

Morir en los umbrales.

Impersonalidad y existencia en Maurice Blanchot.

Autor:
Billi, Noelia

Tutor:
Cragolini, Mónica B.

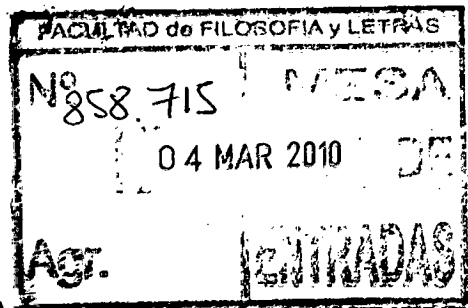
2010

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

Grado

Tesis

14.3.15



UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Facultad de Filosofía y Letras

Departamento de Filosofía

Licenciatura en Filosofía

NOELIA BILLI

**MORIR EN LOS UMBRALES
IMPERSONALIDAD Y EXISTENCIA EN MAURICE BLANCHOT**

TESIS DIRIGIDA POR MÓNICA B. CRAGNOLINI

Presentada el 4 de marzo de 2010

**UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas**

*A la pequeña Zoe, mi sibila y mi talismán,
y a Nicolás, quien me enseñó que sólo se escribe por y para las distancias,
pero siempre bajo la exigencia del amor.*

ÍNDICE

PRESENTACIÓN.....	1
INTRODUCCIÓN.....	2
CAPÍTULO 1	
Si esto es un hombre.....	10
Una muerte individual.....	14
CAPÍTULO 2	
Rilke y la imposible propiedad de la muerte.....	17
Rilke. Una muerte propia.....	18
Lecturas blanchotianas.....	31
La paciencia de morir.....	33
CAPÍTULO 3	
Triste, solitario y final.....	40
Rilke con Blanchot (y contra Heidegger).....	49
CAPÍTULO 4	
Lévinas y Derrida lectores de Heidegger (o Blanchot como precursor de una teoría de lo impersonal).....	54
Lévinas y Heidegger: el Otro y el Ser.....	55
Para comprender a Emmanuel Lévinas: del Mismo al Otro.....	58
Blanchot crítico de Lévinas: contra los Inconmovibles.....	69
Un Derrida blanchotiano.....	76
CAPÍTULO 5	
Blanchot: una extraña voz.....	82
La muerte y el morir.....	86
El Hombre. Ilusión y desilusión.....	88
La muerte que retorna.....	93
Thomas el oscuro.....	98
La imagen y el cadáver.....	103
Thomas, el cuerpo y el otro.....	107
Un materialismo de los cuerpos muertos.....	108
BIBLIOGRAFÍA.....	117

PRESENTACIÓN

...la dicha de no ser inmortal ni eterno. Desde entonces, él estuvo ligado a la muerte, por una amistad subrepticia.

Maurice Blanchot, *El instante de mi muerte*

Inquieta rondar la muerte, el pensar que tener tratos con ella es de algún modo llamarla, invitarla. Hay quienes lo hacen a fin de atraparla, apropiársela, acaso exorcizarla. Otros son dichosos en su cercanía, aun si el lazo de amistad que los une a ella debe permanecer oculto e insondable. Sea por negación, denegación o afirmación, por evidente o discreta, por tremenda o por aliviante, la muerte no habrá dejado de instalarse en nuestra escritura, en nuestro pensamiento, en la piel del mundo obligándonos al roce perpetuo. Es cierto también que la muerte puede ser abordada de muy diferentes modos (poético, tecnológico, metafísico, religioso) y por una diversidad de motivos (éticos, políticos, estéticos), lo cual verifica la problematicidad que de modo recurrente incita. Pareciera que dondequiera que comencemos a andar, siempre habrá un tramo del camino que nos atraiga hacia la muerte, cual si el morir fascinara sin poder ser eludido u olvidado. Exceptuarse de ello es imposible: acaso en el *morir* se entrelacen norma y excepción, se confundan sus fronteras; acaso sea el morir *lo liminar* mismo, aquello que da lugar a todo límite posible y que es al mismo tiempo imposible de franquear. Aquí nos dejamos atraer sin resistencia hacia el morir, pues lo que interesa es su modo de convocar, la manera en que hoy podría interpelar al pensamiento filosófico un llamado que sea el de la muerte.

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo es estudiar en la escritura de Maurice Blanchot un vector de problematización del modo en que las subjetividades modernas occidentales se constituyen. A tal fin, se utilizará como hilo conductor la temática de la *muerte* en un corpus significativo de su producción y ello en vistas a que propicia el acceso a la deconstrucción del individualismo moderno y a sus alcances en diversos ámbitos filosóficos, ontológicos y políticos. Con ello, se hará manifiesta la mutación de la concepción del existente humano –y, en consecuencia, de todo aquello en donde operaba como fundamento– que signa nuestra época.

Blanchot deja resonar aquella ‘muerte de dios’ que Nietzsche ya constataba a fines del siglo anterior¹, inaugurando –junto a Bataille y Lévinas– un campo intelectual que comienza a entender que la muerte de dios supone al mismo tiempo la del Hombre, es decir, la declinación del ‘humanismo’.

Ya en *Thomas el oscuro*² se lee acerca de la ‘ausencia de sujeto’ que de inmediato se convierte en un ‘morir como sujeto’, y de allí desprende Blanchot un diagnóstico de alcance inaudito: este proceso “subvierte toda la frase de la existencia, saca el tiempo de su

¹ El tema de la ‘muerte de dios’ recorre toda la obra de Friedrich Nietzsche, y puede ser considerado un articulador de la misma que permite diferenciar entre distintas etapas en el interior de su producción: nihilismo pasivo, activo e integral. *Así habló Zarathustra* (1983-1985) (trad. cast. Juan Carlos García Borrón, Madrid, Planeta-Agostini, 1992) aporta una amplia perspectiva de lo que ofrece el mundo una vez que no se cuenta con la garantía de un fundamento trascendente (de los cuales ‘dios’ es sólo una figura, aunque quizás la más pregnante en la historia de occidente). Véase de Mónica B. Cragnolini, *Nietzsche: camino y demora*, Buenos Aires, Biblos, ²2003, donde la autora desgrana minuciosamente el tema del nihilismo al que conduce el planteamiento de la ‘muerte de dios’.

² Maurice Blanchot, *Thomas el oscuro* (1950), trad. cast. Manuel Arranz, Valencia, Pre-textos, 2002 (en adelante, *TEO*).

orden, abre la vida a la pasividad, exponiéndolo [al sujeto que se torna ausencia] a lo desconocido de la amistad que nunca se declara”³. En efecto, toda la producción blanchotiana puede ser leída como la exploración del espacio herido por la crítica radical a la subjetividad moderna, en la cual *sobrevive* un *resto* de hombre. La escritura de Blanchot indica que el *sobrevivir* debe ser concebido como un estado que desplaza la simple oposición vida-muerte. “Sobrevivir: no se trata de vivir o, no viviendo, mantenerse sin vida, en un estado de puro suplemento, movimiento de suplencia con respecto a la vida, sino más bien de detener el morir, parada que no lo para, sino que, por el contrario, lo hace *durar*”⁴. De aquí que sea posible vislumbrar el alcance del cuestionamiento al humanismo que, lejos de estar ‘acabado’ o haber meramente ‘finalizado’, es el espacio en el cual moramos y en el que Blanchot se demora en la tentativa de hallar nuevos modos de pensar y conceptualizar la experiencia.

Blanchot halla en los restos de la experiencia moderna el emplazamiento privilegiado para pensar el por-venir de un hombre sometido a la vacancia. Éste tendría por particularidad el hecho de ‘estar-expuesto’ a la existencia: es un ser vaciado de interioridad que está en roce continuo con el *afuera*. Dicha radical exterioridad en los términos considerados implica que el existente humano no puede sino concebirse como ser-en-relación con la otredad. Dado que dicha función constitutiva del afuera –de la que se desprende la contaminación de la mismidad del individuo a través de la irrupción del extraño en el ámbito de lo supuestamente propio– resulta escandalosa para la lógica

³ TEO, p. 32.

⁴ Maurice Blanchot, *El paso (no) más allá* (1973), trad. cast. Cristina de Peretti, Barcelona, Paidós, 1994, pp. 165-166 (traducción levemente modificada) (en lo sucesivo, PD). Más adelante, retomaré el tema del sobrevivir.

moderna, en términos conceptuales esta contaminación es significada como una *invasión* cuyo resultado es la muerte del sujeto.

En este trabajo, la producción de Blanchot se enmarcará en lo que Derrida ha llamado la revuelta 'anti-humanista' francesa⁵. La etapa de la posguerra francesa estuvo fuertemente marcada por el así llamado 'humanismo', el cual, en líneas generales, era el suelo común de los existencialismos (cristiano o ateo) y los personalismos cristianos, de la filosofía de los valores y el marxismo clásico. A su vez, constituía la matriz del pensamiento político de todas las orientaciones (derecha, centro e izquierda), cuya inspiración eran lecturas antropológicas de Hegel (vía Kojève), Marx, Husserl y Heidegger (vía Sartre). A este movimiento le siguió otro que ponía en radical entredicho todos sus supuestos fundamentales y al que, a fin de ser breves, se le ha llamado 'anti-humanismo'. Uno de los referentes de este último resulta ser Maurice Blanchot, quien en rigor era contemporáneo del humanismo pero que ya fraguaba sus críticas a partir de una escritura que, retomando las acusaciones nietzscheanas a la metafísica moderna, impugnaba el antropologismo esencialista que se hallaba en la base del humanismo. Así las cosas, la noción de subjetividad exige ser pensada desde nuevas perspectivas que la alejen de las líneas 'individualistas' fundadas en un sujeto de marcado sesgo idealista, algunas de cuyas características son la identidad consigo mismo, la actividad, la pureza de su mismidad y exclusión de lo otro de sí del ámbito de lo propio. A este enfoque lo llamaré post-

⁵ Cf. "Los fines del hombre" en: Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía* (1972), trad. cast. Carlos González Marín, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 145-174. Para el tema del 'anti-humanismo', pp. 151 y ss.

nietzscheano⁶ y post-humano, en la medida en que constituye una recepción del pensamiento nietzscheano que es puesta a funcionar en pos del alejamiento de toda moción que pretenda 'retornar' al Hombre o reconstituirlo.

En este contexto, la problemática de la muerte en su relación con la subjetividad moderna en deconstrucción será aprehendida a partir de los desplazamientos conceptuales en torno a la noción heideggeriana de *ser-para-la-muerte* que Maurice Blanchot realizara por múltiples vías. Estos desplazamientos abren un espacio en el cual el ensayista francés despliega una escritura inquieta por una concepción de la muerte que no remita a un sujeto cerrado sobre su mismidad sino, antes bien, que suponga la interferencia de toda identidad a partir de la irrupción originaria –y por eso radical– de la otredad que se da bajo la forma de *lo impersonal* en el seno del ser.

Si bien la obra blanchotiana está íntegramente atravesada por la inquietud de la muerte, a fin de hacer algunos senderos transitables, dividiré este trabajo en dos partes: una de 'problematización' y otra 'exploratoria'. La primera reunirá los elementos de la crítica de Maurice Blanchot a las nociones heredadas de muerte, especialmente aquellas que aún suponen la conservación de restos de subjetividad moderna. Para ello, tomaré como eje las lecturas blanchotianas de la obra de Rainer Maria Rilke, donde se hace evidente la crítica al despliegue ontológico heideggeriano referido a la estructura existencial del *ser-para-la-muerte*. A su vez, esta crítica será comparada con la que realizara a Heidegger el filósofo lituano Emmanuel Lévinas, mostrando así las distancias que existen entre la perspectiva

⁶ Sobre las notas distintivas de una perspectiva 'post-nietzscheana', y sus alcances ontológicos y políticos en la medida en que supone la deconstrucción del sujeto moderno que estructura al individualismo liberal, véase de Mónica B. Cragolini, "Nietzsche hospitalario y comunitario: una apuesta extraña" en: Mónica B. Cragolini (comp.), *Modos de lo extraño. Alteridad y subjetividad en el pensamiento posnietzscheano*, Buenos Aires, Santiago Arcos, 2005, pp. 11-27.

blanchotiana y la levinasiana, distancias que han dado lugar a dos linajes sensiblemente distintos en lo referido a la problematización de las subjetividades.

Por su lado, la parte exploratoria rastreará en Blanchot modos de concebir la ‘muerte’ que ofrezcan un espacio para el advenimiento de nuevos modos de subjetivación. El escenario privilegiado de esta segunda tarea serán algunos textos fragmentarios y ‘de ficción’ del autor francés, en donde podrán hallarse nuevas modulaciones de la experiencia posible para las subjetividades que se desenvuelven en la época post-humanista, así como también nuevos modos de conceptualizar dicha experiencia tanto en el ámbito ontológico como político y ético.

Dado el estado de los estudios sobre la obra blanchotiana, debo hacer una advertencia acerca del rumbo por el que forzaré la marcha de este escrito. Si bien en las últimas décadas (probablemente con más fuerza a partir del año 2000), la obra de Maurice Blanchot ha comenzado a ganarse un lugar propio en el campo filosófico, la historia de su recepción continúa siendo predominantemente literaria⁷. Lo cual no es, desde una perspectiva blanchotiana que quisiera hacer mía, nada despectivo en sí mismo. Sin embargo, el hecho de que sean los departamentos de Letras de las Universidades de donde

⁷ Como muestran algunos de los siguientes estudios, que constituyen sólo una parte de las publicaciones más significativas y recientes en este área: Olivier Harlingue, *Sans condition: Blanchot, la littérature, la philosophie*, París, L'Harmattan, 2009; Andrew Zawacki, “‘Relation without relation’: Palmer, Celan, Blanchot”, *New German Critique*, n° 91, Special Issue on Paul Celan, invierno de 2004, pp. 117-128.; Daiana Dula-Manoury, *Queneau, Perec, Butor, Blanchot, éminences du rêve en fiction*, París, L'Harmattan, 2004; Emmanuelle Revel, *Blanchot et l'art au XXe siècle: Une esthétique du désœuvrement*, Amsterdam, Rodopi, 2007; William S. Allen, *Ellipsis: of poetry and the experience of language after Heidegger, Hölderlin, and Blanchot*, New York, State University of New York, 2007; Manola Antonioli, *L'écriture de Maurice Blanchot: fiction et théorie*, París, Kimé, 1999; José Luis Rodríguez García, *Verdad y escritura: Hölderlin, Poe, Artaud, Bataille, Benjamin, Blanchot*, Barcelona, Anthropos, 1994; Sergio Cueto, *Maurice Blanchot: el ejercicio de la paciencia*, Rosario, Beatriz Viterbo, 1997.

surgen las interpretaciones de la producción de Blanchot, ha contribuido a que pasen desapercibidas las importantes intervenciones del ensayista francés en debates cuya tradición filosófica, su implicancia en términos políticos y éticos, merece ser tratada en su especificidad y no bajo la modalidad del 'comentario crítico' o incluso de la 'iluminación poética'. Debo insistir aquí, a fin de evitar un malentendido grosero, que no se trata de 'revertir' la recepción 'literaria' como si se tratara de un error que podría subsanarse al reinsertar la producción blanchotiana en el contexto 'correcto', en este caso filosófico (en primer lugar, no estoy dispuesta a sostener la idea de que hay contextos 'correctos' y otros que no lo son). Sólo enfatizo el hecho de que, debido a la estructura del campo filosófico tradicional –hiper-especializado y bastante conservador respecto a la posibilidad de atravesar la herencia filosófica no sólo por inquietudes respecto del lenguaje (literario o no) sino también por el acontecer socio-político–, muchas veces se ha utilizado la recepción 'literaria' de Blanchot como excusa para desestimar su pensamiento. Entiendo que tomar una posición sobre este tema supondría un sendo estudio acerca de la relación del pensamiento con el lenguaje, lo cual abre una infinita variedad de tópicos, imposibles de eludir al encarar la reflexión seria y rigurosa que supone. Es algo que no hago aquí, al menos no de forma directa o explícita. Las razones por las que eludo esta responsabilidad son principalmente dos. Por una parte, los estudios más recientes de la obra blanchotiana, realizados por investigadores pertenecientes al ámbito de la reflexión filosófica, van en esa dirección⁸: por diferentes vías, apuntan a la puesta en evidencia del 'olvido del lenguaje'

⁸ Ejemplos de ello son: Alberto Ruiz de Samaniego, *Maurice Blanchot: una estética de lo neutro*, Vigo, Universidad de Vigo, 1999; Juan Gregorio Avilés, *La voz de su misterio (sobre la filosofía y literatura en Maurice Blanchot)*, Murcia, Centro de Estudios Teológico-Pastorales "San Fulgencio", D. L., 1995; Leslie Hill, Brian Nelson, Dimitri Vardoulakis, (eds.), *After Blanchot: Literature, criticism, philosophy*, Newark, University of Delaware Press, 2005; Leslie Hill, *Maurice Blanchot: Extreme Contemporary*, Londres,

sobre el que la filosofía muchas veces se construye, y al hacerlo muestran la importancia de las meditaciones blanchotianas que recusan la exclusión de la literariedad del lenguaje de los espacios filosóficos. Así pues, creo que el aporte de estos excelentes investigadores (que han obligado a prestar atención a la escritura de Blanchot, y han contribuido a su inscripción en el campo filosófico al poner de manifiesto la relevancia para la filosofía de nociones como 'lo neutro', 'el afuera', etc.), debe ser tomada como punto de partida de nuevas investigaciones y operaciones de lectura sobre la producción blanchotiana, habida cuenta que hoy en día ya es muy difícil fingir que se desconocen los rigurosos argumentos esgrimidos a favor de esta inscripción⁹. Lo cual me lleva a la segunda de las razones por las cuales en este trabajo eludo (casi a mi pesar y contra mis propios hábitos de lectura) el tratamiento del tema principal, la muerte, en su relación con las reflexiones sobre el lenguaje y el espacio literarios del propio Blanchot. Creo que el análisis temático de estas relaciones (que, por lo demás, han recibido bastante atención en sus posibilidades filosóficas), propiciaría en este, mi escrito, la falta de espacio para afrontar lo que confieso entender como un desafío aún mayor: el análisis, desde una perspectiva filosófica, de la

Routledge, 1997. No puede dejar de mencionarse los textos derridianos dedicados al pensamiento de Blanchot: *Parages*, Galilée, París, 1986 y *Demeure. Maurice Blanchot*, París, Galilée, 1998, como así tampoco el de Michel Foucault, *El pensamiento del afuera* (1966), trad. cast. Manuel Arranz, Valencia, Pretextos, 1989.

⁹ Esto es lo que, a mi entender, se lleva a cabo en trabajos como los de: Mathieu Bietlot, "Blanchot et Hegel: L'impossibilité d'en finir" en: Éric Hoppenot y Daiana Dula-Manoury (eds.), *Maurice Blanchot, de proche en proche*, París, Complicités, 2008, pp. 11-30; Frank Vande Veire, "'La peur, le manque de peur': Quotidienneté, angoisse, et mort chez Heidegger et Blanchot" en: *Maurice Blanchot, de proche en proche*, ed. cit., pp. 87-102; Gabriel Reira, "Intrigue: *Au moment voulu* comme une épreuve du temps (Blanchot, Nietzsche, Heidegger)" en: Éric Hoppenot (ed.), *L'épreuve du temps chez Maurice Blanchot*, París, Complicités, 2006, pp. 103-114; Kevin Hart, *The dark gaze: Maurice Blanchot and the sacred*, Chicago, University of Chicago Press, 2004; Mónica B. Cragolini, "Temblores del pensar: Nietzsche, Blanchot, Derrida", *Derrida, un pensador del resto*, Buenos Aires, La Cebra, 2007, pp. 121-136.

obra así llamada 'ficcional' del ensayista francés. Si bien Blanchot publicó numerosos relatos y algunas novelas cortas (y de hecho durante mucho tiempo, y ¡todavía hoy!, sólo se lo conocía en tanto 'escritor' de literatura), es quizá la zona de su obra que menos atención ha recibido por parte de la filosofía académica. Por estas razones, y seguramente por muchas otras que se me escapan pero que confío la escritura patentice más allá de mí misma, este trabajo quisiera presentar un esfuerzo por explorar la sinuosa escritura 'de ficción' de Maurice Blanchot, si bien preliminarmente se realizará un recorrido por otros textos del autor. La evaluación del éxito y el fracaso de esta tentativa, así como su relevancia filosófica, es puesta a consideración de los lectores.

CAPÍTULO 1

Si esto es un hombre...

Si tratáramos de escuchar una época, si existiera un modo de hacerlo (y ello supondría dejarse atravesar por el eco de las palabras dichas hace tiempo, asumir la pasividad de la escucha y la espera, adentrarse en la relación algo paradójica de asumir o reconocerse como habitando el espacio de lo pasivo), si nuestro oído se aplicara laboriosamente a desenredar el nudo del siglo veinte, quizás sentiríamos algunas palabras destacándose por sobre otras. Para una parte importante del pensamiento (digamos: post-nietzscheano, europeo, más precisamente francés y alemán) serían tal vez aquellas ligadas a la problematización de lo 'humano': el hombre (su esencia, sus políticas), lo humano (sus derechos, sus crímenes), el humanismo (una esperanza de salvación, o bien una denuncia de antropocentrismo intolerable). Todo parece indicar que el hombre fue haciéndose un problema en la medida en que se fue depositando sobre él la mayor de las atenciones que el pensamiento ha sido capaz de sostener: por un movimiento que tiene su lógica (de la cual quizás *Las palabras y las cosas*¹⁰ es su mejor análisis), parte del pensamiento depositó sus esperanzas en la humanización del mundo justo cuando los intelectuales postnietzscheanos comenzaban a sospechar que el hombre llegaba a su fin, cuando comenzaron a darse cuenta de que el hombre (o deberíamos decir: el Hombre) era lo imposible, aquello que se reclamaba ante la desesperación de la huida de todo fundamento sólido era lo que en el

10 Me refiero al texto de Michel Foucault, *Las palabras y las cosas* (1966), trad. cast. Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI, 2001.

mismo momento estallaba mostrando la vacuidad en los cimientos, dejando un eco mudo en el abismo así abierto¹¹.

¹¹ Como indicaba antes (p. 4), ello no implica que los intelectuales a los que llamo post-nietzscheanos o post-humanos borren a las figuras del sujeto o del hombre de su campo de trabajo. Antes bien, supone en la mayor parte de los casos una complejización de las concepciones y los entramados conceptuales en los que alguna figura de lo subjetivo se sigue preservando. El carácter post-humano está más bien dado porque las figuras asignadas al sujeto u hombre se conservan en su carácter irremediablemente problemático, suspendiendo la tendencia moderna a ‘naturalizar’ al sujeto y a acallar sus sesgos insurrectos. Sobre este tema, que atañe a los intelectuales franceses así llamados ‘anti-humanistas’, véase la entrevista a Jacques Derrida por Jean-Luc Nancy, “Hay que comer, o el cálculo del sujeto” (1989), trad. cast. Noelia Billi y Virginia Gallo, *Pensamiento de los confines*, n° 17, diciembre de 2005, Buenos Aires, pp. 151-170. Por su parte, el tema del estatuto de lo humano en el pensamiento de M. Blanchot adquiere diferentes aristas a lo largo del tiempo. La conversación que entabla en *El diálogo inconcluso* ([1969], trad. cast. Pierre de Place, Caracas, Monte Ávila, 1970, esp. pp. 97-146. En adelante, citado como *DI*) con Lévinas en torno a lo que se conocería como el ‘humanismo del otro hombre’ a favor del cual argumenta el filósofo lituano, denota una toma de distancia patente de los principios del ‘humanismo’, tanto su versión clásica (posibilidad de una conexión transparente con el *ego* y con el *alter ego*, espacio de habla continuo y compartido, comunidad de sujetos cuya jerarquización sobre el resto de los seres nunca es puesta en duda, como así tampoco el carácter de disponible-para-el-hombre del mundo, en fin, la sustancialización del sujeto humano) como su versión sofisticadamente deconstruida (como es el caso mencionado de la filosofía de Lévinas). Si bien Blanchot se muestra aquí receptivo a los planteos levinasianos, no deja de marcar sus reticencias al respecto (volveré más adelante a ello). Debido a la puesta en cuestión fundamental de los principios ‘humanistas’ (principios que permiten diferenciar esta ‘corriente’ de otras) es que me parece inconducente ubicar como se ha hecho (cf. John Dalton, “Man is the Indestructible: Blanchot’s Obscure Humanism”, *COLLOQUY. text theory critique*, n° 10, noviembre de 2005, pp. 150-170) a Blanchot en un campo de ‘reconceptualización’ del humanismo, un ‘humanismo sin hombre’. Si bien entiendo la intención de Dalton –cuya estrategia pivotea sobre la necesidad de pensar la responsabilidad atada al ‘humanismo’–, creo que lo que se pierde en esta instancia es más de lo que se gana: por no prescindir del nombre (‘humanismo’), aun cuando lo que quiere denominar es algo radicalmente distinto a lo que, por ejemplo Sartre, hubiera reconocido como ‘humanismo’, se interna en un terreno pantanoso a donde no puedo acompañarlo. Creo que la estrategia derridiana –cf. nota 4– (marcar una ruptura entre el ‘humanismo’ y el ‘anti-humanismo’) provee de mayor claridad expositiva y rigurosidad conceptual. Sólo un abordaje semejante al derridiano podría situar correctamente en su contingencia histórica y en su posicionamiento en el campo intelectual europeo una afirmación como esta: “[...] lo Otro no se dice sólo de la *relación* designada como una relación de extrañeza entre el hombre y el hombre: en esta relación otra, y por ella, el otro es para mí la presencia misma de lo otro, en su distancia infinita, el hombre como absolutamente otro y radicalmente extraño, aquel que no se rinde ante lo Mismo ni se exalta en la unidad de lo Único” (*DI*, pp. 131)

Es claro que este 'Hombre' hallaba sus raíces en aquella obsesión moderna llamada 'sujeto', fuente puntual lógica de la claridad y distinción (auto)evidente del pensar, de la verdad. Sólo que aquel sujeto (cuya referencia típica es el que se vislumbra en el texto cartesiano) no daba cuenta de su finitud, como bien puso de manifiesto Kant¹². Sin embargo, incluso en el dispositivo conceptual kantiano, el sujeto 'trascendental' no sabe nada de la muerte. Para que el morir adquiriera relevancia para un sujeto, deberá esperarse a que éste devenga subjetividad, quiero decir: interioridad psíquica, individualidad política, soledad metafísica¹³. Angustiar-se ante la inminencia de la muerte quizás sea común a varias épocas, no así la creencia de que la muerte debe convertirse también en algo 'apropiable' para el individuo. En efecto, sólo el yo o la individualidad narcisista de mercado, que recibe de sus "propiedades" (materiales o inmateriales) sus atributos esenciales, podría angustiarse no ante el hecho de la muerte sino más bien ante la posibilidad de que ésta sea de carácter 'común', 'anónimo'. Desde la perspectiva del individuo moderno (o del individualismo que estructuralmente éste reclama), nada debería quedar por fuera de los límites de lo

¹² Véase la crítica al idealismo cartesiano en Immanuel Kant (1787), *Crítica de la razón pura*, trad. cast. Manuel García Morente y Manuel Fernández Núñez, México, Porrúa, 1987, esp. la "Estética trascendental", pp. 45-67 y la "Refutación del idealismo", pp. 170-176.

¹³ Cuando distingo sujeto y subjetividad lo hago porque mientras el primero soporta la exigencia de lo universal y, por ende, debe poder abstraerse de las contingencias de una existencia histórica, la subjetividad supone el emplazamiento de un existente humano en un mundo concreto, es decir, lo concibe como atravesado por la historia. El sujeto opera, principalmente, en el nivel ontológico y es la figura principal de las metafísicas de los siglos XVII a XIX; son ejemplos de él el 'yo' cartesiano y el sujeto trascendental kantiano. La subjetividad, en cambio, es un artefacto conceptual que permite aprehender a cada existente humano en su individualidad y contingencia; por esta razón, es el constructo teórico por excelencia de las ciencias humanas y lo que da sentido al 'humanismo'. Esta diferencia entre el sujeto y la subjetividad tal vez sea afin a la distinción heideggeriana entre una metafísica de la subjetividad y una antropología (cf. Martin Heidegger, "La época de la imagen del mundo" (1938) en: *Caminos de bosque*, trad. cast. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 1996), pero meditar sobre ello supondría un espacio del que acá no dispongo.

apropiable. Ahora bien, ¿por qué digo aún ‘apropiable’, marcando así la posibilidad? Sucede que el individuo-yo que realiza transacciones en el mercado (el de las almas, las ideas, las mercancías, los cuerpos) se concibe como viniendo desnudo a un mundo que se encuentra disponible para él; de allí en más, todo lo que obtenga deberá ser fruto de su ‘trabajo’. De hecho, la ‘actividad’ es un rasgo valorado positivamente por la metafísica moderna, y es aquello que caracterizará al *sujeto* por antonomasia. Este ser-activo que se da al hombre como ‘tarea’ con el fin de devenir plenamente ‘humano’ puede hallarse en todo el espectro del pensamiento moderno¹⁴, y su avatar en los tiempos del capitalismo estará signado por su asociación conceptual al *trabajo productivo*¹⁵. ‘Trabajar’ y ‘producir’ devendrán sinónimos, y su corolario será la propiedad sobre todo aquello producido¹⁶: el producto del trabajo, la obra.

¹⁴ Giorgio Agamben recuerda la anomalía taxonómica a la que está sujeto el *homo sapiens* como diferencia específica dentro del grupo de los vivientes animales. Mientras cada rama de esta taxonomía diverge de las otras a partir de un rasgo o dato ‘positivo’, el hombre se define (se separa del resto de los animales) según un ‘imperativo’: “Conócete a ti mismo”, que Agamben glosa como “Reconócete como humano”. Cf. Giorgio Agamben, *Lo Abierto. El hombre y el animal* (2004), trad. cast. Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pretextos, 2005, pp. 37-42.

