ‘error’, es para la literatura ‘su verdad’. Así pues, al leer a Blanchot leyendo a Borges se tratará de estudiar cómo el ‘error’ en el que se funda la literatura es, a la vez, aquello que abre paso a una ontología de lo indiferenciado y lo impersonal.

Para Blanchot la literatura es el ámbito privilegiado en que se muestra cómo el error (lo ficticio, pero también lo falsificado y lo artificial) es aquello que aporta densidad al mundo, en la medida en que *lo irreal* es el nombre que damos al repertorio de fuerzas heterogéneas que componen lo existente, mientras que *lo real* es un ‘enflaquecimiento’ de este espacio múltiple. Así, por ejemplo, escribe Blanchot:

La diferencia entre lo real y lo irreal, el inestimable privilegio de lo real, reside en el hecho de que hay menos realidad en la realidad, ya que ésta no es sino la irrealidad

³¹² La relación Borges-Blanchot es abordada, aunque desde otras perspectivas, en: E. Rodríguez Monegal, “Borges y *Nouvelle Critique*”, *Revista Iberoamericana*, año 3, n° 80, 1972, pp. 367-390; F. Collin, “The Third Tiger; or, From Blanchot to Borges” en: E. Aizenberg (ed.), *Borges and his successors: the Borgesian impact on literature and the arts*, Missouri, University of Missouri Press, 1990, pp. 80-95; y R. Guimaraes, “Jorge Luis Borges e Maurice Blanchot: Os *pharmakós* da escritura”, *Acta literaria*, n° 37, 2008, pp. 97-109.

negada, apartada por el enérgico trabajo de la negación [...]. (LV, 133)

El hecho de que el escritor francés elija el cuento “El Aleph”³¹³ como paradigma de lo infinito, adelanta ya una lectura que intentará sentar sobre una base *material* las variaciones borgeanas en torno al tema, efectuando de tal modo un desplazamiento de la modalidad idealista que suele adoptar la temática en el contexto de la obra del escritor argentino³¹⁴. Señalaremos, entonces, dos motivos que hacen interesante el cruce de miradas entre Blanchot y Borges en torno al tema, sobre todo si se atiende a las apuestas que se realizan en la dimensión ontológica que la cuestión implica.

El áleph, un infinito espacial

En primer lugar, hay una ausencia que, por poco que se hayan frecuentado ambas obras, debe saltar rápidamente a la vista. Teniendo en cuenta que la muerte es un motivo obsesivo de la obra blanchotiana, es extraño que el escritor francés no haga ningún comentario respecto del tratamiento del tema en Borges. Incluso abordando la cuestión de lo infinito –

³¹³ J. L. Borges, “El Aleph” en: *El Aleph*, Buenos Aires, EMECÉ, 1957, pp. 151-169.

³¹⁴ La asignación de una modalidad idealista a la cuestión en Borges obedece al hecho, por doquier reiterado en su obra, de la posibilidad de reconducir toda percepción de la exterioridad a una estructura perceptiva de orden egológico (aun si conduce a una negación del yo), cuya cifra siempre es, en última instancia, la conciencia temporal. Para decirlo de otro modo: el idealismo borgeano reside en la decisión –que opera en el plano ontológico– de reducir el espacio al tiempo (aun si conduce a una *refutación del tiempo*), lo cual marca su pertenencia a la modernidad entendida como la época en que el pensamiento se da como representación (i. e., como un sujeto ‘que piensa’ un objeto), y más específicamente al idealismo, en la medida en que el sujeto prevalece sobre y determina al objeto. En esta línea, Borges mismo intervino polémicamente en la comprensión del idealismo al incorporar en dicho linaje a los empiristas ingleses (cfr. “Nueva refutación del tiempo” (1952) en: *Otras inquisiciones*, Madrid, Alianza, 1998, pp. 257-287). Para una evaluación crítica de la relación del autor y el idealismo, cfr. M. Martín, “Borges, perplejo defensor del idealismo”, *Variaciones Borges*, n° 13, 2002, pp. 7-21; y M. Kazmierczak, “La metafísica idealista en los relatos de Jorge Luis Borges”, Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, Departament de Filologia Espanyola, 2002 (Disponible en: <http://hdl.handle.net/10803/4860>)

que será al fin de cuentas aquello que tratará con algún detalle–, Blanchot no comentará los cuentos borgeanos que trabajan la inmortalidad o la espectralidad del hombre a partir de cierta ‘infinitud’ dada en el ámbito de lo temporal –algo que, sin embargo, sí hará respecto de *La invención de Morel* (1953), de A. B. Casares, siendo Borges quien opera allí como ‘autoridad’ que avala la calidad del texto (LV, 127).

El segundo señalamiento explicará, quizá, la perplejidad recién mencionada. Habiendo elegido un tema, lo infinito, Blanchot apunta a un relato particular en el cual el infinito es *espacial*: “El Aleph”. Se recordará que en este texto, el narrador Borges da con un extraño punto, una esfera tornasolada de dos o tres centímetros de diámetro, en la cual “millones de actos deleitables o atroces [...] ocupa[n] el mismo punto, sin superposición y sin transparencia”³¹⁵. Espacial, entonces, será la forma bajo la cual a Borges le ha sido dado el infinito. No resulta menor que, en este contexto, Borges nombre con la primera letra de “la lengua sagrada” este punto, precisamente porque es ésta la que se utiliza en una diversidad de campos del saber o bien para señalar lo ilimitado (“Para la Cábala esa letra significa el *En Soph*, la ilimitada y pura divinidad”³¹⁶) o bien para referirse a los conjuntos infinitos en matemática (“para la *Mengenlehre*, es el símbolo de los números transfinitos, en los que el todo no es mayor que alguna de las partes”³¹⁷). Este último caso resulta de interés, precisamente porque Borges hace aparecer la noción creada por Georg Cantor según la cual los conjuntos infinitos (el número total de fracciones, números enteros y números naturales) son el mismo número transfinito (\aleph_0 , álef sub-cero), es decir: la noción

³¹⁵ J. L. Borges, “El Aleph”, ed. cit., p. 164.

³¹⁶ J. L. Borges, “El Aleph”, ed. cit., p. 168.

³¹⁷ J. L. Borges, “El Aleph”, ed. cit., p. 168.

matemática que nombra, numera o cifra la infinitud de los números numerables³¹⁸. Así pues, la remisión del Aleph borgeano al orden de lo que señala o indica un infinito de cosas o de casos enumerables será aquella modalidad específica de lo infinito que Blanchot no vacilará en llamar ‘literario’. Así, la lectura blanchotiana deviene todavía más relevante, por cuanto a través de ella se pone de relieve un aspecto que, a veces, es ocultado por la clara primacía dada por Borges mismo al tiempo por sobre el espacio.

Desplazando al símbolo de la escena

La inclusión de “L’Infini littéraire: L’Aleph” en *Le livre à venir* aporta al texto un marco argumental en el cual el escritor francés desarrolla una idea de la lectura que recusa el uso del símbolo como herramienta interpretativa y da paso a la *imagen* como umbral de significación de la literatura primero, y de la realidad después.

Primero en “La parole prophétique” y luego en “Le secret du Golem” (LV, 109-129), se plasma la decisión de lectura anti-simbólica y anti-alegórica de Blanchot, decisión que apunta contra el escamoteo de una cierta fuerza de las palabras, contra su ‘verdad’ y su carnadura. Para resumirlo, podría decirse que Blanchot apunta contra la ‘espiritualización’ tanto de la palabra como de la escritura, y a favor de su materialidad. “Cada vez que una palabra muy fuerte nos molesta, decimos: es un símbolo” escribe Blanchot (LV, 117), encaminándose hacia un terreno que será el que privilegie en su brevísima lectura de Borges: el terreno de la imagen, de lo imaginario como trascendental –como condición de posibilidad– de lo real. ¿Por qué señalo que ir desde el símbolo hacia la imagen supone el

³¹⁸ Lo cual excluye los números reales, para los que corresponde el número transfinito C , proveniente de “continuo” (cfr. E. Kasner y J. Newman, *Matemática e imaginación* (1940), prólogo y reseña de J. L. Borges, México, Librería, 2007, pp. 50-53). Dicho sea de paso, es este mismo libro (reseñado en la revista *Sur* por Borges apenas fue publicado, en 1940) la fuente más probable de su conocimiento acerca de la noción de número transfinito (cfr. pp. 11-13).

rechazo de una cierta “idealización” o “espiritualización” de la palabra? Para la tradición occidental, el símbolo supone la escisión de dos planos, uno que se manifiesta en la superficie y otro que se oculta en las profundidades. A partir de esta división (que no puede sino tener consecuencias ontológicas, como lo ha demostrado la escritura de Nietzsche hasta el hartazgo³¹⁹), aquello que aparece (se ve, se escucha, en fin, se siente *sensorialmente*) es un elemento que no tiene ‘realidad’ en sí mismo, sino que es la *mera* referencia a otra cosa que no aparece, o que *no puede aparecer*³²⁰. Con el ser y el aparecer escindidos estamos en el escenario de la representación tal como la modernidad lo ha instalado: lo que afecta sensorialmente es un sucedáneo irreal y sin sustancia de aquello que sólo puede ser descifrado, inteligido en el símbolo. Lo inteligible, entonces, que encierra al símbolo en su mera apariencia borrosa y derivada, y que constituye la ‘verdad’ de lo que se lee: esta es, en parte, la versión de la escritura a la que Blanchot se opone³²¹. Pero también hay otra faceta en esta crítica: se trata de la dinámica que ‘lo simbólico’ introduce —o pretende introducir— en un texto. Todas las líneas de conceptualización del símbolo parecen indicar que el símbolo aparece allí donde un profundo rechazo a la mostración se produce. Ya sea la idea vacía por definición de intuiciones, o lo irrepresentable de forma directa —el mal, el horror, el amor, el bien supremo, dios...—, subsiste siempre una faceta sensible y/o intuitiva que se sustrae en aquello que es objeto de simbolización. Es precisamente en esta brecha donde el símbolo está llamado a officiar como nexo, como puente (como puente sobre el abismo, sin

³¹⁹ Cf. F. Nietzsche, *Crepúsculo...*, trad. cit., pp. 57-58.

³²⁰ Recordemos que para Kant el símbolo es aquello que ‘sensibiliza’ una idea de la razón, algo de lo cual no es posible tener intuición alguna (cf. *Crítica del juicio*, trad. cit., §59).

³²¹ Es cierto que en le *Livre à venir*, la argumentación blanchotiana va y viene *dentro* de la significación de lo simbólico: es un movimiento que si bien ensaya el rechazo entiende que el único modo de escapar al cerco impuesto por lo simbólico es tomar elementos que le son propios a ese mismo ámbito y volverlos contra él. Esto explica que, en un primer momento, el escritor francés oponga al símbolo la ‘experiencia simbólica’, lo cual le permite crear una plataforma a partir de la cual alejarse del *símbolo* y encaminarse hacia su definitivo reemplazo por la *imagen*.

embargo): su ser sensible, presente, constituye la salvaguarda de la relación inefable entre lo visible y lo invisible, lo sensible y lo que no es ni podría serlo. Como bien señalaría Gadamer varios años más tarde, el símbolo es en sí mismo la presuposición de índole metafísica que habilita estas relaciones entre ámbitos heterogéneos³²², reasegurando así el sentido y permitiendo su reapropiación por parte de sistemas hermenéuticos adecuados a tal fin. Blanchot inscribirá su crítica al símbolo en un movimiento más amplio de recusación de lo ‘inefable’ o ‘indecible’ que estaría *fuera* del lenguaje, de lo que existiría completamente afuera de la lengua y que reduciría, en consecuencia, el lenguaje a ser la ‘traducción’ (metafísicamente garantizada) de otra esfera no-lingüística³²³.

Una de las líneas de cuestionamiento del símbolo intentará desandar la noción que el romanticismo (de Goethe a Schelling)³²⁴ ha producido del mismo. En esta dirección, Blanchot dará cuenta de la diferencia entre símbolo y alegoría, para luego ahondar en los caracteres del primero hasta, de algún modo, mostrar sus limitaciones. Estas se hallan, según se ha consignado antes, en la posición de un ‘fuera-de-lenguaje’ que el símbolo llevaría en sí como condición de posibilidad. Debe hacerse notar, sin embargo, que no resulta sencillo concebir un ‘no-decible’ que esté *dentro* del lenguaje, que habite en este (de

³²² Cfr. H. G. Gadamer, *Verdad y Método*, ed. cit., p. 111: “[E]l símbolo [...] presupone un nexo metafísico de lo visible con lo invisible”.

³²³ “[El símbolo] espera saltar fuera de la esfera del lenguaje, del lenguaje bajo todas sus formas. A lo que apunta no es de manera alguna expresable, lo que da a ver o a oír no es susceptible de ningún entendimiento directo ni de entendimiento alguno. El plano del cual nos hace partir no es sino un trampolín para elevarnos o precipitarnos hacia una región distinta que carece de todo acceso” (LV, 121)

³²⁴ La diferencia entre símbolo y alegoría surge en el intercambio epistolar entre Goethe y Schiller, aunque ambos desarrollan la cuestión con algunas diferencias. Cfr. J. W. Goethe, *Obras completas*, tomo I, trad. cit., pp. 324, 401; y F. Schelling, *Filosofía del arte* (1805), trad. cit., p. 55. No puede dejar de mencionarse que Benjamin hará una fundamental renovación de la noción de “alegoría” en su texto *El origen del drama barroco alemán*, trad. J. Muñoz Millanes, Madrid, Taurus, 1990. De acuerdo al giro que el autor da a esta noción, la alegoría ya no está al servicio de la totalización ni de la antropogénesis a la cual dicha operación de unificación estaba destinada.

allí la pregnancia de la noción de símbolo como función de ‘pasaje’ entre distintas esferas). A ello se debe que en *Le Livre à venir* la argumentación blanchotiana se mueva *dentro* de la significación de lo simbólico: es un movimiento que, si bien ensaya el rechazo, entiende que el único modo de escapar al cerco impuesto por lo simbólico es tomar elementos que le son propios a ese mismo ámbito y volverlos contra él. Esto explica que, en un primer momento, el escritor francés oponga al símbolo la “experiencia simbólica”, lo cual le permite crear una plataforma a partir de la cual alejarse del *símbolo* y encaminarse hacia su definitivo reemplazo por la *imagen*.

Así pues, en principio Blanchot conducirá la crítica basándose en la *experiencia del escritor*, para quien la idea de escritura ‘simbólica’ (de que aquello que escribe es un símbolo de otra cosa) resulta del todo insuficiente. En este punto, no obstante, establece que la traducción simbólica sería “inevitable” para que el lector se conecte con la obra. Más tarde, cuando Blanchot borre los límites entre escritura y lectura, entre escritura y traducción, la problematización del símbolo –del ‘idealismo’ y de todo lo que éste trae aparejado– será coextensiva a todo lo que existe en y a través el lenguaje, es decir, al mundo entero, pero al mundo como *imagen*. Como se verá, en términos de la experiencia de la literatura, lo que se pone en juego en el tránsito desde el símbolo hacia la imagen es la diferencia entre una experiencia posible (que lo simbólico garantizaría tanto respecto del lector como del escritor) y la *imposibilidad de la experiencia* (figurada en la fascinación por la imagen).

La imagen y lo imposible

¿Qué es la imagen? Efectuando un desplazamiento radical de la *esencia* de lo literario, Blanchot asignará a la imagen la facultad de fascinar al escritor, de ser su “pasión extraña” (LV, 127). Es, en consecuencia, lo que lo destituye por principio del lugar de autor, de sujeto propietario de sus palabras. Extrañado y pasivo (otro modo de describir al muriente),

el escritor tiene la necesidad de mantenerse en la cercanía de la imagen que lo asedia, próximo a esa imagen que es animada por su propia muerte. Él ensaya incansablemente el relato de esa imagen, pero se da cuenta de que cuanto más cerca se siente de lograrlo, más escapa ello a sus posibilidades. Se trata de la aproximación a una *experiencia imposible de ser vivida*. Refiriéndose a Virginia Woolf, Blanchot la denomina “experiencia del instante”, advirtiéndole de inmediato que, lejos de resultar una salida “fácil”, ella constituye la única “realidad” que importa a la escritora, por la cual ella se siente atraída y que “exige una [...] separación de sí, una humildad [...] grave, una fidelidad [...] completa a un poder ilimitado de dispersión (la esencia de la infidelidad)” (LV, 138). Así pues, los *moments of being* que fascinan a Woolf –“fragmentos brillantes que rayan con su pureza saturada el espacio de la transparencia” (LV, 139)– serían un modo de la imagen tal como Blanchot la entiende. En este sentido, la pasión por y ante la imagen implica la exigencia de salir de sí para que esta experiencia tenga lugar (un lugar impersonal, entonces), habilitando el enlace con otra experiencia de lo imposible trabajada por Blanchot, la de la “palabra profética”.

Es la experiencia de los profetas en el desierto, transmitida por la tradición judía, aquella en la que se aúnan la experiencia y el tiempo imposibles. La inquietud y nomadismo que exige la demora en el desierto contagia a la palabra que allí se enuncia. Palabra errante, pues, cuyo rasgo más importante no es el develamiento de ciertos hechos futuros que nos mostrarían el porvenir sino que, anunciando un porvenir radicalmente ajeno a este mundo (un acontecimiento imposible de prever, de calcular, y por eso imposible de pensar, de vivir, de experimentar), la palabra profética retira el presente, es decir: impide la presencia cerrada, estable y duradera (LV, 110). En su errancia ilimitada, hallando su eco en el extenso vacío cuya imagen es el desierto, la palabra profética dice la miseria del hambre y del frío, la impotencia que hace imposible la vida y expulsa a un Afuera donde el espacio es sin-lugar y el tiempo no engendra nada (LV, 111). En este sentido, tanto la palabra del escritor como la del profeta son modos en que es posible imaginar desde *adentro* del lenguaje aquello que lo

excede³²⁵, una experiencia imposible porque no *hay* tiempo en que podría ser vivida.

Blanchot nos conduce, precisamente, ante el hecho de que la esencia del relato es la de ser imposible, y por ello al escritor sólo le resta referirse a esta imposibilidad, contar cómo no encuentra el tiempo para escribir. Así pues, el relato se convierte en la relación de un *tiempo imposible*. Un tiempo que no puede encontrarse a sí mismo por cuanto cada vez que retorna sobre sí, ya ha pasado, sin memoria de lo que ha sido y sin previsión de lo que será. La torsión de este imposible ser es lo que *espacializa* el tiempo. Rechazando la linealidad, incapaz de adoptar el modo de lo sucesivo, el tiempo en que el relato *quiere* ser se ha vuelto espacio: ámbito de la simultaneidad, de la extensión, de las propiedades extensivas.

Desde la perspectiva que se traza a partir de estos rasgos, podría decirse que la imagen se revela como lo que resta cuando el relato se transforma en puro tiempo, y éste se convierte en espacio. La imagen como espaciamiento del tiempo del relato, como perversión funesta de la narración de la obra que el autor quisiera llevar a cabo y que se le escapa. ¿Cuál es el estatuto de esta imagen? He aquí la pregunta que la lectura blanchotiana de Borges permite abordar.

Lo infinito, el libro...

“Hablando sobre el infinito, Borges dice que esta idea corrompe a las otras”, cita Blanchot (LV, 130). El lector asiduo de Borges sabrá que es esta corrupción la que la mayoría de sus textos recorren con fruición. Como bien señala el escritor francés, la aseveración borgeana

³²⁵ Son modos de la imagen que, parafraseando a Blanchot cuando éste se refiere a la noción de ‘obra’, permiten entender que el más allá del lenguaje no es real sino *en* el lenguaje, no es sino la realidad propia *del* lenguaje (cfr. LV, 125), algo que a su vez se articula con aquella relación entre la parte y el todo, lo finito y lo infinito que señalábamos algunas páginas atrás al referirnos a la modalidad matemática del álef, el \aleph_0 .

se halla en consonancia con el dictamen hegeliano que señala como un error no *todo* infinito, sino aquel que adjetivará como ‘malo’. A diferencia del ‘buen’ infinito –que ostenta la perfección del proceso que tiene un fin y que lo alcanza, y cuyo paradigma es Dios (infinitud autocontenida y autocreadora, homogeneidad de las partes que conforman un todo racional)–, el ‘aciago’ infinito es el modo en que Hegel nombra a esa aberración de la razón que es el devenir incesante sin meta a la vista, sin posibilidad de acabamiento o término, lo heterogéneo que puede articularse pero no replegarse sobre la identidad de lo mismo. Este ‘mal’ infinito es lo que arruina el tiempo lineal en la medida en que anula la posibilidad de la teleología o de la escatología³²⁶. El ejemplo privilegiado de este aciago infinito es la línea recta que avanza sin límites: absurda, irracional, separable en cada uno de sus momentos sin lograr una relación interna entre ellos. Por este camino se llega a la idea antes expuesta acerca de la espacialidad o espacialización del tiempo: la noción según la cual hay una temporalidad en *loop* que se cruza consigo misma, cuyos momentos (pasado, presente y futuro) ya no guardan un orden sucesivo sino que se entrecruzan caprichosamente.

El carácter ‘irracional’ de este infinito es lo que llevó a Hegel a declararlo un error. Si se traspasan dichos caracteres al ámbito literario (como hace Blanchot al indicar que tal ‘error’ filosófico constituiría la ‘verdad’ de la literatura) estaremos en condiciones de comprender la esencia –por cierto inesencial– de la literatura: la imagen. Si “el mundo en que vivimos, y tal como lo vivimos, es felizmente limitado” (LV, 130), ello quiere decir que lo que conocemos como real es una limitación, un enflaquecimiento, una selección

³²⁶ Vale aclarar que reproducimos aquí la manera blanchotiana de apropiarse de la noción de infinito (malo o bueno) de Hegel (cfr. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en compendio* (1827), Madrid, Alianza, col. Ensayos, 1999, §§ 93-95, pp. 196-199). No nos pronunciamos, entonces, acerca de la legitimidad de dicha lectura en el marco de los estudios críticos de la obra hegeliana –entre cuyos capítulos se encuentra, sin dudas, la recepción en el campo cultural francés en el siglo XX, determinada en gran parte, como ya hemos advertido en el capítulo 1, por las lecciones impartidas por A. Kojève.

realizada a partir de una infinita proliferación de posibles. ¿Cuál sería entonces el lugar de lo imaginario en “este mundo en que vivimos”? Poco a poco Blanchot dará cuenta de los efectos ontológicos de la afirmación ‘literaria’ de lo infinito. Partiendo de la convicción borgeana de que “el libro es el mundo y el mundo es un libro”, el escritor francés describe dos de las “temibles consecuencias” que se desprenden de dicha “inocente tautología” (LV, 132): (i) la imposibilidad de delimitar un ámbito de lo literario de uno que no lo es, lo cual implica que libro y mundo se reflejan mutuamente en un “laberinto de luz”: el mundo y el libro como espejos y como fuentes de imágenes en una reverberación incesante que hunde en lo inmemorial toda noción de origen; (ii) por extensión de (i), la contaminación del mundo con el ‘error’ de lo imaginario.

Sin embargo, el paso ulterior que da Blanchot es lo que resulta más interesante de esta lectura. Porque si la “falsificación universal es aún en nombre de una verdad tal vez inaccesible pero venerable” (LV, 132), entonces la escisión de dos planos, la ontología que traía consigo el símbolo, se perpetúa: incluso si no pudiéramos sospechar lo real, la asignación de lo real a otro mundo (diferente al que vivimos) ya es en sí misma la limitación de aquella falsificación, un dique a la proliferación del error de lo imaginario. Por ello Blanchot se apura a destacar lo que podría llamarse el carácter ‘ateo’ del planteo borgeano:

Borges comprende que la peligrosa dignidad de la literatura [...] [consiste] en hacernos experimentar el acercamiento de una extraña potencia, neutra e impersonal. [...] [P]orque lo esencial es la literatura, no los individuos, y dentro de la literatura, que ésta sea impersonalmente, en cada libro, la unidad inagotable [el mal infinito, entonces. NB] de un solo libro y la repetición saciada [nuevamente esa mala infinitud que no puede ser recogida y acabada como un proceso. NB] de todos los libros. (LV, 132-133)

El espacio literario tal como es imaginado por Borges encuentra su paradigma en “el

prodigioso y abominable Aleph”, punto que contiene todo, visto desde todas las perspectivas posibles (incompatibles entre sí y por tanto, imposibles). La imagen (sustento irreal de la realidad, condición de imposibilidad de lo posible, trascendental material del mundo inteligible) quedará, en lo sucesivo, definida por esta esencia: la de no tener una ‘verdad’ o esencia, la de no ser asignable a un ‘original’, la de problematizar las delimitaciones binarias más habituales (lo verdadero y lo falso, lo real y lo irreal, el mundo y la literatura) hasta dar en la médula del concepto de ‘límite’ y aportar así al derrumbe de la arquitectura ontológica de Occidente. Ésta tambalea en la medida en que se hace manifiesta la arbitrariedad de postular sujetos, propiedades y esencias, toda una constelación que oculta su carácter ficcional al imponerse como Reales cuando, en rigor, no son más que facilidades tranquilizadoras que adoptamos para vivir. Por eso la literatura, y a través de ella el mundo todo, inquieta: porque nos aproxima a lo impersonal que destituye subjetividades y que hace descender del cielo a los astros que nos guían a través del universo. Más aún cuando el desastre es esta condición absolutamente material que hace al existir, que nos abisma a una existencia neutra en la cual no es posible distinguir claramente real de irreal, verdadero de falso, humano de no humano.

Es por lo antedicho que, al inicio, se hizo hincapié en la importancia de que sea un infinito *espacial* (el Aleph, donde prima la simultaneidad que abole al tiempo lineal) aquello que Blanchot elige como ángulo de intervención de la obra de Borges y como modelo de la problematización de la ontología tradicional: porque es sólo en el desplazamiento de la temporalidad moderna que puede hacerse justicia a una ontología que –más cercana a los juegos borgeanos– se espacializa, se imagina y sueña consigo misma, sin la inconfesable necesidad de apelar a un creador.

Si al principio se hizo referencia a un cierto ‘idealismo’ que Borges tiende a manifestar en su pensamiento del tiempo, era en razón de la reiterada idea del escritor de

que el tiempo puede (y debe) concebirse en prescindencia del espacio. Se trataría, en tal caso, de idealismo por cuanto el tiempo sin espacio supone, en última instancia, la identificación de la subjetividad con la conciencia, esto es: la constitución de un campo subjetivo puramente intencional e individual, y sobre todo anterior al encuentro con los otros. Como se sabe, el estudio de la filosofía moderna ‘idealista’ (la de autores como Berkeley, Hume, Locke) muestra la necesidad de postular un Dios que haga las veces de garante de la existencia individual y que asegure, en última instancia, la continuidad de un mundo que parecería cesar de existir cada vez que la atención del individuo no recaerá sobre él. Cuando con el siglo xx comience a hacerse evidente que tal fundamento divino de la existencia se ausenta, será posible a la vez habitar de otra manera el mundo: en las grietas de la metafísica idealista comenzará a dejarse sentir la materia del mundo, una materia que no se totaliza porque no es dominada por un creador que le impone una temporalidad estableciéndole fines. Es allí que el mundo se hará pensable como ese infinito cuya imaginación impregna tantos relatos borgeanos, un infinito que aglutina imposibles y cuya ‘irrealidad literaria’, cuyo ‘error’, anima la lectura blanchotiana.

Podría pensarse sin dificultad que esta ‘materia del mundo’ no es otra cosa que la lengua que, con la fuerza de su materialidad, atraviesa a los seres y da lugar a adensamientos que constituirán las más diversas singularidades, ya se trate de hombres, libros, piedras o fantasmas. Esta es una de las maneras de interpretar la inveterada concepción borgeana – compartida por Blanchot y toda una generación de pensadores franceses que escribieron después de él– de que hay un solo libro (la literatura al fin de cuentas, o en términos blanchotianos: el espacio literario) que no pertenece al tiempo ni es asignable a un autor. Ese libro “intemporal y anónimo” (como era toda la literatura de Tlön, por ejemplo), que no confluye en un único significado universal sino que es la apertura inmanente a la multiplicidad irreductible de lo que hay, y cuyos márgenes se borronan hasta confundirse con el mundo es lo que dará lugar a ese mundo imposible de experimentar en su

completitud que es el de la biblioteca, espacio compartido por Borges y por Blanchot³²⁷, materialidad impersonal del archivo imaginario que reúne y escinde el imposible presente.