¹⁵ A diferencia de la sociedad mercantil, en la que sólo se intercambia el excedente, la sociedad capitalista se caracteriza por la inversión de capital en la trama productiva con el fin de incrementar la producción y, por ende, también el capital. Es la auto-producción de la capacidad productiva.

¹⁶ No puede dejar de señalarse, aun si es a grandes rasgos y por tanto con algo de irresponsabilidad, que este sería también el rasgo ontológico de lo humano que estaría por debajo del reclamo marxista, desde la expropiación que sufre el proletariado de parte de la patronal (quien se queda con el producto de lo trabajado sin *actuar*, es decir, sin trabajar por ello) hasta aquel reino de la libertad donde el hombre y la comunidad se autoproducen a sí mismos, liberados por fin de la alienación (que es un modo de la pasividad). De un extremo al otro, no hay que olvidarlo, se han dado y se dan las luchas por la justicia y la equidad sociopolítica, cuestiones cuya urgencia marca un *tempo* que a veces no es el del pensamiento.

Una muerte individual

Eventualmente, la profundización del individualismo conduciría a pensar en la muerte también desde la perspectiva del trabajo, la obra y la apropiación. Pues una vez que la vida como tal ha sido reunida bajo la disciplina de la actividad, una vez que el individuo se configura como la suma de sus propiedades (materiales, intelectuales, incluso espirituales) adquiridas por sí mismo bajo el rigor del sacrificio del ocio, no puede sino inquietarse al pensar que alguna vez vendrá la muerte y se lo llevará todo, morirá como cualquier otro, como por descuido y en total anonimato. Dicha experiencia del *común* que despersonaliza (toda vez que todos morimos en algún momento, sin que importe verdaderamente el tiempo y el modo en que se haya vivido), fue aún más intensa en aquellos que vivieron la eclosión de las grandes urbes en los países centrales europeos, espacios propicios (por la presión demográfica, por el estilo de vida exigido) para que la actividad productiva se despliegue en su modalidad individual, reduciendo de forma creciente las relaciones comunitarias a relaciones de intercambio y utilidad abstractas, en las cuales el otro es una unidad reemplazable, cuyo 'contenido' se diluye en tanto es la 'forma' de circular y hacer circular sus propiedades aquello que importa. De manera que no será curioso hallar que dichas individualidades se aflijan ante la ineludible realidad de la muerte que adviene de modo impersonal y que deja al hombre en un lugar de espera que no puede sino ser significado como una renuncia a la acción, una pasivización ilegítima de sus derechos adquiridos sobre la naturaleza. Tampoco asombrará asistir a la tentativa por torcer aquel destino: que se pretenda actuar sobre la muerte, haciéndola una obra (la última, la grande, la definitiva).

No sólo la experiencia de las nuevas ciudades hizo presentir una muerte anónima: la escalada bélica que condujo a dos guerras mundiales y multitud de otras conflagraciones (invasiones, ocupaciones, resistencias coloniales, guerras de independencia), puso al hecho de la muerte en las tapas de los diarios y en el seno de las problemáticas existenciales, artísticas y teóricas. Sólo que entre una preocupación y la otra (la generada en el seno de las aspiraciones individualistas y aquella que surge del horror de los millares de muertos en situaciones de violencia) hay una suerte de estallido de los caminos del pensamiento ‘individualista’ o al menos ‘personalista’, a partir del cual cada vez que una voz o una escritura aborde la temática de la muerte, no podrá sino caer en un espacio sinuoso en el que preocupado por la muerte *propia* terminará absorbido por la muerte *del otro*, de *cualquier* otro. De modo que la moción por *morir de una muerte que sea propia* terminará respondiendo también a todo ese morir que resulta absurdo en la medida en que se hace cada vez más difícil que motivos religiosos o patrióticos lo justifiquen¹⁷.

17 De hecho, la cuestión de la guerra es importante por varios motivos. Respecto a lo que inmediatamente trataremos, Blanchot reconoce que Rilke fue afectado por ella en su visión de la *muerte impersonal* (cf. *El espacio literario* (1955), trad. cast. Vicky Palant y Jorge Jinkis, Paidós, Buenos Aires, 1969, p. 119. En lo sucesivo, citado como *EEL*). Por otro lado, las experiencias totalitarias (y en su mayoría estatales) tanto de izquierdas como de derechas, con sus múltiples y diversas invocaciones a la “comunidad”, entrelazaron de un modo funesto los conceptos que aquí se exploran: las comunidades terminaron siendo “comunidades de muerte” en la medida en que hacían de la muerte su mayor *obra*, y esto se verifica al postular estas comunidades como aquellas que se daban como tarea su *auto-producción*, comunidades fusionales cuya intimidad prístina exigía la identificación de lo mismo con lo mismo y, por lo tanto, también la muerte del ‘otro’ con una obsesión que nada deja a resguardo: no sólo el asesinato del ‘otro’ empírico (la versión más cruda y tosca), sino también la persecución de toda otredad/diferencia en cada uno y en el ser-en-común. Es en el alejamiento de estas ideas de comunidad que se alzaron las voces de toda una serie de pensadores (especialmente franceses e italianos), cuyas escrituras nos han legado el así llamado “pensamiento de la comunidad”, pensar que –es evidente– no ha sido extenuado todavía. Para esta temática cf. Jean-Luc Nancy, *La comunidad inoperante* (1999), trad. cast. Juan Manuel Garrido, Santiago, Arcis-LOM, 2000; Maurice Blanchot, *La comunidad inconfesable* (1983), trad. cast. Isidro Herrera, Madrid, Arena, 1999; Giorgio

Agamben (1990), *La comunidad que viene*, trad. cast. José Luis Villacañas y Claudio La Rocca, Valencia, Pre-textos, 1996; Jacques Derrida, *Políticas de la amistad* (1994), trad. cast. Patricio Peñalver, Madrid, Trotta, 1998; Jean-Luc Nancy, *La comunidad enfrentada* (2001), trad. cast. Juan Manuel Garrido, Buenos Aires, La Cebra, 2007 (y allí también el texto de Mónica B. Cagnolini, “La comunidad de Nancy: entre la imposibilidad de representación y el silencio”), entre otros.

CAPÍTULO 2

Rilke y la imposible propiedad de la muerte

En *El espacio literario* Blanchot nos pide acompañar al escritor R. M. Rilke en la inquietud respecto de la muerte que lo mueve a escribir. En aquel libro, se insiste en la relación entre literatura (o escritura) y muerte de un modo u otro, de modo oblicuo a veces, mostrando la obstinada permanencia de la temática en su pensamiento, que ya se declaraba en su temprano escrito “La literatura y el derecho a la muerte”¹⁸. En el capítulo que el ensayista francés dedica a la experiencia de la muerte en Kafka, en Mallarmé y en Rilke¹⁹, asistimos al recorrido conceptual-existencial que habría llevado al sujeto de occidente a diferentes consideraciones acerca de la muerte y sus relaciones con la *escritura*, la *producción* y la *obra*. Es relevante emprender aquí un recorrido por la obra de Rilke y por la lectura blanchotiana de la misma, en la medida en que lo que el ensayista francés encuentra en aquel escritor nos acerca a la experiencia del propio Blanchot (si cupiera aquí hablar de ‘propiedad’ y de ‘experiencia’, algo que está lejos de ser claro) tal como es expuesta en algunos de sus relatos –digamos, ficcionales– ligados a la muerte que nos ocuparán más adelante, principalmente, *Thomas el oscuro* y *El instante de mi muerte*.

En primer lugar, presentaré las notas características que ofrece la obra de R. M. Rilke respecto del concepto de ‘muerte’. Luego, me centraré en la lectura blanchotiana de la escritura rilkeana en torno al tema, la cual se basa en el análisis de dos tipos de muertes que Rilke presenta. Blanchot efectuará un desplazamiento respecto de las lecturas

¹⁸ Cf. “La literatura y el derecho a la muerte” en Maurice Blanchot, *De Kafka a Kafka* (1981), trad. cast. Jorge Ferreiro Santana, México, FCE, 1991, pp. 9-78.

¹⁹ Se trata de “La obra y el espacio de la muerte”, *EEL*, pp. 77-149.

‘existencialistas’ de la obra rilkeana, y también de aquellas que la identificaban con la perspectiva heideggeriana sobre el tema. Este movimiento habilitará, eventualmente, la problematización del *ser-para-la-muerte* heideggeriano haciendo posible una nueva aprehensión de la existencia humana que ya no sea tensada por las exigencias de la metafísica individualista moderna.

Rilke. Una muerte propia

La escritura de Rainer Maria Rilke encuentra en la muerte una problemática importante, trabajada y transformada con el paso de los años. Si bien su obra suele dividirse en tres partes (1886-1905, 1906-1910, 1922 en adelante)²⁰, el tema de la muerte fue tratado fundamentalmente de dos modos. El primero de ellos aparece esporádicamente en algunos poemas anteriores a 1910, recogidos en *Libro de imágenes* y *Libro de horas* (1899-1905). Con la publicación, en 1910, de *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge*, se observa un punto de viraje en las concepciones del escritor, desarrolladas con posterioridad en las *Elegías de Duino* y los *Sonetos a Orfeo* (1923)²¹.

²⁰ Para una lectura integral de la producción rilkeana remito a Judith Ryan, *Rilke, Modernism and Poetic Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006; y a Erika A. Metzger y Michael M. Metzger (eds.), *A Companion to the Works of Rainer Maria Rilke*, New York, Camden House, 2004. Para un recorrido biográfico, véase de Ralph Freedman, *Life of a poet. Rainer Maria Rilke*, Evanston, Northwestern University Press, 1998.

²¹ Para el *Libro de imágenes* y el *Libro de horas*, utilizamos la traducción realizada por Elena Cortada de la Rosa en: Rainer Maria Rilke, *Cartas a un joven poeta – Obra poética*, Barcelona, Edicomunicación, 1999. Para *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge* (1910), la traducción castellana de Francisco Ayala, Buenos Aires, Losada, ³1979. Para *Elegías de Duino*, utilizamos la traducción de José Vicente Álvarez en: R. M. Rilke, *Elegías de Duino – Sonetos a Orfeo*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1980.

En un primer momento, la muerte aparece en la obra rilkeana a modo de *término contrapuesto a la vida*. Opera de tal modo una dicotomía en la cual la vida es experimentada como un pasaje efímero por este mundo, fragilidad de los vivientes que en cualquier momento pueden ser abatidos por la mueca burlona de la muerte inminente. Así leemos, por ejemplo, en el poema que concluye el *Libro de Imágenes*, “Final”:

Grande es la muerte; riende boca.
Somos suyos.
Cuando en la plenitud nos creemos,
entonces, ella se atreve
y vierte lágrimas sobre nosotros.

Se hace así de la muerte la “verdad” de la vida, es decir: cual si la muerte fuera el sentido de la existencia humana, el punto *externo* a ella que la atrae hacia sí y que orienta sus contingencias. Ante semejante volatilidad de lo viviente, una de las respuestas del poeta está dada por rechazar una noción del transcurso vital aprehendida desde el tiempo lineal, constituida de fugaces momentos sucesivos²². En “Mi vida no es...” (de *El libro de horas*) leemos:

²² De acuerdo a Patxi Lanceros (*La herida trágica: el pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*, Barcelona, Anthropos, 1997, cap. 5, “Rilke. Ontología trágica”, pp. 193-206), el mundo de Rilke se construye a modo de reacción poética a la experiencia de la fugacidad, expresando así una concepción trágica de la existencia cuyo postulado básico es la diferencia entre *tiempo* y *eternidad*. Así pues, Lanceros asigna a Rilke una “ubicación trágica” en la cual “el poeta tiende a fundar lo permanente asumiendo como residencia propia *la herida* o *el entre*, el espacio inhóspito abierto al tiempo y a la eternidad: al tiempo en la forma de la experiencia y a la eternidad en la forma de anhelo” (p. 199).

Mi vida no es esta hora abrupta
en la que me ves precipitado

A esta noción la reemplaza otra que se percibe, a diferencia de aquella linealidad temporal, a modo de *duración*:

Soy el intervalo entre dos notas
que sólo con dificultad armonizan,
porque la de la muerte subir más alto quisiera...
Pero, ambas, vibrando en la pausa oscura,
se han reconciliado

El ser se bosqueja así como la distensión entre dos extremos en pugna (la vida y la muerte), cuya armonía tensional precisamente se sostiene en la dicotomía que señalábamos antes. Sin embargo, dicha armonía tiene un sostén trascendental: un Dios al que veremos tomar cada vez mayor protagonismo, y que de algún modo ayuda a suavizar lo trágico de la muerte (volveremos a ello).

Esta perspectiva sobre la muerte se enlaza con un motivo fundante de la experiencia poética de Rilke: la sin razón del mundo contemporáneo alejado de Dios que impacta al escritor cuando pasa un tiempo en Rusia junto a Lou Andréas-Salomé y el marido de ella²³.

²³ La décima de las *Elegías de Duino*, presenta también una crítica al mundo moderno en la medida en que lo describe como una “feria” donde reina el ruido, las apariencias y el afán de dinero. Esta ‘feria’ se va revelando como una ‘fachada’ detrás de la cual se esconde “lo real”. De acuerdo a la lectura de Judith Ryan (*op. cit.*, p. 186), este motivo se repite en la quinta de las *Elegías*, donde quedaría más claro que la perspectiva rilkeana se construye mediante la contraposición de dos planos: lo genuino y lo falso, lo real y lo ilusorio. Para un abordaje biográfico de la visita a Rusia, su encuentro con León Tolstoy y otros literatos rusos, y la

Así, en “Hora grave” –del *Libro de Imágenes*– la sensibilidad del poeta acongojado por la muerte que pasa desapercibida en el mundo es lo que estalla en los últimos versos:

Quien muere ahora en algún rincón del mundo,
muere en el mundo sin razón, me mira a mí

Aquí se percibe la visión del poeta de que incluso las instancias decisivas de la vida permanecen inexplicables, y a ella la acompaña la voluntad poética de nombrar esas horas, de proponerse como receptáculo de ese acontecer, a fin de acogerlo y darle un sentido. De modo que, aun desde este abordaje –si se quiere, más ‘social’– de la muerte, ésta permanece como el punto de disolución de la vida, esa fuerza cargada de insensatez que opera desde ‘afuera’ de la vida, *contra* ella y su sentido.

Recién mencionábamos que el diagnóstico rilkeano acerca de este mundo y su sin razón operaba sobre la creencia de que es Dios quien estaría llamado a otorgarle sentido al mismo. Si bien para muchos de sus contemporáneos, Dios moría o al menos se ausentaba²⁴, el poeta se sostenía en una perspectiva muy distinta. A diferencia de F. Kafka –para quien no queda siquiera el recuerdo de los signos de la trascendencia y por eso no podría sostener una mirada nostálgica del pasado sino que transita las sendas de este mundo completamente

renovada relación con el sentido de lo espiritual a partir de su encuentro con la ‘humilde religiosidad’ del pueblo ruso, cf. Ralph Freedman, *op. cit.*, cap. 6 “Transformations: The Russian Experience”, pp. 51-119. Para un estudio de la manera en que Rusia se convierte en un vector de transformación de la obra rilkeana, cf. Patricia Pollock Brodsky, *Russia in the works of Rainer Maria Rilke*, Detroit, Wayne State University Press, 1984.

²⁴ Rilke formó parte del ambiente cultural de la Viena finisecular, caracterizada por la patentización de la caída de las nociones que operaban como fundamento en todos los ámbitos de la existencia, incluido Dios. Para un panorama de la explosión artística y política que allí tuvo lugar, véase Nicolás Casullo (comp.), *La remoción de lo moderno. Viena del 900*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991.

envuelto en una insignificancia que nunca deviene problema— Rilke se aproximará a Dios cada vez con mayor intensidad, en una progresión de aspiraciones místicas paralela a la desesperación en que lo sumía un mundo entregado a lo ‘impersonal’. Los primeros indicios de esta torsión mística los hallamos en el ya mentado *Libro de horas*, donde asistimos a la posición de la vida a modo de ‘milagro’, vida que ya no será vivida por nada terrenal, pues la vida terrena junto a los seres que la pueblan (hombres, pero también vientos, flores, animales) es relevada por una vida trascendente:

Sin embargo —aunque todos nos evadimos
de nosotros mismos, como de una odiada cárcel—
un gran milagro se cumple en el universo.

Pese a todo, lo siento: toda vida es vivida.

¿Quién, pues, la vive? ¿Son acaso las notas
que, por la noche, quedan latiendo en el arpa
como una melodía que ninguna mano toca?

[...]

¿Quién la vive, entonces? ¿Eres tú, Dios: La Vida?

(de “Sin embargo, aunque todos nos evadimos...”)

A pesar de ello, no puede decirse que este relevo ‘descargue’ a los hombres de su responsabilidad por este mundo. De hecho, no se afirma una unión mística con el reino de Dios, lo cual permite a Rilke expresar que existen dos esferas separadas (el mundo humano

y el más allá)²⁵. En esta instancia, entonces, el poeta cancela la posibilidad de depositar en “el más allá” las tareas mundanas. Antes bien, el mundo trascendente aparece para dar sentido al mundo que pertenece a los humanos y donde hay que “servir humanamente a las cosas de la tierra”²⁶. Así se lee en la última parte de “Todo se volverá grande...”, perteneciente a *El libro de horas*:

Basta de esperar del más allá,
no más inútiles miradas perdidas,
basta de desear la profanación de la muerte,
servir humanamente a las cosas de la tierra, para
dejar de ser desconocidos en nuestras manos.

²⁵ Patricia Merivale lee en Rilke un esfuerzo poético por emplazarse en los umbrales [*borderlines*], lugar privilegiado por cuanto permitiría al poeta estar en los dos mundos (el terrenal y el divino) al mismo tiempo y, por tanto, sería el único emplazamiento desde el cual obtener una visión unitaria de la existencia. Merivale tiene la precaución de advertir que este esfuerzo nunca es exitoso, habida cuenta que ese umbral (que se identificaría con el instante de la muerte) sería una línea imaginaria en constante desplazamiento y, en consecuencia, nunca podría ser un lugar habitable (cf. Patricia Merivale, “‘Ultima Thule’: Ghosts and Borderlines in Yeats and Rilke”, *Comparative Literature*, vol. 30, n° 3, verano de 1978, pp. 249-267). Patxi Lanceros (op. cit., pp. 200-201), por su parte, interpreta que la construcción rilkeana de la figura de Orfeo como el dios trágico, que encarna las contradicciones, las encrucijadas, que no pertenece ni al mundo de los vivos ni al de los muertos, responde a la necesidad de demorarse *entre* los dos mundos (el efímero mundo humano y el eterno mundo sagrado).

²⁶ Hacia el final de su vida, Rilke rechazaba que su poesía fuera interpretada como un desprecio por el mundo humano sustentado en la fascinación por el mundo divino (interpretación a la que Rilke llama “católica”). El poeta reclamaba para su obra un sentido “puramente terrenal, profundamente terrenal, graciosamente terrenal” (Carta de Rilke al traductor al polaco de su obra, del 13 de noviembre de 1925, citada en: Walter Kaufman, *From Shakespeare to Existentialism*, New Jersey, Princeton University Press, 1980, p. 233.)

Desde esta perspectiva, el rol de pura negatividad que se le venía asignando a la muerte se ve alterado; la mueca sombría del viviente parece trocarse en plácida paciencia, puesto que el advenimiento de la muerte constituirá el punto de paso triunfal hacia el otro mundo, donde Dios aguarda²⁷

Es en este punto en el que se asiste a la escisión de la muerte: podrá ser ‘propia’ o no. Dado que ella constituye la ‘salida’ de esta vida, Rilke reafirma la idea de que la muerte es la ‘verdad’ de la vida, sólo que aquí dicha verdad debe ser *construida*. Así pues, la muerte pertenecerá a los dominios humanos, y el hombre deberá granjearse una muerte a la medida de su trabajo y de su vida. Es por eso que el poeta puede decir:

Señor, concede a cada uno su propia muerte,
que sea verdaderamente salida de esta vida
donde encontró el amor, un sentido y la angustia

(de “Señor, concede a cada uno...”)

Creo que aquí se encuentra el punto de inflexión en el cual la muerte dejará de ser una fuerza puramente negativa para convertirse en una potencia *del* hombre, que él puede apropiarse²⁸.

²⁷ La lectura de Lawrence Ryan (en su artículo “Neue Gedichte – New Poems”, en: *A Companion to the Works of Rainer Maria Rilke*, ed. cit., pp. 128-153) difiere de la aquí propuesta, por cuanto el articulista señala que, ya desde los *Nuevos Poemas* (de 1907), “la muerte *qua* destrucción de la vida” se transforma en “muerte *qua* absorción en la totalidad”, deriva que *quitaría a la muerte su negatividad* para reconvertirla en el catalizador de una nueva perspectiva cuyo rasgo principal sería el de hacer del “lado desconocido de la existencia” algo familiar (p. 145).

²⁸ Cf. Patricia Pollock Brodsky (“Colored Glass and Mirrors. Life with Rilke”, en: *A Companion to the Works of Rainer Maria Rilke*, ed. cit., pp. 19-39) para una interpretación que difiere de la mía, por cuanto la autora

Esto es lo que se desarrolla en el último tramo de su obra. Allí el poeta muestra una marcada tendencia a disolver las fronteras que separarían tajantemente la vida de la muerte. Así pues, en la primera de las *Elegías de Duino* (1923), se lee:

Todos los que viven cometen la falta
de hacer diferencias demasiado netas.
Los ángeles mismos (se dice) a menudo
no sabrían si andan por entre los vivos
o los que ya han muerto. La corriente eterna
sin cesar arrastra todas las edades
por las dos esferas
y en ambas impone silencio su voz.

En esta instancia es palpable la presencia de lo divino a modo de fuerza trascendente que rebasa el mundo de lo humano, reduciendo la muerte a pasaje de un ámbito a otro, ámbitos que por sí mismos no dicen nada, sino que todo allí se llama a silencio a fin de que la voz de lo infinito sea oída. Sin embargo, este rebasamiento no culmina en una unión comunal con dios, fusión que al mismo tiempo haría desaparecer los límites entre un hombre y otro, sino que la presencia de la trascendencia infinita opera a modo de contraste con la situación limitada del hombre. A tal punto la existencia divina no resulta un consuelo en este mundo, que el poeta describe las circunstancias del hombre como las de un ser que no puede salir de sí mismo, ni hacia aquello que lo trasciende ni hacia el resto de los

entiende que en este punto Rilke concibe la muerte como algo “natural y correcto, la otra mitad de nuestra existencia, que complementa a la vida y la completa” (p. 37. La traducción es mía, N. B.).

hombres. El individualismo expresado en la poesía rilkeana lleva como un eco la muerte que se convierte en la mayor angustia, puesto que el individuo cerrado sobre sí es cegado por el resplandor de su propia finitud y limitación²⁹. A diferencia del animal, escribe Rilke en la “Octava elegía”, que está expuesto a lo Abierto y se despliega libremente en un espacio infinito porque no se sabe mortal, el hombre no puede entregarse al azar y está permanentemente atormentado por la conciencia de su muerte. De la misma manera, esta conciencia de su limitación sería aquello que lo impele a imponer una forma finita a todo lo que existe, dando forma a un mundo circundante colmado de figuras (formas tan finitas y limitadas como el hombre mismo), reafirmando así que es incapaz de garantizarse un acceso a lo Abierto, lo infinito, dios.

Ven con todos sus ojos las criaturas
lo Abierto. Sin embargo, nuestros ojos
están como al revés y colocados
alrededor de su salida libre
como trampas. Así, lo que está fuera
sólo a través del animal nos llega.
Porque ya al tierno niño damos vuelta
y lo obligamos a mirar atrás,
al mundo de la forma, no a lo Abierto,

²⁹ De acuerdo a la lectura que realiza Eva-Maria Simms (en: “Images of Death in Rilke and Freud”, *New Literary History*, vol. 27, nº 4, “Literature, Media, and the Law”, otoño de 1996, pp. 663-677) esta angustia también se debe a la sospecha de que no haya, para el hombre, ningún sentido que trascienda su mero presente. Según la articulista, la faz siniestra que Rilke encuentra siempre en las muñecas o marionetas (juguetes cuyo aspecto humano impreso en un material inorgánico semejarían pequeños cadáveres) tiene su explicación en que éstas ‘encarnarían’ la victoria de la muerte y la destrucción sobre la vida del organismo.

que tan profundamente transparenta
la faz del animal. Libre de muerte.
Nuestras miradas ven a ésta sólo.
En cambio el animal que es libre y puro,
tiene siempre el crepúsculo tras ella
y frente, a Dios. Cuando camina, marcha
hacia la eternidad, como a la fuente.
Los hombres nunca, ni siquiera un día,
ante sí tienen el espacio puro
donde la flor al infinito se abre.
Siempre está el mundo alrededor. Y nunca
lo que en ninguna parte y sin estorbo;
lo puro, sin control, que se respira
y se sabe infinito y no se ansía.³⁰

De este modo podría decirse que la perspectiva que adopta Rilke finalmente se basa en el contrapunto entre una ‘realidad’ (la verdad del reino de dios, que trasciende todas las

³⁰ Estas son las primeras estrofas de la “Octava elegía” de *Elegías de Duino*. En ellas es notable la distancia que separa la perspectiva rilkeana de la heideggeriana respecto a la relación del hombre y del animal con la muerte y con el ser. Mientras Heidegger dirá que, a diferencia del *Dasein*, el animal es “pobre en mundo” y no abierto al ser (ni al *ser-con*), Rilke ve en el hombre una imposibilidad constitutiva de estar en lo Abierto, imposibilidad que no se verifica, en cambio, en los animales. Ya el propio Heidegger había señalado esta distancia (cf. “¿Y para qué poetas?” en: *Caminos de bosque*, trad. cast. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 1996, pp. 241-289). Jean-François Mattéi ha realizado un breve estudio comparativo entre ambos autores en “L’Ouvert chez Rilke et Heidegger”, *Noesis* [En ligne], n° 7, 2004 (URL: <http://noesis.revues.org/index28.html>), donde reúne los elementos de juicio para evaluar tanto las diferencias entre los autores como la necesidad de Heidegger de apartarse de la perspectiva rilkeana. Para un análisis detallado de la relación de los vivientes con lo Abierto y su articulación con la máquina antropogénica puesta en obra por Heidegger, véase de G. Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal*, trad. cit.

limitaciones y constituye el conocimiento infinito de lo infinito) y la imposibilidad del hombre de acceder a ella desde su reducto individualista. Así pues, la muerte queda configurada como aquella instancia que asedia al hombre y que éste, ilusoriamente, pretende apropiarse, ignorando que el morir no es otra cosa que una circunstancia que, lejos de ser insensata y opuesta a la vida terrena, lo aloja en la infinitud de un dios trascendente a toda limitación y oposición.

Como antes mencionábamos, los poemarios que hemos recorrido en estas últimas páginas son afines a *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge*. Así pues, los destellos que hemos recogido de la poesía rilkeana, los volvemos a hallar en aquella obra en prosa, sólo que el abordaje que propone se detiene con mayor detalle en las circunstancias en que el ser humano habita el mundo y que lo llevan a poner su sentido en un más allá. En *Los cuadernos...* se retratan los avatares de un joven en busca de un sentido para la propia existencia. Dicha búsqueda es ritmada por la angustia ante la muerte impersonal que espeja el anonimato teñido de absurdo que impera en una gran ciudad. Ante esta sensación de absurdo, el poeta construye un tiempo anterior que le sirve de punto de contraste y que opera permanentemente como época ya perdida y, por eso mismo, añorada³¹.

En las primeras páginas de *Los cuadernos...*, Rilke establece la diferencia entre el modo en que la muerte se habría dado en el pasado, y el modo en que se da en su propia época:

³¹ Sobre las operaciones sobre el tiempo que Rilke realiza en *Los cuadernos...*, véase Frederick Garber, "Time and the City in Rilke's 'Malte Laurids Brigge'", *Contemporary Literature*, vol. 11, nº 3, verano de 1970, pp. 324-339. Aquí el articulista ofrece una lectura de *Los cuadernos...* basada en la consideración de que el protagonista halla su vida en un estado de fragmentación desesperante, lo cual lanza a Malte a una búsqueda del hilo conductor que le permita asignar continuidad y, por ende, unidad a su vida. En esta lectura, uno de los indicadores de que tal continuidad ha sido finalmente asegurada es que Malte conciba su muerte como parte de su vida, y no como algo externo a ella.

Antes, se sabía —o quizá, solamente se sospechaba— que cada cual contenía su muerte, como el fruto su semilla. Los niños tenían una pequeña; los adultos, una grande. Las mujeres la llevaban en su seno, los hombres en su pecho. Uno tenía su muerte, y esta conciencia daba una dignidad singular, un silencioso orgullo.³²

Transformada en una *potencia*, en una serie que la hace afín a la semilla vegetal y al vástago humano, la muerte es presentada aquí al modo de una simiente que germina en el interior del ser vivo y que, eventualmente, aflora. Pero ello no ocurre a escondidas del hombre, sino todo lo contrario: del mismo modo que la mujer con el fruto de su seno, todo viviente debe velar por su muerte, debe tallarla hasta transformarla en una superficie espejada que refleje sus notas más propias, un ámbito de reaseguro y salvaguarda de su identidad. Esa muerte, entonces, se convierte en motivo de orgullo en la medida en que es ‘propia’ y en que permite que la vida personal alcance la unidad. Refiriéndose a su abuelo, el narrador notaba que el anciano llevaba la muerte consigo de una manera “ruidosa” y “duradera”. Ese modo de morir suponía una muerte que no se ocultaba, sino que se exhibía por cuanto formaba parte de las máspreciadas propiedades, al punto que el narrador concibe a la “muerte bien acabada” como un “lujo” al que sólo los ricos tendrían acceso. Este modo de morir puede ser comparado a un artículo hecho a medida, es decir, a un bien que excede toda producción en serie industrial y que, como tal, lleva a concebir la identidad personal bajo la forma del artesanado. De modo que puede decirse que la muerte que Rilke llama *propia* resalta sobre un fondo diagramado de acuerdo a la oposición entre la producción artesanal y la producción industrial. Dicha oposición al mismo tiempo da

³² *Los cuadernos...*, trad. cit., p. 23.

inteligibilidad a la diferencia entre dos tipos de subjetividad: aquella que exige la vida urbana actual, sujeta a los ritmos de la factoría, y la que pertenece a un tiempo anterior, supuestamente exceptuada de toda serialidad.

Del modo de vivir en las ciudades modernas, a Rilke parece inquietarlo sobremanera esta 'serialidad'. Así pues, aquello que sucede en la línea de montaje en el interior de la fábrica fordista —y que es el esqueleto material y conceptual de las formaciones capitalistas industriales—, se replicaba en el ámbito de las subjetividades.

Este distinguido Hotel [es el Hôtel-Dieu, cuyo nombre ya dice mucho. N. B.] es muy antiguo. Ya en la época del rey Clodoveo se podía morir en algunos lechos. Ahora se muere en quinientas cincuenta y nueve camas. En serie, naturalmente. Es evidente que, a causa de una producción tan intensa, cada muerte individual no queda tan bien acabada, pero esto importa poco. El número es lo que cuenta. [...] el deseo de tener una muerte propia es cada vez más raro. Dentro de poco será tan raro como una vida personal. Dios mío, es que está todo hecho. Se llega, se encuentra una existencia ya preparada; no hay más que revestirse con ella.³³

El número, la carcasa vacía de contenido que propaga el anonimato es el *locus* de subjetivación privilegiado en las urbes, donde los trazos de una vida están dispuestos de acuerdo a lo que una fábrica necesita para la maximización de la producción. En este sentido, si los habitantes de la ciudad no pueden orientar su existencia sino que ella es orientada por una entidad impersonal (la fábrica), la muerte no resulta el acontecimiento

³³ *Ibid.*, pp. 22-23.

Lo que dice Benjamin
de la muerte ('El narrador')

que da la puntada final y definitiva al tejido unitario de la identidad personal sino un hecho más dentro del *continuum* insensato de la vida trivial y cotidiana.

Lecturas blanchotianas

Cuando Blanchot acompaña aquello que impulsaba al poeta alemán a desear a una muerte 'propia', lo primero que destaca es la comprensión rilkeana de la muerte anónima a la que recién me refería:

Malte [el narrador de *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge*] no encuentra sólo la angustia bajo la forma pura de lo terrible, descubre también lo terrible bajo la forma de la ausencia de angustia, en la insignificancia cotidiana. Nietzsche también lo había visto, pero lo aceptaba como un desafío: "No hay mayor trivialidad que la muerte". La muerte como trivialidad donde la muerte misma se degrada en nulidad vulgar, eso es lo que hace retroceder a Rilke, ese momento en que se revela tal como es, cuando morir y hacer morir ya no tienen más importancia que "beber un trago de agua o cortar un repollo". Muerte en masa, muerte en serie y de confección, hecha al por mayor para todos y donde cada uno desaparece apresuradamente, producto anónimo, objeto sin valor, a la imagen de las cosas del mundo moderno, del que Rilke siempre se apartó: ya se ve, por esas comparaciones, como se desliza de la neutralidad esencial de la muerte a la idea de que esa neutralidad no es sino una forma histórica y provisoria, la muerte estéril de las grandes ciudades. [...] En este horror por la muerte en serie encontramos la tristeza del artista que reverencia las

cosas bien hechas, que quiere hacer obra y hacer de la muerte su obra.³⁴

Además de testimoniar así el lazo indestructible entre la muerte y la práctica del arte (a tal punto que todo aquello que se diga de la muerte podrá decirse también de la obra de arte –igual de imposible, de infinita–), Blanchot entiende que ya aquí el poeta rehúsa mantener con la muerte una relación de mera exterioridad: el morir debe, de alguna manera, provenir de la propia vida, ser adecuado a esa vida trabajada rigurosamente y en la cual el artista puede reconocer su impronta. Así, la muerte devendría a su vez una obra, sería, escribe Rilke “...una muerte que un buen trabajo había profundamente formado, esa muerte propia que tanto nos necesita, porque la vivimos...”³⁵. Como se descubre ya en esta instancia inicial, cuando la muerte pretende ser sometida a los designios yoicos, se penetra un espacio sembrado de paradojas: la *muerte que se vive* y que *necesita* de los vivos para advenir es la primera de ellas, no la única.

Se asiste aquí a una torsión inesperada, tanto de la concepción de la muerte como del trabajo que para ella debería tener lugar, pues cuando se comienza a pensar que la muerte debe ser obra, es decir, fruto del trabajo, se comprueba que no es tanto la concepción de la muerte lo que se modifica, sino más bien el modo de enfrentarse al trabajo, a la producción, a la actividad, en síntesis: lo que atravesará una radical metamorfosis (radical pero silenciosa, radical pero sutil, poco a poco pero de repente) será el concepto de hombre –o del “yo” que es su fundamento para los modernos–. Es como si el hombre hubiera medido sus fuerzas con todo aquello que encontró en la naturaleza que le

³⁴ *EEL*, pp. 114-115.

³⁵ Citado por Blanchot en *EEL*, p. 117.

hiciera frente, trató de ampliar su yo y exitoso se batió con el mundo, lo convirtió en una objetualidad pasible de ser transformada, manipulada, disponible para él mismo. Y cuando de lo inerte y de lo vivo ya nada podía oponerle resistencia (cuando su yo lo abarcaba todo o eso creía), tuvo la necesidad de ir más allá, pero no quedaba nada sino el más allá *de la vida*, es decir *nada*. Se encontró con la muerte-nada y también con ella se batió a duelo, un duelo enigmático cuyos resultados resultan difíciles de comprender. Su tentativa de hacer de la muerte algo “personal”, de “trabajarla”, de “producirla”³⁶ condujo al hombre por senderos de los que no sólo no sospechaba su existencia, sino que además descubrió que de modo inevitable aquellos caminos lo extraviaban, eran sendas que escondían laberintos en los cuales todas las acciones posibles para él eran presa de un encanto que las transmutaba, acciones de las cuales ya no se podía prever ningún resultado y que por lo tanto —en cuanto acciones en sentido tradicional— no tenían sentido. El “yo” quedará desorientado, y en esas condiciones será conducido a un espacio (el de la muerte) donde, como adelantábamos, las paradojas extenuan el sentido común y, de modo enigmático, los conceptos que nos son más habituales resultan arruinados. De esta ruina, que roza el desastre, me interesa destacar la alteración del ‘trabajo’ que trae consigo.

La paciencia de morir

Para el sujeto-yo moderno, ‘trabajar’ supone la transformación activa, ya sea de algo

³⁶ “Hacer de la muerte mi muerte [...] es ampliar ese yo hasta la muerte, exponerme a ella, no excluirla, sino incluirla, mirarla como mía” escribe Blanchot, *EEL*. p. 119.

exterior a sí mismo o del 'sí mismo' tomado como algo pasible de ser modificado³⁷. Para dicha transformación se suele proyectar el uso de recursos propios a modo de medios con vistas a la obtención de uno o varios objetos-fines. ¿Qué podría significar, en el contexto de esta concepción, que la muerte sea un fin que me propongo, que 'yo' trabaje por 'mi' muerte? ¿La vida sería entonces un medio? Esto es de lo que la doctrina religiosa quisiera convencernos (es la vieja –no por eso menos actual– denuncia nietzscheana: que el mundo-aquí sea considerado un pasaje o un medio hacia el mundo-de-más-allá que sería el fin verdadero y último. Es el nihilismo pasivo que niega la realidad de nuestra cotidianidad por debilidad, y que postula la existencia de otro mundo –mejor, más bueno– que hace más fácil tolerar la vida en la medida en que le da un sentido trascendente al dolor de la existencia³⁸), pero no parece ser aquello a lo que Rilke se dirige. Precisamente el poeta terminará apartándose decididamente de aquellas concepciones que toman la vida y la muerte como realidades contrapuestas, de mutua exclusión. Antes bien, su escritura muestra cómo descubre poco a poco que un acercarse a la muerte supone no ya su exclusión del

³⁷ No puedo dejar de mencionar la carga moral que el "trabajo" adquiere en la modernidad occidental cristiana. Esto se verifica principalmente en la tradición protestante, que ve en el trabajo el sostén económico que sostiene, a su vez, una ética; ante ciertas líneas del catolicismo que enarbolaban la pobreza y la caridad como virtudes, el espíritu reformista se les opuso bajo la creencia de que tales "virtudes" no eran otra cosa que haraganería. Desde la perspectiva filosófica, las vicisitudes de este pensamiento son claramente desarrolladas por Hegel (véase, especialmente, *Principios de la Filosofía del derecho* (1821), trad. cast. Juan Luis Vermal, Barcelona, Edhasa, 1988). Por otro lado, existen estudios histórico-sociológicos que tematizan las relaciones entre el trabajo como ética y la construcción del mundo capitalista (véase, por tomar el ejemplo clásico, el escrito de Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-1905), trad. cast. José Chávez Martínez, Puebla, Premia, 1984).

³⁸ Para esta 'denuncia' que se reitera de diferentes modos a través de toda la obra nietzscheana, pueden consultarse, por ejemplo, los apartados "De los predicadores de la muerte" y "De la guerra y del pueblo guerrero" en: Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. cit., pp. 62-66; o los párrafos 1 a 17 en: Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal* (1886), trad. cast. Abel Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1972, pp. 21-38.

ámbito de lo vivido sino su inclusión en él. Esta consideración hace que lo *negativo* que implicaría la muerte no sea sin más contrapuesto a la *positividad* de la vida, sino que se concibe a lo vivo como aquel dominio unitario en que vida y muerte se aúnan a fin de maximizar la experiencia. De alguna manera, la exposición a la muerte sería la exposición al punto más alto y poderoso de la vida, y no ya su costado más débil o debilitante. De aquí que se intente separar, al menos desde el punto de vista de la poética de la muerte, la enfermedad y el morir, pues la enfermedad representa el acortamiento de nuestras fuerzas vitales, y sólo podría llevar a una muerte 'débil' que *en verdad* no hace *morir*. En cambio, la muerte que aquí considera Rilke es aquella que nos pone frente a lo espantoso, a lo difícil, y que constituye el momento más grave *de la vida*, aquel que nos transmuta en otra cosa, que nos lleva a otro espacio en donde la vida parece revelarse tan imposible como la muerte³⁹.

Si se articula esto con el trabajo, debe tenerse en cuenta que habitualmente éste supone la *actividad* de un sujeto que actúa y que está, presumiblemente, vivo. Ahora bien, cuando es la muerte por lo que hay que trabajar, se entra en una circunstancia aporética, pues la muerte se muestra como algo *imposible*. ¿Qué mienta lo 'imposible' en este contexto? Habida cuenta que la lógica occidental se construye en base a dualismos configurados como oposiciones jerárquicas, atributivas y de exclusión recíproca, impone pensar tanto la vida como la muerte —y en general, cualquier tema que se aborde— cual estados 'puros', es decir, como una contrariedad en la que los opuestos se excluyen

³⁹ La idea de que la *muerte es imposible* a veces se asocia al pensamiento de Epicuro, quien razonaba que la muerte no es nada para mí porque cuando yo soy ella no es, y cuando ella es, yo ya no soy (véase la *Epístola a Meneceo*). El consejo epicúreo de no temer a la muerte se basa en la separación clara de la vida y la muerte, y la afirmación de ambas como mutuamente excluyentes, razón por la cual no cabe relacionarla con el enfoque aquí propuesto. Volveré al tema de la *imposibilidad como tal* en un momento.

mutuamente, y que, por lógica, no podrían mezclarse. Sin embargo, cuando se está ante un pensamiento como el que asalta a Rilke (o a Blanchot) se observa cómo lo que justamente se ausenta es la *pureza* de la vida o de la muerte, toda vez que la ruina del tiempo y del sujeto de ese tiempo impide su delimitación precisa y hace del espacio de la muerte algo indiscernible del de la vida. Siguiendo la misma línea, también debe decirse que la vida se torna imposible cuando se verifica otra *contaminación*: si se considera a la vida como el reino del sujeto (esta sería la concepción tradicional), el lugar y el tiempo del despliegue de su identidad, el dominio en que la mismidad se reconoce a sí misma y crea a su alrededor el ámbito de su propia intimidad consigo, entonces esta vida también resulta imposible como tal. Pues si hay algo de lo que el pensamiento ya no puede esconderse es de la sensación de ajenidad que el sujeto experimenta, y cada vez con mayor intensidad en cuanto las fuerzas de lo impersonal (históricas, sociales, mediáticas) se muestran más potentes, con lo cual la contaminación de la 'otredad' desbarata con creciente facilidad toda idea de "identidad" pura, de intimidad inmediata con la propia esencia. Cuando la vida es atravesada por esta extrañeza radical, se torna desorientada, se siente como si estuviera deslizándose hacia el abismo del sinsentido, se experimenta como contaminada por la muerte: es la vida mostrando su esencia imposible⁴⁰, es Rilke sintiendo nostalgia por una 'muerte propia' que quizá jamás existió ni existirá. Ello no quita, sin embargo, que se pueda plantear a la muerte

⁴⁰ Si tomamos la noción de Blanchot de *lo imposible* (que el autor utiliza con frecuencia y de la cual da una buena perspectiva en "El pensamiento (de) lo imposible: la otra relación", *DI*, pp. 86-89), según la cual lo imposible no se opone sin más a lo posible sino que está detrás de ello como una *otra* dimensión que la acompaña y que marca una pasividad radical y no recuperable por ninguna relación dialéctica en cada posible, debe decirse entonces que tanto la vida como la muerte son imposibles (más adelante tocaré este punto detalladamente). Para una aproximación entre 'lo imposible' blanchotiano y 'lo abierto' en Rilke, véase Timothy Clark, "A Green Blanchot: Impossible?", *Paragraph*, vol. 30, n° 3, 2007, pp. 121-140, esp. p. 136.

como un trabajo. Sólo que, ante la demostración de la imposibilidad de la muerte, lo que se altera radicalmente, es la noción de trabajo.

Blanchot propone pensar una clase de 'trabajo' que, distinto al tradicional, se asocia

a la paciencia. Así, no sólo se aleja de la muerte pensada como un "objetivo hacia el cual podamos lanzarnos mediante un proyecto rápido" (EEL, p. 118), sino que parece apartarse de toda clase de actividad conocida:

Esta paciencia no es inactuante, aun cuando nos aleje de todas las formas de la acción cotidiana. Pero su manera de hacer es misteriosa. La tarea que es para nosotros la formación de nuestra muerte nos lo deja adivinar: parece que *tuviéramos que hacer algo que, sin embargo, no podemos hacer, que no depende de nosotros, de lo que dependemos, de lo que ni siquiera dependemos, porque se nos escapa y le escapamos.*⁴¹

En la lectura de Blanchot, este 'modo de hacer' *paciente* se relaciona con la tarea que Rilke asigna al poema. Según el alemán, el poema debe 'interiorizar' las cosas del mundo, hacer invisible lo visible; y este trabajo que transforma al mundo y al poeta (o bien: que supone la transformación del mundo y del poeta en poema, que hunde todo en el seno del lenguaje), de acuerdo a Blanchot hace de las cosas

lo inasible, fuera de uso y de la usura, no nuestra posesión sino el movimiento de la desposesión que nos despoja de ellas y *de nosotros*, no seguras: unidas a la

⁴¹ EEL, p. 118 (el subrayado es mío).

intimidad del riesgo, allí donde ni ellas ni nosotros estamos al abrigo, sino introducidos sin reserva en un lugar donde nada nos retiene.⁴²

De manera semejante, la relación paciente con la muerte supondrá esta cercanía (en la medida en que será 'interiorizada'), pero al mismo tiempo y por el mismo movimiento, la muerte como hecho bruto del mundo de las cosas deja de existir y da lugar a una muerte transparente e inasible, la cual se revela como *inapropiable* porque ya no hay 'yo' que pueda erigirse como propietario. Esta será la muerte que, de acuerdo a lo interpretado por Blanchot, se vuelve 'verdadera': aquella que cuando creemos que estamos 'trabajando' para apropiárnosla, en realidad no cesa de trabajar en nosotros por sí misma, que se metamorfosea a sí misma y a través suyo a nosotros, que produce en sí y en nosotros lo invisible, despojándonos de toda sensación de propiedad y exponiéndonos al abismo de una interioridad vacía, en la que no podemos eludir la perspectiva de la finitud pero tampoco de la impersonalidad que la paciencia de morir nos provee. De tal modo que cuanto más se trabaja por la muerte propia (o auténtica), más inasible ella se vuelve, y esa transmutación arrasa también con el 'yo': él es "despojado de la posibilidad de morir", en ese espacio sólo "se muere" (La muerte deja su espacio y adviene el morir).

Como nota Blanchot, cuando Rilke hace del poema la exploración en busca de la muerte propia o auténtica, cada vez que cree estar ante el hallazgo, tanto uno como la otra (el poema y la muerte) se desvanecen entre sus manos y sólo resta la otra muerte, la impersonal e inauténtica en el que morir es imposible para mí en tanto 'yo'. Es por eso que Rilke puede hablar de una 'doble muerte': aquella que pretendería encontrar (la propia o

⁴² *Ibid.*, p. 131 (el subrayado es mío).

Rilke → sobre muerte

auténtica, la personal, fruto del trabajo, obra de la vida misma como su momento de mayor potencia) y aquella a la cual se ve arrojado a cada paso (la impropia o inauténtica muerte impersonal, la azarosa, la que desposee al sí mismo, la que todo lo que 'hace' es de sobra: el morir). Doble muerte que es en realidad una doble relación con la muerte, aquella dupla que más tarde se haría conocida en el ámbito filosófico a partir de su conceptualización heideggeriana como "auténticidad" e "inautenticidad" del *Dasein*. Sólo que aquí se escucha en Blanchot un llamado a retornar al descubrimiento rilkeano. De algún modo, para Blanchot, con el hallazgo de la 'doble muerte' rilkeana se obtiene acceso a una zona de la existencia que se revela como constitutiva pero, además, como insuperable. Admitido esto, las prescripciones heideggerianas que habilitarían la 'salida' del *Uno* impersonal a través de una relación particular con la muerte propia, se tornan vanas. Es esta una vanidad muy llamativa, que no sucede por un simple 'descuido' o 'mal razonamiento' del filósofo alemán. Se verá más adelante que sólo la conservación de un resto de subjetividad moderna podría explicar las articulaciones de Heidegger en este punto. Por ello, es preciso aquí detenerse en ciertos pasos de *Ser y Tiempo*⁴³, mostrando las zonas problemáticas que más tarde serían deconstruidas.

⁴³ Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (1927), trad. cast. José Gaos, México, FCE, ²1993. De aquí en más se abrevia SyT.

CAPÍTULO 3

Triste, solitario y final

Heidegger

Es relevante para este escrito recordar las operaciones que permite la muerte en el interior del dispositivo heideggeriano planteado en *Ser y Tiempo*. Como quedará claro en un momento, este recorrido por la obra heideggeriana no apunta tanto a una lectura 'interna' de la misma⁴⁴ sino más bien a mostrar aquellas zonas que resultaron criticadas en los siglos XX y XXI por parte de la intelectualidad francesa que, por otra parte, compartía con el filósofo alemán la idea de que había que pensar al existente humano por fuera de los cánones impuestos por la metafísica moderna. El hecho de que recorramos esquemáticamente lo planteado por Heidegger se debe no sólo a la impronta que este autor ha dejado en el pensamiento en tanto 'linaje filosófico' y 'herencia conceptual', sino sobre todo a la inquietud que produjo en toda una generación de intelectuales el hecho de que un

Operaciones de lectura

⁴⁴ Llamo 'lectura interna' a una que se detenga en mostrar la necesidad de las articulaciones que un autor realiza en el contexto de un conjunto más amplio de inquietudes que conforman su trayectoria teórica, determinando así su posición en el campo intelectual de una época. Una lectura interna supone la posibilidad de identificar los 'objetivos' teóricos del autor a partir, en la mayor parte de los casos, de la crítica a otros proyectos teóricos anteriores o contemporáneos. Una vez aprehendido el ánimo que guía un derrotero conceptual, la lectura de cada texto en particular se aborda a modo de tentativa (por parte del autor estudiado) por 'alcanzar' tales objetivos, evaluando en cada caso el éxito o fracaso relativos. Una lectura 'interna' de la obra heideggeriana, por ejemplo y simplificando en extremo, tomaría como 'objetivo' del filósofo la deconstrucción de lo que el mismo llamó "metafísica de la presencia", la cual implica determinado modo de pensar al existente humano alejándose de la escuela neokantiana, por una parte, y la tradición positivista, por la otra. A partir de allí, se evaluaría la viabilidad de las herramientas fraguadas en *Ser y Tiempo* para alcanzar tal 'objetivo'. En el caso de la evaluación de la noción de ser-para-la-muerte (que va a ocupar en un momento las páginas de este escrito), el criterio de una lectura 'interna' sería la eficacia de tal noción en relación al 'objetivo' antes mencionado.

pensar que con tanta fuerza llamaba a la insurrección contra el modo de ser occidental del hombre se conjugara eventualmente con decisiones políticas desastrosas. Bajo ciertas circunstancias, problematizar el texto filosófico heideggeriano se tornó una obligación para aquellos que entendían que allí podría residir una condición de posibilidad del totalitarismo nazi. Para muchos pensadores, la posibilidad de 'seguir leyendo' a Heidegger iba (y de algún modo, sigue yendo) de la mano de la deconstrucción de aquellos pasos de su obra que apuntaran a la eliminación del otro como condición de posibilidad de la existencia 'propia' (en el ámbito ontológico) y cuya implicación política efectiva concluiría en una 'justificación' del régimen nacionalsocialista⁴⁵. A los fines de nuestro escrito, nos limitaremos a la exposición breve de dos aspectos del tratamiento heideggeriano de la muerte: la construcción de un espacio conceptual hendido por la delimitación de dos planos, el de la propiedad (*Eigentlichkeit*) y el de la impropiedad; y el modo en que la relación con la muerte, diagramada en este espacio hendido, incide en el modo de ser del *Dasein*.

⁴⁵ En el campo cultural y filosófico francés, las meditaciones de Emmanuel Lévinas en torno a la 'ontología fundamental' heideggeriana suelen ser consideradas pioneras en esta crítica. El autor distribuye sus críticas en casi todos sus textos de posguerra, pero el nervio de sus argumentos pueden encontrarse en *Totalidad e infinito* (1961), trad. cast. Daniel Guillot, Salamanca, Sígueme, 1977 (más tarde volveré a la crítica levinasiana). Por otro lado, algunas de las críticas dirigidas a los aspectos problemáticos del ser-para-la-muerte (entre otros puntos de cuestionamiento) pueden leerse en: Pierre Bourdieu, *La ontología política de Martin Heidegger* (1988), trad. cast. César de La Meza, Barcelona, Paidós, 1991; Jean-Luc Marion, "El sujeto en última instancia", trad. cast. Ramón Rodríguez, *Revista de Filosofía*, 3^o época, vol. VI, n^o 10, 1993, Editorial Complutense, Madrid, pp. 439-458; Jacques Derrida, *Aporías. Morir – Esperarse (en) "los límites de la verdad"* (1996), trad. cast. Cristina de Peretti, Barcelona, Paidós, 1998 y Jean-Luc Nancy, *La comunidad inoperante*, ed. cit. Estos son sólo algunos de los textos y autores que abordan el problema, entre los cuales debe incluirse el nombre de Maurice Blanchot. Mostrar la relevancia de esta inclusión, que muchas veces pasa desapercibida, es uno de los objetivos de este capítulo.

La semejanza terminológica entre el pensamiento rilkeano y el de Heidegger es
sugestiva en este tema, lo cual explicaría la estrategia blanchotiana de 'retornar' a Rilke
para apuntar contra las construcciones heideggerianas. Tanto el poeta como el filósofo
plantean un modo propio o auténtico de relacionarse con la muerte y otro impropio o
inauténtico, coincidiendo a su vez en la caracterización de este último modo (lo impropio
ligado a lo *impersonal*). Si se admite la validez de la lectura de Blanchot, se verá que por el
modo en que la temática se inserta en el dispositivo teórico heideggeriano –y más allá de
las 'intenciones' de ambos autores–, estos términos (muerte, propiedad, autenticidad)
derivan en concepciones muy distintas del existente humano y sus posibilidades.



Ser y Tiempo es presentado por Heidegger como el “desarrollo concreto de la pregunta que interroga por el sentido del término ‘ser’” (*SyT*, p. 10), inquietud que habría quedado en el olvido a través de los siglos que nos separan de la inauguración de la filosofía en el pensamiento griego. Se trata, de acuerdo a Heidegger, de un modo del olvido muy particular, caracterizado por un *haber respondido ya* a una pregunta que habría dejado de realizarse de manera explícita y efectiva. A fin de emprender una interrogación sobre el término ‘ser’, Heidegger necesita primero establecer que sólo el *Dasein* (en tanto existente de naturaleza bifronte, esto es, un ente con acceso al ‘ser’) es capaz de llevar adelante semejante investigación. Una vez establecida esta preeminencia óntico-ontológica del *Dasein* respecto de cualquier otro ente, Heidegger postulará al *Dasein* como “condición de posibilidad de todas las ontologías” (§ 4, p. 23). De tal modo, y por una cuestión que se presenta como ‘metodológica’ (§§ 4-5), el análisis de la estructura existencial del ente que es el *Dasein* será una condición *sine qua non* para el abordaje efectivo de la pregunta por el ser; que continúa siendo la meta fundamental declarada por *Ser y Tiempo*. Como se

sabe, Heidegger dejaría inconcluso el proyecto planteado en *Ser y Tiempo*, con lo cual lo que se mostraba como mera ‘tarea preliminar’ (la analítica existencial) y que ocuparía sólo la primera parte del tratado, terminaría siendo todo lo que conocemos del mismo. Así pues, aquello que se planeaba como un re-pensar toda la filosofía (y que espejaba las pretensiones tanto de un Aristóteles con su ‘filosofía primera’, como de un Kant y su analítica trascendental), terminaba estancándose en las aguas que Heidegger debió agitar a fin de sentar sobre nuevas bases la consideración del existente humano.

Si se admite que una de las tareas que se proponía Heidegger era la “abolición del sujeto metafísico”⁴⁶, el inconcluso *Ser y Tiempo* puede ser leído como la tentativa de conceptualizar un ‘hombre’ (que se llamará *Dasein*) que prescinda de las coordenadas de una ontología sustancialista, individualista y antropologista. El pensamiento heideggeriano abriría así una dimensión donde la existencia humana no pudiera ser reducida a las categorías de objeto sin dejar por ello de escaparse también de las determinaciones idealistas que desde siempre abogan por un sujeto constituyente, capaz de divorciarse del mundo circundante y de los otros, pero siempre con la secreta intención de apropiarse de ellos. De aquí que las nociones utilizadas para referirse al mundo y a los otros se integren, en la analítica heideggeriana, a las estructuras existenciales (el *ser-en-el-mundo* y el *ser-con*), esto es: en estructuras *a priori* del modo en que el ser se da en el *Dasein*, con lo cual quedarían amarrados de un modo originario (y por lo tanto, inescindible) al existente humano.

⁴⁶ Esta es la hipótesis, creo que bien fundada, que Jean-Luc Marion desarrolla en “El sujeto en última instancia”, trad. cit.

Como señala Marion⁴⁷, el pasaje del sujeto metafísico al *Dasein* sólo es efectivo en la medida en que se plantea la radical apertura en que este último consiste, lo cual conduce a oponer a la ‘interioridad’ característica del sujeto moderno el carácter ‘ex-tático’ del *Dasein*, indicando así la imposibilidad de cerrarse sobre sí y bloqueando la vertiente solipsista de la subjetividad⁴⁸.

Quizás la relación más problemática, que a un tiempo hace posible y amenaza la analítica existencial, es la que se da entre lo auténtico y lo originario⁴⁹. Lo originario debe ser identificado con las estructuras existenciales (y por lo tanto como afectando al ser de todos y cada uno de los *Dasein* ya desde siempre), en las cuales se da lo auténtico y lo

⁴⁷ “El *Dasein* no está ya en el mundo como un espectador, ni siquiera constituyente; está en él como quien toma parte, eventualmente atacado por lo que encuentra (por lo que le hace frente). La intencionalidad se realiza al mismo tiempo que desaparece en el *In-der-Welt-sein*, en el que el mundo substituye al objeto y el *Dasein* existente al *Yo* constituyente. El mundo no se resume ya en la suma de objetos constituidos, puesto que él mismo no consiste en nada, incluso no consiste en absoluto, sino que se abre —se abre [haciendo todo] un mundo. Este mundo no puede sin embargo abrirse así más que en la medida en que es el *Dasein* quien, antes y para él, hace la apertura mediante su propio éxtasis.”, *ibid.*, p. 441.

⁴⁸ Sobre el éxito de esta estrategia, problematizada sobre todo en la medida en que lo extático (la subsistencia en lo abierto) parece reñirse indefinidamente por el movimiento de ‘autenticidad’ que Heidegger necesita imprimirle al *Dasein* y que lo llevan a reafirmar permanentemente ‘lo propio’, puede consultarse el excelente análisis de Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990.