A3. Afuera e imagen. Lo neutro

El pensamiento de Blanchot en torno a lo neutro aparece en el contexto de su obra como un modo de referirse a la dimensión insuperable de lo que hay, en la que la alteridad se da como un incesante desplazamiento respecto de las “formas” de la identidad. Examinando en el capítulo 1 escritos de los años 60 en adelante (sobre todo de *L'Entretien infini*), hemos observado que lo neutro se delinea como algo que no constituye “una clase determinada de existentes o de seres de razón”, por lo cual no es en rigor un “tercer género” sino “aquello que no se distribuye en ningún género: lo no-general, lo no-genérico, tanto como lo no-particular” (EI, 440). Siguiendo esta misma lógica, que apunta a perturbar y afectar en su origen las dicotomías –y no tanto a la postulación de una terceridad de tipo sustancial o ideal que “competiría” con estas–, Blanchot aclarará que lo neutro no es ni objeto ni sujeto, y no primordialmente porque *aún* no se haya determinado y “titubee” entre ambos, sino porque no pone a estas categorías en su horizonte teleológico. En rigor, lo neutro

³²⁷ La referencia a la biblioteca es una constante en la escritura borgeana, básteme aquí mencionar la “Biblioteca de Babel” (en: *Ficciones*, Madrid, Alianza, 1998, pp. 86-99; orig. de 1941) como mero indicador para el improbable lector desprevenido. Sin embargo, quizá sea menos conocido el tránsito de la escritura blanchotiana por el tema de la biblioteca. Desde una perspectiva comparativa, sería en verdad enriquecedor emprender el examen de aquel texto borgeano con el relato de Blanchot de 1935, “Le dernier mot” publicado por primera vez recién en 1951. En este breve relato, que gira en torno a las palabras que articulan muchedumbres sin rumbo, se percibe con fuerza la inquietud ante una biblioteca vacía y destruida, en donde son encerrados y obligados a leer algunos personajes sin nombre. El relato finaliza con la reducción a cenizas de una torre de índole babélica. Creo que una ‘lectura comparada’ de ambos relatos permitiría un mapeo de ciertas figuras que inervaron la imaginación borgeana y blanchotiana por igual, aunque con diferentes matices y bajo diversas presiones histórico-sociales (las guerras mundiales con sede en Europa, en el caso de Blanchot; la así llamada ‘década infame’ argentina en el caso de Borges).

nombrará un modo de la *relación* que no da cuenta directamente “ni de las condiciones objetivas ni de las disposiciones subjetivas” (*ibid.*), lo cual lo extrae del ámbito de lo trascendental, haciendo gravitar las fuerzas del análisis no en las condiciones de posibilidad de lo dado sino en aquello que *hace pasar* (como a través de sí). Desde las consideraciones acerca de la poesía de R. Char y la literatura de Kafka, y llegando hasta las reflexiones en torno a lo extranjero-extraño pensado como neutro (en una disruptiva lectura del “*Antrui*” levinasiano), Blanchot va mostrando la proliferación de espacios conceptuales en los que la noción de lo neutro permite aprehender aquella dimensión móvil e indiferente a las clasificaciones rígidas. Ya hemos señalado cómo el pensador avanza hacia una caracterización de lo neutro como “un «*campo de fuerza*» anónimo” (CC, 287) del cual vale la pena destacar dos aspectos: su neutralidad es asociada a lo *impersonal* (al anonimato), y su posición es la de una ‘*tercera vía*’ (que no ha de confundirse con un “tercer género”, como hemos indicado antes).

En lo atinente a las coordenadas para pensar la constitución de la subjetividad que esto propone, lo Neutro no debe entenderse sólo como una instancia o suelo del cual es posible arrancarse a fin de personalizarse, sino más bien como el proceso de disolución de lo personal que nos arroja al estado de inquietud antes mencionado, donde no es posible ‘hacer pie’ para alcanzar una identidad definida de una vez y para siempre. Es por ello que esta “tercera vía” tiende a pensar lo neutro como una dimensión que existe a la vez que nuestra existencia, es decir, como una dimensión que atraviesa a los existentes concretos sin nunca poder ser evadida pero tampoco asida. Retornando a la argumentación que desplegamos en el capítulo 1, puede decirse que lo neutro nombraría no tanto un estado cuanto un *movimiento* o, en palabras de Blanchot, la experiencia de la *aproximación* de lo extraño, su inminencia nunca confirmada (CC, 288).

Con la patentización de esta dimensión se caracteriza, a nuestro entender, un espacio

que es el de la imagen comprendido como “afuera”. Con el fin de hacer manifiesta la afinidad estructural entre lo neutro blanchotiano y lo imaginario (en los términos en que se ha descrito), procederemos a una articulación de ambos en base a una interpretación que los hace funcionar a partir del desplazamiento vertiginoso entre lo que hay (entre una imagen y otra, entre una máscara y otra) y no, como otros intérpretes, con referencia a una profundización de la negatividad –en tanto ausencia, noche, nada, etc³²⁸. En este sentido, la problemática de la imagen, la espacialidad que le es correlativa y lo neutro, se hace confluír con la noción de *morir* (impersonal, anónimo) en la que sostenemos la indagación.

Un posible abordaje del Afuera: la genealogía.

A partir de las exploraciones de Foucault en torno al poder, que llevaron de la descripción de las prácticas disciplinarias hasta el diagnóstico de la contemporaneidad como biopolítica, mucho se ha escrito acerca de las posibilidades de resistencia que dicho tipo de análisis ofrecía. La enorme atención que ha concitado tanto desde el punto de vista epistemológico, como historiográfico y filosófico en general, es una prueba del desafío que su obra supone para muchas de las corrientes actuales del pensamiento que ven amenazadas en su fundamentación práctica y teórica las herramientas que se han dado para la lucha. Ante el abordaje *global* de los dispositivos de saber-poder que el pensador francés ha realizado se suele argumentar que, por más atractivo y persuasivo que ello resulte en la dimensión explicativa, más tarde o más temprano nos coloca en una situación de impotencia (política o teórica) en cuanto que se problematizan irreversiblemente los bastiones históricos de las resistencias (políticas y teóricas): la razón transhistórica que opera en la base de los conceptos universalizantes de la moral, la ética y la política, y la voluntad de un sujeto (ya

³²⁸ cf. A. Charles-Saget, “La théologie négative de Plotin et le neutre de Blanchot”, *Archives de Philosophie*, t. 76, n° 3, 2013, pp. 393-406; y M. Zarader, *L'être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot*, Lagrasse, Verdier, 2001.

sea individual o colectivo) capaz de separarse de su mundo y ponerse como causa de sus propias acciones, están de seguro entre las más relevantes para el pensamiento contemporáneo.

Si nos enfocamos en el diagnóstico biopolítico, estas marcas parecen acentuarse: ya no serían sólo el estado, las instituciones, la individuación o la subjetividad los campos de funcionamiento de los diversos regímenes de poder, sino que es la vida (su definición, alcances, límites) aquello que se pone en juego en una dinámica de lo político que no parece detenerse ante ningún obstáculo. Cuando Foucault retoma el legado nietzscheano que indicaba que era la vida misma el material a partir del cual la ontología debía pensarse, y soldaba de manera consecuente política y ontología, la noción de “gubernamentalidad” aparece en su obra iluminando de una manera novedosa las interacciones ético-políticas no reducibles a la unidad de una voluntad general, espíritu o “sistema económico” determinado (en seguida volveremos a esto).

Sin embargo, a cualquier lector de Foucault le resulta sencillo percibir que el pensador francés adopta una actitud no sólo analítica respecto de sus objetos de estudio, sino a la vez reflexiva en tanto realiza una práctica intelectual en un campo cultural específico. Siguiendo este aspecto de su obra, creemos que hay una cierta “lógica” que oficia como brújula de sus búsquedas, una lógica de la *exterioridad* respecto de las entidades que heredamos de nuestra tradición (las instituciones, el sujeto, etc.). Nuestra hipótesis es que dicho “afuera” (que ha sido problemático, tanto desde el lugar de sus defensores como de sus detractores, lo veremos más adelante) se relaciona íntimamente no sólo con la obra nietzscheana –referencia explícita que estudiaremos– sino que además comparte su lógica con el pensamiento de Blanchot. En la noción de lo *neutro* blanchotiana hemos encontrado un funcionamiento análogo al de exterioridad que Foucault pone en obra, y ello nos ha permitido, por lo menos, dos operaciones clave: por una parte, hallar una comunidad entre

dos escrituras que parecen distanciarse cuando se trata de los análisis políticos del presente, mostrando así las conexiones “subterráneas” (pero no ocultas) que existen entre pensamientos que se dan objetos y campos de trabajo distintos; por otra parte, el desplazamiento desde los abordajes concretos de los dispositivos de gobierno en Foucault hacia la obra blanchotiana en su versión quizás más “ontológica”, permiten darle a esta última una entidad y alcance políticos (y biopolíticos) que muchas veces pasa desapercibido. Vale, entonces, demorarse en este rodeo por ciertos desarrollos foucaultianos en torno a la imaginación (ligada tanto a la imagen como a la escritura) para abordar de una manera diferente la lógica a la cual ya nos hemos referido y que, creemos, guía las indagaciones de ambos pensadores.

Genealogía y exterioridad

En sus clases del año 1978³²⁹, dedicadas a hacer una genealogía del Estado y que terminarían por encaminarse a la conceptualización de la “gubernamentalidad”, Foucault explica el objetivo del curso: se trata de intentar desplazarse de una noción de Estado como “institución totalizadora”³³⁰ –sobre la cual se descargaría la responsabilidad final respecto del funcionamiento de otras instituciones, como las prisiones, los talleres o el ejército– hacia una noción de aquel que lo pusiera como un efecto o componente variable de la “gubernamentalidad” entendida como “economía general de poder”³³¹. A este desplazamiento, Foucault lo identifica con un ajuste de la mirada que no implica desconocer la “realidad” de la instancia estudiada (el Estado, por ejemplo) sino más bien resituar esa instancia como un punto de adensamiento (contingente, coyuntural) o “forma”

³²⁹ M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, trad. H. Pons, Buenos Aires, FCE, 2006.

³³⁰ M. Foucault, *Seguridad...*, trad. cit., p. 144.

³³¹ M. Foucault, *Seguridad...*, trad. cit., p. 146.

resultante del cruce de “procedimientos, técnicas, tecnologías, tácticas, estrategias”³³². El nombre que dará a esta “manera de hacer girar el [soporte] de las cosas por el desplazamiento de quien las observa”³³³ será el de “genealogía” que, a diferencia de la génesis y la filiación, supone un pasaje al “exterior” del círculo de autofundamentación de las instituciones que, en última instancia, remiten a su propia existencia y conservación su función, su objeto y su método³³⁴. En dicha línea, Foucault genera una perspectiva de lo político que excede las “formas políticas” ligadas a las teorías jurídicas de la soberanía: mientras en éstas el fin era circular³³⁵, desde el punto de vista genealógico, la única aspiración política es optimizar los “fines oportunos” de aquello que debe gobernarse. Así pues, se propone pensar que la política es asida de manera más fructífera en cuanto se es capaz de identificar las estrategias compuestas cuyo fin es múltiple y “exterior” a las formas políticas dadas.

Como es ampliamente conocido, la noción de genealogía utilizada aquí por Foucault

³³² M. Foucault, *Seguridad...*, trad. cit., p. 144 n. **.

³³³ M. Foucault, *Seguridad...*, trad. cit., p. 145 n.

³³⁴ Foucault ejemplifica el alejamiento respecto de la perspectiva institucionalocéntrica y funcionalista con el modo de abordar el análisis del hospital psiquiátrico: “[S]e puede partir de lo que es el hospital psiquiátrico en su carácter dado, su estructura, su densidad institucional, y procurar encontrar sus estructuras internas, señalar la necesidad lógica de cada una de las piezas que lo constituyen, mostrar qué tipo de poder médico se organiza en él y cómo se desarrolla un determinado saber psiquiátrico. Pero se puede [...] proceder desde el exterior, es decir, mostrar que el hospital, como institución, sólo puede comprenderse a partir de algo exterior y general que es el orden psiquiátrico, en la medida misma en que éste se articula con un proyecto absolutamente global que apunta a la sociedad en su conjunto y podemos llamar, en suma, higiene pública.” (M. Foucault, *Seguridad...*, trad. cit., p. 141)

³³⁵ Comentando la perspectiva de los juristas y teólogos respecto de la noción de soberanía, Foucault escribe: “[L]o que caracteriza el fin de la soberanía [...] no es en definitiva otra cosa que la sumisión a esa ley. Esto significa que el fin de la soberanía es circular: remite al ejercicio mismo de la soberanía; el bien es la obediencia a la ley, por lo tanto, el bien que se propone la soberanía es que la gente obedezca a la soberanía. Circularidad esencial [...]” (M. Foucault, *Seguridad...*, trad. cit., p. 125).

se inspira en las operaciones de Nietzsche en torno a las analíticas del origen³³⁶, en un movimiento compartido de reivindicación de dos factores que caracterizarán la filosofía contemporánea post-fundacional (o post-nietzscheana). Por una parte, la muerte de dios, comprendida como el fin del recurso a las verdades y esencias eternas, inmutables y trascendentes, y a toda teleología que conduciría a ellas (aquello que Blanchot llamará la “metafísica de lo Uno”). Por otra parte, hacer manifiestas las operaciones conceptuales por medio de las cuales lo que *es* ha *llegado a ser*, es decir, una tendencia a fragmentar lo que se pensaba unido³³⁷. Así pues, se identifica la tarea política del pensamiento con la resistencia a la totalización y homogenización, resistencia que se efectúa imaginando una serie de exterioridades que escapan a la naturalización de las identidades. Quizás de esta lección foucaultiana podamos extraer no sólo herramientas para comprender las dinámicas de la política concreta contemporánea, sino también una cierta lógica que guía allí el “método” genealógico y que propongo caracterizar como un modo de “salir” del ámbito en el que nos constituimos y vivimos recurriendo a la imaginación de un afuera que nomina un “exterior” en cuanto que fragmenta las identidades y nos devuelve al ámbito de lo extraño comprendido como neutro. Con el fin de clarificar esta propuesta, me detendré en los conceptos clave en que ella se articula, a saber: i) la noción de “salida” que opera aquí y su relación con un “afuera” o un “exterior”, muy ligado al “uso paródico” del sentido

³³⁶ Nos remitiremos al desarrollo de la noción de genealogía en “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, P.U.F., 1971, pp. 145-172 (utilizamos la versión publicada en M. Foucault, *Dits et Écrits II (1970-1975)*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 136-156).

³³⁷ Así, aquello que Foucault dirá en las lecciones de 1978 —que la “política de la verdad” es la tarea primordial del filósofo (M. Foucault, *Seguridad...*, trad. cit., p. 17)—, retoma “en la práctica” lo que el artículo de 1971 enunciaba como método (M. Foucault, “Nietzsche...”, ed. cit., p. 141). Cf. igualmente la perspectiva presentada a propósito de ello en “¿Qué es la ilustración?” (1984) en: *Estética, Ética y Hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 384.

histórico tal como Foucault lo define³³⁸; ii) la caracterización de dicho afuera como imaginario y “nominal” en la medida en que se relaciona con lo imagético por la vía de una particular concepción de la palabra; por último, iii) la dimensión de lo neutro, inspirada en Blanchot, aquella en la que la alteridad se da como un incesante desplazamiento respecto de las “formas” de la identidad.

Afuera, línea paródica

Al referirse al análisis del Estado, Foucault responde a un desafío que se plantea en torno a un supuesto regreso a una explicación “interna” de las instituciones que se daría cuando, luego de analizar el hospital, la fábrica o la escuela, se remiten los órdenes que les dan un sentido moderno a la institución universal por excelencia para la teoría política moderna: el Estado. Así pues, dice Foucault:

¿Se puede pasar al exterior del Estado como se pudo hacerlo [...] con respecto a esas diferentes instituciones? ¿Existe, en lo concerniente al Estado, un punto de vista englobador como lo era el punto de vista de las disciplinas en lo referido a las instituciones locales y definidas? [...] después de todo, esas tecnologías generales de poder que se procuró reconstituir al margen de la institución, ¿no dependen en definitiva de una institución global, una institución totalizadora que es precisamente el Estado? ¿No sucede acaso que [...] sólo nos apartaríamos del análisis institucional para ser conminados a entrar a otro tipo de análisis institucional u otro registro o nivel del análisis institucional, justamente aquel en que se trata del Estado? [...] Podría ser que la generalidad extra institucional, la generalidad no funcional, la generalidad no objetiva a la cual llegan los análisis de los que recién les hablaba, nos pusiera en presencia de la institución totalizadora

³³⁸ M. Foucault, “Nietzsche...”, ed. cit., p. 153.

del Estado.³³⁹

Como vemos, el modo de plantear un exterior a la forma en estudio consiste en un desplazamiento hacia afuera en tres sentidos: ante una forma política dada, el análisis debe procurar una mirada que no tome por sentados ni su existencia como institución (en un sentido trascendente y autojustificador), ni su función (social, política) ni el objeto sobre el cual se construye y/o aplica (la locura, la sexualidad, el niño). Si hubiéramos de valorar esta exterioridad metodológicamente, habría que decir que aquello a lo que se apunta es a quitar del horizonte explicativo toda estela teleológica que implique la posibilidad de postular la necesidad de la emergencia y persistencia de una forma dada. A dicha *necesidad* (que se haría evidente en algún momento de la historia de los pueblos), Foucault opondrá la pura contingencia que determina las existencias concretas en prescindencia de las esencias, de la Verdad y del Ser³⁴⁰. La genealogía aquí supone una apuesta ontológica acerca de la cual Nietzsche ya había advertido y que es retomada con todo su rigor por Foucault: la política misma se inscribe en la dimensión ontológica, o mejor aún, se inscribe *como ontología*, arruinando aquella distinción entre ésta y una fenomenología que habrá venido a estabilizar el “método” de los fenomenólogos³⁴¹. Foucault piensa dicha contingencia bajo la forma de

³³⁹ M. Foucault, *Seguridad...*, trad. cit., p. 144.

³⁴⁰ M. Foucault, “Nietzsche...”, ed. cit., p. 141.

³⁴¹ Contra la diferencia entre ser y aparecer, que vendría a salvar “las apariencias” bajo la modalidad de la remisión a lo nouménico que, en última instancia, siempre abreva en alguna clase de subjetividad trascendental, remito a la noción de ontología paradigmática desarrollada por Agamben quien, en el contexto de una reflexión sobre el “método” foucaultiano, aborda la cuestión. Recuerdo aquí, además, el poema “Description without place” [“Descripción sin lugar”] de W. Stevens que oportunamente cita el italiano: “Es posible que parecer –sea ser/como el sol es algo aparente y es//El sol es un ejemplo, lo que aparenta/es y en tal apariencia todas las cosas son”, G. Agamben, *Signatura rerum* (2008), trad. F. Costa y M. Ruvituso, Barcelona, Anagrama, 2011, p. 42. Véase asimismo el comentario de Foucault en su seminario sobre la “existencia” o no de la locura (M. Foucault, *Seguridad...*, trad. cit., p. 143). Señalo, por último, que dicha distinción no es privativa de quienes se autodenominan “fenomenólogos”: curiosamente, alguien como Toni Negri, utiliza la distinción entre una ontología y una fenomenología como arma para cuestionar el

la *accidentalidad* que afecta a algo *desde su exterior* y remite a este “afuera” bajo la modalidad del “intersticio”, el “no lugar”, la “pura distancia” en que se da el enfrentamiento, el espaciamiento que genera un campo de distribución pero que no debe “imaginar[se] como un campo cerrado en el que se desarrollaría una lucha, un plano en el que los adversarios estarían en igualdad de condiciones” habida cuenta de que “los adversarios no pertenecen al mismo espacio”³⁴².

A través del señalamiento precedente, el pensador francés introduce una especie de imaginación de lo espacial que parece paradójica, por cuanto indica la irreductibilidad del espacio y la distribución al “lugar”. Sin embargo, no se trata tanto de una paradoja como de una parodia de lo originario, pues ¿qué imagen sería la del afuera de esta historia en la que estamos, de esta identidad que habitamos? Sería un origen sin los caracteres que Occidente le atribuye: un origen sin estabilidad, sin consistencia, sin homogeneidad, sin posibilidades, entonces, de instaurarse como punto cero o punto lleno a partir del cual la diferencia advendría o se desplegaría teleológicamente. Lo que debe oírse allí es el llamado del genealogista a transitar una “historia” que se compone a partir de “sistemas heterogéneos”, es decir, de líneas de fuerza que “no pertenecen al mismo plano”, que no tienen un lugar “propio”, que no reservan dicha identidad ni siquiera para sí mismas (es decir, no se dan a sí mismas un fin que les daría una identidad composable con otras y que las sujetaría a una economía calculable).

En 1886, inmediatamente después de publicar *Así habló Zaratustra* (1885), Nietzsche se refería a los “parodistas de la historia universal”, en el §223 de *Más allá del bien y del mal*, del siguiente modo:

materialismo espectral derridiano en su comentario a *Spectres de Marx* (A. Negri, “The Specter's Smile” en: M. Sprinker (ed.), *Ghostly demarcations...*, ed. cit., pp. 5-16, esp. p. 13).

³⁴² M. Foucault, “Nietzsche...”, ed. cit., p. 144.

El mestizo hombre europeo [...] necesita la ciencia histórica como guardarropa de disfraces. Es cierto que se da cuenta de que ninguno de éstos cae bien a su cuerpo, —cambia y vuelve a cambiar. [...] Una y otra vez un nuevo fragmento de prehistoria y de extranjero es ensayado, adaptado, desechado, empaquetado y, sobre todo, *estudiado* [...].³⁴³

Es aquí precisamente donde Foucault hallará el elemento a través del cual declarar la vigencia irrestricta del “gran carnaval del tiempo, en el que las máscaras no dejarán de aparecer”³⁴⁴. Como señalaba Nietzsche, los fragmentos que se desplazan a través del tiempo parecen, cada vez, caernos desde un afuera (emerger de la prehistoria, venir del extranjero), trayendo con ellos una imagen que no por extraña (incómoda, no “calza” nunca del todo) es menos provechosa. Por el contrario, la pequeña falla con la que se introducen es lo que permite a la vez vestirlos y variarlos, lo que los transforma de vestiduras en disfraces, de rostros en máscaras. Así pues, Nietzsche señala que en este “carnaval de gran estilo” donde nos comportamos como parodistas acaso nos esté reservado el único modo de lo “original” (en el sentido de lo que es “nuestra *invención*”), en tanto bufones de Dios.

En la misma dirección, y desplazándose de una máscara del origen a otra, la genealogía recurre a un Afuera irreal (con respecto a la supuesta realidad), accidental (con respecto a la supuesta esencialidad), discontinuo (respecto al continuo causa-efecto), de composición heterogénea (respecto de una supuesta homogeneidad que identificaría partes y todo) que es la máscara misma del origen. Al mostrar la distribución de elementos múltiples “no dominados por ningún poder de síntesis”³⁴⁵, Foucault bloquea dos gestos referidos a distintas valoraciones del “origen”. En primer lugar, impide la posibilidad de

³⁴³ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, trad. cit., p. 167.

³⁴⁴ M. Foucault, “Nietzsche...”, ed. cit., p. 153.

³⁴⁵ M. Foucault, “Nietzsche...”, ed. cit., p. 154.

imaginar ese Afuera bajo la modalidad de la reminiscencia de la identidad originaria olvidada, pues la unidad necesaria a tal concepto es combatida mediante la patentización de la pluralidad de elementos concretos que pululan bajo las formas constituidas y que no son ni eliminados ni estabilizados en éstas. A través de esta misma estrategia, también polemiza con aquellos pensamientos que, al evitar la recaída en el “origen” como fundamentación, proceden al “vaciamiento” de toda determinación o condición. En este último caso se trata, simplificando un poco las cosas, del reemplazo de un origen sustancial (identificado como metafísico) por la ausencia absoluta de determinaciones y condiciones de la emergencia de lo que hay; una “inversión” de lo originario detectable en aquellos pensamientos que ponen la nada –como absolutización de lo negativo– en el lugar del fundamento³⁴⁶. Los análisis de Foucault revelan que un modo fructífero de no incurrir en ninguno de estos dos gestos es el organizar un carnaval de máscaras en el que la sucesión de disfraces tiene un doble fin: la desestabilización de lo ya formado, la obligación de calzarse un disfraz (es decir, la imposibilidad de la desnudez).

Ello implicará, desde la perspectiva foucaultiana, que en el hombre “se liber[e] todo lo que se encarniza en disociarle y destruirle”³⁴⁷. Así pues, vemos hasta qué punto el Afuera

³⁴⁶ Este procedimiento es reconocible, a mi entender, en el pensamiento heideggeriano, sobre todo en aquellas zonas de su obra en las cuales se propone meditar acerca de la relación entre la libertad y la naturaleza indeterminada de lo humano. Así, el máximo de indeterminación que correspondería ontológicamente al existente humano se traduciría en un máximo de diferenciación óptica que permitiría señalar la excepcionalidad del hombre respecto de los animales (cf. M. Heidegger, *La pobreza (Die Armut)-versión biblíngüe-*, trad. I. Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2006). Para una lectura que opone la “indeterminación” de la angustia heideggeriana –por tratarse de una vía tendiente a la restauración del sentido y de un destino histórico-trascendental– a la determinación múltiple en la analítica foucaultiana del miedo y lo peligroso, cf. M. Potte-Bonneville, *Michel Foucault, la inquietud de la historia*, trad. H. García, Buenos Aires, Manantial, 2007, p. 283 y ss. Sobre la inconveniencia para Foucault de la negación dialectizante debe consultarse “La pensée du dehors”, *Critique*, n° 229, juin 1966, pp. 523-546 (citamos de acuerdo a *Dits et Écrits II*, ed. cit., pp. 518-539), cf. esp. pp. 523-525.

³⁴⁷ M. Foucault, “Nietzsche...”, ed. cit., p. 155.

no implica una toma de distancia tranquilizadora y reflexiva, como tampoco la generación de una *arché* que, incluso pensada bajo la modalidad “estructural” –como en el caso de las raíces de la “lengua indoeuropea” según Benveniste– aseguraría la inteligibilidad de la dispersión de lo actual por medio de una prehistoria imaginaria pero unificadora³⁴⁸. El remontarse a la prehistoria, a la emergencia (el momento de la escisión histórica), a aquel exterior o Afuera invocado por Foucault, implica cuestionar la inteligibilidad del presente, hacer imposible lo que se nos presenta como posible. Parodiar un origen, así, implicaría la postulación de una exterioridad que también se inscribe en la línea paródica: un Afuera que, en lugar de proceder de acuerdo a la negación de lo que hay (vaciando de formas el presente, poniéndonos frente al abismo de la ausencia absoluta de determinación), se caracteriza por el *vértigo* del pasaje entre las múltiples máscaras. Lo cual nos remite, entonces, a nuestro segundo objetivo: la relación de dicho afuera con la imagen y la palabra.

El afuera y la imagen. Una palabra de más

En un texto publicado por Foucault en 1954 a modo de prólogo de un libro del psiquiatra Ludwig Binswanger, a la sazón difusor del así llamado psicoanálisis fenomenológico-existencial, Foucault distinguía entre la imaginación (o lo imaginario) y la imagen de dos modos en el contexto de un abordaje de la actividad onírica³⁴⁹. En un primer momento, la imaginación parece implicar un movimiento incesante del cual la imagen es su coagulación;

³⁴⁸ Sobre el carácter asegurador de la inteligibilidad de la *arché* tal como es planteada en la obra de É. Benveniste, remito a la lectura de Agamben en *Signatura rerum*, trad. cit., p. 122.