⁴⁹ Michel Haar, en el texto citado *ut supra*, es quien promueve como clave de lectura de esta parte de la obra de Heidegger la problematización que genera la tensión entre lo auténtico y lo originario. El planteo del autor localiza tres límites que se imponen, bajo la forma de ‘tensiones’ al proyecto heideggeriano de la autenticidad: “la tensión entre el carácter necesariamente concreto, existencial del proyecto de sí y el carácter formal, existencial de las estructuras que lo hacen posible; la tensión entre el movimiento de auto-posibilización, de auto-temporalización que instaaura el ‘ser-para-la-muerte’, y la espontaneidad de una temporalidad originaria, más radical que la temporalidad propia o auténtica y que prevalece sobre ella; tensión, por último, entre la transparencia de la auto-posibilización y su límite, la opacidad de la facticidad, reconocida pero reprimida en tanto que enraizamiento posible en un pasado natural insondable” (*Heidegger et l'essence de l'homme*, ed. cit. p. 14. La traducción es mía. N. B.).

inauténtico como una modalización interna que normativiza la existencia⁵⁰. Por ejemplo, mientras el ser-en-el-mundo, en tanto existenciario, es originario, el *Dasein* que fácticamente está-en-el-mundo puede hacerlo de un modo inauténtico (impropio) o de un modo auténtico (propio). Así pues, para cada existenciario, habrá modos auténticos e inauténticos. Ahora bien, Heidegger señala que en la cotidianidad, el *Dasein* es “inmediata y regularmente impropio [...] es siempre ya caído” (*SyT*, § 39, p. 201), por lo cual la comprensión que realiza del ser que él es no es ‘suya’ sino que toma, por decirlo así, acríticamente la interpretación que el Uno hace del ser. Es importante destacar aquí la función de la noción de *Uno* o *Se*, que pretende recoger el rasgo ‘impersonal’ que la vida en sociedad impone al existente humano:

... en cuanto cotidiano ‘ser uno con otro’ está el ‘ser ahí’ bajo el *señorío* de los otros. No es él mismo, los otros le han arrebatado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las cotidianas posibilidades de ser del ‘ser ahí’. Más estos otros no son otros *determinados*. Por lo contrario, puede representarlos cualquier otro [...] ‘Los otros’ [...] son los que en el cotidiano ‘ser uno con otro’ ‘son ahí’ inmediata y regularmente. El ‘quién’ no es este ni aquel; no uno mismo, ni algunos, ni la suma de otros. El ‘quién’ es cualquiera, es ‘uno’ [...] En la utilización de los medios públicos de comunicación, en el empleo de la prensa, es todo otro como otro. [...] Disfrutamos y gozamos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos de literatura y arte como *se* ve y juzga; incluso nos apartamos del ‘montón’ como *se* apartan de él; encontramos ‘sublevante’ lo que *se*

⁵⁰ Heidegger rechaza, en *Ser y Tiempo*, la carga moral (y por tanto el carácter normativo) de la distinción entre la relación auténtica con el ser y la que no es tal. Sin embargo, el abandono en su obra posterior de tales términos, llevan a pensar que el mismo autor encontró dificultades para sostener simultáneamente una postura que se pretendía puramente descriptiva y dichas distinciones.

encuentra sublevante. El 'uno', que no es nadie determinado y que son todos, [...] prescribe la forma de ser de la cotidianidad.⁵¹

Esta caracterización del modo en que el *Dasein* es en la cotidianidad pone de manifiesto la afinidad entre Heidegger y Rilke respecto de la preocupación de uno de los rasgos propios de la vida urbana antes mencionados: la impersonalidad o serialidad. Rasgo que Heidegger no vacila en calificar de inauténtico, impropio e incluso como el principal impedimento para que el *Dasein* se comprenda como pura posibilidad abierta, toda vez que 'absorbido' en y por el uno el *Dasein* permanece *cerrado* a su *ser posible*. A diferencia de Rilke, Heidegger no asocia este rasgo impersonal de la vida social a la época contemporánea (lo cual conduciría a Rilke a oponerla a una época anterior donde predominaba la 'personalidad', como antes comentaba), sino que le da un estatuto tranhistórico⁵².

El derrotero ontológico heideggeriano mostrará que el *Dasein* puede y debe encontrar una salida fuera de esa impersonalidad, o más bien, que debe encontrarse a sí mismo, a su sí mismo propio, fuera del Uno. Esa 'salida' será habilitada por una relación particular con la muerte.

Consecuentemente, la relación entre el *Dasein* y la muerte se da estructuralmente, lo cual queda asegurado en el existenciario 'ser-para-la-muerte'. Si bien este relacionarse con

⁵¹ SyT, § 27, p. 143.

⁵² La 'tranhistoricidad' (término que Heidegger no utiliza) que aquí señalo se explica por el hecho de que el Uno halla su fundamento en el 'habla', es decir, en el hecho de que todos los existentes compartimos un lenguaje cuyo origen y sentido no podrían pertenecernos por completo jamás. El hecho de que Heidegger mencione los medios de comunicación y la prensa parece indicar, sin embargo, que la cotidianidad que arroga a todos los existentes humanos está inspirada, al igual que en Rilke, en el modo de ser de las sociedades urbanas de los últimos siglos.

la muerte es originario, la modalización admite una vertiente auténtica y otra inauténtica de dicha relación. El modo de relacionarse con la muerte cotidianamente (y por eso de manera inauténtica o impropia) aparece bajo la figura de la muerte anónima, ante la cual somos en cierta medida indiferentes en razón de que el 'uno' es sobre quien recae el *peso* del morir.

Heidegger explica que "El encubridor esquivarse ante la muerte domina la cotidianidad", y también que el "tácito decreto del uno es la indiferente tranquilidad frente al 'hecho' de que uno morirá" (SyT, § 51, p. 277). De modo que lo que caracterizaría a la muerte inauténtica es la tranquilidad que se adopta ante ella. Dicha tranquilidad puede trocarse en 'temor', pero si ello ocurre el *Dasein* no estaría relacionándose aún de un modo adecuado con su muerte, puesto que el tener temor lo que evidencia es que se ha 'cosificado' a la muerte, se la ha comprendido cual si fuera un hecho accidental de *este* mundo (se la ha comprendido como el morir 'fáctico'). "El esquivarse *ante* ese ser [el 'ser relativamente a la muerte'], en la cotidiana caída, es un 'ser *relativamente* a la muerte' *impropio*" (SyT, p. 283), habida cuenta que la cotidianidad impone sus urgencias –tan impropias y encubridoras como ella misma–. Aquello que permitirá la patentización de la muerte como la extrema posibilidad de ser para el *Dasein* (y por lo tanto, de un modo auténtico) será la angustia. Ésta adviene en el momento en que el *Dasein* comprende cabalmente que su más extrema posibilidad es ser mortal, (es decir, *dejar de ser posible* en la medida en que *deja de ser*) y en que ya no se deja ilusionar por las habladurías del Uno que tendían a quitarle la 'certidumbre' de su muerte. En el momento en que el *Dasein* se comprende como 'ser relativamente a la muerte' *propio*, se comprende cabalmente como pura posibilidad, como 'poder ser total': la muerte es una 'certidumbre' que puede acaecer a cada instante, y este 'a cada instante' se traslada inmediatamente a su ser posible (cf. SyT, pp. 281-282). Así pues, si el *Dasein* arranca al Uno el peso de su más extrema (im)posibilidad de ser (el morir), aferra su ser

propiamente, dado que no habría ningún paso más difícil y angustiante que éste: una vez extendido *hacia la nada*, una vez instalado en la angustia de esa posibilidad extrema por ser radicalmente *irreferente*, el *Dasein* se expone a su ser finito sin máscaras, sin excusas y sin ilusiones. Heidegger llama a este estado, el ‘precurсар’.⁵³

El problema que varios intérpretes de la obra de Heidegger han señalado en este paso de la impropiedad a la propiedad, consiste en la figura del *sí mismo propio* que Heidegger no parece poder evitar construir a medida que avanza en su diatriba contra la existencia impersonal en que el *Dasein* se encuentra siempre ya *caído*. El filósofo alemán explica que:

El ‘precurсар’ hace comprender al *Dasein* que **únicamente desde sí mismo** ha de tomar sobre sí el ‘poder ser’ en que le va absolutamente su más peculiar ser. [...] Lo irreferente de la muerte comprendido en el ‘precurсар’ singulariza al *Dasein* en sí mismo. Esta singularización es un modo del abrirse el ‘ahí’ para la existencia. Hace patente que todo ser cabe aquello de que se cura y **todo ‘ser-con’ otros fracasa cuando va el más peculiar ‘poder ser’**. [...] El ‘precurсар’ la posibilidad irreferente fuerza al ente que ‘precurса’ la posibilidad a tomar **sobre sí, desde sí y por sí** su más peculiar ser.⁵⁴

⁵³ *SyT*, § 53, pp. 283-291. A su vez, este ‘ser relativamente al fin’ del *Dasein* propio o auténtico, genera una comprensión distinta de la temporalidad del ser, el cual en lugar de ser valorado de acuerdo al criterio de la ‘presencia’ (el ser -incluido el ser del *Dasein*- como lo que es o está presente como un objeto está ante mí), se ve traccionado por lo posible que nunca se cierra en su presencia sino que siempre fuga hacia el advenir. De allí que el *Dasein* no pueda ser reducido a una sustancia-yo o a un ‘sujeto’ (cf. § 64, p. 350).

⁵⁴ *SyT*, § 53, p. 287 (las negritas son mías, N. B.)

Es en este preciso punto donde se da lo que Jean-Luc Marion llama la ‘prodigiosa paradoja de 1927’, según la cual si, por un lado, Heidegger

radicaliza la ampliación y la destrucción del sujeto trascendental de Descartes, Kant y Husserl, no por ello deja de imitarlo al restablecer una autarquía del *Dasein*, idéntico a Sí-mismo por Sí-mismo, hasta el punto de que esta ipseidad se estabiliza en una auto-posición. Autarquía: el término, por extraño que sea, es adecuado, desde el momento en que la resolución, al abrirse al mundo en el éxtasis del cuidado, no descubre, finalmente, otra cosa que el Sí-mismo del *Dasein* reconducido a Sí-mismo. Aunque la autarquía y la auto-posición no vuelven a la auto-constitución y la permanencia en la subsistencia, la imitan. Sobre el *Dasein* sigue planeando la sombra del *ego*.⁵⁵

La sospecha, para la cual se hallan numerosos elementos de juicio a lo largo de *Ser y Tiempo*, de que hay un ‘resto’ de subjetividad moderna que no puede ser elaborado por el despliegue ontológico heideggeriano parece entonces confirmarse en este paso. El resultado del pasaje de la ‘inmersión’ en el Uno anónimo e impersonal –donde meramente ‘se muere’– a la autarquía del *Dasein* donde fracasa todo ser-con los otros –pero la muerte es *la posibilidad más propia*–, conduce a pensar si acaso otro pensamiento del existente humano es posible a partir de un replanteamiento de la muerte.

Rilke con Blanchot (y contra Heidegger)

⁵⁵ “El sujeto en última instancia”, trad. cit., pp. 444-445

Muchas veces se ha comparado el tratamiento heideggeriano de la muerte con el rilkeano, se ha dicho que el filósofo dio estatuto filosófico a aquello que Rilke entrevió bajo la forma del poema, que dio una 'traducción' ontológica (la *tecno-ciencia* como epocalidad del ser contemporáneo) a la aflicción rilkeana ante la muerte impersonal y azarosa del mundo moderno⁵⁶. De hecho, como nota el mismo Blanchot, la terminología de la *Eigentlichkeit* es compartida por ambos. Sin embargo, el ensayista francés señala la confusión que supondría asemejar el pensamiento de Rilke y el de Heidegger.

Todo ocurre como si el movimiento por el que Rilke purifica la muerte quitándole el carácter de azar, lo obligara a incorporar este azar a su esencia, a encerrarlo en su absoluta indeterminación, de modo que, en lugar de ser sólo un acontecimiento impropio e indebido, se convierte, en el seno de su invisibilidad, en lo que ni siquiera es un acontecimiento, lo que no se realiza, lo que, sin embargo, está, la parte de este acontecimiento que su realización no puede realizar.⁵⁷

El error sería ignorar el tercer y último movimiento que Blanchot lee en la relación de Rilke con la muerte, pues si bien éste parte de una sensación de 'impersonalidad' de la muerte (que podría asociarse a la 'impropiedad' heideggeriana) y halla en la muerte 'propia' la posibilidad más extrema de la vida (lo que en Heidegger sería el aferramiento de las posibilidades 'propias' del *Dasein*), debe tenerse presente que la 'tragedia' de Rilke

⁵⁶ Esto fue en parte alentado por la lectura heideggeriana de los poemas de Rilke (cf. el ya citado "¿Y para qué poetas?"), aunque Heidegger reniegue de esa proximidad mostrando que la poesía de Hölderlin es, de alguna manera, su 'patria' (Cf. Martin Heidegger, *Hölderlin's Hymn 'The Ister'*, trad. ing. William McNeill y John Davis, Bloomington, Indiana University Press, 1996, esp. p. 91 n. 2, donde el autor se queja del *cliché* en que se ha convertido la asociación entre su pensar y la poesía de Rilke).

⁵⁷ *EEL*, p. 145.

reside en *encontrar* una y otra vez –cuando busca la muerte propia– la *impersonalidad* con la que el morir acaece sin cesar, es decir: verifica incansablemente que no existe algo así como la “muerte propia” y que siempre “se” muere. Es el movimiento por el que se busca una pureza imposible el que excava en la ‘propiedad’, es decir en la ‘esencia’, y expone su (im)propio seno vacío⁵⁸.

De tal modo, la constatación rilkeana a la cual Blanchot retorna consistiría en que el movimiento de la muerte arrasa con el ‘sí mismo’, que resulta así infinitamente envuelto en el morir. Así pues, la muerte ya no se percibe como un término ‘sólido’ hacia el cual el ser vivo se dirigiría sino antes bien como el acontecimiento imposible e inasible que desposee sin remedio. En palabras de Blanchot, en la ‘doble muerte’ rilkeana en verdad debería escucharse la expresión de un “desdoblamiento en cuyo interior se retira este acontecimiento [la muerte] para preservar el vacío de su secreto” (*EEL*, p. 145), porque en verdad el secreto de la muerte es que ella no guarda en su seno ninguno, no hay allí nada en que apoyarse, nada a lo cual tender. Es por eso que el escritor francés puede escribir que

la muerte no admite ‘ser *para* la muerte’, no tiene la firmeza que sostendría tal relación, que es lo que no le ocurre a nadie, la incertidumbre y la indecisión de lo que no ocurre nunca, lo que no puedo pensar con seriedad, porque no es seria, es su

⁵⁸ La vida y la muerte de Rilke parecen haberse sometido a esta misma dinámica (cf. la introducción de Guillermo de Torre a *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge*, trad. cit., pp. 7-18). En el año 1926, Rilke se hirió con una espina mientras recortaba rosas. Esta herida provocó una infección que, unida a una leucemia, fue fatal. En su lecho de muerte, Rilke se negaba a que le administraran inyecciones alegando el deseo de morir “de su propia muerte” y no “de la de los médicos”. Sin embargo, este deseo apropiador sobre el acontecer de la muerte, parece dejar paso a la constatación de su imposibilidad en el epitafio que el mismo Rilke redactó y que permanece grabado en su tumba en Rarogne: “*Rosa, ¡oh, pura contradicción!, voluptuosidad de no ser el dueño de nadie bajo tantos párpados.*” (Para una interpretación distinta a la que aquí presento del epitafio de Rilke, cf. Judith Ryan, ed. cit., pp. 224-225).

propia impostura, el desmoronamiento, la consumación vacía, no el término, sino lo interminable; no la propia muerte, sino cualquier muerte; no la muerte verdadera, sino, como dice Kafka, ‘la risa sarcástica de su error capital’⁵⁹

Risa y sarcasmo hacia la ‘certidumbre’ heideggeriana de que hay algún modo de entablar con la muerte una relación auténtica y, a través de ello, una relación auténtica con el sí mismo, autenticidad que de inmediato exige la exclusión de cualquier otro *Dasein* de los dominios propios. Así pues, Blanchot confirma que el retorno al sí mismo en busca del ser posible más propio, más allá de lo que Heidegger se propusiera respecto a la problematización de la metafísica occidental, estaría señalando un ‘resto’ de subjetividad moderna que no pudo ser elaborado.

Si se piensa que es justamente en el tratamiento de la muerte que el planteo heideggeriano deja ver las huellas de subjetividad moderna, y teniendo en cuenta la peculiar situación política en que el filósofo alemán se colocó respecto a la muerte del *otro* (judío, gitano, en fin, no-ario), es difícil no ligar ambas cuestiones. Resulta así inquietante que en pleno siglo XX, y después de asistir a la zozobra del pensamiento que supuso para Europa (al menos) la primera guerra mundial, una de las voces más lúcidas del pensamiento occidental pueda escribir que la *muerte inminente* no tiene el modo de ser del ser-con [*Mit-Sein*], que de algún modo la muerte que *realmente* importa, aquella que adquiere sentido ontológico, es *mi* muerte y nunca la del *otro*, que ante la inminencia de la muerte “son rotas en él [*en el Dasein*] todas las referencias a otro *Dasein*”. Si bien las referencias al otro habitan a cada *Dasein* en su ser (he aquí la novedad heideggeriana de introducir el *ser-con* como un existencial, i.e. a modo de parte estructural ineludible del *Dasein*), al parecer no

⁵⁹ *Idem.*

sería de un modo *originario*, puesto que es posible liberarse de estas referencias, romper con ellas sin que advenga la disolución. Por el contrario, al romper también, y en última y extrema instancia, con las referencias al *ser-con*, sólo allí se habilitaría la referencia *plena* al auténtico poder-ser⁶⁰.

⁶⁰ Cf. *SyT*, § 50, pp. 273-274 (en la cita textual, el subrayado es mío). Esta es una de las manifestaciones de la tensión entre lo *originario* y lo *auténtico* que mencionaba con anterioridad (cf. n. 36).

CAPÍTULO 4

Lévinas y Derrida lectores de Heidegger

(o Blanchot como precursor de una teoría de lo impersonal)

Como señalaba con anterioridad, varias de las figuras intelectuales más importantes de la filosofía francesa del siglo XX hicieron sendas críticas al proyecto heideggeriano de *Ser y Tiempo*. Por distintas razones y bajo distintas formas, todos consideraron que el nervio de la analítica existencial heideggeriana –si bien resultaba de gran importancia y era, como tal, imposible eludir su relevancia para la filosofía occidental– mostraba fisuras que, en última instancia, la terminaban impugnando. De ese movimiento de 'recepción crítica' del pensamiento heideggeriano, la estructura del campo intelectual filosófico siempre ha tendido a destacar la lectura realizada por el filósofo lituano Emmanuel Lévinas. La gran amistad de Blanchot y Lévinas, redoblada y reafirmada bajo la forma de un diálogo filosófico incansable, condujo eventualmente a la identificación de sus problematizaciones de esta zona de la obra heideggeriana. Sin embargo, sus lecturas muestran diferencias que vale la pena aquí retomar, por cuanto su comparación marca dos posiciones distintas respecto del tema de la muerte y su significación ontológica.

En las secciones siguientes, se bosquejará la crítica a la que Lévinas sometió el modo en que la muerte opera, en la ontología heideggeriana, una profundización de la mismidad del *Dasein*, lo cual bloquearía la posibilidad de ser interpelado por el Otro y, por ende, de entablar con éste una relación ética. Recorriendo los pasajes clave de esta crítica, se observará que la perspectiva levinasiana puede considerarse una filosofía de la *diferencia originaria*, apuntalada en ciertos principios respecto de los cuales su amigo Maurice

Blanchot expresó sendas reticencias. El contraste entre algunas posiciones levinasianas y blanchotianas, permitirá aprehender con mayor especificidad el sesgo de *impersonalidad* y *anti-humanismo* que caracteriza el pensamiento de Blanchot y que lo diferencia del de Lévinas. Por último, repasaré brevemente la estrategia mediante la cual Derrida interviene en el debate sobre el tema de la muerte en Heidegger, a fin de mostrar cómo su perspectiva halla un claro precursor en Blanchot, lo cual reafirmaría la hipótesis de que el pensamiento blanchotiano tiene una entidad propia, sensiblemente distinta a la de Lévinas, y que ha dado lugar a un linaje de pensamiento que problematiza la constitución de las subjetividades enfatizando el sesgo impersonal y anti-humanista que las deconstruye.

Lévinas y Heidegger: el Otro y el Ser

Para el filósofo lituano⁶¹, la inquietud que genera en los lectores la cuestión de la 'autenticidad' en Heidegger, es en parte motivada porque ésta, si bien "no se busca ya en un recurso a la identidad sustantiva y sustancial del yo, fuera del Se", tampoco se confía a la "mediación de cualesquiera relaciones con los demás"⁶². Es decir, la salida de Heidegger de la subjetividad moderna, individualista, que sustancializa y 'cosifica' al *Dasein*, no sería en realidad una salida del aislamiento sino una profundización del mismo, puesto que eleva tal aislamiento a un estado *ontológico* (y de allí, ya no hay manera de salir airoso, como bien observó el propio Heidegger, quien se vio obligado a ejercer una torsión en su pensamiento que lo forzara a tomar distancia de estas conceptualizaciones). En efecto, si para el filósofo

⁶¹ El recorrido por la lectura levinasiana que aquí realizo se basa fundamentalmente en su artículo "Morir por..." en: *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro* (1991), trad. cast. José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2001, pp. 231-240.

⁶² "Morir por...", trad. cit., p. 237.

alemán el 'poder-ser más propio' sólo se alcanza cuando se arranca la propia existencia no sólo del Uno sino cuando se diluye toda relación con otro *Dasein*, una vez que se 'alcanza', digámoslo así, la 'autenticidad', ¿cómo cabría estar-con los otros *Dasein* sino como un individuo está junto a otro? El problema de la disolución de todo relacionarse con los otros para concentrarse en la auténtica relación con el ser, pondría en cuestión –de acuerdo a la perspectiva levinasiana– el planteamiento de los problemas que Heidegger presenta en *Ser y Tiempo*, pues se desactivaría así toda la potencia que el existencial *ser-con* [*Mit-Sein*] – en tanto originario modo de ser del *Dasein* (con otros *Dasein*)– introducía en la estructura del pensar del ser y que mostraba la huella originaria del otro en la constitución del sí mismo, paso necesario para contrarrestar el movimiento inequívocamente individualista y posesivo de la subjetividad moderna. Al desactivar esta potencia que prometía estallar la cerrazón del *Dasein* en sí, su autocomprensión como ser disponible para sí y para el resto, el planteo heideggeriano estaría dejando ver su imposibilidad de pensar hasta el límite (que es la muerte) lo que supone la apertura a la *Otredad*. En la ontología fundamental heideggeriana, señala Lévinas, ni hay encuentro con el Otro como alteridad radical ni "la muerte de otro signifi[ca] para el *Dasein*, para el superviviente, otra cosa que comportamientos o emociones funerarias y recuerdos"⁶³. Esto sucede, de acuerdo a la

⁶³ *Ibid.*, p. 238. Esta crítica a Heidegger se reitera en *Dios, la muerte y el tiempo* (1976), trad. cast. María Luisa Rodríguez Tapia, Madrid, Cátedra, 1998, sesión del viernes 14 de noviembre de 1975. Allí Lévinas señala que –en la ontología heideggeriana– dado que la 'muerte del otro' no supone para el sí mismo una experiencia vivida en primera persona (que permitiría al Mismo el establecimiento de una identidad de sí consigo, ya que el que muere es 'el otro'), se reduce a esta 'muerte del otro' a una 'experiencia de segunda mano', objetivada en formas externas (el Mismo *ve, escucha o toca* al moribundo, realiza *rituales funerarios*, etc.). A través de este razonamiento (que para Lévinas es sólo un 'pretexto'), Heidegger arribaría a la conclusión de que la muerte del otro no tiene un sentido primario para el Mismo y que no afecta la constitución de su identidad propia y auténtica.

lectura levinasiana, porque “en el proyecto filosófico de Heidegger, la relación con los demás está condicionada por el estar-en-el-mundo y, por ende, por la *ontología*, por la comprensión del ‘ser del ente’ cuyo fundamento existencial es el estar-en-el-mundo”⁶⁴. A partir de esta lectura, se comprende cómo a Lévinas le es posible identificar a la ontología con una ‘filosofía del poder’ que en tanto fracasa en cuestionar al Mismo es de inmediato una filosofía de la injusticia⁶⁵. Como se verá en un momento, la crítica levinasiana se estructura en base al desplazamiento del eje problemático del pensar filosófico: contra la necesidad de volver a plantear una ‘ontología’ que saque al ser del ‘olvido’ en que occidente lo ha sumido como quería el Heidegger de *Ser y Tiempo*, Lévinas sostendrá la prioridad ética de poner al Otro como principio y motivación de toda reflexión filosófica y ética. Siguiendo esta dirección, que va progresando a lo largo de su obra, puede percibirse cómo Lévinas no vacilará en radicalizar la noción de otredad extrayéndola absolutamente del ámbito del ser (es decir, de la ontología) y asignándola a un espacio extraño: el Otro no podrá ser entendido como una especie de ‘ser’ sólo que pensado de un modo distinto, sino que antes bien el Otro elude toda comparación y espacio en común con las determinaciones ontológicas. Lévinas lo explica con una brevedad notable: “lo otro del ser... fuera del ser”⁶⁶. Todos estos elementos marcan así la línea directriz que diagrama una filosofía de la *diferencia originaria*.

Desde esta posición, es sencillo comprender que la muerte más originaria, fundamental y constitutiva de la relación entre los hombres no es la ‘propia’ sino la del

⁶⁴ “Morir por...”, trad. cit., p. 237 (el subrayado es mío. N. B.)

⁶⁵ *Totalidad e Infinito*, trad. cit., p. 70. En la siguiente sección se recorrerá con más detalle la constelación conceptual de Lévinas que aquí sólo se menciona.

⁶⁶ “L’autre de l’être... en dehors l’être”, *Autrement qu’être, ou au delà de l’essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974, p. 7.

otro, lo cual deriva en una prescripción ética: “es de la muerte del otro de la que soy responsable hasta el punto de incluirme en la muerte. Lo cual se muestra tal vez en una proposición más aceptable: ‘Yo soy responsable del otro en tanto que es mortal’”⁶⁷.

Para comprender a Emmanuel Lévinas: del Mismo al Otro

El ambiente cultural francés debe en parte a Emmanuel Lévinas la introducción de las filosofías de Husserl y Heidegger en el ámbito de problematización de la constitución de las subjetividades de los siglos XX y XXI⁶⁸. Si bien el filósofo lituano nunca dejó de inscribirse en un linaje fenomenológico⁶⁹, siempre se trató de una adscripción crítica. Tan temprano como el inicio de su carrera académica (en su Tesis Doctoral sobre la obra de

⁶⁷ E. Lévinas, “La mort et le temps”, Cours de 1975-1976 en: *L’Herne*, 60, 1991, p. 38.

⁶⁸ Maurice Blanchot explica en “Penser l’Apocalypse. Une lettre de Maurice Blanchot à Catherine David” (*Le nouvel observateur* n° 1211, 22-28/01/1988, pp. 77-79, una nota enviada al periódico francés en ocasión de un dossier sobre la filiación nazi de Heidegger) que fue gracias a Lévinas que por 1927 o 1928 comenzó a leer *Ser y Tiempo* de Heidegger (cf. esp. p. 79). Otros pensadores también han declarado su deuda con Lévinas a este respecto, tal el caso de Jacques Derrida (cf. *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida* (1997), trad. cast. Julián Santos Guerrero, Madrid, Trotta, 1998, pp. 22-23) o Jean-Luc Marion (cf. *L’arche. Le mensuel du judaïsme français*, n° 459, Febrero de 1996, p. 65), quienes comparten un sector del campo intelectual francés que recepcionó el pensamiento fenomenológico. En otras zonas de ese mismo campo, las lecturas sartrianas resultaron capitales y la obra de Lévinas, prácticamente desconocida, si bien el propio Sartre confesó deber a Lévinas el encuentro con Husserl. Para un resumen de la inserción del pensamiento levinasiano en el horizonte de la filosofía francesa, puede consultarse Simon Critchley y Robert Bernasconi (ed.), *The Cambridge Companion to Lévinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 1-6.

⁶⁹ En el prefacio a *Totalidad e Infinito*, Lévinas adscribe a la fenomenología en la medida en que rescata la validez del análisis intencional. Allí señala que la enseñanza esencial de Husserl reside en poner de manifiesto la importancia de analizar el horizonte que da sentido a los pensamientos como parte de una estrategia general de abandono de la actitud ingenua respecto de lo dado.

Husserl⁷⁰), Lévinas hallaba un exceso de intelectualismo y teoricismo que viciaba el pretendido arraigo en el mundo vivido de la fenomenología. Pero es quizás la obra heideggeriana la que recibió la mayor atención crítica, refinada a través de los años y los acontecimientos socio-políticos europeos⁷¹.

Los principios de la filosofía levinasiana quizá puedan resumirse en dos afirmaciones, que expresan a un tiempo la matriz fenomenológica y el punto de fuga de la misma que quiebra su horizonte tradicional. Se trata de la consideración de que la ética es anterior a la ontología, y de que la relación con el otro es irreductible a la comprensión. Ambas cuestiones pueden ser presentadas como una crítica al proyecto de la 'ontología fundamental' de Heidegger. A fin de mostrar la aceleración que, a través del tiempo, Lévinas imprimió a la separación entre el ámbito ontológico y el ético, se recorrerán en orden cronológico algunas de sus tomas de posición más importantes, tomando como hilo conductor la relación de lo Mismo y lo Otro y sus consecuencias para un pensamiento de la ontología y la ética.

⁷⁰ *La teoría fenomenológica de la intuición* (1930), trad. cast. Tania Checchi, Salamanca/México D. F., Sígueme/Epidermis, 2004.

⁷¹ Es de público conocimiento que E. Lévinas perdió a la mayor parte de su familia en los campos de concentración y exterminio nazis, mientras que su esposa e hija eran protegidos por amigos franceses (entre ellos, Blanchot). La adscripción de Heidegger al régimen hirió a Lévinas de una forma a la cual no podría aproximarme con palabras propias. En los hechos, su 'decepción' se reflejó en la interrupción de la escritura de un libro sobre la filosofía de Heidegger y a su vez en la construcción de una filosofía que cuestionara a la de su 'maestro' radicalmente. No puede dejar de asombrar, sin embargo, la apasionada medida levinasiana al enfrentarse a la desmesura del odio nacionalsocialista que Heidegger encarnaría (al menos institucional y simbólicamente).

En *De la existencia al existente*⁷², Lévinas realiza una serie de operaciones que suponen la reelaboración crítica de la ontología heideggeriana. Aquí, la ontología es identificada con una filosofía del poder en tanto su dinámica es dirigida por una pulsión que reduce todo a lo Mismo y de este modo se apropia de ello. Lo que tiene lugar en la operación ontológica es un modo de aprehensión particular del mundo: la comprensión o inteligibilidad. Comprender, en el sentido levinasiano, mienta la puesta en marcha de un dispositivo representativo articulado en base a la intelección de lo que se tiene ante sí y que, por eso, puede ser poseído e insertado en una relación de totalización según la cual lo particular adquiere sentido en la subsunción a un universal, el ser. Presentadas así las cosas, Lévinas está obligado a hallar la manera en que el Mismo se evada de sí a fin de hacer posible una relación con la otredad y, en consecuencia, una ética. En esta primera elaboración levinasiana, la existencia es equivalente al Ser, y a éste se le atribuyen los caracteres de lo neutro, lo impersonal y lo inhumano. Todo lo cual es resumido por Lévinas en el sintagma 'il y a': el 'hay' impersonal que constituye el intento de pensar la existencia sin mundo, anterior a todo existente⁷³. A partir de este fondo *inhumano*, se producen separaciones o *hipóstasis* que dan comienzo a las existencias singulares humanas. Dichas existencias se dan, de acuerdo a Lévinas, como un acontecimiento de presentificación continuo. A partir de ello, Lévinas podrá establecer la prioridad del presente para todo existente, prioridad reconfirmada de forma inmediata y permanente, por cuanto cada uno de

⁷² Trad. cast. Patricio Peñalver, Madrid, Arena, 2006. En este libro, que Lévinas comenzó a redactar durante el cautiverio al que estuvo sometido por el estado nacionalsocialista, dándolo a la publicación en 1947, se advierte una primera toma de posición. El segundo peldaño de esta progresión será *Totalidad e Infinito*, de 1961. El tercero, *De Otro Modo que Ser, o Más Allá de la Esencia*, de 1974.

⁷³ Este *puro ser* constituye lo que en *Totalidad e Infinito* tomará la parte de la 'totalización', cuyos caracteres y relación con la subjetividad representativa serán señalados en la sección siguiente.

los *Daseins* nace perpetuamente⁷⁴. Como explica Ernst Wolff⁷⁵, dado que el instante de la hipóstasis (el nacimiento) es anterior al ser-en-el-mundo, Lévinas encuentra, con esta estrategia, la posibilidad de rehabilitar una noción de existente que contiene en sí ya desde siempre la preocupación por sí mismo, incluso anterior a la angustia ante la muerte. Ahora bien, los rasgos de esta subjetividad solitaria serán los mismos que antes se han señalado como propios de la ontología, lo cual indica la razón para que, en el pensamiento levinasiano, cada una de estas existencias reciba el nombre de 'el Mismo', constatando así la dimensión únicamente egológica en que cada una de ellas tiene lugar. Lévinas introducirá a partir de aquí el vector de ruptura de este Mismo: el Otro irrumpirá en la subjetividad (término que permanece anclado al ámbito egológico), fracturándola y transformándola inmediatamente en *hospitalidad*. Dicha interrupción de lo Mismo por la alteridad radical supone la institución de relaciones que exceden y trascienden la totalidad⁷⁶. Lo que debe destacarse aquí es el hecho de que en este punto de su obra, la alteridad levinasiana parece 'externa', irrumpiendo en el Mismo *después* –hablando desde el punto de vista lógico– de la constitución de la mismidad.

⁷⁴ Sobre el 'nacimiento perpetuo' véase Emmanuel Lévinas, *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 1990, pp. 62-63.

⁷⁵ Ernst Wolff, *De l'éthique à la justice: langage et politique dans la philosophie de Lévinas*, Dordrecht, Springer, 2007. Sobre el uso que Lévinas hace de la hipóstasis (especialmente en sus primeros escritos, como el artículo "De l'évasion", *Recherches philosophiques*, n° 5, 1935/6, pp. 373-392. Reeditado como libro, con introducción y notas de Jacques Rolland, *De l'évasion*, Montpellier, Fata Morgana, 1982) y su relación crítica con la ontología heideggeriana, véase el § 2.2, "Deuxième image du corps: l'hypostase", pp. 68-75.

⁷⁶ Esta trascendencia será lo que en *Totalidad e Infinito*, tome la parte del infinito, como se comentará más adelante.

En otro texto de Lévinas⁷⁷, donde claramente se postulan las pautas que escinden su camino de aquel de Heidegger, se insiste en la anterioridad de la ética respecto de la ontología, basándose principalmente en la contraposición entre lo dos ámbitos antes mencionados: el del Mismo –asociado a la comprensión y la ontología– y el del Otro –asociado a la trascendencia y la ética–. Dado que, para el filósofo alemán, la comprensión del ser es el modo en que el *Dasein* está en el mundo, de acuerdo a Lévinas, el proyecto heideggeriano fracasa en la correcta aprehensión del modo de estar con el otro *Dasein*, puesto que a diferencia de lo que sucede con los entes (que no son *Dasein*), el otro escapa a la posesión: su forma de darse es la del infinito. Esta es la relación ética, y es más fundamental que la ontología en tanto que al encontrarse con el otro, éste “no es primero objeto de comprensión y después interlocutor”. La relación con el otro es original e irreductible a la comprensión, rasgos que permiten a Lévinas tallar cuidadosamente una noción del ‘Otro’ que bloquee la posibilidad de su captura. Esto es construido por el filósofo lituano a través de la paciente formación de la noción de *Autrui*. *Autrui*, en la perspectiva levinasiana, es un ente no fenomenológico: es un infinito cuya ‘altura’ no puede ser intencionada y capturada por la conciencia representativa, permanece ajeno al ser, como un enigma. Tal vez sea más sencillo comprender la crítica levinasiana al modo de constitución del *Dasein* heideggeriano si a las consideraciones del filósofo alemán sobre el auto-aferramiento a partir del aislamiento respecto de los otros *Dasein* (cf. *ut supra* pp. 37-47), se contraponen la definición de la ética que ofrece el filósofo lituano ya en *Totalidad e Infinito*:

⁷⁷ Se trata de “¿Es fundamental la ontología?”, publicado originalmente en la *Revue de métaphysique et de morale*, nº 1, enero-marzo de 1951. Luego recogido en: *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*, trad. cit., pp. 13-23. En este párrafo citamos según la traducción mencionada.

Un cuestionamiento del Mismo –que no puede hacerse en la espontaneidad del Mismo– se efectúa por el Otro [*Autrui*]. A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética. El extrañamiento del Otro –su irreductibilidad al Yo– a mis pensamientos y a mis posesiones, se lleva a cabo precisamente como un cuestionamiento de mi espontaneidad, como ética⁷⁸.

Debe mencionarse que los caracteres del Otro [*Autrui*] provienen, en parte, de aquellos que recibe la figura de Dios en la teología⁷⁹. De aquí que las coordenadas del Otro sean la infinitud, la 'altura', la imposibilidad de ser 'visto' (en el sentido 'representativo' que supone el ver para la tradición moderna: ver como posibilidad de capturar la esencia inteligible de lo que está enfrente), su exceso respecto de toda mismidad (en la medida en que la infinitud del Otro rompe los horizontes en que el Mismo podría comprenderlo reduciéndolo)⁸⁰. Esta 'transposición' de algunos de los caracteres de lo divino al Otro

⁷⁸ *Totalidad e Infinito*, trad. cit., p. 67. Debe tenerse en cuenta que la construcción del Otro se da a partir de un contrapunto con el Mismo. No obstante, Lévinas ha intentado desasir al Otro de una relación dialéctica con el Mismo (dialéctica que se daría en la medida en que el Otro fuera un 'otro sujeto', es decir, un Mismo para sí mismo) mediante la introducción del término *Autrui*. Como señala Blanchot, "*Autrui es Autre* en el caso régimen según el modelo del término *lui –él–*, que en ese entonces sólo tenía un uso complementario. *Autrui*, de acuerdo con algunos gramáticos puntillosos, nunca debería emplearse en primera persona. Puedo acercarme a *autrui*, *autrui* no se acerca a mí. Por lo tanto, *Autrui es l'Autre* –el Otro– cuando no es sujeto. Si utilizara esta particularidad lingüística como recordatorio, podríamos decir que el *ego* falta a *Autrui* –al Otro–, pero que esta falta sin embargo no lo convierte en objeto." (*DI*, p. 126). Más tarde me detendré en las reticencias de Blanchot ante esta torsión levinasiana de la noción de Otro.

⁷⁹ Cf. Hilary Putnam, "Lévinas and Judaism", *The Cambridge Companion to Emmanuel Lévinas*, ed. cit., pp. 33-62.

⁸⁰ En la perspectiva levinasiana, *Autrui* siempre adquiere un sesgo que lo lleva a personalizarse. *Autrui* refiere a la alteridad absoluta de un otro humano, incluso si ese otro humano es aprehendido como trascendiendo las estructuras en que es-en-el-mundo (cf. Gerald L. Bruns, "The concepts of art and poetry in Emmanuel

(humano) parecería reñida, en primera instancia, con el principio fenomenológico que aún constituye la matriz del pensamiento levinasiano, según lo cual toda entidad debe darse de algún modo en la intuición. El filósofo lituano adoptará en este punto una posición que, en lo sucesivo, será la peculiaridad distintiva de su crítica a la fenomenología tradicional: el Otro se da (fenomenológicamente) en el *rostro*, sólo que éste no se identifica con 'la cara' de las personas dado que, según Lévinas, *el rostro no se ve*, en el mundo sólo se hallan sus 'huellas'⁸¹. El rostro es lo que se evade de todas las máquinas clasificatorias, lo que no significa ni podría ser significado como 'algo' del mundo en la medida en que, en su desnudez, es inaferrable. El rostro sólo es la huella de una ausencia de atributos mundanos, pero aun así, es en sí mismo la irrupción de la alteridad infinita. Cuando Lévinas trata el tema de la relación con el otro, una de las cuestiones en las que insiste es en aquella de la 'imposibilidad de matar' que acontece ante el rostro, una imposibilidad nacida de la paradoja de que el otro es el único ente que, al resistirse a la *negación parcial* (a la violencia de la comprensión inteligible que, para poseer, debe negar no la existencia sino la ajenidad de lo que posee), exige del Mismo la negación total: el asesinato. Y, como aclara Lévinas, en esta tentación de poder absoluto sobre el otro, el otro se escapa porque ahí

Lévinas' writings", *The Cambridge Companion to Emmanuel Lévinas*, ed. cit., pp. 206-233, esp. p. 224-225).

La reticencia de Blanchot al respecto será tratada en un momento.

⁸¹ El rostro sólo puede ser descrito de forma negativa, según lo que *no es*, precisamente porque no es ninguna cosa que se pueda tematizar o comprender (nociones ambas que presuponen, en la obra levinasiana, la negación parcial de la otredad a fin de incorporarla al ámbito del Mismo). De allí la importancia de la noción de 'huella' como presencia de lo que se ausenta, de lo que nunca puede 'ser' en sentido fuerte (ser plenamente presente). Cf. Bernhard Waldenfelds, "Lévinas and the face of the other", *The Cambridge Companion to Emmanuel Lévinas*, ed. cit., pp. 63-81. La 'huella' es decisiva en el pensamiento de Jacques Derrida, quien la emplaza en su estrategia como un 'destructor' de la así llamada 'metafísica de la presencia'. Véase del autor, "Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas", *La escritura y la diferencia* (1967), trad. cast. Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 107-210.

donde el Mismo supone encontrarlo para matarlo, él ya se ha escapado, lo que el Mismo halla es un ente más del mundo, pero jamás un rostro cuya infinitud y alteridad implican la derrota del poder y de la mismidad⁸². Asimismo, escribe Lévinas en *Totalidad e Infinito*:

[el Otro] me opone no una fuerza mayor –una energía evaluable y que se presenta a la conciencia como si fuese parte de un todo– sino la trascendencia misma de su ser con relación a este todo; no un superlativo del poder, sino precisamente lo infinito de su trascendencia. Este infinito, más fuerte que el homicidio, ya nos resiste en su rostro, y su rostro, es la *expresión* original, es la primera palabra; ‘no matarás’. Lo infinito paraliza el poder con su resistencia infinita al homicidio, que, duro e insuperable, brilla en el rostro del otro, en la desnudez total de sus ojos, sin defensa, en la desnudez de la apertura absoluta de lo Trascendente. Ahí hay una relación, no con una resistencia mayor, sino con algo absolutamente *Otro*: la resistencia del que no presenta resistencia: la resistencia ética.⁸³

El rostro, entonces, se revela como la *excedencia* que habita todo fenómeno a modo de fundamento ético de la fenomenología. Este movimiento de piezas es coherente con la identificación levinasiana de la ‘comprensión’ con la ontología (remitida, en este caso, a la fenomenología), la cual recibe su fundamento de un ámbito no sujeto a la comprensión totalizante (y, por tanto, tampoco a la aparición fenoménica): la ética, que es la infinitud del rostro que me *llama* y me hace *responsable* (y al hacerlo, me hace *libre*, en lo que es una de las torsiones más originales de Lévinas en cuanto a los discursos tradicionales sobre la

⁸² Cf. “¿Es fundamental la ontología?”, trad. cit., § 5.

⁸³ *Totalidad e infinito*, trad. cit., p. 212.

libertad y la responsabilidad)⁸⁴. Ya en este punto de la producción levinasiana, se observa la tendencia a asignar al Otro un rol no tan 'externo' (opuesto a una 'interioridad' previa del Mismo) y 'negativo' (opuesto a una 'positividad' previa) como en textos anteriores, sino que Lévinas parece perseguir una noción de subjetividad que se constituya *en* la irrupción del Otro, una subjetividad heterónoma. A fin de que el otro adquiriera esta faz constitutiva, debe perder su 'negatividad', debe extraerse del ámbito de lo calculable en el cual los entes se enfrentan según la medida común de un poder de negación. En lugar de ello, las subjetividades se construyen en una suerte de 'diálogo instituyente' (la expresión es mía, no de Lévinas) que pone de manifiesto la preponderancia de la *relación* entre los hombres, antes que la de los términos de dicha relación. Se trata de una relación donde el Mismo responde al rostro, al Otro que siempre comienza por hablar, invitando al Mismo a una relación especial. De tal modo, la institución de la subjetividad en el diálogo permite afirmar la vía 'positiva' en que se da la relación con la otredad, lo cual conduce a Lévinas a postulados como el siguiente:

La relación con el rostro, con el otro absolutamente otro que no podría contener, con el otro, en este sentido, infinito, es sin embargo mi Idea, un comercio. Pero la relación se mantiene sin violencia, en paz con esta alteridad absoluta. La 'resistencia' del otro no me hace violencia, no obra negativamente; tiene una estructura positiva: ética. La primera revelación del otro, supuesta en todas las demás relaciones con él, no lo captará

⁸⁴ Cf. *Totalidad e infinito*, trad. cit., p. 214.

en su resistencia negativa, no lo engaña con astucia. No lucho con un dios sin rostro, sino que respondo a su expresión, a su revelación.⁸⁵

Sin embargo, como ha notado Jacques Derrida, la noción del Mismo continúa siendo problemática en la medida en que, por lo menos en *Totalidad e Infinito*, Lévinas persevera en aprehenderla a modo de 'sujeto-anfitrión', que acoge al Otro, al extraño (aun si lo hace obligado, aun si no le queda otro remedio que acogerlo), pero que haciéndolo insiste en salvaguardar al yo⁸⁶. Escribe Derrida: "¿Qué ocurre con el 'yo' sano y salvo en la acogida incondicional de Otro? ¿Qué ocurre con su supervivencia, con su inmunidad y con su salvación en la sujeción ética de esta otra subjetividad?"⁸⁷. En efecto, Lévinas precisa postular a la otredad como una pura exterioridad para afirmar la subjetividad, pero ¿dónde hallar lo 'verdaderamente' exterior si la subjetividad de lo mismo no se encuentra ya siempre astillada?

La dirección que toma el pensamiento levinasiano en su última época, a partir de *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, conduce a la puesta en peligro de los restos del yo 'salvaguardado' que aún podían hallarse en formulaciones anteriores. En este período, los significantes que dominan el discurso levinasiano se constelan en torno a la pasividad radical del sujeto, a su estar abandonado a la exposición originariamente, es decir, en la

⁸⁵ *Totalidad e infinito*, trad. cit., pp. 210-211. El hecho de que sólo los hombres tengan un rostro, y no los dioses, las plantas, los animales o las cosas, marca el sesgo 'humanista' del cual nunca Lévinas renegó, pero que lo distancia claramente de un pensamiento como el blanchotiano. Más adelante, durante el tratamiento de *lo impersonal* en Blanchot, intentaré mostrar su importancia para una perspectiva filosófica que no excluya a los seres no humanos (ni a lo inhumano en el hombre).

⁸⁶ En *Totalidad e infinito*, trad. cit., p. 75, Lévinas se refiere a "[L]a anterioridad filosófica del ente sobre el ser, una exterioridad que no recurre al poder ni a la posesión, una exterioridad que no se reduce como en Platón a la interioridad del recuerdo, y que sin embargo, salvaguarda al yo que la recibe".

⁸⁷ Jacques Derrida, "Palabra de acogida", *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, trad. cit., p. 46.

imposibilidad de haber ‘decidido activamente’ esta exposición. El ser expuesto se da, entonces, previo a todo auto-reconocimiento, voluntad o intencionalidad del Mismo. Lévinas emprende una especie de an-arqueología de esa ‘mismidad’ de la cual él describió los rasgos a través de toda su obra, y en ese retroceder radical hacia *an-arkhía* (principio sin origen) del Mismo, lo que halla es una pasividad que *antecede a la distinción* entre lo pasivo y lo activo (distinción inaugural de toda filosofía del sujeto⁸⁸), delineando, entonces, los rasgos de una pasividad que nunca podría ser rebasada, superada o ‘reparada’ por actividad alguna. Lo que se conforma es, de acuerdo a esta lectura, una mismidad *imposible*, una exposición *sin reservas* a la alteridad y un origen heterológico de la ética. De aquí que Lévinas se desplace de la noción de ‘yo-anfitrión’ (como se mencionó al recorrer *Totalidad e Infinito*) a la de ‘yo-rehén’, introduciendo en el ámbito de la subjetividad nociones como ‘debilidad’, ‘abandono’, ‘persecución’ u ‘obsesión’ y dando del mundo su versión más ‘melancólica’ y ‘traumática’⁸⁹. La subjetividad *es tomada* como rehén por el otro, es perseguida, obligada a responder ante la ley de la alteridad. Lo primero que dice el yo-rehén, su palabra constitutiva, es “Heme aquí”, es decir: sólo se subjetiva en tanto *es tomado por* el otro y debe *responder al* otro. Responder *por* y *a* la muerte del otro, en un movimiento que ancla al sujeto en una culpabilidad originaria, la culpa por sobrevivir a la muerte del otro. Esta ‘subjetividad’ se revela así en la proximidad no totalizable que se da en la relación con el otro eventualmente muerto, una relación que no se alza como una

⁸⁸ Señalo que la diferencia entre actividad y pasividad es una parte primordial de la filosofía del sujeto en tanto y en cuanto el ‘sujeto’ nace en una oposición que lo enfrenta al ‘objeto’, oposición cuyo criterio de división y enfrentamiento lo constituye la actividad que permanece en el ámbito de lo ‘subjetual’, mientras que lo objetual es definido por su pasividad.

⁸⁹ Sobre la ‘melancolía’ en la obra levinasiana, especialmente en *De otro modo que ser*, cf. Jean-Luc Lannoy, “Question d’humeurs: Lévinas et la mélancolie” en: Michel Dupuis (éd.), *Lévinas en contrastes*, Bruselas, De Boeck Université, 1994, pp. 21-50.

terceridad dialéctica que vendría a relevar a los términos, sino más bien una relación según la cual la muerte del otro cae sobre el 'yo' aturdido y lo emplaza en un espacio extraño del cual no puede escaparse y en el cual el fantasma del otro muerto lo traumatiza. En el imperativo que el rostro lanza ('No matarás') subsiste como fondo la imputación por una muerte ya acontecida bajo la forma del asesinato, según una temporalidad que radica al sujeto como en un tiempo retrasado, en el cual no importa cuánto pretenda adelantarse, siempre estará detrás del otro. "Después de usted", dice Lévinas, siempre después, más tarde, más abajo, bajo el orden de una 'cortesía ontológica' según la cual siempre ya el 'yo' ha perdido 'su' lugar y 'su' tiempo.

Blanchot crítico de Lévinas: contra los Inconmovibles

Es importante en este momento presentar algunos de los rasgos que diferencian los postulados levinasianos de la perspectiva adoptada por Blanchot. Si bien la amistad entre ambos es constatada, en el ámbito del pensamiento, por un continuo contagio conceptual que en más de una oportunidad se efectúa remitiendo a los análisis del otro para aclarar pensamientos propios⁹⁰, sería al menos precipitado considerar que sus voces pueden

⁹⁰ En *De la existencia al existente*, Lévinas remite a la novela de Blanchot, *Thomas el oscuro*, como la versión literaria del *il y a*, noción central de la obra levinasiana. Por lo demás, en la obra de Lévinas, la transformación de sus consideraciones sobre la literatura y la cuestión del arte en general, su papel en una crítica a la ontología tradicional y su función en el interior de la propia filosofía, le debe mucho a una escucha atenta de la voz blanchotiana (cf. Gabriel Riera, "'The possibility of the poetic said' in *Otherwise than Being* (Allusion, or Blanchot in Lévinas), *Diacritics*, vol. 34, n° 2, verano de 2004, pp. 13-36). Las conversaciones que Blanchot mantiene explícitamente con el texto levinasiano pueden leerse en *El diálogo inconcluso*, trad. cit., pp. 61-141, aunque las alusiones son constantes no sólo en sus escritos de corte ensayístico o 'de ficción', sino incluso en su correspondencia privada (cf. la carta del 6 de junio de 1990, enviada al fotógrafo Jean-Marc de Samie, publicada en *Magazine littéraire*, n° 424, octubre 2003, Dossier "L'énigme Blanchot", p. 28).

intercambiarse y sustituirse sin más. Habida cuenta que el estudio riguroso de las distancias entre ambos pensadores es algo que no puedo emprender aquí⁹¹, habrá de bastar que señale tres cuestiones que habilitarán el trazado de un mapa de esta amistad en que la comunicación se da como lo hacen las islas de un archipiélago, según la distancia que al mismo tiempo une y separa. Los tres puntos de referencia que utilizaré relacionan *Totalidad e Infinito* y *El diálogo inconcluso*, obras representativas de la producción tanto de Lévinas como de Blanchot, respectivamente.

En *El diálogo inconcluso*, Blanchot aborda el pensamiento amigo de Lévinas bajo la forma de una conversación a cuyo inicio llama “Conocimiento de lo desconocido”⁹². Si bien intento acercarme al texto blanchotiano rastreando las diferencias con el de Lévinas, debe destacarse el hecho de que las meditaciones de Blanchot nunca adoptan un tono de crítica sino que, antes bien, reconocen en la filosofía levinasiana una apuesta por un pensamiento diferente con la que es preciso sumar esfuerzos. Así pues, lo que el lector halla

⁹¹ Para análisis específicos de la relación Lévinas-Blanchot pueden consultarse: Gabriel Riera, “‘The Possibility of the Poetic Said’ in *Otherwise than Being* (Allusion, or Blanchot in Lévinas)”, art. cit.; Gary Mole, *Lévinas, Blanchot, Jabès: Figures of Estrangement*, Gainesville, University Press of Florida, 1997; Paul Davies, “A Linear Narrative? Blanchot with Heidegger in the Work of Lévinas” en: David Wood (ed.), *Philosophers' Poets*, London/New York, Routledge, 1990, pp. 37-69; Lars Iyer, “The Sphinx's Gaze. Art, Friendship and the Philosophical in Blanchot and Lévinas”, *Southern Journal of Philosophy*, n° 39, v. 2, verano de 2001, pp. 189-206; Lars Iyer, “The workless community. Blanchot, Communism, Surrealism”, *Paragraph*, n° 26, Edinburgh University Press, 2006, pp. 51-69; Arthur Cools, “Blanchot et Lévinas: Le langage, l'absolu et le désir” en: *Maurice Blanchot, de proche en proche*, ed. cit., pp. 31-47; Thierry Durand, “Blanchot, Antelme, Lévinas: Qui est autrui?” en: *Maurice Blanchot, de proche en proche*, ed. cit., pp. 49-70; Marta López Gil y Lidia Bonvecchi, *La imposible amistad. Maurice Blanchot y Emmanuel Lévinas*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004.

⁹² *DI*, pp. 97-110. Los capítulos siguientes (“Mantener la palabra”, “La relación del tercer género. Hombre sin horizonte”, “La interrupción. Como en una superficie de Riemann”, *DI*, pp. 111-141) continúan esta meditación (que se da bajo la forma de un diálogo que admite más de dos voces) sobre el pensamiento de Lévinas, razón por la cual también serán utilizados aquí para establecer un contraste entre ambos pensadores.

en primera instancia es un comentario del texto levinasiano que en determinado punto logra 'individualizar' un eje problemático y a partir de allí se 'autonomiza' y emprende el trazado de una reflexión propia.

Adoptando, entonces, una perspectiva comparativa entre Blanchot y Lévinas, una de las primeras cuestiones que llaman la atención es el discreto rechazo a incluir a Dios en las reflexiones. "Dejemos a Dios, nombre demasiado imponente, a un lado", dice una de las voces del diálogo blanchotiano⁹³, tomando distancia del 'halo religioso' que enmarca la filosofía de Lévinas, especialmente cuando se trata del abordaje del Otro. 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 levinasianas⁹⁴. La pregunta, si Blanchot alguna vez hubiera querido plantearla, sería quizá, *¿Qué queda del otro (levinasiano) cuando éste se afirma sin el recurso a la trascendencia que sólo un contexto divino puede hacer inteligible?* Es cierto que Blanchot nunca lo escribe en estos términos, pero también lo es que la reticencia a la inclusión de 'lo trascendente' en sus meditaciones 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

⁹³ *DI*, p. 98.

⁹⁴ Al comentar la diferencia radical de planos en que se encuentran el yo y el otro, de acuerdo a Lévinas, Blanchot escribe: "Aquí reside, creo, lo decisivo de la afirmación que debemos oír y que habrá de mantenerse independientemente del contexto teológico en medio del que se presenta.", para aclarar de inmediato en una nota al pie: "Contexto", como lo observa muy bien J. Derrida, es aquí una palabra que Lévinas sólo podría considerar como fuera de lugar, sin conveniencia; igual que la referencia a una teología" (*DI*, pp. 106 y 110, respectivamente).

de una relación de oposición, dialéctica o no, entre lo inmanente y lo trascendente. “Me preguntaba si el otro no sería sólo el lugar de alguna verdad, necesaria para nuestra relación con la verdadera trascendencia que a su vez sería la trascendencia divina” (DI, p. 108). La sospecha de Blanchot permanece incommovible, incluso si admite la importancia y la urgencia de los planteos levinasianos. En un gesto que devela su ‘naturaleza’ nietzscheana, el ensayista recusa en el módico lapso de dos páginas, todas las consecuencias a las que podría conducir la introducción de Dios en el ámbito de problematización de la subjetividad: 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’. Al término de este capítulo, Blanchot reafirma su crítica al sesgo teológico introducido por Lévinas, dando además, la clave que permite mapear la distancia con el pensamiento amigo: “— ¿Temería usted la conmoción que puede alcanzar, por medio de la moral, al pensamiento? —Temo la conmoción cuando la provoca algún Incommovible” (DI, p. 109). Así pues, Blanchot guarda un reparo hacia aquello que en la filosofía levinasiana se quiere presentar —con distintos nombres— bajo la forma de un ‘fundamento’, lo cual permite conectar este primer punto de contraste (la cuestión de dios) con el segundo: la ética.

Para Lévinas, la relación ética (relación sin poder con la otredad infinita) es más fundamental que la ontológica (relación posesiva que reduce todo a lo mismo), siendo la primera expresada en el rostro que habla para decir ‘No matarás’, mientras la segunda consiste en la negación parcial de lo otro a fin de aprehenderlo. Blanchot interpreta esta diferencia entre ética y ontología como la generación de una dinámica de alternancia imparabile entre hablar o matar, movimiento fundado en la índole del hablar que “siempre es hablar a partir de este intervalo entre el habla y la violencia radical, separando, aunque

manteniendo en una relación de vicisitud, a una y otra”⁹⁵. Afirmar un intervalo de esta manera está en función de concebir un habla que relacione sin igualar, y lo que se pregunta Blanchot es si acaso no sería “prematureo” determinar esta ‘desigualdad’ entre el yo y el otro como ‘verdad’ y como ‘ética’, pues ¿cuál sería en ese caso el lugar de la otra alternativa, la de ‘matar’? De tal modo, lo que Blanchot parece referir es que la determinación del otro como ética podría asegurar el acceso a lo que tiene de ‘alto’ esa alteridad, pero invisibilizando su carácter *inaccesible* que hace de ese Otro antes que nada un Extranjero [*Étranger*] con quien toda relación es imposible. Mantenerse en la indeterminación, he aquí la sugerencia blanchotiana, sería demorarse en la imposibilidad y extrañeza de una relación sin medida común, y ello sólo podría suceder manteniéndose fiel a la esencia del lenguaje que elude toda captura por parte de ‘sujetos’ de enunciación o de enunciados. En Blanchot, para que la noción de ‘habla’ levinasiana funcione al modo en que Lévinas parece necesitarlo, no debe ser asociada a ningún Otro que estaría allí para erigirse como su sujeto; lo cual deja resonar la tercera reticencia que el pensamiento blanchotiano dirige al de Lévinas. ¿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?