³⁴⁹ Se trata de un texto introductorio a la publicación en francés de L. Binswanger, *Le Rêve et l'Existence*, trad. fr. J. Verdeaux, Paris, Desclée de Brouwer, 1954, pp. 9-128 (que cito de acuerdo a los *Dits et Écrits I* (1954-1969), Paris, Gallimard, 1994, pp. 54-119). Sobre el lugar de las inquietudes que se presentan en este texto en el marco de la obra de Foucault, cf. J. Revel, “Sur l’introduction à Binswagner (1954)” en: L. Giard (dir.), *Michel Foucault, lire l’œuvre*, Paris, Jérôme Millon, 1992, pp. 51-56.

mientras ésta es una cuasi-presencia en un mundo ya constituido, la imaginación es una fuerza constitutiva que Foucault concebía como originariamente presente, en un origen no histórico sino antes bien trascendental que el pensador caracterizará como “auténtico” (en contraposición a su “adulteración” en la imagen). En este primer esquema, la imagen como tal se halla entregada a la designación de algo que no es ella misma y que está ausente³⁵⁰. Ello implica el marco que más tarde el propio pensador recortará como el de la representación clásica, en el cual la imagen “representa” otra cosa (que no es imagen) y, por lo tanto, es ontológicamente derivada y deficitaria. Sin embargo, ya aquí Foucault adelanta una segunda configuración de lo imaginario en tanto “medio” o “elemento” en el que la existencia se desenvuelve, una existencia signada por el intercambio con los otros, lo que convierte a la imagen en “modalidad de expresión” de una imaginación que se dirige [*s’adresse*] a alguien³⁵¹. Así pues, y de acuerdo a esta segunda perspectiva, sería posible concebir la imagen –en tanto materia expresiva– desatada de su armazón clásico y, en tanto “recogida en sí misma”, con alcance y potencia sensorial propias. Si en este texto temprano (muy anterior a *Las palabras y las cosas*), Foucault ya presentía la necesidad de estudiar la sublevación de las imágenes con respecto de los plexos referenciales, en una serie de escritos referidos a la pintura (producidos entre los años 67 y 75 aproximadamente³⁵²) hará evidente la irreductibilidad de la imagen a una relación tanto afirmativa como negativa con la “realidad”, es decir que impugnará la reducción de la imagen a otro ámbito no imagético. Ello permitirá tanto escapar a una concepción figurativa del arte (en la cual la imagen es, ante todo, el instrumento de un sujeto y su voluntad, sea éste pintor o espectador, que fija

³⁵⁰ M. Foucault, *Dits et Écrits I*, ed. cit., p. 110.

³⁵¹ M. Foucault, *Dits et Écrits I*, ed. cit., p. 118.

³⁵² Tematizaré específicamente los siguientes textos que cito de acuerdo a la edición referida antes de *Dits et Écrits II (1970-1975)*: “Sur D. Byzantios” (Présentation de l’exposition de D. Byzantios “30 dessins, 1972-1973”), Galerie Karl Flinker, Paris, 15 février 1974. (pp. 518-521) y “La peinture photogénique” (présentation), *Le désir est partout. Fromanger*, Paris, Galerie Jeanne Bucher, février 1975, pp. 1-11 (pp. 707-715).

el punto de vista monocular) como a ciertas líneas de arte abstracto o conceptual que “nos han hecho saber que era preciso preferir el recorte del signo a la ronda de las semejanzas, el orden de los sintagmas al itinerario de los simulacros, el régimen gris de lo simbólico a la fuga loca de lo imaginario”³⁵³. Se reivindica así el placer sensorial de lo visible, en el contexto de los diversos regímenes de luz, poniendo de manifiesto no sólo la infatigable atracción cromática que ejerce la imagen, sino sobre todo devolviéndole su carácter físico, tanto a ella como al soporte-cuadro. El pasaje al primer plano de la materialidad específica de la imagen va aquí de la mano de su escisión respecto de una idealidad que actuaría como su causa (ya sea bajo la forma de una intencionalidad previa del artista, o de una teleología orientada a alcanzar un sentido transhistórico), forzando entonces un desplazamiento respecto de todo fundamento anclado a una antropología y haciendo señas hacia un tratamiento post-humano de la imagen. Refiriéndose a las imágenes del arte pop y el hiperrealismo (en los cuales se juega con la fotografía y la pintura), Foucault hablará de una “transhumancia autónoma de la imagen”³⁵⁴ y no tanto de una creación pura como de una “imagen capturada en la trayectoria que la acompaña de la fotografía al cuadro”³⁵⁵. La imagen que se deshace así de la enfermedad metafísica que la aquejaba, saca a relucir otro tipo de materialidad que no puede ser reconducida a la objetualidad y su densidad “real”, como así tampoco al mundo “humano” en el que cualquier objeto deviene un útil – real o simbólico. El campo específico que de aquí surge es el de las semejanzas y su circulación sin fin, su tránsito, transfiguración, deformación³⁵⁶, campo en el cual la imagen retiene toda su potencia y que nos permite una aproximación diferente a la idea de “imaginación”.

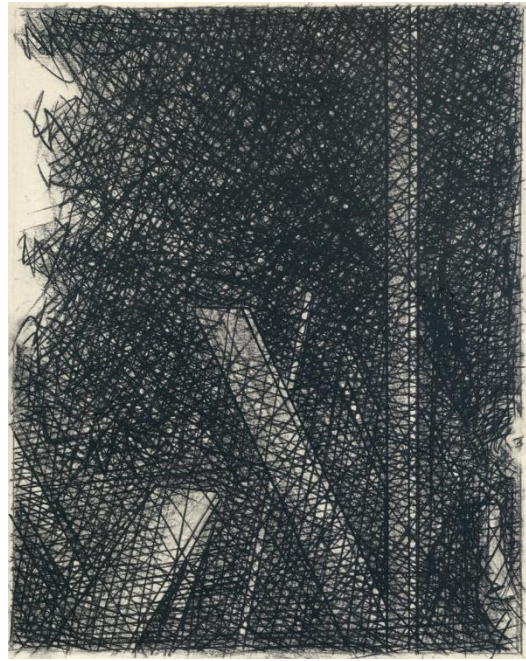
³⁵³ M. Foucault, *Dits et Écrits II*, ed. cit., p. 710.

³⁵⁴ M. Foucault, *Dits et Écrits II*, ed. cit., p. 714.

³⁵⁵ M. Foucault, *Dits et Écrits II*, ed. cit., p. 711.

³⁵⁶ M. Foucault, *Dits et Écrits II*, ed. cit., p. 710.

En ella parece imperar una dinámica que Foucault describe al referirse a los dibujos de Byzantios: en primer lugar, su principio sería el de la “adición indefinida”, por contraposición a la negatividad o a la suma totalizante, ya que “siempre puede haber un trazo más”³⁵⁷; en segundo lugar, podría decirse que lo que allí sucede “no es signo de algo o de otra cosa, sino marca de una multiplicidad de acontecimientos que no pueden nunca volver a caer en la inexistencia”³⁵⁸, siendo esta



Constantin Byzantios, sin título (1975)

la razón por la cual lo imaginario no adopta la forma de un juego de negaciones (dialécticas o no), pues “todos los elementos son positivos [...]. El negro [...] no es la noche, es la intensidad de un combate. Lo oscuro no es una sombra, sino el lugar donde se enfrentan las formas más vivas. Las masas oscuras no moderan las distancias, sino que indican las constricciones, los enfrentamientos, los cuerpo a cuerpo”³⁵⁹; por último, el dispositivo imagético así concebido excluye el modelo “imagen mental-imagen material”, pues el artista es incapaz de manipular las conexiones que los trazos realizan entre sí (por sus enfrentamientos y llamados recíprocos y desaparejos) –incapaz por tanto de llegar al fin de la obra (a su punto de acabamiento)–, aquel es captado por una especie de pasión febril a la cual intenta poner medida pero que, al devenir intolerable, lo hace desviarse de la obra y

³⁵⁷ M. Foucault, *Dits et Écrits II*, ed. cit., p. 520.

³⁵⁸ M. Foucault, *Dits et Écrits II*, ed. cit., p. 519.

³⁵⁹ M. Foucault, *Dits et Écrits II*, ed. cit., p. 520.

abandonarla a su suerte³⁶⁰.



Constantin Byzantios, "Effet de nuit" (1974)

Con dicha noción de imaginación, podemos ensayar una aproximación a aquella imagen de un Afuera que perseguimos desde el inicio, pero a tal fin debemos hacer aquí una articulación más, aquella que nos permita una conexión entre la imagen y la palabra, si acaso creeremos a Foucault cuando impugna la reducción de toda figura al discurso sobre la base de que "el discurso y la figura tienen cada uno su modo de ser; pero ellos mantienen relaciones complejas y

enmarañadas. Se trata de describir su funcionamiento recíproco"³⁶¹. Para ello, nos detendremos en una analogía que el propio Foucault realiza entre la pintura de Manet y la

³⁶⁰ "Puede imaginarse la lenta, la paciente febrilidad que se apropia del dibujante, a lo largo de esta batalla de líneas y trazos. El primer trazo puede ya ser excesivo y echar todo a perder. Pero pensad cómo ese peligro, único en el inicio, se multiplica, pues cada trazo nuevo llama a otros. Cada uno genera miles de posibilidades nuevas. Y, multiplicándose, se aproximan al exceso: un trazo más, y es demasiado, es irreparable, todo ha desaparecido. Pensad en el frenesí de trazos posibles que se esbozan, las ganas, la necesidad de agregarle a ello la excitación del azar; y pensad en el dominio, la prudencia, el cálculo necesario, incluso la extrema reserva que supone ese juego sin retorno. Entre este frenesí y esta prudencia, cada trazo debe darse como si fuera el último. Y aquello que resulta no tener sucesor no puede ser el último más que por un momento. Es ese momento, no obstante –ni más ni menos último que los otros, pero que lleva al juego a su punto más alto de intensidad–, el que el dibujante ha elegido, por su cuenta y riesgo, para apartarse de su dibujo, y dejar que ante ustedes se desencadene la batalla en su estallido ininterrumpido. Avanzan hacia ustedes, sobre la superficie blanca del papel, por el efecto de un relieve blanco, los personajes que las líneas negras habían dibujado como planos al principio" (M. Foucault, *Dits et Écrits II*, ed. cit., pp. 520-521).

³⁶¹ M. Foucault, *Dits et Écrits I*, ed. cit., p. 622.

escritura de Flaubert, en un texto mediados de los 60³⁶². En principio, puede observarse allí la afinidad entre la noción de Afuera que analizábamos más arriba y una noción de imaginación que “no se constituye contra lo real para negarlo o compensarlo”³⁶³ sino que es la fruición por la circulación entre imágenes no fundadas en un sujeto.

En un postfacio a *La tentación de San Antonio* de Flaubert, el pensador francés señala la relación análoga que Flaubert y Manet mantienen con el archivo de su ámbito artístico específico, algo que los hace modernos debido a la pérdida de ingenuidad respecto al universo de la obra ya instituida como tal. En este sentido, tanto el escritor como el pintor ejercen su arte *en* una relación con “lo que ha sido pintado, lo que ha sido escrito —o más bien con aquello que de la pintura y la escritura permanece indefinidamente abierto”³⁶⁴. En una suerte de pliegue, Foucault subraya, ambos artistas han hecho existir los libros y los lienzos *en* la literatura y la pintura, son su *tema* y a la vez el *material* en el que trabajan; un pliegue que puede parecer una vuelta total sobre sí —una interiorización radical—, pero que en rigor es la exteriorización de la literatura y de la pintura, su existencia fuera de los marcos de la representación clásica. Ello demarca un campo que, sin recurso a la referencia “real” como a algo ontológicamente separado, adquiere densidad y profundidad en sí mismo, en un juego de espejos y reflejos que actúa como dimensión primitiva y que, a diferencia de un “origen”, no está completa sino que es una dispersión y proliferación que no cesa hacia fuera de sí misma. Lo imaginario se delinea no ya como el acto creativo que se equipara a lo divino al generar de la nada una forma nueva, así como tampoco se

³⁶² Postfacio a G. Flaubert, *Die Versuchung des Heiligen Antonius*, Francfort, Insel Verlag, 1964, pp. 217-251. Luego publicado como “Un fantastique de bibliothèque” en: *Cahiers de la compagnie Madeleine Renaud-Jean-Louis Barrault*, n° 59, mars 1967, pp. 7-30. La última versión editada por el autor fue publicada como: “La bibliothèque fantastique” en: R. Debray-Genette (éd.), *Flaubert*, Paris, Firmin-Didot /Didier, 1970, pp. 171-190 (M. Foucault, *Dits et Écrits I*, ed. cit., p. 293-325).

³⁶³ M. Foucault, *Dits et Écrits I*, ed. cit., p. 297.

³⁶⁴ M. Foucault, *Dits et Écrits II*, ed. cit., p. 299.

contrasta con una razón mecánico-calculadora para granjearse un ámbito de “pureza” artística que se yergue incondicionada ante una indeterminación vacía; antes bien, lo imaginario florece a partir de la amalgama heteróclita de lo que hay (en el caso de la escritura, Foucault dirá que nace “de la superficie negra y blanca de los signos impresos, del volumen cerrado y polvoriento que se abre sobre un revoloteo de palabras olvidadas; se despliega cuidadosamente en la biblioteca atiborrada, con sus columnas de libros, sus títulos alineados y sus estantes que la cierran por todas partes, pero que del otro lado dan acceso a mundos imposibles. Lo imaginario se aloja entre el libro y la lámpara”³⁶⁵). Del mismo modo en que las imágenes de Fromanger son “capturadas” en su trayectoria no humana, así también la imaginación de las palabras actúa como una especie de superficie de difracción que se emplaza entre lo ya escrito y la luz que lo hace visible, es decir, a partir de la lectura ridículamente minuciosa.



G. Fromanger, “Au la Chine, Huxian” (1974)

³⁶⁵ M. Foucault, *Dits et Écrits II*, ed. cit., p. 297.

Es precisamente en la reiteración – erudita o no– de lo ya escrito/leído/pintado/fotografiado/visto que surge (en cierto modo, involuntariamente) lo imaginario, dando como resultado modalidades de lo quimérico que parodian lo existente en su repetición insistente y ligeramente delirante. Desde esta perspectiva, es aquí donde el mundo de la imagen y el de la



G. Fromanger, “Au printemps ou la vie à l’endroit” (1972)

escritura comparten una manera de darse que nos permite observar el despliegue de aquella lógica que describíamos para la genealogía. Pues si debemos admitir que la imaginación no opera al cerrar los ojos a lo existente (en la noche o en el sueño de la razón) sino como una apertura a lo que ya está pasando entre una imagen y otra, entre una palabra y otra, ello es compatible con la versión genealógica de la *exterioridad* que reseñábamos al principio, aquella que no tiene por función negar o hacer inteligible lo dado, sino delimitar una geografía vertiginosa en que las múltiples máscaras de la historia aspiran a la subsistencia discontinua y fragmentada (y no a la unidad que las totalice). En ello insiste Foucault cuando, refiriéndose al afuera que se versiona en la obra de Blanchot, escribe:

El afuera no revela nunca su esencia; no puede ofrecerse como una presencia positiva –cosa iluminada desde el interior por la certeza de su propia existencia–, sino únicamente como la ausencia que se retira lo más lejos posible de sí misma y se ahueca en la seña que hace para que se avance hacia ella, como si fuera posible

alcanzarla.³⁶⁶

La no coincidencia del Afuera consigo mismo, la dispersión esencial que lo afecta, es lo que nos lleva a relacionarlo con lo neutro blanchotiano, y esto en tanto ambos se articulan como el “espacio de un lenguaje neutro; [...] desplegando un lugar sin lugar que es el afuera de toda palabra y de toda escritura”³⁶⁷. Como veremos a continuación, el pensamiento de Blanchot en torno a lo neutro aparece en el contexto de su obra como un modo de referirse a la dimensión insuperable de lo que hay, en la que la alteridad se da como un incesante desplazamiento respecto de las “formas” de la identidad. En el cruce de estas líneas, entre la exterioridad que Foucault operativiza (en la analítica de las formas políticas como en la de las imágenes) y lo neutro que Blanchot reivindica como bastión de resistencia a la totalización, encontramos los esbozos de una estrategia post-nietzscheana de abordaje de la cuestión biopolítica contemporánea. Se trataría, desde esta perspectiva, de lanzarse al mundo sensual, seductor e “irreal” de aquello que nos atrae en el vértigo de las máscaras, de acompañar los itinerarios espacializantes de las imágenes y las palabras – desasidas ellas de las marcas que les permitirían ser reconducidas a una forma subjetiva u objetiva como a su origen–, sin aspirar a encontrar un criterio de organización previo o posterior a partir del cual conseguir manipular el acontecer. Corridos del lugar del voluntarismo, y concebida la política en el marco de la *administración* de lo viviente (que con su lógica económica tiende a reforzar la individualización de los fines y es solidaria del borramiento de las trayectorias singulares), es posible imaginar algunas tácticas que devienen resistencias en tanto impugnan la reducción de lo vivo a políticas acerca de lo biológico: dándose como ámbito de movimiento un espacio esencialmente inhumano y disperso, neutro y fragmentado, múltiple, abigarrado y coloreado, es posible perturbar las

³⁶⁶ M. Foucault, *Dits et Écrits I*, ed. cit., p. 526.

³⁶⁷ M. Foucault, *Dits et Écrits I*, ed. cit., pp. 536-537.

economías que muerden en lo viviente a través del acompañamiento de las fuerzas no humanas, no vivas, pero no por ello menos dinámicas y móviles.

El Afuera imaginado como neutro no cataliza el tránsito de una multiplicidad a la unidad (no actúa como una promesa de sentido, previo o por venir), ni de lo múltiple al vacío, sino que antes bien efectúa el pasaje de lo múltiple a lo múltiple. El Afuera es un desprendimiento del roce de lo que hay consigo mismo, es un efecto que se da en aquellas superficies densificadas y que se caracteriza no por una esencia sino por el acontecer de lo accidental, no por una ruptura que pudiera efectuar sino por la rapidez con la que se introduce en las grietas de lo que hay y modula el pasaje de una máscara a otra, de una imagen a otra, de una palabra a otra. El Afuera neutro es imaginario (al modo de la imagen) por la misma razón por la que es nominal (o escrito): primero, porque ello no deriva de un sujeto fundador que se pone a sí mismo por fuera de la escena y organiza la representación en el espacio homogéneo, continuo y definible de acuerdo a unas reglas de construcción que podrían funcionar *explicando* lo que tenemos ante la vista; segundo, porque como “carnaval concertado de máscaras” no se constituye a partir de una esencia o modelo (punto de saturación o vacío puro) sino que florece en el tránsito de semejanza a semejanza, en el malentendido que se da entre los que se parecen pero nunca son iguales o en la incomodidad de lo que no tendrá nunca un “calce” perfecto; tercero, porque no precisa de una instancia trascendente para existir pues, tomando el camino nietzscheano del perspectivismo³⁶⁸, no precisa de “testigos” para que la variación y circulación tenga lugar (habida cuenta de que no deriva el movimiento de un punto fijo, sino que los puntos fijos son ilusiones derivadas de las diferentes dinámicas y trayectorias de las máscaras)³⁶⁹; y,

³⁶⁸ Sobre el perspectivismo en Nietzsche, cf. M. B. Cragolini “Metáforas de la identidad en Nietzsche” en: G. Meléndez (comp.), *Nietzsche en Perspectiva*, Santa Fe de Bogotá, Siglo del Hombre, 2001, pp. 49-61.

³⁶⁹ De allí la incomprensión del alcance ontológico-político de la genealogía foucaultiana que exhiben aquellos que postulan la necesidad de un “yo genealógico” que sea persistente y sustancial a fin de que el pasaje de

cuarto y último, porque ese espacio sin recurso a una trascendencia no es tampoco un emplazamiento interior y en contacto íntimo consigo mismo, es un espacio curvo, irregular, denso y fragmentado, donde rige lo discontinuo y las relaciones biunívocas son reemplazadas por las disimetrías³⁷⁰.

En atención al desarrollo posterior de nuestro examen, debe decirse aquí que estos trazos nos aproximan a una lógica que se vuelca en cada uno de los campos que estamos abordando, zonas éstas que aparentan ser muy distantes (tanto en sus objetos como en sus problemas y recursos) pero que sin embargo implican un tratamiento de lo heterogéneo que, al no aspirar a reducirlo a lo Uno, no lo desvincula ni fáctica ni conceptualmente de su multiplicidad, sin por ello “aplastar” lo existente en un suelo continuo de entidades discretas inmutables. Ello fuerza una renovación de las nociones ligadas a lo colectivo, toda vez que se revela así el carácter no esencialmente humano (ni siquiera esencialmente *vivo*) de los acontecimientos. Si se toma, como sin duda debe hacerse, dicho tratamiento como una política, estaremos frente a un enfoque que reivindica la existencia de dimensiones radicalmente inhumanas que atraviesan y constituyen lo que hay, sin necesidad de poner a lo humano como principio o como meta, y sobre todo sin poner al hombre como criterio y sustento de diferenciaciones que parcelan lo que hay de acuerdo al valor atribuido a una determinada (forma de) vida.

una máscara a otra sea inteligible (cf., por ejemplo, A. MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Inquiry*, Londres, Duckworth, 1990). Se demanda, de esta manera, que una esencia inmóvil constituya la base de la adopción de diferentes perspectivas, en un modo de pensar el perspectivismo que es pre-nietzscheano.

³⁷⁰ En este sentido, el Afuera es compatible con aquellas heterotopías que “no están cerradas sobre el mundo exterior sino que son lisa y llana apertura”, y que Foucault describe como “un lugar abierto, pero que tiene la propiedad de mantenerte afuera” y que análoga a los “moteles norteamericanos [...] donde la sexualidad ilegal se encuentra a la vez albergada y oculta, mantenida aparte, sin por ello ser dejada al aire libre” (M. Foucault, “Las heterotopías”, trad. cit., pp. 28-29).

El afuera y lo neutro

Al inicio hemos adelantado que seguiríamos la indicación blanchotiana que conecta el afuera a lo neutro, en una avanzada teórica que lanzará a esta última noción como clave de lectura ontológica, política y estética de nuestra tradición. En este caso, y dado que hemos partido de una consideración “metodológica” –en relación con la genealogía que proponía Foucault inspirado en Nietzsche– para luego abreviar en otra de índole estética, nos aproximaremos a una noción de lo neutro ligado a lo desconocido (“*l’inconnu*”) tal como Blanchot lo desarrolla a partir de un estudio de la poesía de René Char³⁷¹.

La reflexión escoge como punto de partida un verso de Char “¿Cómo vivir sin desconocido ante sí?” [*Comment vivre sans inconnu devant soi?*]. A partir de allí, Blanchot planteará un doble juego que se lanza afirmando que “lo desconocido siempre se piensa bajo la forma de lo neutro” (EI, 440): por una parte, marca la inconveniencia de confundir lo desconocido con lo impensable; por la otra, alega que existe un pensamiento que en lugar de develar, aclarar, iluminar y corresponder (al Ser o a su vicario, el ente), es capaz de pensar lo neutro *como neutro*. Ello sólo parece posible previo rechazo de que el pensamiento sea reducido al conocimiento de lo visible-invisible o bien se identifique con la posibilidad de mantenerse en una perspectiva general-universal³⁷². Sucede que, desde la perspectiva blanchotiana, lo neutro será aquello que toda la tradición filosófica occidental que asume

³⁷¹ “René Char et le pensée du neutre” (EI, 439-446). Publicado primero como artículo en: *L’Arc*, n° 22, été 1963, pp. 9-14.

³⁷² Blanchot señala que “el postulado bajo el cual se mantiene implícitamente todo el pensamiento occidental [... es] que el conocimiento de lo visible-invisible es el conocimiento mismo; que la luz y la ausencia de luz deben proveer de todas las metáforas en relación con las cuales el pensamiento va más allá de lo que se propone pensar; que no podemos “enfocar” [*viser*] (una imagen más tomada de la experiencia óptica) sino aquello que viene a nosotros en la presencia de la “iluminación” [*éclairément*]; y, dado que toda vista es vista de conjunto –y la experiencia de la vista es una experiencia de la continuidad panorámica–, que debemos siempre someter, no sólo la comprensión y el conocimiento sino toda forma de relación, a una perspectiva de *conjunto*.” (EI, 443).

que el pensar es dialectizante, generalizante y cuyo vértice de apoyo es la figura de lo humano, ha intentado domesticar, sublimar y despreciar. Sin poder eludirlo, e incluso queriendo aproximarse a un pensamiento de lo neutro, la tarea se revela difícil por cuanto ella requiere la renuncia a la vocación antropológica que impera en nuestra tradición. Vocación que no sólo se devela en el idealismo de una subjetividad constituyente, sino también –e incluso aun de forma más insidiosa, podría decirse– en la erección de lo humano como principio teleológico de la ontología³⁷³. De modo tal que, para evitar el pasaje a la trascendencia –que resulta una de las vías por las cuales una corriente poderosa del pensamiento occidental ha intentado desvincularse de la égida “humanista”, ya sea bajo

³⁷³ Seguimos aquí la versión bien contemporánea, y que se hace eco de los desarrollos deconstruccionistas, genealógicos y científicos de los últimos tiempos, de F. Ludueña. En *Más allá del principio antrópico. Hacia una filosofía del outside* (Buenos Aires, Prometeo, 2013) el pensador distingue entre un *principio antropológico* (que lleva al Hombre a fundamento metafísico de la filosofía) y uno *antrópico*. Mientras el primero ha sido el blanco de la crítica (post)nietzscheana, el segundo admite dos variantes (fuerte y débil) que permanecerían de algún modo no alcanzadas por dicha estela crítica. El *principio antrópico fuerte* sigue postulando la figura del Hombre, pero no ya como supuesto sino como *fin*; el *principio antrópico débil* sería el que se aleja lo más posible de todo finalismo (en la medida en que el lenguaje organizado finalísticamente lo permite), ubicando la figura del hombre a modo de eslabón de una cadena ontológica que lo excede. Cabe aclarar que Ludueña se apropia de una manera singular de una distinción que surgió en el ámbito de la cosmología, en relación con las especulaciones en torno a la excepcionalidad del hombre respecto del resto de lo existente. Si bien la idea y el término específicos de “principio antrópico” (PA) fueron producto del trabajo de Robert H. Dicke y Brandon Carter, respectivamente, es en el texto de los físicos Barrow y Tipler donde se distingue entre un PA fuerte y uno débil. En este último texto se aprecian con mayor detalle las consecuencias de la cuestión desde esta perspectiva, que (en contraste con el análisis de Ludueña) tiende a privilegiar el lugar del hombre en el cosmos llegando, en muchos casos, a incorporarse como una de las justificaciones de la teoría del “diseño inteligente” del universo, aunque esta articulación ha sido a su vez impugnada. Cabe mencionar, por último, que se han generado nuevas modalidades del PA (el PA participativo, el PA modificado, el PA final), en un campo que no deja de ser controversial tanto por su influjo sobre la teoría cosmológica como por las consecuencias de ello en la interpretación general del lugar del hombre en una ontología. Cf. R. H. Dicke, “Gravitation without a Principle of Equivalence”, *Reviews of Modern Physics*, n° 29, vol. 3, 1957, pp. 363-376; B. Carter, “Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology”, *LAU Symposium 63: Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data*, Dordrecht, Reidel, pp. 291-298; J. D. Barrow y F. J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford, Oxford University Press, 1988.

los modos de lo místico o de lo teológico³⁷⁴—, Blanchot afirma un pensar *en* neutro a la vez que impugna la opción de asimilarlo al “conocimiento” entendido de forma tradicional.

Es en tal sentido que Blanchot calificará como neutra la relación de lo desconocido con la “luz”: lo desconocido no lo es por una indeterminación respecto de lo que es o lo que no es, sino porque se coloca *por fuera de* un ámbito regido por lo visible/invisible y, por lo tanto, no da cuenta de lo posible ni en términos de una horizonticidad (como horizonte posible de totalización) ni de una prospectiva (por cuanto “arruina toda esperanza de un porvenir”) (EI, 444). Es precisamente esta exterioridad respecto de lo visible-posible aquello que hace de lo neutro una noción conveniente para abordar aquel afuera foucaultiano que se desligaba de las nociones de continuo y de horizonte de inteligibilidad para dar cuenta, en su lugar, de la variabilidad y la inquietud de lo que hay. Blanchot se referirá a un modo de aproximarse a lo desconocido como desconocido: se trata de la palabra [*parole*] neutra, aquella que se indica en la poesía de Char o la que se señala como esencialmente literaria en el pensamiento blanchotiano. En tanto neutra, esta palabra acoge lo desconocido sin tomarlo ni ejercer sobre ello un poder (EI, 445): palabra desvalida que no prende ni comprende, no pone en correspondencia atando lo desconocido a un horizonte de posibles conocimientos. La palabra neutra (la literatura) habla llevando lo neutro, en un movimiento que no cesa porque, en tanto inquietud, no aspira al enlace sino a la conexión con lo que hay, mantiene a lo neutro en una relación de infinitud con el pasaje

³⁷⁴ Se ha insistido en desplazar lo humano de su función de fundamento poniéndolo en una relación de pasividad respecto de principios activos que lo trascienden y lo determinan. La estrategia de Blanchot es otra por cuanto impugna la relacionalidad basada en antagonismos (ya sea de lo inmanente con lo trascendente, de lo activo con lo pasivo, de lo débil con lo fuerte) a partir de la consideración de que la relación antagónica resulta en última instancia dicotómica y, en tanto tal, reproduce la jerarquización incommovible de uno de los términos de dicha relación. Así pues, en su pensamiento se respira un aire de reivindicación de lo móvil, lo variable, lo perturbado y lo contaminado, aquello que siempre termina por arruinar toda “dialectización”. Cf. en el capítulo 1 la discusión llevada adelante por Blanchot con la noción de *Autrui* tal como la plantea Lévinas.

de una palabra a otra, en un diccionario que no tiene centro ni palabra clave.