“*Autru* no es, en verdad, la palabra que a uno le gustaría retener” (*DI*, p. 126). Así Blanchot parece rechazar el movimiento levinasiano que, enfatizando la trascendencia del otro, corre el riesgo de absolutizarlo y polarizar en exceso la relación que debe, sin embargo, 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:

⁹⁵ *DI*, p. 115.

[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 llevase una doble distorsión, a la vez infinitamente negativa e infinitamente positiva, y que deberíamos llamar neutra si entendemos con claridad que lo neutro no anula, no neutraliza esta infinitud de doble signo, sino que la lleva a manera de enigma.⁹⁶

La introducción de lo neutro (también llamado '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) y que sería la *an-archía* de toda posibilidad de diferenciación entre lo mismo y lo otro: su condición de imposibilidad.

Así pues, si para Lévinas la muerte del Otro era lo que hacía al Mismo responsable sacándolo de su ámbito propio y arrojándolo ante la exterioridad de un acontecimiento del cual no guardaba memoria (el asesinato perpetrado) pero del que podía reconocer sus huellas, una vez que Blanchot revela críticamente esta diferenciación radical y originaria entre lo Mismo y lo Otro, su consideración de la muerte se distinguirá claramente, tanto de la levinasiana como de la heideggeriana. Principalmente porque, de acuerdo a la perspectiva blanchotiana, una vez borradas las trazas 'personales' de las relaciones entre los términos, se diluye al mismo tiempo la posibilidad de que 'la muerte' acontezca. Esto sucede porque 'la muerte' sólo podría suceder a una 'persona' o 'sujeto', ya sea un ego o un

⁹⁶ *DI*, p. 127.

Otro que es un El, un 'alguien' o 'quien' para el cual la *muerte* fuera una *posibilidad*. Sin embargo, cuando las subjetividades son concebidas al modo blanchotiano (como puntualidades no personales, oscilantes entre nadie y alguien), lo que se pone en juego no es la posibilidad o los posibles, sino antes bien lo imposible. Así pues, a la imposibilidad de cerrarse en una identidad o unidad, responde un morir que no es el indicio ni de un final ni de un comienzo, que no clausura ni concluye sino que antes bien es el movimiento mismo de desasimiento y extrañeza en que las subjetividades se desenvuelven cuando lo personal, lo propio o lo auténtico se ausentan.

Habiendo indicado tres puntos en que Blanchot toma distancia del pensamiento levinasiano (las cuestiones de Dios, la ética y el Otro), que al mismo tiempo explican y reafirman la diferencia en sus abordajes críticos de la ontología heideggeriana, puede sugerirse que la perspectiva blanchotiana habilita una posición crítica de la subjetividad individualista moderna que toma distancia del halo 'religioso' que acompaña la filosofía de Lévinas, indicando así un camino por recorrer que exige la preservación de lo impersonal, lo indeterminado, la interrupción, pero sin recurrir por ello a instancias trascendentes. Quizás facilite el deslinde de estas posturas disímiles (que constituyen, creo, dos líneas de pensamiento muy distintas) un comentario de Derrida en su "Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas":

Por lo que concierne a sus relaciones [las de Lévinas] con Blanchot, nos parece que, a pesar de las aproximaciones frecuentes que propone Lévinas, las afinidades, profundas e indiscutibles, pertenecen todas ellas al momento de la crítica y la negatividad, en ese vacío de la finitud donde la escatología mesiánica llega a resonar, en esa espera de la espera en la que Lévinas ha empezado a oír una respuesta. Esta

respuesta se llama todavía espera, desde luego, pero esta espera no se hace esperar ya para Lévinas. La afinidad cesa, nos parece, en el momento en que la positividad escatológica llega a aclarar retrospectivamente el camino común, a levantar la finitud y la negatividad pura de la cuestión, cuando se determina lo neutro.

La interferencia aquí de la escritura derridiana será aprovechada a modo de tentativa de construcción de un linaje de problematizaciones blanchotiano, en el cual Jacques Derrida puede con todo derecho ser inscripto, si bien la 'fuente' blanchotiana a veces no resulta demasiado investigada por los comentaristas. Digo 'tentativa' porque las páginas siguientes sólo pueden abordar a tientas una serie de afinidades entre el pensamiento blanchotiano y la crítica derridiana al ser-para-la-muerte heideggeriano, afinidades que no se agotan en la complicidad de un vínculo cultural e histórico, y que demandaría un extenso trabajo textual que no puede llevarse a cabo aquí. Por esta razón, habrá de bastar que se recorran esquemáticamente algunas de las estratagemas con las que el filósofo argelino se lanza a fisurar la textualidad heideggeriana y que, según creo, hallan un precursor en Blanchot.

Un Derrida blanchotiano

Jacques Derrida ha prestado una atención sostenida al pensamiento de Heidegger en general, y a su postulación de la muerte como la "posibilidad como tal de la imposibilidad de la existencia en general" en particular⁹⁷. Su meditación, sin embargo, va en un sentido

⁹⁷ En *Aporías. Morir – Esperarse (en) "los límites de la verdad"*, trad. cit.

distinto al levinasiano, hacia una problematización que creo afin a los interrogantes blanchotianos sobre el tema.

Después de un minucioso recorrido de las aporías que supone la mentada frase heideggeriana, Derrida reasigna el lugar de problematización de la analítica existencial: para el filósofo argelino el despliegue heideggeriano se deconstruye a sí mismo a través de su modalización de la muerte [*der Tod*], y su relación con lo posible y la verdad. La estrategia derridiana consiste en mostrar cómo el texto heideggeriano constituye un ejercicio de delimitaciones, de establecimiento de fronteras, de límites. Sea entre distintos accesos al ser, entre diferentes modos del ser-con o del estar-ahí, la analítica existencial halla su efectividad en la capacidad de garantizar la salvaguarda de estos límites, dado que de ello dependen las diferencias que Heidegger marca en el interior de su dispositivo. Ahora bien, como se ha visto, la muerte ocupa un lugar central en la ontología de *Ser y Tiempo*, por cuanto es a partir de una especial relación con aquella que el *Dasein* puede devenir 'auténtico'. A lo que apuntará Derrida es a mostrar cómo todas las delimitaciones que estructuran la analítica dependen conceptualmente de la delimitación entre las diferentes *modalidades de la muerte*, por cuanto la muerte supone en su mismo concepto el paso de los límites (del 'límite' entre la vida y la muerte). Una vez demostrado esto, Derrida evidencia que la diferenciación entre las distintas muertes está en deconstrucción, lo cual conduce a la solicitud de la analítica heideggeriana.

(El morir-propiamente [*eigentlich sterben*], es separado por Heidegger de otros modos de la muerte: el perecer [*Verenden*] y el fallecer [*Ableben*]. Derrida señala que mientras "la distinción entre el fallecer (*Ableben*) y el morir (*Sterben*) es interna, por así

decirlo, al ser-para-la-muerte del *Dasein*.”⁹⁸, el perecer es reservado a los vivientes ajenos al lenguaje en general. Por la especial relación que Heidegger establece entre el habla y el *Dasein* (y que, en otra instancia, es lo que habilita el acceso al ser exclusivamente al *Dasein*), un lector atento (Derrida es uno de ellos) debe decir que

No resultará, pues, nada escandaloso decir que el *Dasein*, en su ser-relativamente-a-la-muerte originario, sigue siendo inmortal, si por ‘inmortal’ entendemos ‘sin fin’, en el sentido de *verenden*. Aunque muera [*stirbt*], e incluso aunque fin(aliz)e [*endei*], no la palma nunca [*verendet nie*]. El *Dasein*, el *Dasein* como tal, no conoce fin en el sentido de *verenden*. Desde ese punto de vista al menos y en tanto que *Dasein*, yo soy, si no inmortal, sí al menos imperecedero: no fin(aliz)o, no fin(aliz)o nunca (nada), sé que no tendré fin.⁹⁹

De este modo, lo que queda en evidencia es que toda la cuestión del morir y el modo en que ello podría darse ‘propriadamente’ debe entenderse como una estrategia conceptual heideggeriana para sostener una existencia humana que no sea supeditada a ningún fin ‘determinado’ o ‘determinable’. Como existencia puramente yecta en su ser posible, el *Dasein* no se encuentra orientado por algún *telos* o *eschaton* que le sea ajeno. A partir de un desplazamiento que solapa este *tener un fin* (en el sentido del *telos* o del *eschaton*) y el *finar*, se debe arribar a la conclusión de que el *Dasein* no puede propriadamente fin(aliz)ar, tal como explica Derrida.

⁹⁸ *Aporías*, trad. cit., p. 59.

⁹⁹ *Idem*.

Ahora bien, como adelantaba, la delimitación *interna* al ser-para-la-muerte entre el fallecer [*Ableben*] y el morir [*Sterben*] opera como paradigma y garantía de toda la serie de delimitaciones que la analítica traza. De allí que Derrida apueste a mostrar la deconstrucción de esta frontera, por cuanto una vez observado que la línea que separa los dos ámbitos (el de la autenticidad respecto de la inautenticidad, y con ellos toda la serie que cada uno constela: relación con la verdad, acceso al propio ser, etc.) no es tan firme, de inmediato naufragan todas las distinciones heideggerianas cuya arquitectura sostenía la analítica de la finitud del *Dasein*.

El *locus* que el filósofo argelino lleva a sus últimas y controvertidas consecuencias es la mentada definición de la muerte como “la posibilidad de la pura y simple imposibilidad del *Dasein*”. Luego de un paciente análisis donde Derrida reconstruye los caminos obstruidos que constituyen el carácter aporético de la frase (para luego internarse en las complicadas relaciones entre la posibilidad, la imposibilidad, la autenticidad y lo inauténtico) el pensador considera que la *muerte* –como *conjunción disyunta* de lo posible y lo imposible para un *Dasein*– constituye un ‘principio de ruina’ que

amenaza y torna posible la *analítica* misma como discurso de la de-limitación, de la disociación garantizada, de la frontera o la clausura determinada, en el doble sentido de la de-terminación, el de la lógica del término (*terma, peras, finis*) y el de la decisión resuelta, de la resolución (la analítica de *Sein und Zeit* es asimismo, no lo olvidemos, el gran discurso de la resolución determinada, de la *Entschlossenheit*).¹⁰⁰

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 100.

Así pues, como bien señala Derrida, la ruina o la preservación de las columnas que sostienen la analítica heideggeriana dependen del sentido en que se lea la expresión 'posibilidad de la imposibilidad'¹⁰¹. Y la 'falla' de Heidegger habrá sido no respetar su propia exposición aporética, pues él habría 'elegido' la conservación (por medio de un minucioso pero fisurado artefacto conceptual), desestimando la *muerte* que 'arruina' y socava la posibilidad de ser propio del *Dasein* en la medida en que "se convierte en la posibilidad más impropia y más expropiante, más inautenticadora", a partir de lo cual "lo propio del *Dasein* se ve, desde el adentro más originario de su posibilidad, contaminado, parasitado, dividido por lo más impropio"¹⁰². De este modo, aquello que constata Derrida es que el ámbito de la subjetividad que se pretendería 'propio' está originariamente contaminado por lo *impersonal*.

Por medio de este rodeo que se ha dado, pasando por las lecturas de Lévinas y Derrida, lo que intento es poner de manifiesto que la intervención blanchotiana en el texto heideggeriano es no solamente relevante desde el punto de vista filosófico (algo que tiende a ser olvidado por aquellos que desestiman a Blanchot como un 'mero' ensayista literario, un paso detrás de toda interrogación ontológica), sino que ha sentado un importante precedente en el linaje postnietzscheano ('ejemplificado' aquí con Derrida) que debe ser distinguido del levinasiano.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 104. Precisamente allí, Derrida sugiere que el sentido en que él mismo lee esta expresión se halla más cercano al de Blanchot que al de Heidegger. Sin embargo, en una maniobra típica en Derrida, deja "para otro momento" una relectura detallada de la "aparente neutralidad de esta referencia [a la expresión de Heidegger acerca de la muerte como 'posibilidad de la imposibilidad', por parte de Blanchot]".

¹⁰² *Idem.*

Resumiendo lo señalado en este tramo del escrito, puede decirse que Blanchot convoca a internarse en ese movimiento de la muerte que ya se detectaba en Rilke y que Heidegger, por razones quizá inconfesables, o tal vez por una falta de sensibilidad, no podía asumir. Movimiento complejo que supone mantenerse en el desasosiego de *lo impersonal* al que el mundo es lanzado una y otra vez. Por una parte, el diagnóstico persiste: la época actual ofrece la muerte bajo una forma serial y azarosa, es el anonimato que exaspera al individuo. Pero la respuesta a ello es reveladora: el individuo no se ha disuelto, es precisamente su persistencia lo que vemos rebelarse contra esa amenaza que lo asedia, es lo que lo hace desear una muerte que sea propia. Paradójicamente, es cuando intenta llevar a término tal deseo que su disolución tiene lugar, que se sumerge en el seno de lo impersonal, se lleva a sí mismo a término: todo lo que llamábamos ‘hombre’ se desvanece... sin morir. Blanchot escribía que “si salimos del ser, caemos fuera de la posibilidad de la muerte y la salida es la desaparición de todas las salidas”¹⁰³. De tal modo, lo que resta es un mundo en el cual las subjetividades se dan en la intemperie, donde ya no es posible guarecerse en el interior de la propia morada. En este espacio que Blanchot comparte, se ven seres expuestos al afuera, errando a través de las ruinas de un tiempo sin redención y un mundo que se resiste a ser guiado por los astros de la nada celeste. Sin la muerte por delante, sólo queda demorarse entre las ruinas en busca del modo de sobrevivir o de morir, bajo “una especie de condenación aún desconocida y una felicidad aún invisible”¹⁰⁴.

¹⁰³ “La literatura y el derecho a la muerte”, trad. cit., p. 78.

¹⁰⁴ *Idem.*

CAPÍTULO 5

El 'ser' – no tenemos de él otra representación que 'vivir'. –

¿Cómo puede entonces algo muerto 'ser'?

Friedrich Nietzsche, *Fragmentos Póstumos 1885/1886*, 2 [172]¹⁰⁵

Blanchot: una extraña voz

He dado un largo rodeo y ahora finalmente me acerco al punto oscuro que atrajo desde el inicio a esta escritura. Leer a Blanchot en general inquieta: en su escritura el sentido parece abismarse, y aun, extrañamente, se tiene la sensación de que algo sale al encuentro, de que el cuerpo de la lengua nos toca, deshaciéndose por ese roce que al mismo tiempo nos quema y lo quema, reduciéndolo a cenizas. No es raro, entonces, pensar el ejercicio mismo de la escritura blanchotiana como un morir que no se interrumpe. Como señala el ensayista, “El habla es siempre discurso de autoridad (hablar es siempre hablar de acuerdo con la autoridad del habla). Pero el que escribe no detenta cetro alguno, ni siquiera disfrazado de bastón de mendigo: ni apoyo ni recorrido alguno”¹⁰⁶. La irrupción del morir,

¹⁰⁵ Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente, Herbst 1885-Herbst 1886*, KSA 12, p. 153. Se cita de acuerdo a *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, Berlin und New York, Walter de Gruyter, 1988. (abreviado como KSA).

¹⁰⁶ Maurice Blanchot, *El paso (no) más allá* (1973), trad. cast. Cristina de Peretti, Barcelona, Paidós, 1994, pp. 77-78 (en adelante, PD).

al igual que aquella de la escritura, proviene de la paciente tarea de desasimiento que, al debilitar al sujeto, habilita el surgimiento de las fuerzas de lo pasivo, lo neutro, lo impersonal.

Blanchot nos ha legado ensayos, novelas y también algunos relatos¹⁰⁷. Si bien en toda su escritura la muerte se presenta como una zona infatigable, es quizá en los textos ‘de ficción’ y en los de composición fragmentaria que la experiencia de morir queda atestiguada de un modo más contundente, pues es en ellos que el lector puede compartirla (es cierto, de un modo extraño) y acercarse al desasosiego que ésta presenta siempre para el escritor francés. Escritos de una especie rara, puesto que en ellos se toma el riesgo de poner en juego algunas nociones claves para la subjetividad occidental, la cual ya no podrá concebirse ingenuamente después de haber atravesado (aun si no es por vía de la superación) estos juegos que no hacen sino jaquear toda posibilidad de relato, de biografía y, sobre todo, de muerte.

El trabajo que aquí emprenderé es de carácter exploratorio, es decir, su objeto no es extraer definiciones sobre la temática de la muerte sino antes bien el de acceder a las

¹⁰⁷ La obra de Blanchot, hasta donde ésta se ha editado, se compone de **tres novelas** (*Thomas l'obscur*, 1941/1950; *Aminadab*, 1942 y *Le Très-Haut*, 1948), **nueve relatos** (*L'Arrêt de mort*, 1948; *Au moment voulu*, 1951; *Le Ressassement éternel*, 1951; *Celui qui ne m'accompagnait pas*, 1953; *Le Dernier Homme* 1957; *L'Attente, l'oubli*, 1962; *La Folie du jour*, 1973; *Après Coup*, 1983 y *L'Instant de ma mort*, 1994), **veinticuatro volúmenes de ensayos** (*Comment la littérature est-elle possible ?*, 1942; *Faux pas*, 1943; *La Part du feu*, 1949; *Lautréamont et Sade*, 1949; *L'Espace littéraire*, 1955; *La Bête de Lascaux*, 1958; *Le Livre à venir*, 1959; *L'Entretien infini*, 1969; *L'Amitié*, 1971; *Le Pas au-delà*, 1973; *L'Écriture du désastre*, 1980; *De Kafka à Kafka*, 1981; *La Communauté inavouable*, 1983; *Le Dernier à parler*, 1984; *Michel Foucault tel que je l'imagine*, 1986; *Joë Bousquet*, 1987; *Une voix venue d'ailleurs - Sur les poèmes de LR des Forêts*, 1992; *Pour l'amitié*, 1996; *Les Intellectuels en question*, 1996; *Henri Michaux ou le refus de l'enfermement*, 1999; *Une voix venue d'ailleurs*, 2002; *Écrits politiques (1958-1993)*, 2003; *Chroniques littéraires du "Journal des Débats"* (avril 1941-août 1944), 2007; *Écrits Politiques 1953-1993*, 2008) y **un volumen de correspondencia** (*Maurice Blanchot, Lettres à Vadim Kozovoï (1976-1998)*, 2008).

modalizaciones de la existencia y la muerte posibles-imposibles en un espacio ya no regido por los principios de la subjetividad moderna tradicionales. De modo tal que señalaré ciertos pasos en los cuales la muerte se concibe de un modo que cuestiona su noción tradicional, lo cual conduce a su vez a interrogar la consistencia del 'sujeto' que siempre ha subterfido las redes conceptuales que daban soporte a dicha muerte. A través del recorrido por algunos pasajes claves de la novela *Thomas el oscuro*, se reunirán los materiales con los cuales Blanchot ha esbozado modos de vivir, morir, relacionarse y amar. Como se verá en un momento, el análisis se desplazará sobre una línea de fuerza que rastreó a través de dos textos fragmentarios (*Le pas au-delà*¹⁰⁸ y *La escritura del desastre*¹⁰⁹), y que será utilizada como hilo conductor para asegurar (si cabe aquí el término) un acceso a *Thomas el oscuro*. Se trata de la relación que tensiona y dispersa *la muerte y el morir*, distinción cuya fragilidad impone advertir el carácter tentativo del abordaje que propongo. El estudio de las características del morir (y del modo de desubjetivación que le es afín) permitirá leer *Thomas el oscuro* como la exploración, por parte de Blanchot, del despliegue de las subjetividades en una zona de la existencia ajena a las determinaciones de la identidad, la propiedad y la personalidad. Allí se vislumbrará una línea interpretativa que conduce a poner de manifiesto cómo, al tomar distancia de la ontología tradicional, el texto

¹⁰⁸ Si bien cito por la traducción castellana (cf. n. 106 *ut supra*), no obstante mantengo el título en francés, *Le pas au-delà*, por cuanto la ambigüedad que instala no puede ser recogida por la traducción al castellano. Como señala Isidro Herrera ("Una persona de más. Una palabra de más", *Archipiélago*, n° 49, 2001, pp. 51-56), con la fórmula blanchotiana "pasa como en esas figuras geométricas (o en los grabados de Escher) donde es posible ver una u otra imagen que se dan al mismo tiempo, pero que no se ven *nunca las dos al mismo tiempo*. Esta situación es precisamente la que no se da con 'el paso (no) más allá' [la traducción que hace Cristina de Peretti y que Herrera critica], que, gracias al recurso del paréntesis, cambia la simultaneidad por la sucesión y pretende, sin embargo, que se puedan leer los dos sentidos al mismo tiempo." (art. cit., p. 54, n. 5)

¹⁰⁹ Maurice Blanchot, *La escritura del desastre* (1983), trad. cast. Pierre de Place, Caracas, Monte Ávila, 1987 (en adelante, *LED*).

blanchotiano interrumpe los fundamentos idealistas de la misma y desbroza el camino hacia un nuevo materialismo de la existencia.

El hecho de que la tensión muerte-morir sea expuesta a partir de textos relativamente tardíos de la obra blanchotiana (1973 y 1983), para luego abordar una novela de la primera época (1950), apunta a mostrar el modo en que dicha temática tensiona y tracciona la producción de Blanchot a través de la diversidad de épocas y de géneros de escritura¹¹⁰. Asimismo, creo que las evidentes torsiones del lenguaje académico y literario que el ensayista efectúa en estas obras, y que las convierte en piezas inclasificables, obedece a una exigencia de la temática misma, cuya intensidad obliga a romper los códigos disciplinares establecidos. Todo ello insta a adoptar unos protocolos de lectura apartados de la perspectiva 'evolucionista' de la producción escritural (filosófica y/o literaria). Por esa razón, la lectura que aquí propongo toma *Le pas au-delà* y *La escritura del desastre*, por un lado y *Thomas el oscuro*, por el otro, como replicaciones que se dan en un mismo espacio

¹¹⁰ Jean Starobinski, en uno de los análisis pioneros de la obra blanchotiana, al reseñar el primer capítulo de *Thomas el oscuro*, ya señalaba "Rarement le sens et la qualité d'une œuvre auront été si parfaitement annoncés par son ouverture" ("Thomas l'Obscure. Chapitre premier", *Critique*, n° 229, junio de 1966, p. 498). Debe tenerse en cuenta que aquí trabajo con la segunda versión de *Thomas el oscuro* (de 1950). La primera versión, mucho más extensa, es de 1941 (y difícil de conseguir en la actualidad por fuera de las bibliotecas francesas). De las dos mujeres habitaban la primera versión (Irène y Anne, además de Thomas), sólo quedará Anne, quien tiene –en ambas versiones– una relación estrecha con la noche. Irène, que refería más bien a las cuestiones del día o de la luz, en el texto de 1941 se suicidaba. Más allá de estas diferencias (cuyo solo análisis ameritaría una larga meditación), me siento cercana a la sorpresa de Starobinski, sobre todo cuando se lee a esta primera novela en paralelo con textos escritos más de treinta años después. No obstante, creo que debe evitarse la tentación de hallar en *Thomas el oscuro* el 'origen' que se desplegaría en lo sucesivo, sobre todo porque, desde una perspectiva tan nietzscheana como blanchotiana, la introducción de una categoría tal sería algo ridículo e improcedente. Por otro lado, el estilo de Blanchot conoce variaciones, principalmente cuando se dedica a los ensayos de corte político, que se alejan bastante de los textos más literarios y fragmentarios.

de pensamiento y que reenvían las unas a las otras sin por ello instalar jerarquías o preeminencias.

La muerte y el morir

Quisiera comenzar por detenerme en un 'diálogo' que tiene lugar en *Le pas au-delà*. La articulación que se da allí entre vida, muerte e ilusión, es el primer indicio que marca el sendero que tomaré para llegar hasta *Thomas el oscuro*:

–Muriendo, no mueres, me concedes ese morir como concesión que sobrepasa toda pena, toda solicitud y donde me estremezco suavemente hasta en aquello que desgarrar, perdiendo el habla contigo, muriendo contigo sin ti, dejándome morir en tu lugar, recibiendo el don más allá de ti y de mí.

–En la ilusión que te hace vivir cuando muero.

–En la ilusión que te hace morir cuando mueres.¹¹¹

En esta conversación se encuentran algunos trazos que permiten vislumbrar el espacio al que se intenta llegar al distinguir entre la muerte y el morir, cuestión que quizás pueda postularse como uno de los aportes más originales de Blanchot al pensamiento filosófico post-nietzscheano relacionado con la problematización de la subjetividad moderna. En principio, cabe señalar el papel que se asigna aquí a lo ilusorio en relación con la muerte. Como se ha señalado en capítulos anteriores al tratar los escritos rilkeanos, la idea de que *la vida* es una ilusión es relativamente corriente tanto para la tradición cristiana (con su

¹¹¹ PD, pp. 154-155 (traducción ligeramente modificada).

trasmundo) como para el escepticismo que constituye su contra-relato (que al negar el trasmundo, niega el sentido a *este* mundo). Esta concepción siempre se ha fundamentado sobre la base de que la muerte también es ilusoria, habida cuenta que después de la vida (en este mundo) y de la muerte, advendría el Reino de Dios, la vida ‘verdadera’, la vida *eterna*. Sin embargo, en el texto de Blanchot se presenta algo diferente: no se trata de que la vida o la muerte sean ilusorias para un sujeto cuyo conocimiento finito no puede aprehender la ‘verdad’ infinita de la vida eterna; el desplazamiento ocurre en otro lado. Prestando atención a ese “más allá de ti y de mí”, podría decirse que aquello que se sugiere es que no hay sujeto que pueda decir “yo” excepto de un modo ilusorio y, en consecuencia, no habría un “quien” al cual la muerte le acontezca. El movimiento iniciado por Blanchot pulsa por prescindir de la primera y la segunda persona (el ‘yo’ y el ‘tú’), pero entonces ¿qué o quién muere en prescindencia de ‘ti’ y de ‘mí’? ¿Qué o quién *resta* allí¹¹²? Si no se dan las condiciones de posibilidad para el llamado definitivo de la *muerte*, acaso se deba pensar que lo que ocurre en lo sucesivo es un *morir* que –mediante el recurso al infinitivo– se da en la tercera persona del impersonal (el ‘*il*’ francés) a la cual, como se observaba en el capítulo anterior, Blanchot asigna lo *neutro*¹¹³. Quizás pueda afirmarse que este es el modo en que el morir se espacia en la vida cuando las premisas que definían la ‘ontología de la presencia’ se ponen radicalmente en entredicho, pero ¿cómo entender este espacio ilusorio, difícil, inefable? El espaciamiento de este *resto* (tercero impersonal, ‘*il*’, neutro) entonces, parece conducir a un modo del estar ya no regido por la ‘presencia’ (ni la ausencia que sería

¹¹² Es Jacques Derrida quien ha tematizado la operación deconstructiva de la metafísica de la presencia a través de la cuasi-noción de ‘resto’ que, sin duda, resuena en el ‘neutro’ blanchotiano. Para un análisis del resto en la obra derridiana, véase Mónica B. Cragnolini, “El resto, entre Nietzsche y Derrida”, *Derrida, un pensador del resto*, Buenos Aires, La Cebra, 2007, pp. 137-156.

¹¹³ Cf. pp. 73-75 *ut supra*.

su correlato) dado que, como dirá Blanchot, escapa a la presencia bajo la atracción de lo impersonal y afirmándose espectralmente¹¹⁴. Tal vez haya que pensar este extraño morir a partir del *desvanecimiento del Hombre*.

El Hombre. Ilusión y desilusión

Como mencionaba más arriba, una de las claves interpretativas del pensamiento del siglo XX ha sido su relación con el ser humano definido por el humanismo, lo que aquí se ha llamado 'Hombre'. Más allá de que el espectro de definiciones es vasto, el devenir de este escrito ha advertido algunos de sus rasgos. Hombre cuya esencia es no tener ninguna si no es la que puede adquirir a través de la apropiación, de la asimilación de todo lo que le es externo a su interioridad psíquica, su intimidad espiritual, su privacidad patrimonial. Como

¹¹⁴ PD, p. 101. El tema de la espectralidad en Blanchot ha pasado desapercibido para gran parte de la crítica. Sin embargo, desde que Derrida retomó esta noción a modo de tónica de la deconstrucción de la metafísica de la presencia (especial pero no exclusivamente en *Espectros de Marx* (1995), trad. cast. José María Alarcón y Cristina de Peretti, Trotta, Madrid, 1998, texto en el cual el pensamiento de Blanchot es fundamental) y la puso en el centro (si bien descentrado) de la escena filosófica, la temática del espectro en Blanchot comenzó a llamar la atención y a generar lecturas de su obra que utilizan esta noción como clave de acceso. Además de las lecturas que Jacques Derrida ha dedicado al tema y que siempre destacan el asedio de los espectros en el pensamiento blanchotiano (cf. "Survivre" en: *Parages*, Galilée, París, 1986 y *Demeure. Maurice Blanchot*, París, Galilée, 1998), véase Simon Critchley, "Forgetfulness Must: Politics and Filiation in Blanchot and Derrida", *Parallax*, vol. 12, nº 2, 2006, pp. 12-22; Suzanne Guerlac, "Phantom Rights: Conversations across the Abyss (Hugo, Blanchot)", *Diacritics*, vol. 30, nº 3, otoño de 2000, pp. 73-89. Anthony Abiragi asocia sistemáticamente lo espectral con lo impersonal en "The Measure of the Outside", *COLLOQUY text theory critique*, nº 10, 2005, pp. 102-133. A partir de esto, otra de las dinámicas que comenzó a darse en el interior del campo filosófico francés fue la de hallar en Blanchot (y el tema de la espectralidad) un punto de articulación entre Derrida y Deleuze (especial pero no solamente, por sus 'simulacros'). Para una acercamiento de este tipo, véase Zsuzsa Baross, "Deleuze and Derrida, by way of Blanchot, an interview", *Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities*, vol. 5, nº 2, agosto de 2000, pp. 17-41.

se comentaba en los capítulos anteriores, a este ser la *muerte* que desposee se le presenta como una *tragedia individual*, pues no puede permitirse que algo escape a sus intentos de dominio (algo que la muerte, como se observaba más arriba, hace de modo inevitable). Ante ello, el individuo amenazado sale a apostar sus últimas fichas en el juego en el cual se decidirá cuál es el sentido de su existencia¹¹⁵. El Hombre, cuya finitud se le presenta a modo de enfermedad metafísica incurable que anula la posibilidad de hallar un sentido que trascienda este mundo, hallará una línea de consuelo tomando a la muerte misma como sentido de su existencia. Tal como se observó en el caso heideggeriano, Blanchot critica este movimiento por cuanto supone la consideración de la muerte como un *estado lo suficientemente consistente* como para constituir el término de una relación (de allí el ser-*para-la-muerte*). Más arriba se ha señalado la crítica blanchotiana a ese 'para'¹¹⁶, no obstante quiero retomar este cuestionamiento desde otro ángulo.