Como palabra neutra, la poesía también exhibe una relación ético-política en tanto le concierne la responsabilidad (al considerarse un “responder” a lo imposible o a lo desconocido, sin transformarlo en un posible o en algo conocido). La extrañeza de esta responsabilidad con lo desconocido, que está en la base de un pensamiento que no se enamora del poder de apropiación sino que lo impugna en una apuesta por la circulación sin centro fijo, fue acaso lo que condujo a Blanchot a interesarse de manera especial por la noción de “otredad” en su conversación con E. Lévinas (cf. capítulo 1). Pero también lo que constituyó la atracción profunda que la obra kafkiana ejerció sobre él, como puede leerse en las páginas que dedica a la voz narrativa, cuyo lugar de exhibición paradigmática sería la obra de Kafka³⁷⁵.

El ‘il’, lo neutro, la voz narrativa

“Las fuerzas de la vida sólo bastan hasta cierto punto”. Contundente inicio blanchotiano de un capítulo cargado de señales que titilan en las superficies más recónditas de la galaxia. Porque la frase es de Kafka, porque fue la de Blanchot y porque será la nuestra, que las indicaciones apunten a la debilitación de lo viviente como umbral de paso hacia el espacio en que lo neutro se narra no podría ser más sugerente. Si, como hemos visto, la imagen alcanza en el cadáver su punto más denso y más puro (en su impureza o ambigüedad esencial, cabe decir), podemos tomar ahora este *dictum* como una segunda versión en la cual se reitera la urgencia por mostrar la imposibilidad que atraviesa como un hilo de oro la pretensión humana de ponerse a la cabeza de lo que hay. Hemos estudiado con anterioridad

³⁷⁵ Publicado primero como artículo : “La Voix narrative”, *La Nouvelle Revue française*, n°142, octubre 1964, pp. 674-685. Luego recogido bajo el título de “La Voix narrative (le “il”, le neutre)”, EI, 556-567 y KK, 171-184.

que la vida recusada de forma permanente es aquella identificable con el poder, bajo cualquiera de las formas que lo humano le ha dado. Del mismo modo en que recién observábamos el movimiento por el cual la imagen era reconducida al ámbito de lo muerto en una tentativa de extraerla del ámbito de la instrumentalidad antrópica, en la declinación neutra de la voz hallamos una estructura isomórfica³⁷⁶: la narración sólo es posible en aquello que parece retirarle su capacidad de “contar”. Blanchot explicará que mientras “contar es obvio”, la narración no puede prescindir de un yo en tanto punto de vista desde el cual la historia es organizada. Ese yo es el haz de luz que la conciencia irradia para que lo que hay pueda ser visto, transformando así a la historia en mirada y al narrador en vidente. Siguiendo una serie de contrapuntos entre la narración épica de la antigüedad griega, la novela moderna (en las manos de Gustave Flaubert, Thomas Mann) y finalmente las historias kafkianas, Blanchot recorre las distintas vetas de la ‘impersonalidad’ que habita el relato. Si en principio el “il” era la “coherencia impersonal de la historia” (EI, 558), luego ésta cede algo de espacio a la creciente psicologización de la narración, según la cual el “il” es sólo la apariencia de uno o múltiples “egos” cuya individualidad reflejaría el mundo de manera verosímil (EI, 559). Sin embargo, el giro que hará del “il” una figura que ya no puede hacerse pasar por una “mera apariencia” manipulable por un sujeto que estaría por encima de ello, es la asociación de lo impersonal a la distancia. Y si bien dicha distancia no adquiere la misma valencia en las obras mencionadas, sí es cierto que ese conjunto

³⁷⁶ Isomorfismo que da cuenta de la estructura mineral del pensamiento blanchotiano: en la cristalografía, se habla de cristales isomorfos cuando son capaces de formar compuestos de aspecto semejante desde el punto de vista arquitectónico, aunque las dimensiones sean ligeramente distintas. La distribución, la valencia y, en suma, las fuerzas de cada sustancia, para ser isomorfas, deben poder jugar un juego similar, independientemente de su fórmula específica. Asimismo, la imagen cadavérica (donde la semejanza retorna a sí sin poder hallarse) y la voz neutra (donde se sigue narrando cuando las fuerzas de la vida ya no alcanzan) comparten una lógica de pensamiento: la de mostrar el alcance de lo muerto, lo inorgánico y lo neutro en la esfera de lo que no es asible para la representación, la conciencia, la fuerza y la funcionalidad de lo viviente humano.

abigarrado de distancias de muy distinta índole es inescindible e igualmente necesario al modo de ser de la voz neutra narrativa. De allí que el “relato sería como un círculo que [...] se relaciona [con la vida] mediante una relación neutra” (EI, 557), un círculo cuyo centro reside en ese *afuera* ilocalizable que hace de lo central lo extraviado que no organiza, lo que reúne por contacto, sin *telos*. La voz narrativa es, en palabras de Blanchot, espectral, fantasmagórica (EI, 566), en cuanto que sin poder ser encarnada ella habita y habilita a la voz personal, la altera impidiéndole totalizarse. La subsistencia tácita de la voz narrativa no es un elemento en la fenomenología del relato, puesto que no brinda acceso ni facilita la llegada a lo neutro por parte de un sujeto (escritor o lector). Antes bien, ella ejerce una atracción sólo sobre el lenguaje, una atracción indirecta u oblicua (incapaz, como es, de *dirigirse* a nada), y en ese proceso lo neutro habla. Esto implica una suerte de deformación de la palabra, por cuanto lo que habla no sólo no se dirige a nada ni nadie, sino que además no tiene nada que decir. Sin destinatario y sin objeto, lo neutro es caracterizado de la siguiente manera. En primer lugar, por la distancia: se trata de una distancia que no mide el espacio entre dos términos, ni permite calcular las diferencias o semejanzas entre estos (por eso Blanchot dirá que no se trata de *mediación* ni de *comunidad*; EI, 566), sino que distorsiona el espacio. Es la distancia cuando ya no está al servicio de la conexión de dos puntos, sino de la interrupción que hace posible que algo así como “un punto” exista y pueda conectarse con otro. En segundo lugar, la voz neutra no se define en términos ópticos y, por ende, ni vela ni desvela, no es clara ni oscura (EI, 566). Ello no implica, no obstante, que se hunda en el sin sentido: “no significa como lo hace lo visible-invisible, sino [que] más bien abre en el lenguaje un poder distinto, ajeno al poder de iluminación” (EI, 566)³⁷⁷.

³⁷⁷ Al respecto habría que meditar teniendo en cuenta el modo en que, en *L'Espace littéraire*, Blanchot refiere un contrapunto a lo óptico bajo la forma de la fascinación. Allí se indica que no es la mirada sino la imagen la que “toca a distancia”, de un modo que hace entrar a la mirada (y, *a fortiori*, a quien mira) en un movimiento neutro que, a la vez que la hace posible, le impide suspenderse o detenerse a mirar (capturando) algo. Así, la

Poder que desde el “sujeto” es ilegible y que, por eso, resulta rápidamente descartado, pues *no sirve para nada*. Por último, lo neutro exige una paraontología³⁷⁸ según la cual el lenguaje no gravita en torno al establecimiento de una relación posible o no entre el hombre y el mundo. El relato no reporta al ser (ni al no ser), no desrealiza de la misma manera en que no realiza una experiencia del mundo. En este sentido, la voz narrativa es aquello que, en *La folie du jour*, escribía: “¿Un relato? No, nada de relatos, nunca más”, pues no habría allí, en el círculo en que el relato envuelve a la vida, la voluntad o el poder de dirigir las conexiones. Antes bien, es en la voz narrativa donde el sujeto calla y la palabra no gravita en torno a él sino que es aquello que da paso al exterior:

fascinación “nos quita nuestro poder de dar sentido” y hace de la mirada “un neutro resplandor extraviado que no se apaga, que no ilumina, el círculo, cerrado sobre sí, de la mirada” (EL, 28).

³⁷⁸ El término no es de Blanchot sino de Agamben, quien en *Profanaciones* escribe: “Si [...] se lleva al extremo [el gesto de la parodia], se puede decir que ella presupone en el ser una tensión dual. A la escisión paródica de la lengua corresponderá entonces, necesariamente, una reduplicación del ser; a la ontología, una paraontología. [...] Se dirá [...] que la parodia es la teoría –y la práctica– de aquello que está al lado de la lengua y del ser, o del estar al lado de sí mismo de todo ser y de todo discurso. [...] Si la ontología es la relación –más o menos feliz– entre lenguaje y mundo, la parodia, en cuanto paraontología, expresa la imposibilidad de la lengua para alcanzar la cosa y la de la cosa para encontrar su nombre” (trad. cit., pp. 61-62). Excede las intenciones de esta sección hacer un examen comparativo entre Agamben y Blanchot en este punto, razón por la cual tomo la noción de “paraontología” de un modo un tanto libre para referirme a un modo de existencia que no depende de la referencia al ser. No obstante, quisiera dejar indicado aquí que sería necesario investigar hasta qué punto los términos del análisis blanchotiano podrían avenirse al diagnóstico de Agamben en este campo. Sobre todo teniendo en cuenta que, para Blanchot, la voz narrativa es aquello que precede, digámoslo así, la orientación (aunque sea trunca) de la palabra hacia la cosa y de la cosa hacia la palabra. En este sentido, antes que señalar una tensión entre la ficción y la parodia (como hace Agamben) que constituye a esta última en umbral entre la ficción (que es la literatura propiamente dicha) y la realidad (objeto de la parodia en cuanto que *es demasiado*), y que contribuye a aclarar los términos en los cuales el *lenguaje humano* no tiene un lugar propio (p. 63), la paraontología blanchotiana (suponiendo que la hubiera) plantearía el problema de una palabra que no es *de ni para lo humano*, cuya fuerza no pasa por la afirmación o la negación del mundo o de la conexión entre éste y el hombre. Para un análisis pormenorizado de la relación entre Agamben y Blanchot en este (y en otros puntos) remito a Aaron Hillyer, *The disappearance of literature*, ed. cit., esp. pp. 39-59. Entre otros, el libro de Hillyer tiene el mérito de poner en relación el pensamiento de Blanchot y Agamben con la literatura contemporánea (bajo las figuras de Vilas-Mata, Aira y Carson), movimiento de lectura que no abunda.

Pero, aquí, ¿quién cuenta? No el informador, aquel que toma formal –y además un tanto vergonzosamente– la palabra, y que en verdad la usurpa, al punto de parecernos un intruso, sino aquella que no puede contar porque lleva en sí [...] el tormento de la imposible narración, sabiéndose (con un saber cerrado, anterior a la escisión razón-sin razón) la medida de ese afuera en que, entrando, corremos el riesgo de caer bajo la atracción de una palabra enteramente exterior: la pura extravagancia. (EI, 567 n. I)

La voz neutra sería, pues, el ámbito del sujeto *afuera*, donde las fuerzas de lo viviente no *lo* alcanzan y donde su desfallecimiento no remite a la nada sino a esa fisura impalpable de donde brota la palabra inhumana, las escorias de un ser inútil y desechado, la voz que es infantil porque el lenguaje del ser no es su morada y que, por lo mismo, es capaz de afirmar lo que hay sin por ello comprometerse en una antropogénesis.

B. LA INFANCIA

Teniendo en cuenta las constelaciones de negatividad (en términos lógicos tanto como valorativos) que la muerte suele generar en torno a sí, nuestro intento será el de mostrar que el morir blanchotiano y, *a fortiori*, el *élan* de su pensamiento en general, no debe ser comprendido como una apología de la destrucción, la destitución o el abismo (entendido como absolutización de lo negativo). Antes bien, puede considerarse que los conceptos de índole *prima facie* “privativa” (im-personal, in-humano) pueden relacionarse con una estrategia de intervención en el cuerpo conceptual de Occidente. Así pues, dichos conceptos adquieren fuerza en la medida en que son concebidos como un modo de indicar que lo que hay *excede* lo meramente humano. La figura de la infancia –que etimológicamente es ligada a una privación de la voz humana– nos parece adecuada a estos fines, toda vez que su despliegue en la obra blanchotiana propicia una remoción de las relaciones

tradicionalmente establecidas entre voz, lenguaje y expresión de una *interioridad* como forma de subjetivación. Con ello, intentamos habilitar una política de lo existente irreductible tanto a lo humano como a lo vivo, indicando así la posibilidad de concebir lo que hay en un marco que, escapando a la “administración de la vida”, podría implicar una resistencia a los biopoderes.

B1. La infancia muerta. Voz y silencio

Una de las torsiones que radicalizan el pensamiento blanchotiano –y lo diferencian tanto de Heidegger como de Hegel en el tratamiento de la muerte– reside en que *lo impersonal del morir* no se limita a acaecerle a una ‘persona’ o bien a un ‘sujeto’ ya *formado*, sino que al ser una instancia de permanente desborde de lo que hay, es lo que nunca deja de transcurrir, o lo que ya siempre ha ocurrido. Si, como hemos examinando en los capítulos anteriores, *lo impersonal* es considerado una de las líneas fundamentales para abordar la intervención blanchotiana en los debates en torno a la constitución de la subjetividad, entonces es legítimo hallar en su obra las diferentes declinaciones que ello adquiere a través de los años. Nos hemos dedicado antes a algunas de estas figuras, como la escritura, el afuera o lo neutro. Es el momento ahora de prestar atención a las figuras del infante y la infancia, cuyo peso se incrementa a lo largo de la obra de Blanchot, en lo que puede considerarse un proceso de modulación de la experiencia de lo impersonal que, en un haz, reúne la cuestión de la muerte del padre, el relanzamiento del tema de la palabra no significativa y la imagen, y todo ello con un matiz afirmativo que quizás es más difícil de detectar en otros ámbitos de la misma obra.

Del mismo modo en que la muerte parece habitar por doquier el espacio literario blanchotiano, también podría decirse que el silencio, la ausencia e incluso el vacío son

referencias permanentes de aquel. Antes de recorrer brevemente algunas cuestiones que emergen del tratamiento de la infancia, quisiera detenerme en su ángulo de inserción en el pensamiento de Blanchot.

No ser (parlante)

La palabra y la muerte impregnan y obsesionan la escritura blanchotiana. No obstante, aquellas no mantienen a través del tiempo las mismas relaciones: si bien siempre parecen ser inescindibles, a veces ambas se oponen —la palabra es, como quería Hegel, lo que *mata a la cosa*— y, otras veces, son dos modos de nombrar el mismo desplazamiento respecto del ‘yo’, de manera que tanto la palabra como la muerte implican una relación de extrañeza respecto de lo claro y distinto, y fuerzan la exposición intolerable al *no ser* y a *lo otro*, que es también la pasividad que conmociona toda asignación de sujeto.

No ser es aquello que parece caracterizar al hombre, al menos desde la modernidad. Como hemos revisado en el primer capítulo (en referencia a la lectura blanchotiana de Hegel), el no ser toca la esencia de *lo humano* toda vez que este es definido por la muerte (*no ser radical*), operando así una duplicidad conceptual a partir del desdoblamiento semántico del fin: la *muerte* como *final del hombre* es a la vez la *finalidad última del hombre*, versión moderna del aristotélico motor inmóvil que constituiría el alfa y el omega de toda la metafísica occidental. “No ser parlante” será la ambigua definición de lo humano sobre la cual avanzará este siglo: el hombre es el no-ser que habla (es el animal que tiene el lenguaje como diferencia específica), pero a la vez es el ser que no-es-parlante *por naturaleza* (de donde emerge la idea de una tecnicidad originaria de lo humano que constituiría la quintaesencia de su separación respecto de lo animal). En términos lingüísticos, este no ser será traducido a un *silencio* que primero antecede a toda palabra posible —es el silencio del infante que muere para dar lugar al adulto parlante—, y luego es el solo derivado de la

privación de la palabra –el silencio como falta o negativo de la palabra. A partir de esta descripción, puede empezar a sospecharse un vínculo funcional entre el silencio y la muerte, pues ambos parecen entablar la misma clase de relaciones: la muerte es concebida como lo negativo de la vida, aquello que la rodea amenazante, precediéndola y tomándolo todo cuando ella se debilita y finalmente termina. En la dimensión ontológica, la muerte en tanto negativo de la vida será reconvertida en una *posibilidad humana*, según un proceso de *idealización* que Blanchot localiza paradigmáticamente en el pensamiento hegeliano: será “el acontecimiento indescriptible que se ha perdido, corrompido/transformado por nosotros, gracias a un asombroso subterfugio, en un medio para vivir y en poder de pensar” (EI, 49). En tanto fuente de vida y pensamiento, la muerte será un principio antropogénico: aquel lugar último en que el hombre debe conquistarse, lo que debe ponerse al servicio de los hombres para que estos *sean*. En este contexto, silencio y muerte son pensados de acuerdo a la misma lógica: el silencio es aquello que debe combatirse hasta que desaparezca y el habla sea posible. El *infans* debe morir para que el hombre hable. No llamará la atención a nadie que *muerte* y *silencio* guarden un vínculo tan estrecho que parece indestructible, y ello se debe en parte a un funcionamiento idéntico que homologa ambas nociones en la dimensión de las operaciones conceptuales que habilitan.

La infancia muerta

Muerte, silencio, ausencia y vacío son, como se mencionaba con anterioridad, referencias permanentes de la escritura blanchotiana. Y, en parte debido a las interpretaciones sedimentadas que hemos recorrido antes, pareciera que estamos habituados a asociar la muerte a expresiones ‘negativas’. Por esta razón me parece urgente inscribir la infancia (que, en general, tiende a asociarse a la fertilidad, el nacimiento o la emergencia de lo nuevo) en esta constelación. A diferencia de otras configuraciones de lo impersonal, la

emergencia de la infancia hace más sencilla la aprehensión no meramente ‘negativa’ del extraño espacio al que nos estamos refiriendo, un espacio que no es otro que el *hay* del cual nunca podemos erradicarnos pero donde, sin embargo, se nos exige vivir y morir exiliados. Asimismo, la figura del niño permite apreciar desde otro punto de vista el modo en que lo impersonal y el morir se ponen en juego en la constitución de la subjetividad.

Si tomamos como referencia los desarrollos de Heidegger (y la lectura que Agamben ha realizado de ello) en torno al tema de la voz y su articulación con la muerte en el marco de la existencia humana³⁷⁹, quizás resulte más sencillo comprender la originalidad del planteo blanchotiano, en la medida en que se toma distancia de una infancia concebida como ‘falta de voz’.

Como ya hemos mencionado en la última sección del capítulo 1, según Heidegger el ser humano sería el único viviente radicalmente carente de voz (natural). Esta falta de voz cavaría un no-lugar de pura negatividad que sería a la vez el fundamento de la negatividad constitutiva del *Dasein* y el ‘lugar’ del lenguaje. Tal como verifica Agamben, la remisión del lenguaje a la *nada* de la voz es lo que sigue obligando al pensamiento a ligarse a la negatividad y sobre todo a la muerte; y, de hecho, el pensador italiano llama a la Voz de la conciencia heideggeriana una ‘voz muerta’ en la medida en que Heidegger la ‘sitúa’ en un “ha sido” (es decir que ha estado ‘alguna vez’ y *luego* ha muerto como voz *natural*). En el marco de esta lectura, debe destacarse la equivalencia que se establece entre negatividad y muerte, lo cual permite apreciar la importancia del desplazamiento blanchotiano en torno al tema. Si la muerte, como parece señalar Blanchot, no es la negatividad *absoluta* sino una fuerza de fragmentarización, encontramos aquí una vía para sentar el campo de la subjetividad sobre una base diferente: no ya el de la nada originaria (el de la muerte *del*

³⁷⁹ La cuestión ha sido referida en la sección anterior “El «ib», lo neutro, la voz narrativa”. Agamben elabora el tema en *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad* (1982), Valencia, Pre-Textos, 2008, pp. 135-140.

hombre natural acaecida una vez y para siempre en un pasado absoluto), sino más bien en el de una diferenciación, desdoblamiento y ambigüedad que operan constantemente (la muerte *impossible necesaria*).

Es en esta línea que adquiere importancia el tratamiento blanchotiano del *infans*: la falta de voz (la infancia) no termina inmovilizada en una instancia mítica, en la cual la existencia se daría en una inmediatez que luego el lenguaje vendría a arruinar de una vez y para siempre, o a intentar pensar³⁸⁰.

Realizaremos un breve itinerario por las diferentes instancias en las cuales la infancia ha sido abordada en la obra de Blanchot. En primer lugar, nos abocaremos al pasaje que la primera versión de *Thomas l'obscur* dedica a la cuestión. Allí se advertirá cómo desde los escritos tempranos de índole ficcional de Blanchot, la infancia se anuda a un modo particular de comprender el lenguaje y sus nexos con la significatividad, la historia y la figura del Yo. A ello añadiremos la sugerente vinculación entre la infancia y la muerte del padre que la novela tematiza en el mencionado pasaje. Luego, nos centraremos en algunos apartados de *L'Espace littéraire* en donde la *infancia* es ligada a la *fascinación* y, por esta vía, a la *imagen*, a partir de lo cual será posible echar algo de luz sobre esta triple articulación. En tercer lugar, recorreremos diferentes fragmentos de *L'Écriture du désastre*, rastreando las etapas de un proceso de construcción de la figura del infante cuyo clímax localizaremos en la así llamada “escena primitiva”, donde se anudan nuevamente infancia, lenguaje y muerte pero en un contexto de manifestación del *il y a (hay)* que hace de estos pasajes algo singular. Por último, nos detendremos en los textos dedicados por Blanchot a Louis-René des Forêts, en los cuales la infancia adquiere una importancia incalculable para el tratamiento de la voz y el silencio que provienen de lo no-humano y, en tal sentido, permiten vislumbrar la

³⁸⁰ Acerca de la *inmediatez* y la torsión que Blanchot le imprime a la versión levinasiana del concepto, véase ED, 44. Allí el escritor sólo admite referirse a la inmediatez si se la puede “oír en pasado”, es decir, si se la lanza a una paradoja que la asimila al desastre.

afirmación de la palabra por fuera de la teleología con que el Hombre la reduce a su instrumento.

Infancia y silencio

La lógica de las intervenciones blanchotianas en el campo intelectual supone una impugnación de los binarismos que funcionan clasificando lo existente en dos ámbitos que devienen “polos” al absolutizarse y vincularse entre sí por una lógica dialéctica o de negación-exclusión mutua. Ya nos hemos extendido acerca de ello en capítulos anteriores, donde estudiamos la ambigüedad que hace imperar la lógica blanchotiana, y el efecto de fragmentarización que ello implica sobre la perspectiva ontológica que de allí surge. En el capítulo 1 hemos visto cómo opera esto en la problematización de la muerte: ésta no es un ‘término’ con el cual se pueda mantener relación alguna, es decir, aquella no es ni puede ser ubicada como la fuerza que aumentaría el poder del hombre. Blanchot denuncia apasionadamente los caminos literarios, filosóficos y políticos que reconducen la muerte al lugar de lo verdadero, develando que la manera más insidiosa en que ello se ha llevado a cabo es *idealizando* la muerte, transformándola en lo *absoluto*. Concebir la muerte como una unidad pura y absoluta –así sea negativa– supone una tentativa de dominarla, pues es en el ámbito de la absolutez donde ella adquiriría un poder que operaría como principio lógico (como pura negatividad) y ontológico (como pura finitud inmaterial)³⁸¹. Blanchot insistirá en que morir³⁸² es lo *imposible* y si ello algo asegura es que lo que *hay* implica un nomadismo

³⁸¹ ED, pp. 46-69.

³⁸² El *morir* se liga a lo impersonal y al tiempo retornante de la existencia que Blanchot reivindicará. La distinción entre ambas nociones se halla completamente desplegada en *L'Écriture du désastre*, donde Blanchot anota: “♦ Hay en la muerte algo más fuerte que la muerte: es el morir mismo [...] En la muerte, uno puede ilusoriamente refugiarse, la tumba marca la detención de la caída, lo mortuario es la salida en el callejón sin salida. Morir es lo huidizo que arrastra indefinida, imposible e intensivamente a la fuga.” (ED, 81).

que nos arroja incansablemente a lo impersonal. Así pues, la muerte es aquello que inquieta al hombre en la medida en que éste no puede apropiársela transformándola en un *posible*, en una vía de aumento de su poder: no es lo que nos abisma en la angustia de un *no ser* presente o futuro, sino el puro devenir que impide la quietud y la certeza, incluso la certeza en la propia finitud (de donde la importancia de la cuestión espectral en la obra blanchotiana: ¿estamos seguros de morir? ¿Acaso no somos asediados por fantasmas que una y otra vez sugieren que morir es eso imposible que no termina de suceder nunca?).

En consonancia con esta perspectiva original de la muerte, la lógica de las intervenciones del escritor francés en torno a la infancia y el silencio arrojan un resultado distinto al habitual. Si la infancia habría de representar el silencio que se opone excluyentemente a la voz, a partir de los textos de Blanchot puede decirse que es preciso indagar en una voz infantil que no sea reductible al silencio, o dicho de otro modo: *en un silencio que no sea el negativo de la voz*. Esta idea cobra fuerza al comprender que este es el modo en que la tradición hace persistir en torno a la ‘negatividad’ del silencio la misma lógica que reseñábamos para la noción de muerte. Poco importa si la infancia y el silencio que le es asociado son valorados positivamente (en cuanto que el silencio garantizaría un acceso inmediato a las cosas, y la infancia un contacto más puro con el mundo) o negativamente (en contraste con el adulto parlante que se empodera cada vez que mata las cosas nombrándolas): en ambos casos la infancia es construida en oposición exclusiva y excluyente respecto de la voz significativa³⁸³. Blanchot emprenderá la tarea de pensar una

³⁸³ Como estudiará Agamben con detalle en *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia* (2º ed., 2001; trad. S. Mattoni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2003), la infancia se vuelve un tema de suma importancia desde el momento en que la modernidad de Occidente identifica al sujeto con el locutor (es decir, a lo trascendental con el lenguaje), marcando el límite de lo humano precisamente en el lenguaje con sentido y como estructura de la experiencia (cf. esp. pp. 35-48). También debe tenerse en cuenta que Agamben ubica en la esfera de lo mítico los intentos de asignar un origen cronológico al lenguaje, haciendo

voz infantil por fuera de esta dicotomía.

B2. *Thomas l'obscur*

En *Thomas l'obscur*, la infancia es tematizada a partir de la descripción de la agonía de Anne y de la narración de la infancia y adolescencia de Thomas que ella realiza. Nos interesan, sobre todo, dos puntos de esta novela inabarcable: (i) la infancia concebida como instancia que ayuda a borrar los contornos de la vida, empujándola hacia un arriba y un abajo muertos y (ii) el modo en que la “muerte del padre” hace patente la *no-originariedad del origen* de una manera afirmativa.

Primera versión

En la versión de 1941 de esta novela, Anne se encuentra obsesionada por el carácter absolutamente extraño de Thomas: anónimo e impersonal (TO1, 99), su ser ambiguo ostenta una “humanidad terriblemente pesada, cargada hasta el más alto grado de fuerza y de silencio” y, a la vez, la ligereza que se adquiere cuando la existencia no se recibe de los “nombres propios y los acontecimientos” (TO1, 101). Si, como explica Anne, el matiz singular de cada cual se relaciona con la profundidad a la que se está sumergido en el mundo, Thomas será aquel ser cuya impersonalidad lo mantiene flotando en la superficie. Él trastorna así la “lógica de las profundidades” que parece impregnar el paradigma de la subjetividad moderna, según lo cual el origen y la verdad de la persona se ocultan en lo profundo de su interioridad mientras que lo que se ve son sólo reverberaciones superficiales y, en el mejor de los casos, ecos débiles de fuerzas íntimas que habitan el

prevalecer, en su lugar, la importancia de indagar en un origen *trascendental* (una *historia trascendental del lenguaje*, entonces) que, en calidad de tal, estaría en vigencia de forma continua en el lenguaje (cfr. pp. 66-70).

interior (cuando no directamente fenómenos que dan una ‘falsa imagen’ de aquellas fuerzas). La impersonalidad, entonces, implicará una superficialidad que la novela asocia al modo en que flota un muerto después del séptimo día (TO1, 101), algo que lo extrae de las profundidades más o menos previsibles en las que se vive como persona (con nombre propio y con acontecimientos) y que lo transforma en un ser insoportable, un muerto que flota ante nuestros ojos. La intención de Anne será, en principio, la de llevar al monstruoso e inexpresable Thomas a una forma “casi humana”, que lo aleje de su anonimato y de la intemporalidad que lo afecta en tanto “muerto”, es decir, Anne hará un esfuerzo muy humano por atraer a Thomas a su propio nivel, para lo cual “era absolutamente necesario que [...] le atara, como una pesada piedra, un pasado alrededor del corazón” (TO1, 101) que lo hiciera pesado, profundo. A la vez, se nos informa que Anne siente que Thomas yerra en “regiones subterráneas” (TO1, 102), a mucha distancia de ella. Es en el emplazamiento extraño, surgido del cruce de la superficie sin profundidad y el inframundo, que Thomas se fuga de Anne, se desliza y dispersa en mil pequeñas olas, en mil pequeños fuegos infernales. Por ello, Anne cree encontrar en un *retroceso a la infancia* el método que aseguraría, para él, un fondo de existencia común con el resto de los seres, fondo a partir del cual también podría encontrarse consigo mismo, adquiriendo así una identidad, alejándose del anonimato en el que se refugia gracias a los lugares imposibles.

Lo que nos preguntaremos es si acaso Thomas (impersonal, superficial e inframundano, *inhumano* podríamos decir) no se encuentra ya en una instancia infantil que Anne (debido a su perspectiva “personal”) no es capaz de reconocer. Es decir, si acaso Thomas no es en sí mismo un modo de lo infantil cuyos caracteres serían asimilables al del muerto que sobrenada las aguas del mundo o que, de modo anónimo, recorre incansable las regiones infernales; una infancia, entonces, que conduce a una ciencia de los lugares ‘otros’ en donde en lugar de transcurrir el tiempo de una vida, se existe en la superficie o en las regiones subterráneas con “horror al tiempo”. La infancia, pues, como una heterotopía (en

el sentido foucaultiano ya mencionado con anterioridad) que ayuda a borrar los contornos de la vida, empujándola hacia un arriba y un abajo muertos.

Otra manera de comprender esta situación es a modo de parodia de las dinámicas de lo vivo: si elevarse es alcanzar la superficie y flotar como un muerto, si hundirse es ser condenado a transitar el inframundo, entonces ¿qué es vivir? Existir ahogándose a grados de profundidad variables, con algún peso atado al corazón que nos arrastre aguas abajo y nos inserte en un orden temporal con nombres propios y hechos datables. Vivir será, entonces, adquirir temporalmente los contornos de lo personal, y ello sería, en consecuencia, un ‘caso’ que se da *en* la impersonalidad que gobierna anónimamente la existencia. De tal modo, Blanchot trastorna los modos habituales de comprender la vida y la infancia: ésta ya no podría ser una pura vida inmediata que luego irá adquiriendo formas variadas a partir de los recortes que sobre el infante realiza el lenguaje (la posición de un Yo, una temporalidad lineal, etc.), sino que antes bien la infancia pertenece al ámbito de lo impersonal y *por eso* de lo muerto, de aquel morir que no acaba y en donde confluyen la infancia, la escritura y la materia.

Concentrémonos de nuevo en el recorrido de Anne. En este movimiento de remontarse a un inicio, Anne objeta (se objeta a sí misma, aunque sabe que no puede sino afrontar este riesgo dado que no se le ocurre otro recurso para acercarse a Thomas) que constituye una imprudencia mezclar su tiempo (que califica como personal) con el de un ser que tiene “horror al tiempo” (TO1, 102), ajeno como es a todo carácter histórico. Sin detenernos ahora en las dos posiciones respecto de la temporalidad que se plantean (una personal, de carácter histórico, y otra asociada al ser exento de ello), quisiera estudiar cómo la propia Anne, en su intento por darle a Thomas una identidad, una historia, se ve ella misma absorbida en su remontarse a la infancia. Anne emprende así el relato:

—Lo que usted es, dijo ella... Y, diciendo esas palabras, parecía danzar en torno a

él y empujarlo a desaparecer en una trampa para lobos imaginaria. Lo que usted es...

Ella no podía hablar, y sin embargo hablaba. Su lengua vibraba en su boca de tal manera que parecía expresar sin palabras el sentido de las palabras. Luego, bruscamente se dejaba atravesar por un flujo de palabras [*paroles*] que pronunciaba en voz casi baja, con inflexiones variadas, como si no buscara más que divertirse con los ruidos y las esquirlas de las sílabas. Se hubiera dicho que, hablando un lenguaje cuyo carácter infantil impedía que se lo tomara como un lenguaje, ella daba a las palabras insignificantes el aspecto de palabras incomprensibles. No decía nada, pero no decir nada era para ella un modo de expresión demasiado significativo debajo del cual lograba decir menos todavía. Parecía alejarse indefinidamente de su parloteo [*babillage*] para entrar en otro parloteo [*babillage*] todavía menos grave que, no obstante, rechazaba como demasiado grave, preparándose —a través de una retirada sin fin más allá de toda seriedad— el reposo en la puerilidad absoluta, hasta que su vocabulario, a fuerza de nulidad, tomara la apariencia de un sueño espantoso que era la voz misma de la seriedad. Entonces, como si en el seno de esta profundidad ella se hubiera sentido de repente vigilada por la atención de una conciencia implacable, se sobresaltaba, daba un grito, abría los ojos con una terrible clarividencia y, suspendiendo un instante su relato:

—No, decía ella, no es eso. Es que usted es en verdad... (TO1, 103-104)

La manera de remontarse a la infancia en el relato no asume, pues, la narración objetiva de una instancia pasada, ni tampoco la narración de una experiencia pasada en primera persona (lo cual supondría la persistencia de la identidad de esa primera persona a través del tiempo), sino un remontar el lenguaje propio hacia aquel estado infantil de la lengua en el cual ésta se rarifica y se convierte en mero “parloteo”. En dicha operación, que es montada como tal —es decir, es voluntariamente emprendida y planificada—, comienza un

alejamiento respecto de la significatividad del lenguaje que apunta a un “no decir nada” pero que parece no poder lograrlo (pues Anne continúa haciendo pasar lo *insignificante* como *incomprensible*, diferencia que marca el límite entre un decir que no tiene el significado como fin necesario y aquel que sí lo hace, aunque sin alcanzarlo). Todo sucede como si traspasando capas y capas de lenguaje (transformado en “parloteo”), Anne atravesara los diferentes niveles de significatividad (primero el nivel semántico, debajo del cual descubre el nivel semiótico, debajo del cual... ¿hay todavía lenguaje?) para finalmente sobresaltarse al dar cuenta de la vigilancia que la conciencia aún ejerce sobre dicha operación. Allí mismo entiende lo infructuoso de su intento, al enunciar “no, usted no es eso...”.

A continuación, su tránsito se prolonga cuando la transformación del lenguaje avanza hacia la manifestación de un cambio de su apariencia, su cuerpo. La novela prosigue:

Ella misma adquiriría una apariencia pueril y frívola. Bajo el aire apagado y fangoso que desde hacía unos instantes cubría su rostro se manifestaban expresiones que la hacían parecer una niña. Su cuerpo se presentaba como algo que no era ni real ni irreal –habría sido en uno u otro caso darle demasiada importancia– pero que no sería difícil llamar gracioso. A decir verdad, tampoco se tienen razones para reconocerle una gracia o un encanto particulares, y por lo demás, no se lo veía; como mucho, era posible percatarse de que si hubiera existido, hubiera sido quizás agradable mirarlo o tocarlo. Aquello que le daba un aire frívolo, era que al posar los ojos sobre ella no se conseguía fijar la atención sobre sus rasgos ni sobre el conjunto de su persona. Con más razón, era difícil recordar lo que ella decía y añadirle un sentido. (TO1, 104)

Asistimos a una progresiva disgregación de lo que legítimamente pueden llamarse rasgos “personales” (el rostro borronado, ausencia de particularidad, ausencia de respaldo del proceso semántico) asociada a una infantilización que, como señalamos, comienza por los cuerpos de las palabras y desde allí llega a la afectación corporal de quien las profiere. La

instancia “infantil” en que ello coloca a Anne es una que se desplaza de la oposición real/irreal, como consecuencia –podría pensarse– de la situación indeterminada de los rasgos particulares, indeterminación que impide la composición de una identidad (real o perteneciente al campo de lo irreal que de aquel real depende, es decir, de la negación de lo real). Asimismo, cuando se indica que es difícil recordar lo que Anne dice y, más aún darle un sentido, lo que parece implicarse es que este proceso involucra la retirada de las instancias fundantes de la discursividad asociada al sujeto: una capacidad de ilación temporal y el acontecer del sentido de lo dicho a partir de ello. Más tarde, y sumando características al proceso de infantilización, la voz narrativa explicará:

Por muy rebuscado que fuera su itinerario y se perdiera en digresiones infinitas –y pudiera ser que el viaje durara su vida entera–, ella sabía que a cada paso se aproximaba al instante desesperado en que le haría falta no sólo detenerse sino suprimir su camino. (TO1, 105)

Sucedará que en el final de esta trayectoria de despersonalización que trae aparejada una devastación incluso de la semiosis, se vislumbrará el silencio, pero no ya un silencio concebido como negativo del habla (es decir, dentro de los parámetros establecidos a partir de la prevalencia de la presencia del significado), puesto que se explica que Anne sigue teniendo un lenguaje que se halla “varios grados por debajo del silencio” (TO1, 105). Se trata antes bien de la búsqueda vana de un silencio imposible, pues ni siquiera se lo alcanzaría dejando de existir³⁸⁴. En rigor, este silencio toma una forma distinta al que asociamos a la negación de la palabra, acercando a la vez la noción de infancia no tanto a un silencio simple sino más bien a aquello que se torna manifiesto cuando la palabra de

³⁸⁴ “Pues ¿cómo habría podido callarse, ella cuyo lenguaje estaba varios grados por debajo del silencio? ¿Cesar de ser ahí? ¿Cesar de vivir? Otras estrategias irrisorias; con su muerte, ella no habría sino precipitado, al cerrar todas las salidas, el recorrido eterno por el laberinto, de donde, en tanto tenía la perspectiva del tiempo, conservaba la esperanza de salir” (TO1, 105)

algún modo se evade de su función significativa para *morder directamente en lo físico*. Anne descubre que la progresiva disgregación del significado no la devuelve a la ausencia de lenguaje (entendido como estadio cronológica y/o lógicamente previo a su adquisición) sino que la arroja a una situación eminentemente física, en la cual las palabras muestran su (en general velado) aspecto material³⁸⁵ por medio del cual no sólo existen sin ser el instrumento de otra instancia no material (ideal o simbólica), sino que también afectan lo que hay con su corporalidad. En este sentido, el apego sentimental es traducido en un “estar pegado” de los cuerpos y las palabras son fuegos que incineran la boca de quien las profiere.

Su lasitud devino tal que ella se conformó con mimar su fuga y quedó pegada a Thomas, incapaz de preguntarse lo que sucedería cuando no pudiera ya evitar enfrentarse a él. Pronto ella llegó a suplicarlo; con los ojos húmedos, se apegó [*s'attachaii*] a él, le rogó poner fin a esa horrible situación, intentaba, inclinándose hacia esa boca, formular palabras a fin de continuar, costara lo que costara, su relato, el mismo relato que hubiera querido consagrar sus últimas fuerzas a interrumpir y a acallar. [...] ella sufría tanto como si hubiera sido lanzada, por su discurso, al corazón del fuego. [...] Nadie que la escuchara hubiera podido comprender por qué, con el pasaje de esas palabras cualesquiera, su boca era entregada a la llama. (TO1, 105-106)

Podría sugerirse que este efecto autodestructivo es uno de los buscados por la propia narradora, y aquello que viene aquí a confirmar la idea que parece guiar este pasaje de la novela, a saber: que el estadio infantil no necesariamente es carente de lenguaje sino que antes bien remite a un espacio impersonal en el cual el proceso semántico que podría darse

³⁸⁵ Si bien siempre se ha contado con el costado material del signo lingüístico, aquel ha sido concebido como derivado de y subordinado al aspecto ideal (el significado), sobre todo en las escrituras alfabéticas como la que aquí nos ocupa.

a partir de un “yo” implosiona, del mismo modo en que no quedan aseguradas las posibilidades semióticas de signos cuya existencia no es reconocida por nadie³⁸⁶. En consecuencia, lo que surge en dicho espacio es la prevalencia material del lenguaje (en un ámbito que difícilmente podríamos calificar como netamente semiótico, como decíamos, por cuanto queda afectado también el reconocimiento de las palabras por parte de la comunidad hablante), y su función de comunicar conceptos “ideales” es desplazada por la puesta en primer plano del proceso de comunicación mismo que, entonces, queda bastante alejado de lo que con frecuencia concebimos bajo este concepto. Así pues, continúa la voz narrativa:

Ella entregaba un secreto intransmisible que, por el solo hecho de ser comunicado, perdía toda su potencia de destrucción y no la guardaba sino para ella, que lo comunicaba. El espectáculo era espantoso. En vano, después de haberlo visto, uno podría esforzarse por olvidar el rostro torturado y sangrante que se elevaba, como el de Laocoonte, por encima de los dos cuerpos anudados. (TO1, 106)

Allí puede verificarse la relación de pertenencia entre la significación y la primera persona, justo en el momento en que es destruida por la comunicación de ese secreto que, podríamos especular, es la ausencia misma de secreto. Inutilizando la lengua en su aspecto

³⁸⁶ Dicho esto teniendo en cuenta la definición de la significatividad en su aspecto semiótico, es decir, la correspondiente al “signo”, a saber: “La seule question qu’un signe suscite pour être reconnu est celle de son existence, et celle-ci se décide par oui ou non: *arbre - chanson - laver - nerf - jaune - sur* et non **arbre - *vanson - *laner - *derf - *saune - *tur* [...] Pris en lui même, le signe est pure identité à soi, pure altérité à tout autre, base signifiante de la langue, matériau nécessaire de l’énonciation. Il existe quand il est reconnu comme signifiant par l’ensemble de membres de la communauté linguistique [...]” (É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, vol. II, Paris, Gallimard, 1974, p. 64) [Hay trad. esp.: *Problemas de lingüística general II*, trad. J. Almela, México, Siglo XXI, 15º ed., 1999, p. 67: “La única pregunta que el signo suscita es la de su existencia, que se responde con un sí o con un no: *árbol - canción - lavar - nervio - amarillo - sobre* y no **ármol - *panción - *bavar - *nertio - *amafillo - *sibre*. [...] Tomado en sí mismo, el signo es pura identidad para sí, pura alteridad para todos los demás signos, base signifiante de la lengua, material necesario de la enunciación. Existe cuando es reconocido como signifiante por el conjunto de los miembros de una comunidad lingüística [...]”.

instrumental, queda arruinada la posibilidad de la transmisión de significados, constituyendo este bloqueo un secreto (un “imposible de transmitir”) que socava al sujeto que quisiera mantener con la lengua una posición de soberanía. En este arrojar el cuerpo del hablante al espacio habitado por el cuerpo de las palabras, si bien se destruye la mediatización conceptual-simbólica (modo “ideal” de entender la mediación del lenguaje), no por eso se trazan los rasgos de un vacío o una ausencia absolutos.

En este sentido, la infancia no remitiría a una falta (que al ser colmada clausuraría la infancia), o a un estadio potencial (de aquello que será el adulto en acto), sino que habilita *un relato impersonal que se disocia de la dependencia del yo*. Lo que se manifiesta en este “relato sin yo” no es un “origen” del sí mismo a partir del cual sería posible unificar distintos episodios de una historia lineal (un origen del sentido que, luego, podría rastrearse a lo largo de una historia), sino la variabilidad de aquello que puede acontecer en un campo de subjetividad impersonal y que se encuentra dominado por las densificaciones de los cuerpos en diferentes relaciones de composición y descomposición. Así pues, el relato aflora como una excrecencia corporal del propio roce de los cuerpos anudados, y por ello no representa sino que *presenta* una imagen. Esto último implica forzar el lenguaje desde la función ideal-representativa (en la cual predomina un tipo de relación expresiva³⁸⁷) hacia la

³⁸⁷ Entendiendo aquí por *expresión* aquello que caracterizaría el proceso de transmisión, por parte de un sujeto, de lo que sucede en “su” interior hacia un exterior y teniendo como objeto ser recepcionado por la interioridad de los otros sujetos, todo ello utilizando como instrumento el lenguaje. Nos abstenemos aquí de analizar la relación entre el funcionamiento general del proceso descrito con las distinciones realizadas por Deleuze en *Spinoza et le problème de l'expression* (Paris, Minuit, 1968). Sobre este punto remito a dos tesis doctorales que abordan desde diferentes ángulos el tema en la filosofía deleuziana. La primera es la de Fernando Gallego, “El concepto de ciencia en la filosofía de Gilles Deleuze” (Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, 2010), quien en el capítulo 1 analiza la cuestión en relación con la polémica que el pensamiento deleuziano entabla con el así llamado “giro lingüístico”. La segunda es la ya citada de Guadalupe Lucero, “*Componer las fuerzas...*”, quien examina el alcance de la “expresión” en el contexto de una problematización de las relaciones habituales entre formas de contenido y formas de la expresión en el marco de una filosofía del arte (cf. esp. “Cuarta parte. Topocronías del cristal”).

función material-comunicativa, donde prevalece la fascinación del niño ante una imagen que lo toca, lo atrapa, lo deja como hechizado. Esta última función se caracterizaría por el énfasis en la relación de comunicación en tanto conexión que precede a los términos conectados, y no por la codificación/decodificación de mensajes por parte de los sujetos. De acuerdo a esto último, la materialidad comunicativa adquiere relieve en tanto es capaz de impactar, acariciar, chocar, es decir, en tanto adquiere eficacia escultórica. Presentando la infancia como una fascinación ante la imagen, el relato impersonal nos conduce a una concepción de aquella infancia como dimensión que atraviesa, sin nunca poder ser eliminada ni anulada, toda configuración de la persona, idea que, tal como verificaremos, se perpetúa a lo largo de la obra blanchotiana.

En este mismo sentido puede interpretarse otro pasaje que, además, nos servirá para pasar a la cuestión de la “no originariedad del origen” que examinaremos en relación con la muerte del padre de Thomas. El intento de narrar el “origen” de Thomas comienza por unas cuantas líneas de Anne en discurso directo que luego son continuadas por la voz narrativa.

— No, no, decía ella. Ayúdeme. Quisiera que para cada fase de su vida, usted me diera la primera palabra [*le premier mot*; algo que también puede leerse como “la palabra clave”]. ¿Lloraba usted cuando era un infante? (TO1, 107)

Estas líneas son sugerentes por dos razones. La primera reside en el hecho de que se pregunta por una palabra que acto seguido se asocia al llanto. Ello nos conduce al pensamiento común y habitual que considera que el llanto es el ‘sistema de comunicación’ de los infantes en la medida en que no disponen aún de un acervo lingüístico que les permita comunicarse con los otros a través de la palabra; pero entonces, es también un abordaje sorpresivo en relación a la aproximación al lenguaje que supone: ¿por qué estaría el llanto en condiciones de ocupar el lugar de “primera palabra/palabra clave”? Parece

posible si el *lenguaje* fuera considerado una modalidad comunicativa y un estar-con los otros que puede prescindir de la significatividad, por cuanto la palabra ya existiría incluso si no es reconocida o comprendida como tal. Ello parece confirmarse cuando la narración continúa:

¿Quién había llorado más que Thomas? Pero si lloraba, no era para advertir a los hombres, y en particular a su nodriza, que estaba triste, era para invitarlos a buscar en torno a ellos algo insólito que no veían. (TO1, 107)

El llanto sería, en consecuencia, un lenguaje que en lugar de expresar (una emoción, un estado anímico, eventualmente, también una idea) actúa como llamado, y como invitación a descubrir el entorno, a hacer visible lo que ya está allí y sin embargo los adultos son incapaces de ver. ¿Será esa capacidad artística –la de *volver visible*³⁸⁸– aquello que hacía de Thomas un niño de “extraña sabiduría y de una seriedad incomprensible” (TO1, 107)? La escena no es tan clara como para afirmarlo sin más. Como veremos, había en Thomas una cierta “madurez” que hacía de él un “un ser que vivía solemnemente en medio de hombres mayores que lo veneraban” (TO1, 107), madurez que sólo era posible mientras su padre (“el gran demiurgo”, TO1, 107) gozaba de plena salud. La relación de Thomas primero con la enfermedad y luego con la muerte de su progenitor, si bien relatada en pocas páginas, adquiere importancia si tenemos en cuenta el repertorio de códigos culturales en que la historia se cifra. Aludimos así a la idea de que la “muerte del padre” retratada en novelas,

³⁸⁸ Así define Paul Klee la operación primordial del arte: “El arte no reproduce lo visible; vuelve visible”. Cfr. “Credo del creador” (1920) en: P. Klee, *Teoría del arte moderno*, Buenos Aires, Cactus, 2007, p. 35. Resulta interesante que Klee destaque, en la obra de arte, el proceso creador, incluso en los términos de una naturaleza creadora. Así pues, escribe: “el artista [...] no se siente tan sometido a ellas [a las apariencias de la naturaleza], las formas detenidas no representan a sus ojos la esencia del proceso creador en la naturaleza. La naturaleza *naturante* le importa más que la naturaleza *naturada*. [...] Él se dice: bajo esta forma recibida, no es el único mundo posible.” (p. 29). y luego: “La fuerza creadora [...] ella misma es materia, una forma de materia que no es perceptible con los mismos sentidos que los otros tipos conocidos de materia” (p. 57).

relatos y otras expresiones artísticas de la literatura occidental del último siglo, coincide con la circulación en los ámbitos culturales del motivo de la “muerte de dios”, donde precisamente el “padre” ocupa un lugar de gran importancia en la trópica de la caída de lo divino en tanto fundamento metafísico de las culturas monoteístas³⁸⁹. Aquí, sin embargo, es la muerte de su padre lo que conduce a Thomas a un estadio infantil que bloquea la habitual “sucesión” de roles y funciones asociadas a los linajes familiares (cuando muere el padre, el hijo lo reemplaza, real y simbólicamente). El derecho sucesorio, entonces, es pervertido por la convergencia de la muerte del padre y la infantilización del hijo, en una partida que parecen ganar las potencias expansivas que transmite la muerte de la cabeza de la familia: la acefalía impide recurrir a la herencia de donde el niño extraería su poder soberano, la acefalía hace que los lazos y las imágenes proliferen en prescindencia del ordenamiento patriarcal. Thomas queda abandonado a su infancia, ámbito en el cual existirá de allí en más.

Así pues, la noción de infancia es elaborada de manera tal que no queda anudada ni reducida a una relación de filiación. Ello se ve confirmado en un breve pasaje de *L'Espace littéraire*, donde Blanchot explica que la “fascinación por la madre” que experimentaría el niño no es un fenómeno originado por la relación con la figura materna, sino que se trata de un efecto derivado del modo de existencia infantil, el “momento de la fascinación”.

³⁸⁹ Así sucede con frecuencia en la literatura ligada a la Viena de fin de siglo, paradigmáticamente en *El hombre sin atributos* (1930-1943) de Robert Musil. Un ejemplo extraordinario y delirante se encuentra en la literatura de Bruno Schulz, escritor y dibujante nacido en Drohobycz (capital de Galitzia cuando ésta estaba aún bajo el Imperio Austro-Húngaro), especialmente en “Las tiendas de color canela” (1976). Sobre el ambiente que sugería estos temas en la Viena finisecular, cf. Carl E. Schorske, *La Viena de fin de siglo. Política y cultura*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011 y Nicolás Casullo (comp.), *La remoción de lo moderno. Viena del 900*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991. Sobre las impacto ontológico, sobre todo para las consideraciones sobre el lenguaje, de estos temas, cf. Mónica B. Cragolini, “Wittgenstein y la Viena fin de siglo. Deriva por los márgenes” en: AA.VV., *Ludwig Wittgenstein “Nuevas lecturas”*, Buenos Aires, Oficina de Publicaciones del CBC de la Universidad de Buenos Aires, 1995, pp. 13-26.

En una pequeña sección de *L'Espace littéraire*, al tratar la cuestión de la *soledad esencial* que sería propia de la literatura y, más específicamente, de la experiencia del escritor, Blanchot lo hace tomando como paradigma al niño. Todo en estos pasajes hace señas hacia una consideración de la *salida* al *afuera* en analogía con el *nacimiento* del niño. Extraño dar a luz que no alumbrá nada, por cuanto “la llegada aquí hace que quien llega pertenezca a la dispersión, a la fisura donde el exterior es la intrusión que asfixia, es la desnudez, es el frío de aquello en lo que se permanece a descubierto, donde el espacio es el vértigo del vacío” (EL, 27). En la exterioridad solitaria donde no hay morada posible y donde, en lo sucesivo, no habrá sino exilio e inquietud, impera un modo de la distancia que distorsiona la *versión óptica* al darle un giro *háptico*. Blanchot indica que allí “ver es una especie de toque, [...] un *contacto* a distancia” (EL, 27) en el que la mirada no exhibe los derechos del sujeto (actividad, iniciativa, captura) sino que es *obligada a no dejar de ver, incluso en la ceguera*. Fascinación es lo que hay cuando el afuera mira, atrayendo hacia sí irresistiblemente, cuando se posa sobre nosotros una “mirada muerta, mirada convertida en el fantasma de una visión eterna” (EL, 28).

¿Cómo comprender una fascinación que se da en el “fondo sin profundidad” que es a la vez “la profundidad ilimitada que está detrás de la imagen, profundidad no viviente, no manejable, absolutamente presente aunque no dada, donde se abisman los objetos cuando se alejan de su sentido, cuando se hunden en su imagen” (EL, 28)? Sólo el infante es la experiencia pura de la fascinación, toda vez que en él no hay nada que revelar sino que es él mismo “irradiación de una imagen”. Y de hecho, si el niño es un reflejo no lo es *de su madre*, sino que es el sitio inaudito en el que se refleja una apertura que no es mundo sino su afuera elemental, el ámbito neutro y sin rostro. Es el niño el que se halla fascinado, y en su pasividad táctil no *toca* sino que es abrazado y acariciado por una calesita de imágenes materiales que lo encandilan. Como dijimos, la infancia no es un estadio evolutivo a superar en la antropogénesis y el lenguaje no se opone a la infancia. Lo primero porque la primacía

“estética” de lo sensible no tiene fecha de caducidad en la vida adulta, sino que es condición necesaria de todo pensamiento³⁹⁰. Lo segundo porque, de acuerdo a lo examinado en la sección anterior, el escritor es quien más se acerca a esa zona de soledad (al *afuera*) donde lo infantil impera desde siempre, espacio en el cual la palabra es imagen y, por lo tanto, es sensible y no una facultad superior del hombre.

De allí que podamos afirmar que el niño precede a su filiación (a una relación con el padre y/o la madre), por cuanto, para Blanchot, la madre es fascinante “porque aparece cuando el niño vive por completo bajo la mirada de la fascinación” (EL, 29). Encontramos aquí la misma idea que en la primera versión de *Thomas l’obscur* (cuando era la ausencia del padre lo que devolvía a Thomas a su lugar infantil), pues el movimiento por el cual la infancia es reconducida a ser-hijo-de es equivalente al que lleva de lo impersonal a la persona, del deseo neutro de la fascinación al deseo humano de hacer del sí mismo la propia obra (exactamente como la(s) madre(s) y padre(s) desvirtúan el reflejo fosforescente del infante al transformarlo en el reflejo proveniente de su seno y que vendría a iluminar su propia humanidad). En lo que sigue, nos concentraremos en esa figura del infante, perturbadora, que parece cuestionar la lengua del Hombre.

B3. La escena primitiva

En *L’Écriture du desastre* se construye una figura de lo infantil que alcanza su clímax en la así llamada “escena primitiva” (ED, 115-116), donde se anudan nuevamente infancia, lenguaje y muerte pero en un contexto de manifestación del *il y a (bay)*. Nuestro itinerario comenzará en la ‘pérdida de habla’ y su relación con lo ‘débil’, para continuar en la *escena*

³⁹⁰ Es Jean-François Lyotard quien desarrolla ampliamente la “primacía estética” de la infancia y las consecuentes posibilidades de resistencia que ofrece a la domesticación de lo sensible típica del pensamiento occidental. Véase *Lecturas de infancia. Joyce, Kafka, Arendt, Sartre, Valery, Freud*, Buenos Aires, EUDEBA, 1997.

primitiva, donde la figura del niño es introducida por medio del recurso al relato. El examen de la relación entre infancia y muerte, en Blanchot y en el psicoanálisis francés con el que el escritor conversa, habilitará el contrapunto entre la *doble muerte* psicoanalítica y el desdoblamiento de la muerte blanchotiano. Por último, terminaremos de definir la declinación infantil de lo impersonal.