Si la relación que ese 'para' señala entre el ser y la muerte define, en última instancia, el carácter de la existencia del ser humano, entonces dicha relación adquiere visos teleológicos que implican que la muerte tiene en sí misma un sentido que, en general no es tematizado. A fin de que aquel planteo funcione, lo que opera es una noción particular de la muerte, o bien de su sentido. Se trata de aquella que asume que la muerte es un 'estado', es decir, un *modo de ser* de la persona, un *modo de estar* en el mundo (no estando en él). Dicho estado tiene una particularidad: una vez allí, no hay manera de salir de él. La

¹¹⁵ Debe recordarse que, en el siglo XX, la ausencia de una esencia definible que caracteriza al ser humano se interpretará como la 'falta de sentido' de su existencia; del signo acordado a este *ab-sens* y de lo que ello exige del propio ser humano dependerá la orientación de las diferentes líneas filosóficas del siglo.

¹¹⁶ Cf. pp. 50-52 *ut supra*.

muerte es algo ‘definitivo’. En la muerte, lo humano muere *completamente*¹¹⁷. ¿Por qué el dispositivo humanista instala en su seno este tipo de muerte?

Hay que tener presente que la tradición occidental se apuntala sobre una diferenciación-separación de lo humano respecto de lo animal, montada sobre el funcionamiento de una máquina antropogénica según la cual el ‘alma’, la voluntad, el poder anticipatorio y el derecho adquirido sobre las cosas de este mundo son caracteres reservados únicamente a lo humano. De este modo, si bien la ‘humanización’ es concebida como una ‘tarea’ incesante, la pugna entre lo humano y lo animal no admite mezclas ni matices: la humanidad conforma y confirma el centro de gravedad de cada hombre y le otorga homogeneidad; cuando ‘rasgos animales’ (en general sindicados como ‘pasiones’, es decir, lo que surge cuando la ‘actividad’ propia de lo humano no opera) emergen es porque de allí ‘lo humano’ se ha retirado por completo¹¹⁸. Dicha humanidad se identifica, según

¹¹⁷ Podrá objetarse que precisamente para Heidegger la muerte no es un estado que se alcanza, ya que se ha empeñado en separar lo que él mienta como “muerte” de todo morir “fáctico” (cf. *SyT*, §§ 49-52). Sin embargo, incluso el filósofo alemán piensa la muerte como algo ‘definitivo’, toda vez que es una posibilidad que hace imposible cualquier otra, es decir, anula el esencial ser-posible del *Dasein*. También la muerte se muestra como lo definitivo en la medida en que es en la relación con ella que el *Dasein* puede llegar eventualmente a comprenderse de un modo auténtico, lo cual muestra que la muerte tiene una característica única: precisamente, su carácter irreversiblemente conclusivo de toda posibilidad.

¹¹⁸ Sobre la temática de la animalidad y su relación con la definición de lo humano, puede consultarse el libro antes citado de Giorgio Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal*. Los textos que Jacques Derrida ha dedicado al tema constituyen un aporte fundamental para la deconstrucción de la tradición antropocarnologocéntrica. Del autor pueden consultarse, entre otros textos, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, texto establecido por Marie-Louise Mallet, trad. cast. Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marcial, Madrid, Trotta, 2008; *Séminaire La Bête et le souverain. Vol. 1, 2001-2002*, édition établie par Michel Lisse, Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud, París, Galilée, 2008 y *Séminaire La Bête et le souverain. Vol. 2, 2002-2003*, édition établie par Michel Lisse, Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud, París, Galilée, 2010; y el artículo “Hay que comer, o el cálculo del sujeto” (1989), trad. cast. Noelia Billi y Virginia Gallo, *Pensamiento de los confines*, n° 17, diciembre de 2005, Buenos Aires, pp. 151-170.

una serie de equivalencias atestiguadas a lo largo de toda la tradición occidental, con lo 'activo', lo 'vivo', lo 'espiritual' y, ya entrando en la modernidad, la 'conciencia', el 'yo' y el 'sujeto'. Esta serie, no obstante, siempre se ha sostenido en una lógica binaria, bajo cuyas exigencias se ha generado otra serie con la cual se relaciona como opuestos excluyentes (a saber, los rasgos de 'lo pasivo', 'lo muerto', 'lo material', 'lo 'inconsciente', asignados a la animalidad que queda así capturada con el Hombre en un binarismo dialectizante). Ahora bien, los rasgos de la primera serie señalada, que definen a un animal humano como Hombre y a la vez lo separan del resto del reino animal, son precisamente aquellos que se verían afectados por la muerte: con la muerte cesa *el espíritu, la actividad del sujeto, su conciencia viva*. Y dado que estos –y sólo estos– rasgos son aquellos que definen al Hombre como tal (dado que el Hombre es un ser unitario y homogéneo que se identifica con su espíritu, su 'yo' y su 'conciencia' activos) cuando el Hombre muere, lo hace *por completo*. Como se comprenderá, sólo aquello que se concibe como completud y homogeneidad puede morir así, completa y totalmente. Vuelve a aparecer, como en capítulos anteriores, la idea de que el concepto de 'muerte' que usualmente se maneja es moldeado en los reductos individualistas, humanistas y antropocéntricos; lo cual explicaría que al pensar, presentir o temer la muerte, la referencia se hace, en general, a ese "paso" definitivo, irreversible.

Ahora bien, si esta noción de muerte y aquella de Hombre (o individuo) que mencionaba antes se reclaman mutuamente, puede comenzar a comprenderse por qué, en el pensamiento *post-nietzscheano* y anti-humanista de Blanchot, la noción de *muerte* tradicional se enrarece al mismo tiempo que la de *Hombre*. Por una parte, sólo el 'Hombre'

puede cabal y realmente morir, es decir, hacerlo de un modo *absoluto, sin reservas*¹¹⁹. Pero, ante la inminencia de la muerte, tanto la ‘muerte absoluta’ (del mismo modo que la ‘muerte propia’ que analizaba con anterioridad) como el ser ‘Hombre’ (*sujeto* cerrado sobre sí, en contacto inmediato con su propia intimidad, en una relación transparente con su voluntad y pensamiento, dueño de sí y de su propia casa) se revelan como *ilusiones*: al morir, el ‘Hombre’ se interna en un espacio donde *esa muerte nunca acontece*. Así, él se desvanece junto con la ilusoria muerte ‘propia’, y lo que permanece es un ser que ya no está (sólo) vivo, pero que tampoco ‘puede’ morir. Morir no es una ‘posibilidad’ para el hombre por cuanto lo ‘posible’ siempre constela en torno a sí las nociones asociadas a lo activo que vuelven a erigir al sujeto. De allí que Blanchot tome distancia de los conceptos de libertad y responsabilidad asociados a la conciencia viva subjetual. No obstante, esta ‘toma de distancia’ no supone la eliminación de dichas nociones sino antes bien su inclusión en lo que llamaré provisoriamente ‘sistemas de producción de aporías’, mediante los cuales las categorías legadas por la tradición son liberadas de las cadenas que las mantenían cautivas bajo la autoridad del sujeto. Puestas en libertad en un espacio que escapa a la jurisdicción del Hombre, las nociones tradicionales inician recorridos inauditos que ya no tienen por meta la reafirmación de la Ley sino antes bien la creación de reglas locales que obedecen al deseo de conectarse con todo. A cada momento, pues, elementos heterogéneos coinciden en trayectorias que, sin embargo, no los homogenizan. De allí que el carácter de estas relaciones resista las potencias dialectizantes que pretenderían anular las diferencias, reenviando así a un espacio heterológico donde las aporías se dan sin remedio y donde se presente la inconveniencia que supondría resolverlas.

¹¹⁹ Sugerencia que pone en marcha la máquina narrativa de *Thomas el oscuro*, como se verá en un momento.

El ser que se desliza sobre la superficie de estos sistemas aporéticos, es un ser *ya no humano* que lleva en su estela todo un conjunto de categorías y nociones asociadas (incluso la de la muerte) que resisten la familiaridad y recusan la apropiación¹²⁰. Quizás sea preciso abismarse en este pensamiento: tal vez haya restos ‘inhumanos’ que *sobrevivan* a la muerte.

La muerte que retorna

En *La escritura del desastre*, Blanchot escribe:

[C]uando el sujeto se torna ausencia, la ausencia de sujeto o el morir como sujeto *subvierte toda la frase de la existencia*, saca el tiempo de su orden, abre la vida a la pasividad, exponiéndolo a lo desconocido de la amistad que nunca se declara.¹²¹

¹²⁰ Así por ejemplo, puede intentarse un abordaje a fragmentos como el siguiente: “Morir libremente: la ilusión (que es imposible denunciar). Pues incluso si se renuncia a la ilusión de creerse libre respecto de morir, se termina por confundir, con palabras que constantemente llegan con retraso, lo que se denomina la gratuidad, la frivolidad —su leve llama de fuego fatuo—, la inexorable ligereza de morir con la insumisión de aquello que toda aprehensión yerra. De ahí el pensamiento: morir libremente, no de acuerdo con nuestra libertad, sino por pasividad, abandono (una atención extremadamente pasiva), de acuerdo con la libertad de morir. Y, sin embargo, morir no está sólo más acá de todo poder, lo imposible con respecto a nosotros, lo que no podemos asumir libremente ni soportar por coacción: morir, en la ausencia de presente, en la carencia de huellas que deja, es demasiado ligero para morir, para constituir un morir. Este inconstituido—inconstituyente que afecta a la fragilidad más pasiva, aquello que deshace y destituye de un modo invisible, dejándonos sin recursos, descubriéndonos y poniéndonos al descubierto de una pasión no soportada y de un discurso sin palabras: en cuanto, tratando de apartarlo, nos apartamos de él, de la irrealidad de la ilusión, entonces todo se trastoca: donde había ligereza hay gravedad; gratuidad: responsabilidad; inocencia: aguda puesta en cuestión.” (PD, pp. 155-156).

¹²¹ LED, p. 32. El subrayado es mío, N. B.

Lo que me interesa destacar de este pasaje que permanece sin embargo inagotable, son sólo dos cuestiones. Por una parte, el hecho de que ante el borramiento del sujeto, Blanchot postula una *subversión* de la existencia. El ensayista señala, de este modo, que el blanco de sus problematizaciones es una concepción de la existencia que halla su *fundamento*, su *lógica* y su *dinámica* en la noción de sujeto. De allí que cuando éste “se torna ausencia”, el espacio y el tiempo en que esta existencia se desenvolvía también atraviesan un dislocamiento. Ello indicaría, entonces, que para Blanchot urge pensar de qué manera se da esta existencia cuando su sentido ya no es el tradicional. Ahora bien, creo que el ensayista entiende que la clave para encaminarse en esa dirección se encuentra en el *modo* en que tal sujeto ‘se ausenta’. A diferencia de planteos aparentemente más radicales, según los cuales la muerte del ‘Hombre’ o del ‘sujeto’ supondrían un corte abrupto de la tradición occidental moderna y un pasaje a otra época, sin memoria de aquel sujeto y sus funciones para el pensamiento filosófico¹²², Blanchot elige demorarse en ese umbral que

¹²² Si trato como ‘aparente’ la radicalidad de estas posturas es bajo la indicación del mismo Blanchot, quien siempre ha sospechado de la ingenuidad de las consignas altisonantes que, pretendiendo acabar con un fundamento, lo reinstalan. Así pues, escribe: “No cuenten con la muerte, la suya, la muerte universal para fundar algo, ni siquiera la realidad de esta muerte tan insegura e irreal que siempre se desvanece de antemano y se desvanece con ella lo que la pronuncia. Ambas formulaciones ‘Dios ha muerto’, ‘el hombre ha muerto’ destinadas a repicar en los oídos crédulos [...] muestran quizás que la trascendencia [...] gana siempre [...]. Del dios ha muerto resulta que la muerte es de Dios; a partir de lo cual la frase imitativa ‘el hombre ha muerto’ de ningún modo pone en jaque la palabra hombre entendida como noción transitoria, sino que anuncia ya sea una sobrehumanidad con todos sus visos venturosos, o la denuncia de la figura humana para que se anuncie, de nuevo o en su lugar, el absoluto divino al que trae la muerte a la vez que se lo lleva. [...] Lo de ‘Dios ha muerto’ y ‘el hombre ha muerto’, por la presunción de cuanto quisiera afirmarse allí haciendo del ‘ser muerto’ una posibilidad de Dios, como del ‘ser muerto’ una posibilidad humana, tal vez sea solamente la señal de un lenguaje aún muy potente, en cierto modo soberano.” (*LED*, pp. 80-81). Lamentablemente, no hay espacio aquí para meditar sobre la intervención que estas frases suponen en el texto nietzscheano. Sólo quisiera señalar que en estos pasajes Blanchot no parece referirse tanto a Nietzsche mismo como a las diversas lecturas a las cuales ha dado lugar. Para un estudio de ciertas afinidades entre Nietzsche y

representa el instante en que el 'Hombre' o el 'sujeto' mueren¹²³. La demora en esta instancia supone el montaje de un sistema de producción de aporías en el cual queda implicada tanto la 'muerte' como el 'sujeto', que se coloca como genitivo indecidible entre lo objetivo y lo subjetivo. Ello indica que en el sintagma 'la muerte del sujeto', los términos muerte y sujeto se copertenece y, en consecuencia, es necesario salir en busca de un modo de la muerte que pueda asociarse al *sujeto ya no humano* (un sujeto, entonces, tan post-nietzscheano como post-humano).

Blanchot, véase M. B. Cragnolini, "Temblores del pensar: Nietzsche, Blanchot, Derrida", *Derrida, un pensador del resto*, ed. cit., pp. 121-136; Julien Dugnoille, *Le désir d'anonymat chez Blanchot, Nietzsche et Rilke*, París, L'Harmattan, 2005.

¹²³ El lector habrá de advertir que mi exposición sugiere una suerte de *temporalización* según la cual el sujeto (que también llamo aquí 'Hombre') tendría una existencia relativamente consistente *hasta* que adviene el morir y lo sumerge en un proceso de disolución. Este paso de un *antes* a un *después* del morir debe ser tomado como una exigencia del lenguaje que impone la sucesión a aquello que, a decir verdad, no admite ninguna. En *Maurice Blanchot* (London/New York, Routledge, 2001), Ullrich Haase y William Large ante la misma situación en que me encuentro, eligen poner el morir como lo que *antecede* a la aparición del mundo del sujeto (cf. esp. pp. 52-59). En efecto, entre todos los temas que no podemos mencionar aquí –pues este escrito se torna tan infinito como el morir– está el del tiempo "arruinado": tiempo sin presente con el que Blanchot juega sin cesar, tanto en *La escritura del desastre* y *El paso (no) más allá*, como en *Thomas el oscuro*. Claramente, si la metafísica occidental ha de ser problematizada, uno de los blancos debe ser la temporalidad lineal que la modernidad impone, tanto como la primacía de la instancia "presente" para elaborar una ontología (i. e. una metafísica que toma a la presencia como criterio de estancia y positividad). En este punto, la referencia privilegiada de Blanchot es la del 'eterno retorno' tal como es tematizada por Nietzsche, tal como puede leerse en "Du côté de Nietzsche", *La part du feu*, París, Gallimard, 1949, pp. 289-301; "Acerca de un cambio de época: la exigencia del retorno", *DI*, pp. 423-446; y los fragmentos de *La escritura del desastre*, trad. cit., pp. 91 y ss. Para un análisis de la recepción blanchotiana de este tema en Nietzsche, véase Gabriel Riera, "Intrigue: *Au Moment voulu* comme une épreuve du temps (Blanchot, Nietzsche, Heidegger)" en: Éric Hoppenot (ed.), *L'épreuve du temps chez Maurice Blanchot*, París, Complicités, 2006, pp. 103-114; Petar Ramadanovic, "From Haunting to Trauma: Nietzsche's Active Forgetting and Blanchot's Writing of the Disaster", *Postmodern Culture*, vol. 11, n° 2, enero de 2001 (url: <http://pmc.iath.virginia.edu/text-only/issue.101/11.2ramadanovic.txt>)

Tirando de este hilo, se retorna a la idea anteriormente expresada por Blanchot (tematizada aquí en ocasión de la lectura de Rilke): 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 acaba 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*. Trataré de ampliar esta idea.

Antes fue señalado que hay una noción tradicional de muerte, relacionada con la de sujeto, y que ella era problematizada por la escritura blanchotiana. De hecho, se hallaron señales para pensar la *muerte* como algo distinto al *morir*. Mientras la *muerte* se asocia al sujeto –a su actividad, a la noción de término como algo definitivo e irreversible, capaz de soportar una relación–, el *morir* se inserta en otra serie: en la de la pasividad, en la ausencia insaciable de fines, de términos, en fin, de refugios. Así es como Blanchot puede escribir:

Habría en la muerte algo más fuerte que la muerte: el mismísimo morir [...]. La muerte es poder e incluso potencia –por ende limitada–, fija un término, aplaza, por cuanto asigna para una fecha señalada, azarosa y necesaria, a la vez que remite a una fecha no designada. Pero el morir no es poder, descuaja del presente, siempre es paso del umbral, excluye cualquier término, cualquier final, no libera ni abriga. En la muerte, cabe refugiarse ilusoriamente, la tumba es donde se interrumpe la caída, lo mortuorio es la salida del callejón sin salida. Morir es lo huidizo que arrastra indefinida, imposible e intensivamente en la huida¹²⁴.

¹²⁴ LED, p. 47.

Así pues, la *muerte* sería el término que “cerraría” la vida, dándole una forma conclusa y acabada, separada de todo otro y a la medida del Hombre. En cambio, el *morir* acompaña el proceso de disolución de esa cerrazón, la apertura radical a lo otro no-humano (impersonal, neutro), restando sólo como *indicación* de ese afuera en que los existentes son ellos mismos la pura *exposición* de los unos a los otros, de los unos contra los otros. Exposición que no supone la mostración de un interior previamente oculto o preconstituido, sino más bien el vaciamiento de la interioridad, el roce continuo con el afuera en tanto sólo es superficie de contacto, sin profundidad escondida o fundante. Como ha señalado Luis A. Ramírez¹²⁵, aquí la interioridad se torna irreferencial, pues ya no hay sujeto que pudiera ser su soporte. De modo tal que, señala Blanchot, en lugar de vivirse ‘desde adentro’ (como exige su versión moderna), se percibe desde un afuera inasignable:

Vivida en un mundo abierto, siendo nada más que un espectáculo sin referencia... expresando el hombre mediante la ausencia del hombre... creando un mundo donde el hombre ya no puede reconocerse, imaginando un punto de vista del hombre absolutamente extraño al hombre. La conciencia tiende entonces a rebasarse, y rebasarse es para ella expandirse por todos lados, diluirse en las cosas, ser incluso allí donde ella no es¹²⁶.

¹²⁵ Luis A. Ramírez, “El espectro de una fascinación”, *Euphorion*, N° Especial Virtual 4, julio-diciembre de 2007, Medellín, Colombia (disponible en: http://www.revistaeuphorion.org/pdf/virtual/4/2_Lo_Espectral_La_ficcion_vacio.pdf)

¹²⁶ Maurice Blanchot, *Henri Michaux ou le refus del'enfermement*, Tours, Farrago, 1999 (citado por Luis A. Ramírez, art. cit., p. 22).

Este es el mundo en el que el imperativo que definía la taxonomía de lo humano y ponía en marcha la máquina antropogénica ('Reconócete como humano')¹²⁷ es desactivado ("el hombre ya no puede reconocerse"), habilitando así la errancia de los seres que 'se expanden por todos lados' en ausencia del control que el punto de vista dominante (el del Hombre) supone. Este es el mundo donde lo que prima es el morir, a modo de instancia de inacabamiento, de cuña que impide la clausura y que relanza incesantemente al espacio aporético donde el acontecer está entrelazado siempre con la desaparición de las referencias personales (ya sea las del yo o las el tú, las del Mismo o las de cualquier 'quien' identificable). Resta allí el encuentro perseverante con la alteridad inapropiable, porque no hay término (sujeto u objeto) que tolere la propiedad. Como se vislumbra en *Thomas el oscuro* (dirección que tomaré de inmediato), sólo apremia allí la voracidad de una huida que retorna y se deshace eternamente.

Thomas el oscuro

Thomas el oscuro es una narración extraña por cuanto, quizás sin saberlo, constituye la versión más materialista de la obra blanchotiana¹²⁸. De forma permanente, se tienden al lector los trazos que le permitirán incluirse en el cuerpo del lenguaje ruinoso que la muerte deja a su paso. Aquellos trazos quisieran imbuir de pudor quizá, de cierta vergüenza ante los cuerpos sin vida que se mueven delante de nuestros ojos desorbitados, cuerpos sumergidos en las mareas tormentosas, que no hallan sentido ni en la muerte ni en la vida.

¹²⁷ Cf. p. 13, n. 14 *ut supra*.

¹²⁸ Quisiera así destacar la distancia de lo aquí planteado respecto de la tradición idealista, que ha espiritualizado el cuerpo. El *materialismo* blanchotiano nos pone ante el cuerpo sin espíritu y sus avatares. Volveré a ello en un momento.

Y por eso habitan un morir infinito donde la materia adquiere todo el espesor imaginable, puesto que no es habitada ni animada por nada ajeno a ella. Materialidad pura, cuerpos opacos e insondables que se entremezclan (piedras, hiedras, ciudades, ratas, gatos, hombres y mujeres) e impiden la delimitación necesaria para instaurar la propiedad sobre algo. Cadáveres que caminan entre los vivos, vivos que mueren al paso de los muertos, muertos cuya resurrección los devuelve a la muerte.

Una de las cuestiones que hace de esta narración algo casi intolerable es la tensión que genera la indiscernibilidad de la naturaleza de Thomas: el muerto que se ausenta de su muerte, ¿de qué clase de ser podría tratarse? Llamo la atención sobre un pasaje de la novela que puede ofrecer algunos indicios:

Hombre sin ninguna parcela de animalidad, con mi voz que ya no cantaba, que ni siquiera hablaba como la del ave cantora, dejé de poder expresarme. [...] En todo momento yo era ese *hombre puramente humano*, ejemplar único de individuo supremo por el que cada cual se cambia a la hora de morir y que muere solo en el lugar de todos. Conmigo la especie *murió por completo* una y otra vez. Mientras que si se hubiera dejado a esos *seres heterogéneos* que son los hombres morir a su antojo, se les habría visto *sobrevivir* miserablemente en jirones divididos entre los diversos géneros, reconstruidos en una mezcla de insecto, de árbol y de tierra, yo desaparecía sin dejar rastro y cumplía con mi oficio de muerto único a la perfección. [...] Demostré, en cada circunstancia, que *sólo la humanidad puede morir*. Representé a cada uno de esos pobres moribundos, tan feos, en el instante pleno de hermosura en que [...] se convierten *únicamente* en hombres.¹²⁹

¹²⁹ TEO, pp. 83-84, el subrayado es mío, N. B.

En este pasaje encontramos una forma de muerte que parece corresponder al 'Hombre absolutamente tal': es la muerte perfecta en la que se muere definitiva y totalmente, en la cual nada sobrevive, ni siquiera las huellas de la vida. Este instante de la muerte se figura como algo hermoso, pues el hombre aparece en su pureza, una perfección asociada a la homogeneidad de lo mismo: el Hombre que no es nada otro que sí mismo, en contacto sólo con su propia intimidad y cerrado al afuera, un puro volverse sobre sí. Dicho hombre podría acercarse a lo que en este escrito se ha llamado "individuo" (en tanto producto del dispositivo de subjetivación moderno), con el cual, además, comparte otro rasgo. Anteriormente, se mostró cómo tal "individuo" no alcanza nunca la pureza que por definición se le exige, el otro lo deconstruye de modo permanente, evidenciando así que no puede ser sino bajo la forma de una ilusión. Blanchot parece indicar que lo 'puramente' humano se ausenta toda vez que el hombre es un ser 'heterogéneo', carente de intimidad, opaco para sí mismo, cuya *exposición* al otro es el espacio de su despliegue.

Así pues, si el Hombre se da bajo un modo ilusorio, a este hombre le pertenecerá también un modo de la muerte de rasgos semejantes: a él sólo puede convenirle "la muerte" (en contraste con el "morir"), esa muerte que *parece ser* un paso definitivo en tanto acaba radicalmente con ese hombre. Muerte que corona la cerrazón que caracteriza al individuo, que de algún modo lo completa y, como se indica en *Thomas el oscuro*, en esa completud lo extingue. Extinción o muerte de la "especie": es decir, no acabar con el hombre por disolución, no arrastrarlo en la marea incesante de lo que pasa, sino acabar con él por una suerte de implosión: posibilidad absolutamente propia, propiedad indelegable, derecho inalienable, la muerte es para el Hombre el punto álgido de su mismidad, y fusionándose en sí consigo se erradica de este mundo volátil en el que el cambio lo desgarrar; alcanza su

pureza y pretende mantenerla retirándose de todo aquello que podría contaminarla, verbigracia, de *todo*. Sólo que esta muerte es *también* una ilusión.

Es esa ilusión la que se recoge en este pasaje de *Thomas*.... Pues si por una parte se nos dice que Thomas se transforma en ese “hombre puramente humano” que muere por completo, al mismo tiempo es siempre *Thomas* quien muere “una y otra vez”. Rara muerte, o acaso extinción fallida de una “especie” que no se resigna a su crepúsculo. A fin de relacionarnos con el *morir*, extrañeza que le acontece no ya al Hombre, sino al hombre ‘heterogéneo’, transcribiré *in extenso* otro pasaje de la novela:

Dulcemente, [...] [Anne] dejó subir la marea de las primeras, de *las groseras ausencias* —ausencia de ruido, el silencio, ausencia de ser, la muerte—; pero después de aquella nada tan tibia y tan fácil donde habitaba Pascal, atormentado ya sin embargo, se sintió atrapada por las *ausencias de diamante*, la ausencia de silencio, la ausencia de muerte, donde no podía sentir el suelo bajo sus pies más que con ayuda de las nociones inefables, los yo no sé qué, fénix de un fragor inaudito, las vibraciones que hacen estallar el éter de los sonidos más desgarradores e incluso, superándolos en su impulso, los sonidos mismos.¹³⁰

Doble faz, en principio, de la muerte. Una, la más ‘grosera’, sería aquella que se define como ‘ausencia de ser’. Contradicción, negatividad simple o negación lógica, estado no positivo sino sólo inteligible a partir de su opuesto. La muerte no acaece, sino que desaparece el ser (que, por esencia, es *lo vivo*). Pero esta muerte nunca es tal, porque nunca deviene acontecimiento o nunca lo hace *como tal* (es decir, en su *pureza*), habida cuenta

¹³⁰ *TEO*, p. 54. El subrayado es mío, N. B.

que no hay Hombre *puro* al cual pudiera acontecerle. Por consiguiente, la muerte debe desplegar su *otra faz*, el morir. Éste no puede ser asignado a una oposición binaria con el ser (*i. e.* con la vida), único ámbito en donde la vida y la muerte tienen un sentido usual. El espacio aquí deviene un *pliegue*, en el cual la muerte expone toda su potencia sustractiva: sustracción o retirada que se aplica tanto a la vida *como* a la muerte, dejando a ambas sin el esperable efecto de la mutua anulación. Se vuelve a encontrar así, como lo hiciera más arriba, un modo de distinguir entre la muerte y el morir: la primera sería la ‘ausencia grosera’, aferrada aún a la lógica de la metafísica de la presencia (“ausencia de ser, la muerte”) y asociada a una subjetividad individualista y/o humanista; el morir, por su parte, es el modo de existencia que se insinúa allí donde vida y muerte no entablan relaciones de oposición dialectizante (“Noche absoluta donde no había más términos contradictorios”¹³¹), donde la nada no es lo opuesto al ser sino lo pasivo que condiciona el despliegue de una subjetividad y una existencia heterológicas.

La localización de esta distinción entre la muerte y el morir, permite adentrarse en *Thomas el oscuro* en busca del modo en que ella dibuja los contornos de una existencia extraña. En el caso de Thomas, el ‘protagonista’, en la novela se escribe lo siguiente:

Él estaba realmente muerto y al mismo tiempo fuera de la realidad de la muerte. Estaba en la muerte, privado de la muerte, hombre espantosamente aniquilado, detenido en la nada por su propia imagen, por aquel Thomas que corría ante él, portador de antorchas apagadas y que era como la existencia de la última muerte.¹³²

¹³¹ *TEO*, p. 65.

¹³² *TEO*, p. 31.