Pérdida de habla y debilidad de lo humano

En el marco de un tratamiento del tema de la pasividad que Blanchot retoma de Lévinas, el escritor liga de forma insistente lo pasivo no sólo al morir sino también al estallido en el lenguaje de lo fragmentario. Cuando ello eclosiona, escribe Blanchot, no es sin embargo el silencio lo que acontece sino antes bien “la reticencia de lo que ya no sabe callar, no sabiendo ya hablar” (ED, 36). Esta pasividad de inmediato será enlazada a una forma particular de la pérdida del habla que nos permitirá una aproximación a la infancia en este sentido general del que habláramos hace un momento, como *pérdida del habla*:

Hablamos de una pérdida de habla –un desastre inminente e inmemorial– así como tan sólo decimos algo en la medida en que podemos previamente hacer entender que lo desdecimos, mediante una especie de prolepsis, no para finalmente no decir nada, sino para que el hablar no se reduzca a la palabra, dicha o por decir o por desdecir: dejando vislumbrar que algo se dice sin que se diga: la pérdida de habla, el llorar sin lágrimas, la rendición que anuncia, sin cumplirla, la invisible pasividad del morir –la *debilidad humana*. (ED, 39)

Debe destacarse que se trata aquí de un habla que no se deja reducir a la palabra, una especie de lengua irreductible al lenguaje. Sí, el habla se ha perdido, pero nótese que el tiempo de esa pérdida es la ambigua ausencia de presente: tan inminente como inmemorial, porvenir y pasado no se anulan sino que coexisten en la perturbación mutua que los reitera

al infinito. Se vislumbra aquí un tipo de ‘pérdida del habla’ –una infancia– que en lugar de constituirse como negatividad originaria a ser superada, muestra un movimiento análogo al que examinamos antes como *morir*: No un silencio a modo de negación primordial y como antesala de la positividad de la palabra, sino más bien la indicación de un resto que no se deja someter a ninguna lógica de reciclaje. Un resto de habla, ya siempre perdido pero siempre por venir.

El hecho de que Blanchot ligue este tipo de ‘pérdida’ a la “debilidad humana”, nos permite aproximar con mayor eficacia esta infancia como ‘pérdida del habla’ a la figura del niño. No parece tratarse aquí de una subjetividad parlante constituyéndose sobre la ausencia total de voz, sino más bien de un campo de subjetividad que es un entrecruzamiento de debilidades, torpezas, retornos, palabras a medio hacer que no pueden capturarse y que desarman toda configuración de *sujeto que toma la palabra*: así pues, el infante podría ser aquel que es arrullado por el susurro del habla sin palabras, cuyo vivir no está separado de un morir, sino que es la emergencia de lo impersonal bajo el modo del “murmullo de la voz plañidera” (ED, 38)³⁹¹. Nótese aquí la cercanía del espacio de la infancia con el de la escritura: ambos generan una atracción imposible de objetivar, y ambos se entrelazan a la muerte perpetua que implica la ruptura de lo Uno.

La infancia, en este sentido de ‘debilidad humana’, permite a la vez un acercamiento a lo impersonal como ‘inhumanidad’ en el hombre. En efecto, debilidad y pasividad serán referidas por Blanchot como “lo irreductible incompatible, lo no compatible con la humanidad (el *género humano*)” (ED, 52). Se halla aquí un modo de coexistencia entre lo inhumano y lo humano que no puede reducirse ni a una oposición binaria, ni a una dupla de condición/condicionado o de trascendental/fenoménico. Como mencionábamos, se

³⁹¹ Es interesante notar que en este mismo fragmento se menciona que la debilidad es también el “llorar sin lágrimas”. El tema del llanto se reitera en la ‘escena primitiva’ que trataremos luego.

trata de la existencia ambigua que hace perdurar en un estado paradójico aquello que es imposible o radicalmente incompatible. En este sentido, la alusión blanchotiana a la condición de “hombre destruido” (ED, 40 y 52) –un destruirse “infinito” en la medida en que no tiene término–, parece referirse a este modo de existencia que, por estar desde siempre ya destruida, es indestructible. De allí que, en Blanchot, lo que permanece en la exterioridad y a la intemperie (lo más débil y lo más pasivo, lo impersonal y lo muerto, la infancia y el niño), sea lo que resiste a los intentos de dominación: lo otro no le adviene desde ‘afuera’, al modo de una amenaza externa que vendría a destruir una interioridad o identidad ya conformada, lo otro es también su elemento, y como tal, es a la vez constitutivo. La infancia, entonces, como debilidad del hombre, parece apuntar a ese espacio incómodo en que no podemos permanecer pero del cual tampoco nos exceptuamos: el espacio en que el morir acontece incesantemente, tal vez el infante que muere y a la vez retorna. Se tratará, entonces, de una infancia como morir del hombre y del niño como testimonio impersonal (ni vivo ni muerto) de tal muerte.

Muerto, ya lo estás... La versión del analista

Otra etapa del desarrollo de la noción de infancia en *L'écriture...* es el ángulo psicoanalítico desde el cual Blanchot aborda la cuestión de la “muerte siempre ya pasada pero no experimentada”. Inmediatamente antes de incluir la versión que el psicoanálisis da del tema, el escritor intenta una aproximación a la escritura como forma de pasividad capaz de *sufrir* la muerte “sin hacerla presente y sin hacerse presente ante ella” (ED, 108). ¿De dónde viene, sin embargo, la ansiedad del hombre por hacer presente la muerte? Es aquí donde Blanchot ordena algunos textos suyos referidos a la teoría psicoanalítica, y más específicamente a los desarrollos de Winnicott y de S. Leclaire en torno a la constitución de la subjetividad en relación con las agonías primitivas y la muerte de la infancia. Los

mencionados psicoanalistas retoman la cuestión de la pulsión de muerte freudiana –así como también su reinterpretación en la obra lacaniana– y, desde una óptica clínica, apuntan a reconstruir el proceso por el cual un adulto expresa una sintomatología patológica específica, que ellos relacionan con algún hecho acontecido previo a la constitución del aparato psíquico. Por haberse dado en una instancia pre-yoica, o anterior a la conformación del Ego, el hecho traumático (en general derivado de situaciones en relación con los cuidados maternos o paternos) no fue realmente ‘experimentado’ y el aparato psíquico no sólo no pudo elaborarlo sino que, más grave aún, no pudo ‘terminar’ de integrarse del todo. Este ‘hecho’ acontecido pero nunca experimentado, es reconducido por los psicoanalistas a la forma de una muerte acaecida al niño pero de la cual éste no guarda recuerdo, saber o indicio alguno de experiencia. Una vez en la edad adulta, ello se presenta bajo la forma de un miedo a la muerte inminente que inspira angustia. Aunque se refieren a diferentes instancias y modos de darse de los síntomas, tanto D. Winnicott como S. Leclaire encuentran en el relato construido en terapia un ardid que hace que el paciente *recuerde* aquello de lo cual no tiene memoria alguna (la ‘muerte’ que le aconteció antes de que fuera un ‘sí mismo’), lo cual efectúa una inmovilización de la agonía o la muerte del niño en un pasado *supuestamente* experimentado y resulta en el apaciguamiento de la obsesión por la muerte inminente que impide al adulto llevar adelante su vida³⁹². En ambos casos podría decirse que la terapia –porque no debe ser olvidado que se trata para ellos de un contexto clínico– apunta a separar dos muertes cuya confusión parece tener resultados devastadores para el sujeto: la muerte del infante y la muerte ‘real’ u ‘orgánica’. Leclaire, a diferencia de Winnicott, establece en *Matan a un niño* que la muerte del “*niño maravilloso [...] que de*

³⁹² Aquí me refiero a los puntos básicos del análisis que D. Winnicott presenta en un escrito publicado póstumamente (dos años después de su muerte, en 1974: “Fear of Breakdown”, *International Review of Psycho-Analysis*, vol. 1, pp. 103-107), y al cual Blanchot tuvo acceso poco después en una traducción de la *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 11, 1975, bajo el título “La crainte de l’effondrement”.

generación en generación atestigua los sueños y deseos de los padres”³⁹³ es la condición necesaria para que la vida y el habla del niño “de carne” sean posibles. Es decir, no se trata en este caso de una condición patológica, sino que es precisamente cuando este asesinato no puede ser perpetrado que la sintomatología se hace presente, si bien también es cierto que la muerte del niño no tiene nunca lugar y por lo tanto debe ser reiterada de forma indefinida. En tanto condición estructural del psiquismo, Leclaire concibe como solidaria del ‘niño maravilloso’ a la fantasía “matan a un niño”. Según el psicoanalista francés,

El niño que se debe matar, glorificar, el niño omnipotente, el niño terrorífico, *es la representación del representante narcisista primario*. Parte maldita y universalmente compartida de la herencia de cada uno: el objeto del asesinato necesario e imposible.

La representación narcisista primaria merece sin lugar a dudas su denominación de *infans*. No habla ni hablará nunca. En la exacta medida en que se comienza a matarla se comienza a hablar; en la medida en que se sigue matándola, se sigue hablando verdaderamente, deseando.³⁹⁴

Así pues, Leclaire despliega la lógica del ‘entre dos muertes’ desarrollada por Lacan en el seminario *La ética del psicoanálisis*, según la cual es el intervalo entre dos muertes lo que entendemos como ‘vida’: ya se trate de una versión patológica o no, el asesinato del niño transforma la vida en un trabajo de duelo no de algo perdido por el ‘sí mismo’ (dado que justamente el ‘sí mismo’ se constituye recién *a partir* de la pérdida, y previa a ella no podría *ser ni tener nada*), sino que lo duelado es el niño maravilloso que *los padres* han soñado y cuya ‘vida’, si bien es necesaria para la constitución del sujeto, le impide ‘vivir’ más allá del

³⁹³ S. Leclaire, *Matan a un niño. Ensayo sobre el narcisismo primario y la pulsión de muerte* (1975), 2º ed., Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 11 (subrayado en el original).

³⁹⁴ S. Leclaire, *Matan a un niño...*, trad. cit., pp. 22-23 (cursiva en el original).

estadio primario. De modo que, según Leclaire, desde el momento de nacer debemos comenzar a morir (a morir como *infans*), siendo esta muerte reiterada la condición de posibilidad del habla, el deseo y, en suma, la vida.

Si se traslada el despliegue de Leclaire al ámbito ontológico –si acaso ello fuera legítimo–, podría observarse que lo que él afirma resuena con ciertos desarrollos heideggerianos resumidos anteriormente. Si se tiene en cuenta que el niño maravilloso es una fantasía completamente ajena al niño (es de los padres), que al fin y al cabo no es sino la indicación de una nada constitutiva de la subjetividad, entonces se aprecia hasta qué punto la infancia muda que se liga a la muerte reiterada se asemeja a aquella negatividad originaria que el *Dasein* reconocía como su fundamento inexorable. Refiriendo una escena terapéutica, Leclaire escribe: “A través de esa sonrisa, tanto si ilumina el ojo como la voz, se abre otra oreja donde puede decirse al fin, y no de un modo patético, con voz de verdad, la desgracia de no ser, de no nacer nunca otra cosa que nada. Entre dos trazos, entre dos palabras, lo que no dice palabra, *infans* antes que adorable querubín da *lugar* finalmente a lo que no podía decirse”³⁹⁵. Si, para el psicoanalista, el sujeto se constituye a la vez como asesino y como duelante, y sólo entregado a tal tarea que *niega lo negativo* puede ‘vivir’, para Heidegger el *Dasein* puede hablar verdaderamente cuando asume como tarea *pensar* el silencio que lo obsede pero a la vez es el lugar donde el lenguaje se da.

Muerto, ya lo estás... La versión de Blanchot

Blanchot se detiene en estas dos versiones de la relación entre muerte e infancia, y hace principalmente dos señalamientos. El primero consiste en cuestionar lo planteado por ambos psicoanalistas, a saber: que es posible disociar las ‘dos muertes’, y que ello funda la

³⁹⁵ S. Leclaire, *Matan a un niño...*, trad. cit., p. 96 (subrayado en el original).

posibilidad de ‘vivir’ y ‘hablar’. Blanchot recusará el criterio ‘orgánico’ que el psicoanálisis utiliza para la diferenciación entre la primera muerte (a la cual se atribuye un carácter no-orgánico, es decir, ‘fantasioso’ o ‘simbólico’) y la segunda (orgánica y, como tal, ‘natural’). Entre la potencia de hacer vivir (haciendo morir) atribuida a la primera, y el hecho ‘trivial’, impensable y definitivo de la segunda, Blanchot halla la misma relación de dialectización que en Hegel: poner la muerte al servicio de la vida individual y, luego, de la Historia del *género* humano, en el marco del retorno final a un mero estado de ‘naturaleza’. Todo ello parece ideado para dar a la pasividad infinita del morir un *lugar*, para asignarle una ubicación y ser capaces de dominarla, de ‘protegerlos’ dominándola.

El segundo señalamiento de Blanchot se relaciona con la atribución de la agencia a partir del acto de matar implicado en el sintagma “matan a un niño” [*on tue un enfant*]. Lo que atrae al escritor es precisamente el régimen impersonal de la expresión, el cual no sólo imposibilita que dicha acción sea la de un ‘sujeto’, sino que también impide que uno se constituya *a partir* de este asesinato. Teniendo en cuenta que la teoría psicoanalítica no plantea la constitución de un sujeto que desde el punto de vista filosófico podríamos llamar ‘sustancial’ o cerrado, y el hecho de que el interés de la misma es clínico (Blanchot es el primero en reconocerlo), puede pensarse que lo que se ‘critica’ de esta versión de la infancia que muere es sobre todo el giro subjetivista que parece promover. Aquello que el escritor parece querer aclarar es el hecho de que “de esta muerte y de este asesinato ha de responder un ‘se’ [*on*] impersonal, inactivo e irresponsable –y, asimismo, el niño es un niño, siempre indeterminado y sin relación con nadie” (ED, 115-116). Dicho rasgo impersonal y no relacional es lo que nos lanza, por fin, a la tercera etapa de esta construcción.

La escena en suspenso

Después de varios fragmentos dedicados a la lectura de los psicoanalistas mencionados aquí

arriba, y de dos fragmentos que comienzan (un poco a modo de *mantra*) con la frase “Matan a un niño”, Blanchot introduce un fragmento ‘narrativo’ que había dado a conocer por primera vez en 1976³⁹⁶. Me permito transcribirlo *in extenso*:

◆ (¿Una escena primitiva?) *Ustedes que viven más tarde, próximos a un corazón que ya no late, supongan, supónganlo: el niño [l'enfant] —¿tendrá siete, quizás ocho años?— de pie, apartando la cortina y mirando a través del cristal de la ventana. Lo que está viendo, el jardín, los árboles de invierno, el muro de una casa: mientras está viendo, sin duda a la manera de un niño [enfant], su espacio de juego, se cansa y lentamente mira hacia arriba, hacia el cielo ordinario, con las nubes, la luz grisácea, el día plúmbeo y sin lejanía.*

Lo que ocurre luego: el cielo, el mismo cielo, abierto de repente, negro absolutamente y vacío absolutamente, que revela (como por el cristal roto) tanta ausencia que desde siempre y para siempre se ha perdido todo en él, a tal punto que en él se afirma y se disipa el saber vertiginoso de que nada es lo que hay [rien est ce qu'il y a] y, primeramente, nada más allá. Lo inesperado de esta escena (su rasgo interminable), es el sentimiento de felicidad que inunda en seguida al niño [enfant], la alegría asoladora que no podrá manifestar más que por las lágrimas, un chorro sin fin de lágrimas. Creen en una pena de niño [enfant], procuran consolarlo. Él no dice nada. En adelante vivirá en el secreto. No llorará más. (ED, 117. Cursiva del original.)

Una escena: sombra, destello débil, un ‘casi’ con los rasgos del ‘demasiado’, algo excesivo en todo... (ED, 176). El fragmento enigmático que semeja el centro oscuro de *L'écriture du désastre* dispara una multitud de preguntas. Dejemos de lado aquí la posibilidad del carácter autobiográfico

³⁹⁶ Son escasas las modificaciones entre la primera versión y la que aquí se transcribe. Las más significativas desde el punto de vista textual y conceptual son dos: la interrogación que se agrega al ‘título’ (“¿Una escena primitiva?”), que en la primera versión no figuraba, y la desaparición del adjetivo “primitiva” que antes acompañaba la mención de la “escena” en el segundo párrafo. Para mayores precisiones sobre la ‘historia’ de este fragmento y una lectura de sus transformaciones, cfr. Ph. Lacoue-Labarthe, “Agonie terminée, agonie interminable” en: Ch. Bident y P. Vilar (comp.), *Maurice Blanchot. Récits critiques*, Farrago/Léo Scheer, Tours, 2003, pp. 439-449.

del fragmento, así como también la relación entre infancia, escritura y muerte (a la cual nos referimos más arriba), para concentrarnos en la cuestión de lo impersonal³⁹⁷. Ésta se patentiza, como subraya el propio Blanchot más adelante, en la “tensión de la nada, del ser y del ‘hay’ [il y a]” que se trasluce en el sintagma “nada es lo que hay” (ED, 178).

Aquí, como en otras partes de su obra, el *hay* es el vehículo de lo impersonal que se diferencia tanto del ser como de la nada, generando un doble efecto: por una parte, arruinar la lógica binaria que, a la vez que opone excluyentemente ser y nada, los conjuga para que en sociedad digan la totalidad; por otra parte, muestra una vía distinta para eludir la positividad del fundamento sin por ello *recaer* en la negatividad absoluta. Siendo el *hay* un efecto de difracción, impide que ser o nada sean idénticos a sí o puedan constituirse como la negación del otro. Desde cierta perspectiva, incluso podría decirse que el *hay* como afirmación cumple en des-naturalizar la ligazón (dialéctica o no) entre presencia y ausencia (cf. ED, 146).

Todo ello se descarga ahora en el infante, que parece habitar la ambigua región del *hay* donde los incompatibles coexisten y desfondan toda consistencia posible, ya se trate del silencio, de la palabra o del habla. Así pues, la debilidad humana antes estudiada puede asociarse a este niño que ‘vive’ (pero ¿‘vive’?) en un ámbito sin presente, signado por la ‘inestabilidad desastrosa’ (ED, 140), lo cual debe remitirnos sin vacilaciones a la ‘muerte’ que le acaece al ‘sujeto’ o Yo interminablemente. Muerte, es clave destacarlo, que no acontece desde el momento de nacer (como pretenden desde las teorías psicoanalíticas examinadas hasta el mismo Heidegger), sino que más bien es previa al nacimiento (como se

³⁹⁷ Quien ha sostenido con mayor énfasis el carácter probablemente autobiográfico de la escena, ha sido Ph. Lacoue-Labarthe (cf. art. cit.). Además de dicho texto, no puedo dejar de remitir al pormenorizado y riguroso análisis de la escena realizado por A. Cools, “D’une scène ‘primitive’ à l’autre. L’écriture et la question de la singularité chez Maurice Blanchot”, *Les lettres romanes*, « Maurice Blanchot, la singularité d’une écriture », número hors série, vol. 59, Louvain-la-Neuve, 2006, pp. 131-151.

afirmaba en nuestro epígrafe). ¿Cómo podría esto suceder? Precisamente la escena ‘primitiva’ viene a mostrar que la infancia no vive más de lo que muere, no debe dejar de existir a fin de que el Yo lo haga. Antes bien, esa relación con el vacío desastroso del cielo – la ausencia de relación con lo cósmico (el cielo) y con la trascendencia (el más allá) que hace advenir el desastre– que no es fuente de angustia sino de una dicha que lo inunda todo, parece ser la imagen más precisa del estado en que el *infans* se halla: suspendido en una escena interminable cuyo único secreto es el de no tener ninguno. Nótese cómo la tensión mencionada es lo que compromete de esta escena: el abandono al *hay* –que toda nuestra tradición ha significado como insuficiente– define la alegre existencia del niño que no habla, aunque llora. ¿Acaso debe leerse aquí la patentización de la finitud radical (muero, voy a morir, voy a *ser* ese vacío...), provista por la ausencia y el vacío del cielo? Sin embargo, no es sólo eso lo que *hay*: el niño *antecede* y permanece *luego* de la apertura el cielo, indicando que lo originario no es nunca la negatividad pura, sino más bien el desdoblamiento que acosa desde siempre a la existencia ambigua y pre-individual. Existencia, entonces, que puede interpretarse como aquel “don de lo poco, de lo pobre” (ED, 177) desde el cual se recusa la idea de que la donación de la muerte pueda significarse como el darse de la subjetividad en una negatividad originaria. Por eso, antes que de la pura nada (que podría remitir sin dudas a una teología negativa, o a una historia inmemorial del ser que el lenguaje tendría por tarea *pensar*), Blanchot escribirá acerca de la *existencia sin ser* en que lo vivo es a la vez lo que muere, donde lo muerto no cesa de insistir, y todo ello es a la vez *nada* y lo que *hay*. De allí también que el asesinato del infante (en cierto modo, la negatividad) no sea lo que *da lugar* al habla, sino que más bien *da el silencio del habla*, el silencio singular que sólo el habla puede proveer³⁹⁸. La pobreza y la debilidad se reúnen aquí, en la figura infantil, que muestra la inconsistencia perpetua a la cual está sometido

³⁹⁸ Cf. ED, 176-179, donde Blanchot hace un largo comentario sobre la ‘escena primitiva’.

todo intento de apropiación (empezando por la apropiación de la lengua, de las palabras, hasta la de la muerte).

Acaso la relación del hombre con la infancia siga las mismas reglas que la escritura ‘autobiográfica’ descrita por Blanchot, según la cual “escribirse es dejar de ser para entregarse a un huésped [...] cuya única misión y vida será entonces la propia inexistencia de uno” (ED, 105). Tal vez no sea, entonces, del todo desacertado apuntar que la muerte de la cual *vive* el *infans* configura una esfera estallada en la cual ilegible e inconcebiblemente coexisten lo vivo y lo muerto, el niño y el hombre, el murmullo incesante y la interrupción radical que le exige retornar ofreciéndole lo discontinuo como hueco insondable, la pobreza que en su desmesura habla sin palabras y el lenguaje errante que es el intervalo que impide el término. ¿Es allí donde habitamos?

Si, como sabemos, Blanchot liga la palabra a la muerte, atribuyéndole así el ámbito de lo impersonal como sede de su dinámica, ¿cómo es posible comprender la voz en dicho emplazamiento? Su tratamiento de la infancia constituye una entrada privilegiada a esta constelación, en ese punto mudo por exceso (pero no por privación) que es la *anacrusa*, ese modo de la infancia que se reparte entre Blanchot y des Forêts.

B4. Nacer y no ser

En los textos dedicados a Louis-René des Forêts³⁹⁹, el texto blanchotiano nos lanza a una conmoción lingüística que hace pasar toda la intensidad de la aproximación entre la infancia y la muerte: se hace sonar allí el “nâitre” a la par del “n’être”, en una homofonía que podría habilitar un acceso novedoso a aquella instancia impersonal y neutra en la cual lo que hay

³⁹⁹ “*Anacrouse: Sur les poèmes de Louis-René des Forêts*” en VV2, 7-44 (recoge “Une voix venue d’ailleurs” (1989), “Le blanc Le noir” (1991) y “Anacrouse” (1992/1995).

elude las clasificaciones taxativas (vivo *o* muerto, nacido *o* nonato). Acaso en ello se vislumbre una respuesta a la exigencia de desplazar la limitación de la “forma de vida” a la vida del Hombre. Reivindicando aquello que emerge de la contaminación entre lo vivo y lo muerto, lo nacido y lo nonato, intentaremos avanzar en el bosquejo de una política de lo existente capaz de resistir a la posición de la “vida” administrable como horizonte de la existencia.

Une voix venue d'ailleurs

Proponemos aquí llevar adelante una lectura ‘sintomática’ de la noción de *infancia* presente en un conjunto de textos que Blanchot publicó acerca del escritor francés Louis-René des Forêts (1918-2000), y que llevan el sugerente nombre de *Anacrusa*. Retomando el sentido derridiano del *síntoma*⁴⁰⁰, mentaremos aquello que, a diferencia del signo, no depende de la convencionalidad comunicativa, sino que posee el valor acontecimental de lo que a cada uno le cae verticalmente, por fuera de la intencionalidad, el cálculo y la previsión. A distancia de una lectura totalizante o sistemática, relevaremos como síntomas los pequeños acontecimientos que ambos escritores parecen compartir y que funcionan como indicios de una común obsesión que ninguno finalmente resuelve.

Blanchot y des Forêts abordan la palabra remitiéndose a su nacimiento en la constelación que aúna silencio e infancia. El texto que, en exergo, da comienzo a *Anacrusa* es un extracto de *Ostinato*, por L.-R. des Forêts⁴⁰¹.

⁴⁰⁰ Cf. J. Derrida, “Une certaine possibilité impossible de dire l'événement” (esp. pp. 104-106) en: AAVV, *Dire l'événement, est-ce possible?: Séminaire de Montréal, pour Jacques Derrida*, L'Harmattan, 2001.

⁴⁰¹ L.-R. des Forêts, *Ostinato*, Mercure de France, 1997. Es considerado una biografía a la vez que la publicación “final” de un *work in progress*, “final” que no impide que permanezca inconcluso, que revela que la inconclusión era su única y *obstinada* forma posible.

Que nunca la voz del infante en él se calle, que caiga como un don del cielo ofreciendo a las palabras reseca [d*esséché*s] el estallido de su risa, la sal de sus lágrimas, su todo poderoso salvajismo [*sa toute puissante sauvagerie*].⁴⁰²

Si el infante –en su mismo nombre– se caracteriza por no tener voz, que en el comienzo el niño la tenga es una señal de la búsqueda compartida por ambos pensadores, búsqueda que es su común sintomatología. La voz del niño será el acontecimiento silencioso que caerá a cada uno en las propias-impropias (“*desséché*”) palabras. Es esta la voz que no habla sino riendo y llorando, en un estado silvestre que parece hacer señas hacia un tipo particular de poder que es el de lo informe (“*sa toute puissante sauvagerie*”). El niño se caracterizaría por su pertenencia a lo todavía-no-humano; sin embargo, él y su voz silente pero afectiva y sensible –en oposición a la voz significativa (“*desséché*”)– serían lo que no deja de acontecerle al hombre: le caen verticalmente, escapando a su poder de previsión y de cálculo. ¿Qué sucede entre la voz silenciosa del niño y la del adulto (el humano)? ¿Cuál sería la voz *venida de otra parte* que Blanchot nombra en su texto? En ella, el silencio no se encuentra enlazado oposicionalmente a la palabra, sino que indica quizás el *locus* de una palabra sin significación, un silencio de la significación que atraviesa la palabra significativa. Pero, ¿no estaríamos instalándonos nuevamente en el cómodo paradigma de una palabra caracterizada por aquello que *no es* –por el silencio, en este caso? Por el contrario, lo que se indica es que no hay una posición excéntrica de la palabra humana (aparentemente caracterizada por la privación de voz ‘natural’), sino que la *falta de voz humana* es el resultado de una operación mediante la cual la voz *venida de otra parte* es reducida al silencio en la figura del *infans*.

Así pues, se dirá del *infans* que es silente porque carece de voz *significativa*, lo cual

⁴⁰² Citado por M. Blanchot en VV2, 11. Nótese que el francés “dessechés” significa tanto reseco como insensible, en un campo semántico que gira en torno al endurecimiento, la falta de flexibilidad y de turgencia.

implica una doble consecuencia: por una parte, que la infancia sería un estadio pre-humano, cuyo silencio constituye una especie de ‘estar en la naturaleza’ que se eliminará en el pasaje a la adultez y su voz significativa; por otra parte, que el concepto de voz se reduce a la *voluntad de significar*, condición de posibilidad de todo horizonte hermenéutico posible (por más difuso o regulador que quiera ser). Aceptado esto, asistiríamos a una escena en la cual o bien se es un animal (pre-humano) sin voz de ningún tipo y en contacto (silencioso) con la naturaleza, o bien se es un hombre que se ha arrancado a sí mismo de la naturaleza a través de la producción de una voz (artificial). En este escenario, ¿cuál podría ser la *voix venue d’ailleurs*? ¿Y de dónde viene?

La voz no humana

Blanchot hace resonar la intuición de des Forêts: la voz desconocida adviene como un don-acontecimiento que cae desde el cielo, de forma imprevisible y alterando las palabras del hombre. También recoge otra indicación del poeta, que la nombra como voz de ultratumba:

Samuel, Samuel, es acaso tu voz lo que oigo

Venir como de las profundidades de una tumba

Reforzar la mía luchando con las frases [*Renforcer la mienne aux prises avec les phrases*]

O hacer eco a su enorme indigencia?⁴⁰³

¿Qué es lo que hace síntoma cuando la voz viene de lo no humano –de la ultratumba, del cielo? Asistimos al esfuerzo por pensar una voz que no depende de la voluntad de

⁴⁰³ L.-R. des Forêts, *Les poèmes de Samuel Woods*, citado en VV2, 19.

significación asociada al hombre, una voz que habla desde y con el silencio. Lejos de ser un mero oxímoron, es preciso demorarse en lo supone una voz que aflora del silencio *sin anularlo*, que es el silencio que habla una voz no humana, es decir: una voz que no se opone ni excluye al silencio, y un silencio que no deriva del callarse de la palabra, sino que proviniendo de las cosas resulta inapropiable por el hombre –y que debido a ello éste quiere todavía imponerse significándolo como silencio absoluto. En el mismo horizonte se recorta otra de las figuras destacadas por Blanchot, la Sibila, cuya “sabiduría insensata [*déraisonnable*] [...] se hace oír durante mil años, porque ella nunca es oída ahora [*elle n’est jamais entendue maintenant*]” (VV2, 57) ¿Hablan, pues, las cosas, los monstruos, los dioses? ¿Hay una voz de lo muerto?

Ostinato

En “Le blanc Le noir” el derrotero del comentador (Blanchot) y del comentado (des Forêts) se confunden en un punto abismal que a ambos deja al borde del silencio, cuando el primero mienta “el desastre absoluto [que ha sobrevenido a des Forêts]. Tras lo cual se ha visto privado de sus dotes de escritura”, y se llama a silencio al bosquejar su propia incomodidad respecto de la “insuficiencia del comentario” (VV2, 15 y 17). El objeto que está en el centro es el antes mencionado *Ostinato*, cuya escritura fragmentaria estuvo en suspenso durante años y finalmente retornó como los restos de un naufragio “donde quien escribe fue algo así como tragado” (VV2, 15). Blanchot se apoya en este nombre – *Ostinato*–, que conjuga un motivo musical y uno existencial, para aludir a la tarea del escritor: para quien escribe, ello no es una actividad dominable a través de la voluntad, es una “condena, incluso una maldición” (VV2, 16). Lejos de la palabra que expresa a la subjetividad yoica e individual que se concibe como una interioridad cerrada sobre sí, la voz del escritor impugna la primera persona y constituye la perdición de quien no puede sino

ser el testigo de lo que le acaece más allá de su voluntad. Del mismo modo en que, en términos musicales, se llama *ostinato* a la resonancia indefinida de una única nota que no acaba de desarrollarse (y que *por eso* nunca tiene un final), la voz que asalta al escritor no tiene *algo* para decir sino que es la mera comunicabilidad de eso impersonal que es la esfera *en* la cual el sujeto emerge y de la cual cree, ilusoriamente, poder evadirse.

De acuerdo a Blanchot, des Forêts revela que el único modo de guardar silencio es escribir. En una refutación práctica de la máxima wittgensteiniana según la cual “de aquello que no se puede hablar, hay que callar”, él no será capaz de hacerlo sino entregándose desenfrenadamente al habla, a la escritura: “No hay blancos salvo cuando hay negro, ni silencio salvo cuando la palabra y el ruido se producen para cesar” (VV2, 24). He allí la precariedad expuesta del fragmento que espeja la fragmentariedad de la existencia: el blanco que separa cada pequeño acontecimiento de escritura de otro es el único inestable alivio que el hombre es capaz de obtener de la voz que lo asedia más allá de sí, que lo enferma y obliga llenar hojas y hojas sumido en un tormento interminable⁴⁰⁴. ¿En cuál de estas instancias el hombre está más *acallado*? ¿Cuando es tomado por el habla que lo excede y escribe sin saber qué expresa ni con qué objeto? ¿O cuando encuentra reparo en el silencioso umbral que separa un fragmento del otro? Lo que se insinúa es la imposible necesidad de alcanzar la quietud, aunque ella no fuera más que “la fracture définitive” que precipitara la voz para siempre en el vacío (VV2, 26). El único silencio que le es accesible voluntariamente a este hombre es el que proviene de la palabra, impedido como está para remontarse a un estadio prelingüístico. Por otro lado, lo obsede el silencio que constituye el fondo inestable de toda escritura: para él, la palabra equivale al silencio toda vez que aquella nunca pertenece a la primera persona sino que la toma, la despoja y la arroja a lo impersonal donde no es posible decir ‘yo’.

⁴⁰⁴ Ya nos hemos referido en el primer capítulo a la presión persecutoria que Blanchot trata en EL, 15-16.

Anacrusa

Où est le commencement? Est-ce quelqu'un ou quelque chose qui commence?

Maurice Blanchot, *Une voix venu d'ailleurs*⁴⁰⁵

La inaudible diferencia entre *naître* y *n'être* parece signar la noción de infancia que presenta Blanchot. Recogiendo la inquietud de des Forêts, que indica que el no ser que antecede a la existencia (de donde se nace) genera más sufrimiento y temor que aquel donde la existencia acaba (el de la muerte), el pensador mostrará que el no ser no se halla sólo en los dos extremos de la vida, sino que la atraviesa y perfora de lado a lado, haciendo de la existencia (de lo que *hay*) una cadena de pequeños dijes de ser cuyo hilo invisible es el no ser. Así, el verso de des Forêts, “Dí que no hemos terminado de nacer [*Dis-toi que nous n'en finissons pas de naître*]” (VV2, 31), señalaría un no ser asociado al nacimiento: no tanto un no ser *de donde* se nace sino un no ser *que* nace, la introducción del no ser *en* la existencia, el comienzo cada vez reiterado formando un intersticio en lo que hay. A diferencia del comienzo pensado como acción –a partir de una lógica intencional según la cual el sujeto instrumenta los medios en pos de un objetivo–, este comenzar hace señas hacia el acontecimiento imprevisible (el “peut-être”, escribe Blanchot), que hace de lo existente el

terrible vaivén del HAY [*IL Y A*] (el ser cree recuperar el no-ser, pero el nacimiento en su no-ser se obstina –*Ostinato*– sin haber aún entregado [*délivré*] su secreto). (VV2, 42; grafía del original)

En lugar de pensar la existencia humana como aquella que cae *en la nada* y que se orienta a su no ser (como ser para la muerte), se trata para Blanchot de la caída de la nada *en la*

⁴⁰⁵ VV2, 29.

existencia, revirtiendo así el desequilibrio en el doble no ser (no ser como nacimiento y no ser como muerte) del que toda la modernidad se nutre a la vez que ayuda a construir. La exigencia a la que nos somete esta reversión es casi intolerable:

¿por qué nacer? ¿Por qué no hemos terminado de nacer? ¿Por qué nos resta, del otro lado [*par delà*] del fin mismo (y el fin es precisamente el no-ser absoluto), algo así como un inicial [*initial*]? (VV2, 33-34)

La cuestión de la radical extrañeza de la existencia es introducida subrepticamente. Debe adoptarse el punto de vista del otro [*autrui*]: el nacimiento no alude a la propia experiencia de nacer sino al acontecimiento que cae en la existencia poblada de *otros*. El niño “no puede, entonces, parar de nacer [*s’arrêter de naître*], SENTENCIA [*ARRÊT*] de nacimiento” (VV2, 33; grafía del original). *Detenido en y arrojado al* umbral de lo que existe pero no es *su propia* existencia, el infante cae al mundo y añade una voz que escapa al lenguaje puro de la significación, a ese lenguaje que sólo quiere existir como el medio transparente que un yo utilizaría para expresarse. Sin yo, con el consentimiento que le brinda “el extremo peligro [*détresse*]”, la infancia se entrelaza con la literatura pues ambas se cifran en el “NON SERVIAM” que hace de sus voces no el instrumento de un sujeto sino fuerzas que reúnen el agotamiento y lo inagotable, el *n’être* y el *naître*, “la DESAPARICIÓN que no se extenua” (VV2, 38; grafía del original). Nacimiento e infancia nos atraen hacia el espacio difuso que es el reino de lo impersonal, la impugnación que no se reduce a la negatividad, el ámbito de lo que se congrega y disgrega formando una existencia en que “el no-ser no se abole en el ser” (VV2, 41) ni el silencio es aniquilado por la voz. Lo impersonal revelado en la infancia se configura como aquello que no puede ser experimentado en primera persona, como la experiencia que se da en y como *contratiempo*, que se insinúa *a través* de las palabras pero no mediante ellas, sino bajo las formas de su timbre, su música, su ritmo. Es el síntoma de des Forêts, indigente de la palabra forzado a habitar entre los restos insignificantes que se

constelan en torno a la infancia (“los cantos de los pájaros”, la “alegría de las creaturas del cielo”, los “cantos que escapan a la necesidad infernal del lenguaje” (VV2, 34), restos que no pueden ser inscritos en una totalidad de sentido y tampoco aniquilarse. Es el síntoma de Blanchot, que elucida el contratiempo del poeta acercándolo a la versión moderna de la anacrusa, instancia primera en la que

nada se oye o acaso un tono *tan débil que parece faltar* y de esa manera dura sin duración o más que si no durara, de suerte que después de él o a partir de él la nota al fin tocada se eleva hasta un estallido quizá prodigioso, estallido o impulso tan fuerte que no puede sino retumbar [*retomber*] –caída– en un nuevo silencio. (VV2, 42; el subrayado es mío.)

La infancia como anacrusa habrá de concebirse a modo de *umbral* en que se *sostiene* la desaparición: no el silencio absoluto que preludia la voz o la música (la anacrusa griega que Blanchot se apura a desechar) sino más bien la perpetua inauguración (nacimiento, caída) de una voz que reconcilia canto y habla. Se trata de *un silencio que se entona*, y que por eso no se identifica con lo puramente negativo sino que, por el contrario, hace vacilar la diferenciación entre lo que aparece y desaparece, lo que habla y calla. Sin que ello implique la confusión de lo indiferenciado: en la anacrusa, lo que altera la idea de un silencio puro previo a la voz (de una infancia absoluta que desaparece con el habla) es el desplazamiento temporal que impide que el antes y el después se fijen (VV2, 42). Ello habilita una noción de lo que *hay* que es *excesiva*, en la que conviven no reconciliados ser y no ser, en la que los silencios, los gritos, las preguntas, los alborozos son concebidos como las esquivas de no ser que sin cesar caen y atraviesan la existencia.

En el mismo sentido en que antes fue señalado cómo en Blanchot lo neutro es siempre excesivo, a partir de lo desarrollado quisiéramos polemizar con aquellas lecturas de Blanchot que lo señalan como el amante del abismo, como alzando un pensamiento en el

cual prevalece la pura negatividad, la pura nada. Antes bien, en Blanchot se constata la lucidez del ciego que se echa a andar sin rumbo entre los fragmentos, obsesionado por hallar la “fractura definitiva” que lo salvaría al hundirlo en el vacío, pero que sabe que tropezará sin remedio con las piedras inanes que se obstinan en la existencia, que sabe que su llamado será respondido por un diluvio desmesurado de piedra que estremecerá la tierra y el cielo (EL, 204). Tal vez, junto a des Forêts, él estaría dispuesto a afirmar que “no es ni él ni yo, es el mundo lo que habla. Es su terrible belleza”⁴⁰⁶.

⁴⁰⁶ L.-R. des Forêts, *Ostinato*, ed. cit., p. 66.

CONCLUSIONES

Llegados al término de este trabajo de investigación, con sus páginas quizás excesivas, nos sumimos en la perplejidad. ¿Acaso hemos conseguido *aclarar*, hacer más *comprensible*, *probar* alguna tesis? Si no tenemos la sensación de haber llegado a la meta, tal vez no se deba tanto a las argumentaciones precedentes como a la evidencia cegadora de la resistencia de la escritura blanchotiana. Se trata de una resistencia que se siente en el cuerpo cada vez que se intenta modelarla de acuerdo a las exigencias de un trabajo *científico*. Me pregunto, sin embargo, si acaso la aparente falta de maleabilidad de la escritura de Blanchot no nos ha conducido a una situación experimental y, en consecuencia, a la empresa de un verdadero *experimento* científico: reiteramos sistemáticamente una experiencia, variamos sus condiciones, tomamos nota de los resultados. Cada prueba o ensayo ofrecido ha demostrado que una ha sido la examinada mientras que la escritura blanchotiana ha permanecido incólume, preciosa como una roca pulida por los vientos de tiempo, y como si al usarla para escribir sólo hubiera dejado una huella invisible, inhallable salvo para quien olvidó que la buscaba. Extraordinaria en su pasaje por las hojas, piedra liviana capaz de flotar sobre las olas, como arena brillante bajo el sol, de cuando en cuando se forma aquí y allá un médano que, por su naturaleza, no puede más que estar en movimiento, haciendo temblar a la vez el suelo donde nos hallamos (donde nos vemos forzados a preguntarnos si acaso *estamos* aquí o nos hemos dejado olvidadas en otra parte).

La reiteración obstinada de un tema da lugar, en el ámbito musical, a las variaciones. De acuerdo a ello, sobre un fondo armónico constante, se hace variar la melodía, el tempo, generando así una composición cuya lógica insistente despliega y descubre progresivamente la complejidad intrínseca del tema. Las variaciones resultan así en una serie de capas superpuestas (Blanchot diría, al modo de una superficie de Riemann) que forman un

espesor pero no un interior, construyen un espacio que puede proseguirse indefinidamente porque no apunta a la unificación o a la organicidad funcional, sino a la infatigable deriva. De manera análoga, este trabajo ha tomado por sí mismo (y casi en independencia de los propósitos de la investigadora) la forma de una variación: cual si de las *Variaciones Goldberg* se tratara (aunque no con tanta belleza), se ha conservado el *ostinato* en la línea de bajo para ponerlo a jugar en relación con tiempos y problemáticas de diferente índole pertenecientes a la tradición filosófica occidental y, en ciertos casos, a planteos típicos de la línea post-nietzscheana francesa. Las variaciones podrían ser más o, en beneficio del lector, menos, pero en ninguno de los dos casos ello hubiera redundado en una clarificación del tema, pues su condición de posibilidad es que permanezca así, entre conceptos, imágenes y autores diferentes, siempre a distancia de un *sí mismo* que no tiene, siempre en una eterna reiteración, imposible y necesaria (rasgos que comparte, según Blanchot, con la muerte).

Precisamente, en el transcurso de este trabajo he intentado llamar la atención sobre los distintos modos en que la problemática de la muerte aparece en la obra de Blanchot. Para la orientación general de dicha labor, atribuí al pensamiento nietzscheano una persistencia en las meditaciones del escritor francés que exploré en el primer capítulo. En la tarea cuasi-filológica, por supuesto, estaba operando ese resorte que siempre se activa con la lectura (académica o no), a saber: la tarea de inscripción de Blanchot en un linaje. Así pues, en tanto post-nietzscheano, he insistido en dar cuenta de su escritura a modo de variación –a la vez sofisticada y de maravillosa sencillez– de un solo sintagma: la muerte de dios. Tratándose de la variación de una variación, nos hallamos en el centro calmo de un tornado, en el ojo (ciego) del ciclón.

En aquella muerte interminable, perpetuada en las sombras que se proyectan en las paredes de la caverna (transformada, ahora, en una sala de cine en continuado⁴⁰⁷), Blanchot desplegó con paciencia una escritura que se plantea como alejamiento de las tesis idealistas que animan el pensamiento de Occidente hace siglos. Idealismo que, progresivamente, ha adquirido un tono antropocentrado, logrando reducir lo vivo y lo muerto a “experiencias” del hombre, y haciendo emanar de allí una lógica de lo orgánico que extenúa sus fuerzas en la resistencia a los contagios y las mezclas.

La escritura es, en el caso blanchotiano, el hilo que se persigue, se anuda y, a veces, se desata, en este recorrido que reivindicó como “materialista”. Si en el segundo capítulo señalo el interés de indagar en un materialismo de escritura avizorado en Blanchot, es porque confluyen allí el interés político y el estético, es decir, porque se da lugar a una filosofía: la múltiple, abigarrada y lúdica lógica de la ambigüedad y el desdoblamiento inicial permiten trazar los protocolos de lectura según los cuales la escritura excede el marco de un lenguaje humano para transformarse en materia del mundo. Y el mundo, quizá, en un libro.

Así pues, lo que intenté mostrar fue no sólo que Blanchot forma parte de ese frenesí subterráneo que Althusser llamó “materialismo del encuentro”, sino también que su noción de escritura lanza al concepto de materia a un lugar extraño, donde adquiere unas características originales que vuelven sobre el “materialismo” para redefinirlo.

Pensar la materialidad de acuerdo al paradigma de la escritura, supone que aquella exhiba una espectralidad que disloca su habitual reducción al ámbito de lo inerte e

⁴⁰⁷ En sus *Principios de filosofía* (Buenos Aires, Glauco, 1995), comentando la alegoría de la caverna platónica, Adolfo Carpio anota: “En la medida en que en estos casos tomásemos la sombra, la imagen o el sueño por la realidad, nos encontraríamos en un estado de *eikasía*. Un notable ejemplo –que Platón, naturalmente, no conoció, pero que ilustra muy bien el tema que nos ocupa– se lo encuentra en el cine; porque lo que allí se nos ofrece no son sino sombras proyectadas sobre la pantalla, pero sombras que, en la medida en que la película nos interesa, nos hacen reír o llorar como si se tratase de la vida real.” (cap. V, “7. El mundo de la *doxa*”). Debo a Guadalupe Lucero el hallazgo de esta referencia.

impotente. Como muestran las lecturas de Bataille, Derrida, Marx y Artaud aquí compartidas, el espectro gatilla una reacción que contagia a todas las nociones involucradas de un impulso por emanciparse del Hombre. Fue a tales fines que desandamos los caminos que, para Blanchot, llevan de la escritura a la muerte: en ellos tuvimos la oportunidad de presentir la cercanía de los fantasmas que, ni vivos ni muertos, eluden la sumisión a la funcionalidad orgánica para dispersarse como un viento abrasador en el desierto. En este esbozo de un materialismo post-fundacional y post-humano, caracterizado por lo impersonal y animado no por lo que se identifica con la vida ni con la muerte, sino por el *morir* sin término de los espectros, se han vislumbrado las fuerzas de lo neutro que justificaron el último capítulo. En él, a través de la imagen y la infancia –y su relación con lo muerto, los cadáveres y lo inorgánico– se hizo manifiesta la potencia afirmativa de un pensamiento cuya reivindicación de lo pasivo, lo débil y lo pobre no implica el imperio de la nada sino la necesidad de desanclar la ontología del *telos* que la antropogénesis le ha impuesto tradicionalmente. Muy lejos de la profundización del vacío y la negatividad como estructurantes principales del pensamiento de Blanchot, creí que era urgente mostrar que la identificación de la *nada* con la infancia y lo imaginario es un síntoma de la posición del Uno soberano, bajo el nombre de lo humano (demasiado humano).

Relativizada la pulsión de unidad y totalización, la pasividad, pobreza e infancia se revelan cual modos de apelar a la dispersión, a una modalidad de la relación cuyo principio de construcción no es la subsunción bajo esquemas funcionales cada vez más generales, ni el sacrificio de lo extraño en el altar de lo mismo. Antes bien, lo pasivo, lo pobre, lo débil, responden a la llamada de una *physis* que, en su deriva de emancipación respecto de lo antrópico, se presenta bajo las múltiples máscaras de lo fragmentario. Si, como señalábamos a propósito de la genealogía foucaultiana, el vértigo es el movimiento espacializante de un afuera que, entonces, no se identifica con el vacío sino con el intervalo inframínimo entre lo que hay, podría pensarse que es allí donde se juega todo lo que tiene de afirmativo el

pensamiento blanchotiano: en las tenues y superfluas imágenes, en el juego sensual con la palabra propio de la infancia (que, como se ha argumentado, no se reduce a una *edad*). Ello se constituye así en paradigma a partir de lo cual reevaluar lo que acontece y redefinir aspectos de lo existente que, de otro modo, quedan atados a la asociación que identifica a la fuerza con la unidad, la reunión y la mismidad.

Mi propósito general ha sido el de llevar la escritura blanchotiana a una dimensión de lo actual donde me parece que tiene un terreno fértil para propagarse. Reponiendo la conversación infinita con eso desconocido que nombramos *espacio literario*, en el roce con las escrituras de los amigos más o menos cercanos, enredando su palabra con las piedras y las inflorescencias (de las que somos, quizás, una mutación desafortunada), la intuición que he perseguido es que en Blanchot se cristaliza un zona de experimentación de resistencia a las presiones sacrificiales bajo las cuales lo humano se constituye. Que la palabra sea la veta mineral de la existencia, el brote errático que crece sin por qué en el intervalo insignificante entre dos baldosas, o el animal que come el mundo sin por ello creerse su dueño, ofrece una perspectiva ontológica (es decir, política, ética y estética) que contribuye a la clarificación de las condiciones en las cuales nuevos modos no-sacrificiales de vivir-juntos son viables. En dicha indagación, se hace notar el pasaje de una consideración de la escritura y el lenguaje como instrumento *del* hombre (ya sea para comunicarse con otros como él, o para construirse a sí mismo en un reflejo complaciente) hacia una versión de la palabra como modalidad de la existencia caracterizada como discontinua, heterogénea y fragmentaria. En estas circunstancias, la palabra permanece ajena a lo *posible para el hombre*, dando lugar a nociones de lo corporal y lo viviente que, al no establecer relaciones dicotómicas o dialécticas con lo espiritual y lo muerto, constituyen un recurso interesante para la conceptualización de resistencias en el marco de los debates actuales en torno a la biopolítica. Desde este punto de vista, según el cual (de acuerdo a la problematización foucaultiana del tema) la “vida” se constituye como objeto de la política y el “hacer vivir”

como la meta del biopoder, las existencias humanas y no humanas son producidas como vivientes disponibles para la (auto)explotación sacrificial generalizada. En este sentido, el *morir* blanchotiano permite alterar las relaciones entre lo humano y lo no humano y, por ende, trae consigo una exigencia de repensar el estar-juntos de maneras que no subordinen lo no humano (incluso *en* el hombre) a fines antrópicos, reivindicando aquellos modos de existencia que proliferan en prescindencia del poder autotélico y las fuerzas de clausura. Una suerte de *squirting* es quizás el arrojito que se afirma en la escritura blanchotiana: esa eyaculación femenina cargada de fluidos que no están al servicio de la reproducción del individuo sino del placer de la fricción y el lúbrico juego de los cuerpos que existen fuera de sí.

En estas líneas finales, me gustaría dejar planteado el desafío del que este trabajo de investigación es, quizás, el mero prolegómeno. La escritura blanchotiana revela una afinidad sorprendente con existencias no humanas. Debido a ello, motoriza la curiosidad y las ganas de pensar las existencias vegetales y minerales en su especificidad, de indagar desde una mirada no antropocentrada los modos en que sus corporalidades se constituyen en prescindencia de un funcionalismo u organicismo evolucionista, cómo pueden exhibir una intencionalidad sin conciencia, o hablar un lenguaje insignificante. Se trata, asimismo, de devolver su peso a ese pensamiento extra-representativo que en algún momento se denominaba alma y hoy en día ha desaparecido, a las afecciones impersonales que son y vehiculan imágenes sensibles. Y por sobre todas las cosas, se trata de considerar que la subjetividad post-nietzscheana (post-humana) debe poder ser replanteada en términos que no la inmunicen del olvido de sí que caracteriza a todo existente.

En el prólogo a *Lautremont et Sade*, Blanchot apunta que la tarea principal de la crítica es la de producir un “vacío de buena calidad” que le permita ser un espacio de resonancia en el cual la realidad de la obra adquiera provisoriamente espesor. Se resiste así a la escisión

entre una obra parlante y una crítica que escucha, presionando en cambio en otra dirección: el silencio que la crítica produce *pertenece a la obra* que, por lo tanto, no sólo habla sino también calla. Sin embargo, ello no implica que la obra se complete a sí misma – conteniendo en sí su propia negación, *su* silencio– sino que se ponga por completo en un afuera que no pertenece a nadie, que es estallido y afirmación de la palabra que yerra en un espacio sin contornos definidos.

Por eso Blanchot expresa con frecuencia sorpresa ante la ligereza con que se desdeña la “palabra cotidiana”, incluso cuando se la reconduce al habla del “se” inauténtico y se plantea su apartamiento o su sojuzgamiento por parte de un habla auténtica. Nada es quizás más cercano al murmullo impersonal de la existencia que aquel “rumor anónimo, impersonal, la vida cotidiana, el común acuerdo que sigue su curso en las calles del mundo y que hacen que todos sepan siempre todo por adelantado, si bien cada uno en particular no sabe nada aún” (LS, 11). Esa faz de la palabra es lo que, como Blanchot, quisiera enlazar con la palabra neutra que, en lugar de empoderarse, sólo cava el hueco en que lo otro, la obra o la desobra del otro, pueda ser escuchada o leída. Algo como un punto de pasaje donde se hace audible la impureza, el fragmento débil de voz que, siendo desapropiado en su nacimiento, a veces busca desesperadamente remediar su orfandad, y a veces lo olvida y tan sólo yerra por ahí, contagiando su desarraigo y su indigencia.

BIBLIOGRAFÍA

LIBROS DE BLANCHOT

Las características de la obra blanchotiana hacen que su obra completa no esté disponible por fuera de las bibliotecas especializadas (y muchas veces, privadas) de Francia, específicamente en lo que respecta al texto completo de los artículos tal como fueron publicados por primera vez en revistas. Lamentablemente, salvo en el caso de los libros editados póstumamente que recogen los artículos que no fueron seleccionados por Blanchot para su inclusión en volúmenes, no hemos tenido acceso a las publicaciones periódicas originales, por ello, cada vez que se cita un texto se consigna, si fuera el caso, su publicación original en revistas y luego el libro en el cual fue recogido. Respecto de otros manuscritos (correspondencia, dedicatorias, versiones inéditas de relatos o poemas), o bien han sido publicadas en libros o en revistas, o bien se encuentran disponibles en el sitio construido por la “Asociación de amigos de Maurice Blanchot”, www.blanchot.fr (donde es posible hallar una muy completa bibliografía). En nuestro caso, para facilitar la búsqueda, los libros de Maurice Blanchot se citan en orden alfabético (delante se indica la abreviatura).

A: *L’Amitié*, Gallimard, 1971.

Ab: *Aminadab*, Gallimard, 1942 (*L’Imaginaire*, n°501, 2004)

AC: *Après coup*, precedido por *Le ressassement éternel*, Minuit, 1983

AM: *L’Arrêt de mort*, Gallimard, 1948 (*L’Imaginaire*, n°15, 1977)

AMV: *Au moment voulu*, Gallimard, 1951 (*L’Imaginaire*, n°288, 1993)

AO: *L’Attente L’Oubli*, Gallimard, 1962 (*L’Imaginaire*, n°420, 2000)

CC: *La Condition critique: articles 1945-1998*, textos seleccionados y establecidos por Christophe Bident, Cahiers de la *nrf*, Gallimard, 2010 [volumen que reúne todos los artículos publicados por Blanchot durante el período indicado pero que luego no fueron incluidos por él en libros]

CH: *Cahiers L’Herne Maurice Blanchot*, editados por É. Hoppenot y D. Rabaté, Paris, L’Herne, 2014 (contiene una gran cantidad de documentos inéditos de Maurice Blanchot y

se reimprimen además artículos publicados originalmente en periódicos hoy en día inhallables).

CI: *La Communauté inavouable*, Minuit, 1983

CLP: *Comment la littérature est-elle possible?*, José Corti, Paris, 1942.

CPM: *Correspondance avec Pierre Madaule (1953-2002)*, Paris, Gallimard, 2012.

CQ: *Celui qui ne m'accompagnait pas*, Gallimard, 1953 (*L'Imaginaire*, n°300, 1993)

DH: *Le Dernier Homme*, Gallimard, 1957 (nueva versión, 1977; *L'Imaginaire*, n°283, 1992)

ED: *L'Écriture du désastre*, Gallimard, 1980

EI: *L'Entretien infini*, Gallimard, 1969

EL: *L'Espace littéraire*, Gallimard, 1955 (Folio essais, n°89, 1988)

EP: *Écrits politiques 1958-1993*, Lignes-éditions Léo Scheer, 2003.

FJ: *La Folie du jour*, Montpellier, Fata Morgana, 1973, reed. Gallimard, 2002

FP: *Faux Pas*, Gallimard, 1943

IM: *L'Instant de ma mort*, Montpellier, Fata Morgana, 1994, reed. Gallimard, 2002

JD: *Chroniques littéraires du Journal des débats : avril 1941-août 1944*, textos seleccionados y establecidos por Christophe Bident, Cahiers de la *mf*, Gallimard, 2007 [volumen que reúne todos los artículos aparecidos durante este período en el *Journal des débats* y que no fueron incluidos luego en *Faux Pas*]

KK: *De Kafka à Kafka*, Gallimard, 1981 (Folio essais, n°245, 1994)

LS: *Lautréamont et Sade*, Minuit, 1949 (reedición aumentada por un prefacio, 1963)

LV: *Le Livre à venir*, Gallimard, 1959 (Folio essais, n°48, 1986)

LVK: *Lettres à Vadim Kozovoï*, edición establecida, presentada y anotada por Denis Aucouturier, y seguida de “La Parole ascendante” [texto de MB tomado de la antología de Kozovoï, *Hors de la colline*, Hermann, 1984, pp. 119-127], Houilles, Manucius, 2009.

PA: *Pour l'amitié*, Fourbis, 1996 (reed. Tours, Farrago, 2000)

PAD: *Le Pas au-delà*, Gallimard, 1973

PF: *La Part du feu*, Gallimard, 1949

PP: Jean-Luc Nancy, *Maurice Blanchot : Passion politique, lettre-récit de 1984 suivie d'une lettre de Dionys Mascolo* [con una presentación de Jean-Luc Nancy], Galilée, 2011 [primera edición integral de la carta dirigida a Roger Laporte por MB en diciembre de 1984]

TH: *Le Très-Haut*, Gallimard, 1948 (*L'Imaginaire*, n°203, 1988)

TO1: *Thomas l'Obscur*, Gallimard, 1941, rééd. Gallimard, 2005.

TO2: *Thomas l'Obscur, nouvelle version*, Gallimard, 1950 (*L'Imaginaire*, n°272, 1992)

VV2: *Une voix venue d'ailleurs* [volumen que reúne “Une voix venue d'ailleurs: Sur les poèmes de Louis-René des Forêts”, “La Bête de Lascaux”, “Le Dernier à parler”, y “Michel Foucault tel que je l'imagine”], Gallimard, Folio essais, n°413, 2002.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

AA.VV., *Derrida político*, Buenos Aires, Colihue, 2013.

AA.VV., *Documents* (dos vol., I. 1929 y II. 1930), Paris, Jean Michel Place, Cahiers de GRADHIVA, 1991.

AA.VV., *Perspectivas Nietzscheanas*, año II, n°2, octubre de 1993 (Dossier “Nietzsche y el nacionalsocialismo”. Parte I)

AA.VV., *Perspectivas Nietzscheanas*, año III, n°3, octubre de 1994 (Dossier “Nietzsche y el nacionalsocialismo”. Parte II).

AA.VV., *Messages*, n° 1, Primer cuaderno, primavera de 1939.

AGAMBEN, G. *Profanaciones*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005.

———. *Che cos'è un dispositivo?*, Roma, Nottetempo, 2006

———. *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia* (2° ed., 2001) trad. S. Mattoni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2003.

———. *Desnudez* (2009), Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2011

- . *Signatura rerum* (2008), trad. F. Costa y M. Ruvituro, Barcelona, Anagrama, 2011.
- . *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad* (1982), Valencia, Pre-Textos, 2008
- ALTHUSSER, L. *Para un materialismo aleatorio*, trad. L. Alegre Zahonero y G. González Diéguez, Arena, Madrid, 2002
- . *Filosofía y Marxismo*, México, Siglo XXI, 1988.
- ANTONIOLI, M. “Images et mimésis dans l’œuvre de Maurice Blanchot”, *Les Papiers du Collage international de philosophie*, n° 38, septembre 1997. (Disponible en: http://www.ciph.org/fichiers_papiers/papiers38.pdf)
- ARENDT, H. *Los orígenes del totalitarismo*, trad. G. Salas, Madrid, Taurus, 1998
- ARTAUD, A. *Antonin Artaud: textos escogidos*, Buenos Aires, Cántaro, 2007
- . *Œuvres complètes*, t. IV, París, Gallimard, 1964
- ASENSI PÉREZ, M. *Los años salvajes de la teoría: Ph. Sollers, Tel Quel, y la génesis del pensamiento post-estructural francés*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 2006
- BACHELARD, G. *L’Eau et les Rêves: essai sur l’imagination de la matière*, París, José Corti, 1941.
- . *L’Air et les Songes: essai sur l’imagination du mouvement*, París, José Corti, 1943.
- BALAKIAN, A. “The Literary Fortune of William Blake in France”, *Modern Language Quarterly*, September, 1956, pp. 261-272
- . *Surrealism. The road to the absolute*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.
- BALIBAR, É. *La filosofía de Marx* (1993), Buenos Aires, Nueva Visión, 2000
- BARROW, J. D. y TIPLER, F. J. *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford, Oxford University Press, 1988.

- BARTHES, R. *Le Degré zéro de l'écriture*, Paris, Seuil, 1953
- . *Le Plaisir du texte*, Seuil, Paris, 1973
- BATAILLE, G. *Œuvres complètes I*, Paris, Gallimard, 1970
- . *Œuvres complètes VII*, Paris, Gallimard, 1976
- . *Œuvres complètes XII*, Paris, Gallimard, 1988
- . *Escritos sobre Hegel*, trad. Isidro Herrera, Madrid, Arena, 2005.
- . *La literatura y el mal* (1957), Madrid, Taurus, 1971.
- BATAILLE, G. P. Klossowski et alt., *Acéphale*, trad. M. Martínez, Buenos Aires, Caja Negra, 2005.
- BEARDSWORTH, R. *Derrida and the Political*, New York, Routledge, 1996.
- BENJAMIN, W. *El origen del drama barroco alemán*, trad. J. Muñoz Millanes, Madrid, Taurus, 1990.
- BENVENISTE, É. *Problèmes de linguistique générale*, vol. II, Paris, Gallimard, 1974 (trad. esp.: *Problemas de lingüística general II*, trad. J. Almela, México, Siglo XXI, 15^o ed., 1999)
- BERSTEIN, S. y MILZA P., *Histoire de la France au 20e siècle*, Paris, Complexe, 1991
- BIDENT, Ch. *Maurice Blanchot: partenaire invisible: essai biographique*, Seyssel, Champ Vallon, 1998
- BIDENT, Ch. y VILAR, P. (eds.), *Maurice Blanchot, récits critiques*, Paris, Farrago/Léo Scheer, 2003.
- BLAKE, W. *Premiers livres prophétiques et Seconds livres prophétiques*, Rieder, Paris, 1927-1930
- . *Collected Poems*, ed. W. B. Yeats, London/New York, Routledge, 2002.

BLOK, V. “An Indication of Being – Reflections on Heidegger’s Engagement with Ernst Jünger”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 42, No. 2, May 2011, pp. 194-208

BORGES, J. L. *El Aleph*, Buenos Aires, EMECÉ, 1957

———. *Otras inquisiciones*, Madrid, Alianza, 1998

———. *Ficciones*, Madrid, Alianza, 1998

BRAIDOTTI, R. “Le luxe de pouvoir autopersonnaliser sa mort”, *Sociétés*, n° 106, v. 4, 2009, pp. 75-80

BRETON, A. *La révolution surréaliste*, n° 12, diciembre de 1929.

BRYANT, L. R. *Onto-Cartography. An Ontology of Machines and Media*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2014

CACCIARI, M. *Desde Nietzsche, tiempo, arte, política*, trad. M. B. Cragnolini y A. Paternostro, Biblos, Buenos Aires, 1994

CALLINICOS, A. *Contra el postmodernismo* (1990), Buenos Aires, Razón y Revolución, 2011.

CAMPBELL, T. C. *Improper Life. Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2011

CAMUS, A. *Le Mythe de Sisyphe*, París, Gallimard, 1942.

———. *L’Homme révolté*, París, Gallimard, 1951.

———. *Actuelles II (Chroniques 1948-1953)*, París, Gallimard, 1953

CAPENTIERI, R. “En torno al nihilismo” en: Esposito, R. Galli C. y Vitiello V. (comp.), *Nihilismo y política*, Buenos Aires, Manantial, 2008, pp. 329-246.

CARPIO, A. *Principios de filosofía. Una introducción a su problemática*, Buenos Aires, Glauco, 2° ed., 1995.

CARTER, B. "Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology", *LAU Symposium 63: Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data*, Dordrecht, Reidel, pp. 291-298

CASSIRER, E. *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura* (1944), México, Fondo de Cultura Económica, 1967

CASULLO N. (comp.), *La remoción de lo moderno. Viena del 900*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991.

CHAR, R. *La parole en archipel*, Paris, Gallimard, 1962

CHARLES-SAGET, A. "La théologie négative de Plotin et le neutre de Blanchot", *Archives de Philosophie*, t. 76, n° 3, 2013, pp. 393-406

COLLIN, F. *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Paris, Gallimard, 1986

———. "The Third Tiger; or, From Blanchot to Borges" en: E. Aizenberg (ed.), *Borges and his successors: the Borgesian impact on literature and the arts*, Missouri, University of Missouri Press, 1990, pp. 80-95

COOLS, A. "D'une scène 'primitive' à l'autre. L'écriture et la question de la singularité chez Maurice Blanchot", *Les lettres romanes*, « Maurice Blanchot, la singularité d'une écriture », numéro hors série, vol. 59, Louvain-la-Neuve, 2006, pp. 131-151.

CRAGNOLINI, M. B. *Nietzsche, camino y demora*, Buenos Aires, Eudeba, 1998

———. "Nietzsche hospitalario y comunitario: una apuesta extraña" en: Cragnolini, M. B. (comp.), *Modos de lo Extraño. Alteridad y subjetividad en el pensamiento postnietzscheano*, Buenos Aires, Santiago Arcos, 2005, pp. 11-27.

———. "Metáforas de la identidad en Nietzsche" en: Meléndez, G. (comp.), *Nietzsche en Perspectiva*, Santa Fe de Bogotá, Siglo del Hombre, 2001, pp. 49-61.

———. “Wittgenstein y la Viena fin de siglo. Deriva por los márgenes” en: AA.VV., *Ludwig Wittgenstein “Nuevas lecturas”*, Buenos Aires, Oficina de Publicaciones del CBC de la Universidad de Buenos Aires, 1995, pp. 13-26.

———. “Sobre algunas (in)ciertas afinidades electivas: la presencia de Nietzsche en los debates biopolíticos contemporáneos” en: Cragnolini, M. B. (comp.), *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica*, Adrogué, La cebra, 2014, pp. 11-44.

———. “Nietzsche. La imposible amistad”, *Estudios de Filosofía*, PUCP, n° 5, 2003.

Disponible en:

<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/estudiosdefilosofia/article/view/2649/2596>

———. “Memoria de las cenizas: desmemorias derridianas”, *Pensamiento de los confines*, Buenos Aires, n° 30, 2013, pp. 9-15.

———. “Virilidad carnívora: el ejercicio de la autoridad sojuzgante frente a lo viviente”, *Revista Científica de UCES*, Buenos Aires, 2012, vol. 16, pp. 23-29.

———. “«Animula, vagula, blandula», o sobre el alma perdida de los animales”, *Lo Sguardo - Rivista di Filosofia*, Roma (e/p), 2015.

CRAGNOLINI, M. B. (comp.), *Modos de lo extraño. Alteridad y subjetividad en el pensamiento posnietzscheano*, Buenos Aires, Santiago Arcos, 2005.

CREPON, M. “L'éternel retour et la pensée de la mort”, *Les études philosophiques*, 2005/2, n° 73, pp. 193-202.

DE MAN, P. *Visión y ceguera: ensayos sobre la retórica de la crítica contemporánea*, trad. H. Rodríguez Vecchini y J. Lezra, Río Piedras, Universidad de Puerto Rico, 1991

———. *Aesthetic Ideology*, intr. y ed. Andrzej Warminski, Minneapolis/London, University of Minnesota Press, 1996

DERRIDA, J. *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967

- . *De la grammatologie*, París, Minuit, 1967
- . *Marges – de la philosophie*, París, Minuit, 1972
- . *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 1993
- . *Posiciones*, trad. M. Arranz, Valencia, Pre-Textos, 1977
- . “Del materialismo no dialéctico” (entrevista con Kadhim Jihad), *Culturas*, n° 69, 3 de agosto de 1986, pp. III-V.
- . *Parages*, París, Galilée, 1986
- . *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, trad. cast. Paco Vidarte, Madrid, Trotta, 1997.
- . *Artaud le Moma. Interjections d’appel*, París, Galilée, 2002.
- . *Forcener le subjectile/Forcenar al subjectil* (ed. biblingüe), trad. B. Mazzoldi y R. A. Castellanos, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2011.
- . *Artes de lo visible (1979-2004)*, ed. y pról. G. Michaud, J. Masó y J. Bassas, trad. J. Masó y J. Bassas, Pontevedra, Ellago, 2013.
- . *Khôra*, París, Galilée, 1993.
- . *Eperons. Les styles de Nietzsche*, París, Flammarion, 1992.
- . *La dissémination*, París, Seuil, 1972.
- . *Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, París, Galilée, 2008
- . “Une certaine possibilité impossible de dire l’événement” en: AAVV, *Dire l’événement, est-ce possible?: Séminaire de Montréal, pour Jacques Derrida*, L’Harmattan, 2001.
- DES FORETS, L.-R. *Voies et détours de la fiction*, París, Fata Morgana, 1985.
- . *Ostinato*, Mercure de France, 1997

DESCARTES, R. *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas* (1641), Madrid, Alfaguara, 1993.

DICKE, R. H. "Gravitation without a Principle of Equivalence", *Reviews of Modern Physics*, nº 29, vol. 3, 1957, pp. 363-376

ESPOSITO, R. *Categorías de lo impolítico*, trad. R. Raschella, Buenos Aires, Katz, 2006.

———. *Immunitas. Protección y negación de la vida* (2002), Buenos Aires, Amorrortu, 2005.

———. "Chair et corps dans la déconstruction du christianisme" en: Guibal, F. y Martin, J.-C. (dir.), *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2004

———. *Bios. Biopolítica y filosofía*, trad. C. R. Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

———. *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, trad. C. R. Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.

———. "El dispositivo de la persona", trad. V. Ariza, *Espai en Blanc*, nº 5-6, 2009. Disponible en: <http://www.espaienblanc.net/El-dispositivo-de-la-persona.html>.

FLEISNER, P. *La vida que viene. Estética y política en el pensamiento de Giorgio Agamben*, Buenos Aires, EUDEBA, 2015

———. "De Sigfridos cornudos y hechiceras infieles. Una mirada sobre el rechazo nietzscheano del romanticismo y su alabanza de Carmen", *Instantes y Azares - Escrituras Nietzscheanas*, año VII, nº 4-5, primavera de 2007, pp. 53-65.

FOUCAULT, M. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

———. *Historia de la sexualidad. Vol. 1, Siglo XXI*, México, 1977

———. *El pensamiento del afuera*, trad. M. Arranz, Valencia, Pre-Textos, 1997

- . *Defender la sociedad*, Buenos Aires, FCE, 2000
- . *El cuerpo utópico. Las heterotopías*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2010.
- . *Seguridad, territorio, población*, trad. H. Pons, Buenos Aires, FCE, 2006.
- . *Dits et Écrits I (1954-1969)*, Paris, Gallimard, 1994
- . *Dits et Écrits II (1970-1975)*, Paris, Gallimard, 1994.
- . *Estética, Ética y Hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999
- GADAMER, H. G. *Verdad y Método*, Tomo 1, Sígueme, Salamanca, 1996
- GALLEGO, F. “El concepto de ciencia en la filosofía de Gilles Deleuze”, Universidad de Buenos Aires, 2010 (tesis doctoral inédita).
- GEHLEN, A. *Antropología filosófica: del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1993
- GOETHE, J. W. *Obras completas*, Tomo I, trad. R. Cansinos Assens, Aguilar, Madrid, 1957
- GOSETTI-FERENCZI, J. “The world and image of poetic language: Heidegger and Blanchot”, *Continental Philosophy Review*, n° 45, 2012, pp. 189-212.
- GRAMSCI, A. *Cuadernos de la cárcel (1929-1935, 6 tomos)*, ed. Valentino Gerratana, México D. F., ERA/Universidad Autónoma de Puebla, 1981.
- . *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, selecc. temática de textos de Palmiro Togliatti, México, Juan Pablos, 1986.
- GRIMAL, P. *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Paidós, 2002
- GUIMARAES, R. “Jorge Luis Borges e Maurice Blanchot: Os *pharmakós* da escritura”, *Acta literaria*, n° 37, 2008, pp. 97-109.
- HABERMAS, J. *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989

- HEIDEGGER, M. *El Ser y el Tiempo* (1927), FCE, Buenos Aires, 1991
- . *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, Klostermann, Frankfurt, 3ª ed., 2004.
- . M. *Arte y Poesía*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1992
- . M. *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 1994
- . “El cielo y la tierra de Hölderlin” (1959) en: AA. VV., *Interpretaciones de la poesía de Hölderlin*, Ariel, Barcelona, 1983, pp. 163-192.
- . *Gesamtausgabe. Nietzsche I: Tomo 6.1 (1936-1939)*, 1996 (trad. esp.: *Nietzsche I*, trad. J. L. Vermal, Barcelona, Destino, 2000).
- . M. *La pobreza (Die Armut)-versión bibliológica*, trad. I. Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2006
- HILL, L. *Blanchot. Extreme Contemporary*, London/New York, Routledge, 1997
- . “Del fragmento a lo fragmentario: Blanchot, Schlegel, Nietzsche”, *Instantes y Azcares – Escrituras Nietzscheanas*, a. XII, n° 11, primavera de 2012, pp. 251-265.
- HILLYER, A. *The disappearance of literature. Blanchot, Agamben, and the Writers of the No*, New York/London, Bloomsbury, 2013
- HOBBS, T. *Leviatán*, intr. y notas C. A. Gaskin, New York, Oxford University Press, 1998.
- HÖLDERLIN, F. *La Muerte de Empédocles*, trad. A. Ferrer, Madrid, Hiperión, 1997
- HOLLIER, D. “The Dualist Materialism of Georges Bataille”, *Yale French Studies*, n° 78, *On Bataille*, 1990, pp. 124-139.
- HOPPENOT, É. “La pequeña fábrica de M. Blanchot. Reflexiones en torno a la cita a partir del intertexto bíblico”, *Instantes y Azcares – Escrituras Nietzscheanas*, año XII, n° 11, primavera de 2012, pp. 103-125.

- HUSSEY, A. *The Inner Scar: The Mysticism of Georges Bataille*, Amsterdam, Rodopi, 2000
- ISER, W. *El acto de leer. Teoría del efecto estético* (1976), trad. J. A. Gimbernat y M. Barbeito, Madrid, Taurus, 1987
- JAUSS, H. R. *Pequeña apología de la experiencia estética* (1972), trad. D. Innerarity, Barcelona, Paidós, 2002.
- JÜNGER, E. y HEIDEGGER, M. *Acerca del nihilismo* (1950-1955), Buenos Aires, Paidós, 1994.
- KAFKA, F. *Relatos completos 4*, Buenos Aires, Losada/La Página, 2005
- KANT, I. *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza, 1991.
- . *Crítica del Juicio*, trad. M. García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 2007
- KASNER, E. y NEWMAN, J. *Matemática e imaginación* (1940), prólogo y reseña J. L. Borges, México, Librería, 2007
- KAZMIERCZAK, M. “La metafísica idealista en los relatos de Jorge Luis Borges”, Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, Departament de Filologia Espanyola, 2002 (Disponible en: <http://hdl.handle.net/10803/4860>)
- KILANY, M. “Crise de la «vache folle» et déclin de la raison sacrificielle”, *Terrain*, n° 38, 2002, pp. 113-126.
- KLEE, P. *Teoría del arte moderno*, Buenos Aires, Cactus, 2007
- KOJEVE, A. *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947
- LACOUÉ-LABARTHE, Ph. NANCY J.-L. et ALT., *Rejouer le politique. Travaux du Centre de recherches philosophiques sur le politique*, Paris, Galilée, 1981
- LECLAIRE, S. *Matan a un niño. Ensayo sobre el narcisismo primario y la pulsión de muerte* (1975), 2º ed., Buenos Aires, Amorrortu, 2009

- LE RIDER, J. *Nietzsche en France, de la fin du XIXe siècle au temps présent*, Paris, PUF, 1999.
- Le Robert et Collins Dictionnaire Pratique Français-Allemand / Allemand-Français* quatrième édition, 2004.
- Le Trésor de la Langue Française Informatisé*, disponible en: <http://www.cnrtl.fr/definition>
- LEVINAS, E. *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, La Haya, M. Nijhoff, 1961.
- LUCERO, G. *Componer las fuerzas: la estética musical de Gilles Deleuze*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2014 (tesis doctoral inédita)
- . “Neovanguardia, situacionismo y otros fantasmas” en: Fleisner, P. y Lucero, G. (comp.), *El situacionismo y sus derivas actuales. Acerca de las relaciones entre arte y política en la estética contemporánea*, Buenos Aires, Prometeo, 2014.
- LUDUEÑA, F. *Más allá del principio antrópico. Hacia una filosofía del outside*, Buenos Aires, Prometeo, 2013.
- LYOTARD, J.-F. *Lecturas de infancia. Joyce, Kafka, Arendt, Sartre, Valéry, Freud*, Buenos Aires, EUDEBA, 1997.
- MACHEREY, P. *¿En qué piensa la literatura?* (1990), Bogotá, Siglo del hombre, Universidad Nacional de Colombia/Embajada de Francia, 2003
- MACINTYRE, A. *Three Rival Versions of Moral Inquiry*, Londres, Duckworth, 1990
- MARTÍN, M. “Borges, perplejo defensor del idealismo”, *Variaciones Borges*, n° 13, 2002, pp. 7-21
- MARDER, M. *Plant-Thinking. A Philosophy of Vegetal Life*, New York, Columbia University Press, 2013
- MARX, K. *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Buenos Aires, Del Signo, 2004.
- MARX, K. y ENGELS, F. *La ideología alemana* (1845-6), trad. W. Roces,

- Montevideo/Barcelona, Pueblos Unidos/Grijalbo, 1974.
- MORFEE, A. *Antonin Artaud's writing bodies*, New York, Oxford University Press, 2005
- NANCY, J.-L. *Maurice Blanchot. Passion politique*, Paris, Galilée, 2011.
- . *Corpus*, Paris, Anne-Marie Métailié, 1992
- . *Le sens du monde*, Paris, Galilée, 1993
- . *La Déclosion (Déconstruction du christianisme, 1)*, Paris, Galilée, 2005
- . *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996.
- . *La comunidad enfrentada*, Buenos Aires, La cebra, 2007
- NANCY, J.-L. y LACOUÉ-LABARTHE, Ph. *El absoluto literario. Teoría de la literatura del romanticismo alemán* (1978), Buenos Aires, Eterna cadencia, 2012
- NIETZSCHE, F. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe [eKGWB]*, disponible en: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>
- . *Werke*, ed. K. Schlechta, 3 tomos, München, Hanser, 1954 -1956.
- . *El nacimiento de la tragedia* (1872), trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1973
- . *La ciencia jovial* (1887), trad. J. Jara, Caracas, Monteávila, 1989.
- . *Ecce homo* (1888), trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1984
- . *Así habló Zaratustra* (1883-1885), trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2009
- . *Ainsi parlait Zarathoustra: un livre pour tout le monde et personne*, trad. fr. Henri Albert, Paris, Société du “Mercure de France”, 1898
- . *Más allá del bien y del mal* (1886), trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1972
- . *Crepúsculo de los ídolos* (1887), trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1989
- . *La genealogía de la moral. Un escrito polémico* (1887), trad. A. Sánchez Pascual, Madrid,

Alianza, 1996

NOYS, B. “Georges Bataille’s Base Materialism”, *Cultural Values*, Vol. 2, N° 4, 1998, pp. 499-517.

ORY P. y SIRINELLI, J.-F. *Les Intellectuels en France de l’Affaire Dreyfus à nos jours*, Paris, Perrin, 2004.

PLATON, *Fedro* en: *Diálogos III*, Madrid, Gredos, 2007

POTTE-BONNEVILLE, M. *Michel Foucault, la inquietud de la historia*, trad. H. García, Buenos Aires, Manantial, 2007

POSTER, M. *Existential Marxism in Postwar France. From Sartre to Althusser*, Princeton, Princeton University Press, 1975

REVEL, J. “Sur l’introduction à Binswagner (1954)” en: L. Giard (dir.), *Michel Foucault, lire l’œuvre*, Paris, Jérôme Millon, 1992, pp. 51-56.

RODOTÀ, S. *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Milán, Feltrinelli, 2006.

RODRÍGUEZ MONEGAL, E. “Borges y *Nouvelle Critique*”, *Revista Iberoamericana*, año 3, n° 80, 1972, pp. 367-390

RYAN, M. *Marxism and deconstruction. A critical articulation*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1982.

SALLOT, A.-G. “«Venir comme des profondeurs d’un tombeau». Maurice Blanchot, l’inconnue de la Seine et les images”, *Cahiers L’Herne Maurice Blanchot*, 2014, pp. 217-225.

SARTRE, J.-P. *L’Imagination* (1936), Paris, PUF, 1971.

———. *L’Imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940

———. *Situations*, 1, Paris, Gallimard, 1947.

———. *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983

- SCHAEFFER, J.-M. *Arte, objetos, ficción, cuerpo. Cuatro ensayos sobre estética*, Buenos Aires, Biblos, 2012.
- SCHELER, M. *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 1938.
- SHELLING, F. *Filosofía del arte* (1805), Nova, Buenos Aires, 1949.
- SCHLEIFER, R. *Intangible materialism, The Body, Scientific Knowledge, and the Power of Language*, University of Minnesota Press, Minneapolis/Londres, 2009.
- SCHORSKE, C. E. *La Viena de fin de siglo. Política y cultura*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011
- SOKAL, A. D. “Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity”, *Social Text*, n° 46/47, spring/summer 1996, pp. 217-252
- . “A Physicist Experiments With Cultural Studies”, *Lingua Franca*, n° 6, enero 1996, pp. 62-64
- SPIVAK, G. C. “Ghostwriting”, *Diacritics*, summer, 1997, pp. 65-84.
- . “Speculation on Reading Marx: After Reading Derrida” en: Attridge, D. Bennington, G. y Young, R. (eds.), *Post-structuralism and the Question of History*, Cambridge University Press, 1996.
- SPRINKER, M. (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida* (1999), ed. y trad. M. Malo de Molina Bodelón, A. Riesco Sanz y R. Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2002.
- STIEGLER, B. *La técnica y el tiempo*, Vol. 1. *El pecado de Epimeteo* (1994), trad. B. Morales Bastos, Gipuzkoa, Argiraletxe Hiru, 2002.
- STIRNER, M. *El único y su propiedad*, México D. F., Sexto Piso, 2014.
- STOEKL, A. *Politics, Writing, Mutilation: The Cases of Bataille, Blanchot, Rousset, Leiris*,

Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985.

SURYA, M. *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Paris, Gallimard, 1992

TATIÁN, D. *Desde la línea. Dimensión política en Heidegger*, Córdoba, Alción, 1997

UNGAR, S. *Scandal and Aftereffect: Blanchot and France since 1930*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995

VIDARTE, P. “De una cierta cadencia en deconstrucción” en: M. B. Cragolini (comp.), *Por amor a Derrida*, Buenos Aires, La cebra, 2008, pp. 97-127.

VIDARTE, P. (coord.), *Marginales. Leyendo a Derrida*, Madrid, UNED, 2005.

VOLPI, F. *Il Nichilismo*, Roma/Bari, Laterza, 2004

WARNING, R. (ed.), *Estética de la recepción* (1975), Madrid, Visor, 1989

WINNICOTT, D. “Fear of Breakdown”, *International Review of Psycho-Analysis*, vol. 1, 1974, pp. 103-107 (trad. fr.: “La crainte de l’effondrement”, *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 11, 1975).

WINOCK, M. *La Gauche en France*, Paris, Perrin, 2006.

ZARADER, M. *L'être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot*, Lagrasse, Verdier, 2001.