Utilizando la distinción entre la muerte y el morir, podría decirse que si Thomas está *en* una muerte pero fuera de *su realidad*, es quizás porque está en marcha la sustracción del morir, que diluye todos los caracteres que podrían dar a la muerte una apariencia definitiva (su 'realidad'). Aquí se ve cómo, por medio de la figura de Thomas, Blanchot toca el tema del *desdoblamiento* de la muerte que se ha tratado en capítulos anteriores. Al morir, hay dos Thomas, y uno sigue al otro como a una imagen nocturna que, a decir verdad, ni aclara el camino ("portador de antorchas apagadas") ni conduce a sitio alguno. Dos Thomas: uno de ellos, muerto o "espantosamente aniquilado", se mantiene en la "nada", fuera de la realidad de la muerte, en un afuera donde no encuentra cosa alguna, excepto al *otro* Thomas. El segundo Thomas es el otro, el sí mismo extrañado que permanece en el afuera, desahogado, "corriendo" sin rumbo, como queriendo escapar a la "última muerte" de la cual, sin embargo, se nos dice que es la única existencia. También se dice que la *existencia* del otro Thomas se da a modo de *imagen* del primero, lo cual permite aventurar que *el otro* Thomas podría ser un *cuerpo* muerto.

La imagen y el cadáver

Como señala Manola Antonioli¹³³, en la obra de Blanchot el tema de la imagen se encuentra estrechamente vinculado no con el 'ver' (operación que, para el ensayista como para su amigo Lévinas, supone el dominio del objeto de la vista por parte del sujeto que ve) sino con la *fascinación*, la cual abre a un espacio de pasividad en que, aquello que se da, lo

¹³³ Manola Antonioli, "Images et mimésis dans l'oeuvre de Maurice Blanchot", *Les Papiers du Collège international de philosophie*, Papiers n° 38, septembre de 1997 (disponible en: http://www.ciph.org/fichiers_papiers/papiers38.pdf)

hace bajo la forma de lo no-presente. El cadáver, los cuerpos ya no vivos, serían para Blanchot la instanciación privilegiada de la imagen y la fascinación que ésta provoca¹³⁴.

Cuando Anne muere, a Thomas se lo encuentra fascinado por el cadáver: le cuesta abandonar la habitación y decide hablar:

Ella no dormía. Ella tampoco había cambiado. Ella se había detenido en el punto en que no se asemejaba más que a sí misma y en que su rostro, sin más expresión que la de Anne, turbaba todas las miradas. Le cogí la mano. Posé mis labios sobre su frente. La traté como a una viva y, como era la única muerta que tenía todavía un rostro y una mano, mis gestos no parecían insensatos. ¿Tenía entonces la apariencia de la vida? ¡Ay! Todo lo que le impedía distinguirse de una persona real, era lo que verificaba su aniquilamiento. Estaba toda en sí misma: en la muerte, sobreabundante de vida. [...] Al final parecía necesitar más ser para ser aniquilada que para ser y, muerta precisamente por aquella sobreabundancia que le permitía mostrarse por completo, daba a la muerte toda la realidad y toda la existencia que atestiguaban su propia nada.¹³⁵

Oscilando 'entre' la vida y la muerte, la presencia y la ausencia, 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, así pues, la vida entregada a la pasividad del morir, sobreviviendo en la imagen corporal. Lo más interesante de este acercamiento está en el hecho de que exige no ceder a las versiones 'idealistas' de la imagen y lo imaginario. Antes bien, al asociar de este modo la imagen a los cuerpos (a la existencia de los cuerpos que mueren), se abre una dimensión suplementaria en la cual los cuerpos tienen una

¹³⁴ Cf. "Las dos versiones de lo imaginario" en *EEL*, pp. 225-234.

¹³⁵ *TEO*, p. 79.

existencia ya no activa sino pasiva, 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 del despojamiento subjetivo¹³⁶.

Teniendo presente el análisis anterior, podría postularse que en Thomas el oscuro
Blanchot ensaya la construcción del relato imposible: el de un *cuerpo* que resucita a su
propia muerte¹³⁷, haciendo resplandecer en esa existencia difusa la imposibilidad de revivir,
pero también de morir completamente. Así pues, la experiencia de la muerte se muestra a
partir del despliegue de los cuerpos. ¿Qué sucede con ellos cuando se muere? ¿Que podría
significar para un cuerpo la muerte? Acaso el límite del sentido: habida cuenta que en la
tradicción occidental la muerte sólo es concebida como la ausencia de vida, un cuerpo nunca
podría morir, sino más bien aquello que lo anima (su alma, su espíritu). Pero, entonces,
¿qué sucede con el cuerpo cuando aquello que 'lo mueve' finalmente muere? Tal vez este
sea el desafío al que debemos exponernos. Piénsese por un instante que el cuerpo muere, sí,
pero no deja de existir. La idea de una existencia no asociada a la vida exclusivamente
alienta la narración blanchotiana:

¹³⁶ En efecto, Blanchot señala: "La muerte suspende la relación con el lugar, aunque el muerto se apoye
pesadamente como si fuese la única base que le queda. Justamente esta base falta, falta el lugar, el cadáver no
está en su sitio. ¿Dónde está? No está aquí y, sin embargo, no está en otra parte; ¿en ninguna parte? Pero es
que entonces ninguna parte está aquí. La presencia cadavérica establece una relación entre aquí y ninguna
parte." (EEL, p. 227)

¹³⁷ Para un tratamiento –breve pero sustancioso– de la cuestión de la resurrección de la muerte, véase Jean-Luc Nancy, "Resurrección de Blanchot" en La declinación (2005), trad. cast. Guadalupe Lucero, La Cebra, Buenos Aires, 2009.

[A]quellos que me han contemplado, han sentido que la muerte podía también asociarse a la existencia y formar esta frase rotunda: la muerte existe. Han tomado por costumbre decir de la existencia todo lo que para mí podrían decir de la muerte y en lugar de murmurar: 'Existo, no existo', de mezclar los términos en una misma y feliz combinación, de decir: 'Existo, no existiendo', y también 'No existo, existiendo', sin que hubiese aquí el menor intento por aproximar palabras contrarias frotándolas una contra la otra como si fuesen piedras. Fue implorándola con voces que afirmaban por turno y con la misma pasión: existe siempre, no existas jamás, como mi existencia adquirió, a sus ojos, un carácter fatal. Parecía que caminaba cómodamente sobre los abismos y que penetraba de una pieza, no medio-fantasma medio-hombre, en mi perfecta nada. Especie de ventrílocuo integral, allí, donde gritaba, era donde no estaba y estaba, en todas partes igual al silencio.¹³⁸

La existencia parece ser aquí arrancada de los dispositivos binarios que la determinan de acuerdo a lo vivo y la oponen a lo muerto. Aquella existencia más bien se declara a partir del morir, sólo que ello resiste la relación de oposición con la vida. De allí que no se "frotan uno contra el otro" los términos contrarios: ya no se trata de "piedras", de realidades sustanciales. Quizá por eso Thomas expresa que: "Tan naturalmente como los hombres creen vivir, aceptando como un movimiento inevitable la sucesión del aliento y la circulación de la sangre, dejaba yo de vivir. Recibía la muerte de mi misma existencia y no de la ausencia de la existencia"¹³⁹.



¹³⁸ TEO, p. 86.

¹³⁹ TEO, p. 81.

Thomas, el cuerpo y el otro

Cuando se muere, restan cuerpos, ¿qué hacer ante estos cuerpos? ¿Qué extraño
morir los habita y nos inunda, nos anega en una viscosidad que es, sin embargo,
transparente, que no oculta nada? Sea un modo de perdurar: al morir, el ser no desaparece,
sino que es ser-suprimido, y así subsiste; a este modo de ser no podría ya acaecerle muerte
alguna. Ya no vive, sólo muere, muere cada vez más y con mayor intensidad. Los cuerpos
nos ponen ante el dolor infinito del perdurar del muerto, que no puede ser significado, al
cual no se le asignan sentidos. Es la muerte indeclinable, sin fin de los que ya no se
reconocen como Hombres cuando lo que les hace frente son los cuerpos muriendo por su
exposición mutua. Es Thomas hundiéndose con vergüenza en la marea de los cuerpos,
perdiéndose en ella.

En este espacio, pues, podría pensarse que la existencia se da bajo la forma de
cuerpos inhumanos, cuerpos alimentados por una pasividad extrema porque carecen de yo
que los experimente (de hecho, se dice que “lo que se experimenta no tiene relación alguna
con lo experimentado”¹⁴⁰). El plural no es aleatorio: la existencia a la que Blanchot nos
aproxima no podría darse para un solo cuerpo (¿dónde hallaría éste sus límites?), lo que hay
siempre es cuerpos. Ahora bien, ello implica redoblar la apuesta: no sólo es imposible decir
con palabras de este mundo si Thomas vive o muere, sino que se asiste a los dolorosos
encuentros entre él y Anne, “cuerpos ligados tan íntimamente por lazos tan frágiles”¹⁴¹,
cuerpos que ellos (¿vivos o muertos?) usurpan, ocupan, a fin de abrir una vía de acceso al
otro. Acceso que saben ilusorio –por retomar una categoría utilizada más arriba– pero aun

¹⁴⁰ TEO, p. 93.

¹⁴¹ TEO, pp. 39-40.

así necesario. Ilusorio en la medida en que son nada, y a la nada no se puede acceder más que por equívoco. Seres que quisieran ser engañados, pero que al mismo tiempo saben de la futilidad de su deseo, pues, siendo nada, nada tienen para ocultar o para confesar¹⁴². Dueños de un silencio tan absoluto, que no depende de la posibilidad de hablar sino más bien de su imposibilidad, protagonizan “una historia vacía de acontecimientos, vacía hasta el punto de que todo recuerdo y toda perspectiva eran suprimidos, y que, sin embargo, extraía de esta esencia su curso inflexible que parecía arrastrarlo todo con un irresistible movimiento hacia una catástrofe inminente”¹⁴³.

Un materialismo de los cuerpos muertos

Algunas páginas atrás aventuraba una especie de materialismo a modo de clave de lectura de *Thomas el oscuro*. En principio, ello podría parecer un acercamiento insólito a la escritura de Blanchot, sobre todo teniendo en cuenta que su perspectiva del lenguaje es frecuentemente (mal) entendida como idealista, propiciadora de un reduccionismo lingüístico o, en última instancia, promotora de un abordaje del lenguaje como sublime¹⁴⁴.

¹⁴² De allí que “[Thomas] le diría [a Anne], si hablaba, todo lo que tenía que decir, sin evitarle nada, diciéndolo todo para que cuando dejara de hablar, su silencio, el silencio de un ser que no tiene nada más que confesar y que sin embargo no ha confesado nada, fuera todavía más espantoso...”, *TEO*, p. 42.

¹⁴³ *TEO*, p. 43.

¹⁴⁴ Las lecturas de este estilo son usuales entre aquellos que sostienen una perspectiva ‘utilitarista’ del lenguaje, esto es, a modo de herramienta que permitiría comunicar intersubjetivamente ‘pensamientos’ cuya naturaleza sería pre- y extra-lingüística. Esta concepción del lenguaje es una herramienta fatal para intervenir el texto blanchotiano, por cuanto éste se torna sencillamente incomprensible. Sin embargo, es una perspectiva que opera (¡todavía hoy!) acriticamente, en mucha de la literatura de análisis social, político y económico, y es la ^{me} ~~promueve~~ el rechazo no sólo de Blanchot, sino de un amplio espectro de pensadores atentos a la constitución, si no lingüística al menos semiológica, de la realidad.

Interpret. de Blanchot Prof

Desde
lingüística
26/1 sociología

Sin embargo, creo que la posición materialista es un modo legítimo de comprender el tratamiento de los cuerpos que comunica la escritura del (pensador francés.) !!

La línea de sentido materialista que quisiera destacar aquí debe partir de la consideración de que el sujeto moderno –con inspiración idealista– hace de la conciencia y voluntad su esencia –lo cual coloca al cuerpo en un lugar subalterno en la medida en que la vida se reduce a la animación del cuerpo por parte de un espíritu–. De modo que para él (el sujeto), la muerte supone la desaparición de esta conciencia y de esta voluntad, es decir, la muerte *del espíritu*. De acuerdo a esto, la existencia concluye en cuanto ese espíritu individual cesa. Ahora bien, acompañar los avatares de los cuerpos muertos supone cuestionar la relación de dependencia instituida entre espíritu y cuerpo, supone prestar atención a ese cuerpo que constituye la estancia, que permanece allí donde el espíritu desaparece¹⁴⁵. Por tal razón es pertinente escuchar en la novela 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. Preguntas sin respuesta o que rozan el límite del sentido si son escuchadas desde la grilla de inteligibilidad occidental (que es la

¹⁴⁵ La voluntad de diferenciar claramente al hombre del resto de los animales (ya mencionada anteriormente, cf. *ut supra*, pp. 89 y ss.) que predomina en el pensamiento occidental, en la modernidad y con el advenimiento del sujeto, se apuntaló en la distinción *alma-cuerpo* (o *espíritu-cuerpo*, o según versiones más biotecnócratas, *mente-cerebro*), localizando la esencia de lo humano en el alma (o espíritu, o mente), mientras que el cuerpo sería el punto de contacto del hombre con el reino animal. Cuando en el siglo veinte, el ‘sujeto’ se deconstruya, esta clase de distinciones y asignaciones serán consideradas arbitrarias y dependientes de intereses antropocéntricos ligados al humanismo. Esto, que forma parte de la subversión de “toda la frase de la existencia” (tal como leíamos en Blanchot algunas páginas más arriba), impulsa a considerar al hombre no ya como puramente ‘humano’ sino como un ser heterogéneo (toda vez que su esencia no estaría ya por entero en su alma –o espíritu, o mente–, sino ‘contaminada’ por el cuerpo común de la animalidad). Por supuesto, esta subversión no se da de un día para el otro, ni es sencillo prestarle oído y hacerle un lugar desde nuestra tradición. Así se ha visto a pensadores de la talla de Heidegger ‘recaer’ en distinciones que dejan impensados los presupuestos que excluyen al hombre de la animalidad.

que asigna al *espíritu* la posibilidad de morir). En este escrito se vislumbraba que, tal vez, una forma bajo la cual es posible para nosotros –occidentales– pensar esto sería que si bien el cuerpo muere, no deja de existir¹⁴⁶. Otro pasaje de Thomas el oscuro reafirma esta dirección:

[N]unca en aquel pobre ser reducido a menos que la muerte, despojado de su tesoro más íntimo, su muerte, obligado a morir no personalmente, sino por intermedio de todos los demás había habido más ser, más perfección de ser. Había alcanzado, así, su realización: su cuerpo era el más fuerte, el más feliz; aquella existencia, tan indigente y limitada que ni siquiera podía recibir su contrario, la no-existencia, era precisamente lo que buscaba.¹⁴⁷

Si a partir de esta lectura se aborda la narración blanchotiana, se encontrará en ella un desafío por imaginar –quizás más allá de un sentido posible para nosotros y, por tanto, en un sentido imposible– la *existencia desespiritualizada* de los cuerpos.

Este abordaje de la corporalidad afecta otra zona del relato blanchotiano y es, quizá, lo que más inquietud genera en el lector. En *Thomas el oscuro* se desdibujan los límites estrictos entre los cuerpos, los cuales no hallan sentido en la vida (pues han muerto y la

¹⁴⁶ Hipótesis que puede ser llevada aun más lejos si, con inspiración heideggeriana, se hace del ‘vivir’ un hecho biológico (y, por ende, común a todos los seres que consideramos ‘bióticos’) y del ‘existir’ un modo de estar ex-tático en el mundo, un modo que presupone el ser-con. Tirando de este hilo, bien podríamos llegar al pensamiento de que es el cuerpo lo ex-tático, la expulsión del ser –la pulsión por el afuera– / exposición del ser –la puesta ‘fuera de sí’– (pero, ¿acaso no estamos allí desde el inicio? ¿No sería ésta justamente la línea perseguida por Blanchot, por Bataille?).

¹⁴⁷ *TEO*, p. 73. Asimismo, en p. 93, Thomas dice: “Tengo la sensación de estar muerto; no, tengo la sensación de estar, viviendo, infinitamente más muerto que muerto. [...] No existo y sin embargo perduro; un futuro inexorable se extiende infinitamente ante este ser suprimido.”

memoria de su vida se ha borrado, no constituye un refugio ni un consuelo), pero tampoco en la muerte (la muerte no es una estabilización de su condición; incesantemente lanzados al morir impersonal, estos cuerpos no se re-encuentran consigo mismos, sino que padecen el morir como un alejamiento infinito de toda noción de sí mismo). En este movimiento se los ve, sin embargo, en la tentativa de *acercarse los unos a los otros*. Cuerpos que tienen la necesidad de reunirse, de tocarse. Lo cual lleva a Anne a decir a Thomas:

Si al menos pudiera encontrarme ante ti, completamente ajena a ti, tendría alguna oportunidad de reunirme contigo. Pero en cambio sé que no te alcanzaré nunca. La única posibilidad de disminuir la distancia que nos separa sería alejarme infinitamente. Aunque ya estoy infinitamente lejos y no puedo alejarme más. Desde el momento en que te toco, Thomas...¹⁴⁸

De este modo es posible aproximarse a esos encuentros que en el devenir novelesco resultan siempre fallidos: pues junto con la muerte ha desaparecido *la distancia* que separaría a uno del otro (este sería el rasgo 'impersonalizante' del morir) y *que les permitiría acercarse*.

A falta de distancia (y, por ende, de la posibilidad de acercarse), cada encuentro supone a veces un injerto, a veces una metamorfosis, pero siempre una transformación en algo otro, no la puesta en relación de términos estables más allá de tal relacionarse. Así pues, se lee en *Thomas el oscuro* que ante la atracción ejercida por Thomas, las palabras de Anne "se humedecían, hasta sus más débiles movimientos la adherían a él, mientras se hinchaba en ella la bolsa de humores de donde extraería quizá, en el momento oportuno, un

¹⁴⁸ TEO, p. 46.

muerte: ¿ausencia de toda relación? Human

fuerte poder de adhesión. Se cubría de ventosas. No eran, tanto interior como exteriormente, más que llagas en proceso de cicatrización, *carne en vías de injerto*. Y, a pesar de semejante transformación, continuaba jugando y riendo”¹⁴⁹. El cuerpo de Anne, bajo el influjo de la fascinación sin medida por Thomas, pierde sus contornos, deviniendo carne propicia al injerto, a la anexión.

Por su parte, también se puede hallar a Thomas atravesar distintas metamorfosis. Quizás la más inquietante sea la acontecida cuando, en su atribulada estancia en una habitación de hotel, Thomas se encuentra amenazado por algo indiscernible (“ausencia”, “ser espantoso”, palabras que se liberan de la página del libro y se apoderan del lector) que eventualmente se alza como una rata. Sólo que a Thomas no le es posible *enfrentarse* a la rata, pues ello supondría una articulación, una unidad y unos códigos corporales de los cuales él carece¹⁵⁰. Por eso, en la proximidad de la rata, Thomas es expulsado de sí mismo y, luego de una ardua tentativa de fagocitarse en la rata¹⁵¹, deviene gato¹⁵².

¹⁴⁹ *TEO*, p. 40. El subrayado es mío, N. B.

¹⁵⁰ “Sus manos buscaron un cuerpo impalpable e irreal [...] Cayó al suelo. Tenía la impresión de estar cubierto de impurezas. Cada parte de su cuerpo sufría una angustia diferente. Su cabeza irremediamente topaba con el mal, sus pulmones lo respiraban. Estaba allí, sobre el parqué, retorciéndose, entrando y saliendo alternativamente de sí mismo” (*TEO*, pp. 24-25).

¹⁵¹ “Viéndola [a la rata gigantesca] a algunas pulgadas de su rostro, no pudo evitar el deseo de devorarla, de arrastrarla consigo a la intimidad más profunda. Se arrojó sobre ella y, hundiéndole las uñas en las entrañas, trató de hacerla suya. [...] [L]a lucha con aquel horroroso animal que había demostrado dignidad y una magnificencia incomparables, duró un tiempo que no podía medirse. Era una lucha horrible para aquel ser tirado en el suelo que rechinaba los dientes, se arañaba el rostro, se arrancaba los ojos para tragar al animal y que, de conservar la apariencia de un hombre, habría parecido un demente.” (*TEO*, p. 25).

¹⁵² “Oh, gato superior en que me he convertido en un instante para constatar mi deceso, ahora voy a desaparecer cumplidamente. Dejo, primero, de ser hombre. Me convierto en un pequeño gato frío e inhabitable, tirado en el suelo. Gruño una vez más. Echo una última mirada a este valle que va a cerrarse donde veo un hombre, gato superior él también. Le oigo arañar el suelo con sus garras probablemente.” (*TEO*, p. 29).

Estos injertos y metamorfosis *contra-natura* dan lugar a mezclas inconcebibles cuando son pensadas desde la necesidad de identidad que caracteriza la tradición occidental, pero sin embargo son el desenlace 'natural' de los encuentros de la materia en un espacio ya no reglado por aquella exigencia (tan humana). De tal modo, la exploración blanchotiana nos pone ante la materialidad que resulta insondable e insensata: cuerpos opacos que no pueden ser *pensados* pues no hay nada que los habite o anime, cuerpos infinitamente espesos cuyas relaciones son lazos frágiles que se forman y deforman a cada instante.

Y sin embargo... el dolor. Hay dolor y sufrimiento, nos dice Blanchot, incluso allí donde no hay un alma (o espíritu o mente), incluso allí donde sólo hay cuerpo, allí en el reino de las metamorfosis inhumanas se duele, se sufre. Experiencia inaudita, toda vez que desde occidente asignamos la capacidad de sufrir a una conciencia, la asociamos a una violencia ejercida contra la integridad de lo mismo y por eso al Hombre (en los términos descritos anteriormente); somos incapaces de oír el dolor de los cuerpos muriendo en su materialidad (del mismo modo en que estamos tullidos para pensar a fondo el sufrimiento del otro 'animal' o 'vegetal'). Y lo que, quizás, es lo más subversivo de todo: estos seres así ex-puestos, no tienen un 'yo' que circunscriba el dolor a su propia experiencia: a diferencia del individuo a quien sólo le es posible sentir su propio dolor (y reduce su experiencia del dolor ajeno a una relación de empatía), para ellos, el dolor acaece sin fronteras. El dolor de los cuerpos es el naufragio compartido en el que se borran los límites impuestos al sufrir, al morir: se da el dolor como se muere, de modo impersonal, lo cual los hace aun más

intolerables, pues no hay resistencia válida ante ellos, ni siquiera una ilusión que impida ser arrastrado por la marea.

Estas condiciones configuran lentamente el trascendental de lo imposible mismo¹⁵³, cincelando un espacio caracterizado por la 'relación sin relación'. Este 'sin', como ha analizado minuciosamente Jacques Derrida¹⁵⁴, es la marca originaria de una pasividad que afecta a los términos de la relación y, por transitividad, a la relación misma. El 'sin' deja operar en silencio un estrago absoluto, una tachadura instantánea que, sin embargo, no obedece a una negatividad sino que apela a lo neutro de una heterogeneidad absoluta. Así pues, las relaciones (sin relación) que ligan a Thomas consigo mismo, con Anne y con cualquier otra de las figuras trópicas que van poblando el espacio de la muerte, lejos de solazarse en la negación, constituyen una afirmación que resuena en un espacio neutro cuya única regla sea, probablemente, dejar que retorne aquello que siempre ha estado disimulado como lo absolutamente otro. En este sentido, la alteridad que se bosqueja y se afirma es la de unos cuerpos que ya no comparecen ante la ley del idealismo, sino que se aferran a su materialidad desespiritualizada, aun bajo la sospecha de no encontrar allí refugio alguno.

Lo que más sorprende de esta exposición de los cuerpos es, tal vez, el hecho de que Blanchot ubique allí una relación amorosa¹⁵⁵. Toma forma en estas circunstancias un amor

¹⁵³ Cf. p. 36, n. 40 *ut supra*.

¹⁵⁴ En "Pas", publicado en: *Parages, op. cit.*, pp. 19-116. La temática del 'sans' es tratada con más detalle en las pp. 90-94, según un análisis que replico en las líneas que siguen. Para un estudio comparativo de la 'muerte sin muerte' en Blanchot y Bataille, véase: Zoltán Popovics, "'Mourir sans mort', Blanchot et Bataille sur la mort" en: *L'épreuve du temps chez Maurice Blanchot*, ed. cit., pp. 37-50.

¹⁵⁵ Gesto frecuente en la producción blanchotiana, por otra parte, como puede verificarse en otras obras ('ficcional' o no) del escritor, por caso *En el momento deseado* (1951), trad. cast. Isabel Cuadrado, Madrid, Arena, 2004; o *Aminadab* (1942), París, Gallimard, 2004. Un espacio igual de inquietante es el que se trama, por ejemplo, en el análisis de "La maladie de la mort" de Marguerite Duras, cf. "La comunidad de los amantes" en: *La comunidad inconfesable* (1983), trad. cast. Isidro Herrera, Madrid, Arena, pp. 75-131. La

que, lejos de corresponder a los tipos burgueses (de cierre de la pareja o la familia, de aislamiento de los amantes en su mundo privado y a distancia de lo público), es pura apertura a lo desconocido: son cuerpos abiertos que se enredan en un morir que no cesa, seres cuya existencia tenue se sumerge en la pasividad que les impide acercarse. Un amor que se compone con la muerte para dar lugar a una unión que no es comunión sino perpetuo alejamiento, aun si ya no cabe distinguir entre el cuerpo propio y el del otro, entre la muerte propia y la del otro.

aproximación más frecuente que se realiza a la articulación entre el amor y la muerte en estas obras de Blanchot (y principalmente en *Thomas el oscuro*) es considerándolas variaciones del mito de Orfeo y Euridice. Este acercamiento se lleva a cabo leyendo la ficción blanchotiana a partir de las meditaciones sobre el tema que el propio Blanchot publicó en *El espacio literario* bajo el nombre de “La mirada de Orfeo” (*EEL*, pp. 161-166), las cuales –de acuerdo a su indicación– deberían ser tomadas como el “centro no fijo que se desplaza por la presión del libro y las circunstancias de su composición. También 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” (*EEL*, p. 11). Sobre el tema pueden consultarse, entre otros textos, los de Chantal Michel, *Maurice Blanchot et le déplacement d’Orphée*, París, Nizet, 1997; Mohammad Ramadan Salama, “The Interruption of Myth: A Nancian Reading of Blanchot and Al-Bayati”, *Journal of Arabic Literature*, vol. 33, n° 3, 2002, pp. 248-286; y Larysa Mykyta, “Blanchot’s *Au Moment Voulu*: Woman as the Eternally Recurring Figure of Writing”, *Boundary 2*, vol. 10, n° 2, invierno de 1982, pp. 77-95. Acerca del tema del amor y su relación con la exigencia comunitaria en *La comunidad inconfesable*, cf. Lars Iyer, “The impossibility of living: Blanchot, Community, Sexual Difference”, *Journal for Cultural Research*, vol. 7, n° 3, 2003, pp. 227-242. Para un panorama del tratamiento otorgado a la mujer y lo femenino por Blanchot, véase Éric Hoppenot (dir.), *L’Œuvre du féminin dans l’écriture de Maurice Blanchot*, París, Complicités, 2004.

Intenté mostrar en estos textos blanchotianos, modos de abordar la temática de la muerte a partir de una puesta en entredicho de los parámetros habituales con que aquella ha sido y es pensada. Retomando la diferencia entre la muerte y el morir, propuse internarse junto a Thomas en los avatares de una existencia corporal que atraviesa la muerte y se perpetúa en el morir. Después de estos caminos, no cabe concluir ni extraer enseñanza alguna que un improbable Blanchot hubiera querido legar. Antes bien, estas lecturas permitieron explorar el terreno problemático que surge a nuestro alrededor al intentar pensar la muerte cuando no hay 'sujeto', 'individuo' o 'yo' a quien ella pudiera acaecerle, sino tan sólo una seña muda que apunta a la otredad que muere sin fin y sin consuelo.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

Maurice Blanchot, *Aminadab* (1942), París, Gallimard, 2004.

Maurice Blanchot, Carta del 6 de junio de 1990, enviada al fotógrafo Jean-Marc de Samie, publicada en: *Magazine littéraire*, nº 424, octubre 2003, Dossier “L’énigme Blanchot”, p. 28.

Maurice Blanchot, *De Kafka a Kafka* (1981), trad. cast. Jorge Ferreiro Santana, México, FCE, 1991.

Maurice Blanchot, *El diálogo inconcluso* (1969), trad. cast. Pierre de Place, Caracas, Monte Ávila, 1970 (citado como *DI*).

Maurice Blanchot, *El espacio literario* (1955), trad. cast. Vicky Palant y Jorge Jinkis, Paidós, Buenos Aires, 1969 (citado como *EEL*).

Maurice Blanchot, *El instante de mi muerte. La locura de la luz* (1973/1994), trad. cast. Alberto Ruiz de Samaniego, Madrid, Tecnos, 2001.

Maurice Blanchot, *El paso (no) más allá* (1973), trad. cast. Cristina de Peretti, Barcelona, Paidós, 1994 (citado como *PD*).

Maurice Blanchot, *En el momento deseado* (1951), trad. cast. Isabel Cuadrado, Madrid, Arena, 2004.

Maurice Blanchot, *Henri Michaux ou le refus del'enfermement*, Tours, Farrago, 1999.

Maurice Blanchot, *La comunidad inconfesable* (1983), trad. cast. Isidro Herrera, Madrid, Arena, 1999.

Maurice Blanchot, *La escritura del desastre* (1983), trad. cast. Pierre de Place, Caracas, Monte Ávila, 1987 (citado como *LED*).

Maurice Blanchot, *La part du feu*, París, Gallimard, 1949.

Maurice Blanchot, “Penser l’Apocalypse. Une lettre de Maurice Blanchot à Catherine David”, *Le nouvel observateur* nº 1211, 22-28/01/1988, pp. 77-79.

Maurice Blanchot, *Thomas el oscuro* (1950), trad. cast. Manuel Arranz, Valencia, Pre-textos, 2002 (citado como *TEO*).

OBRAS CITADAS Y CONSULTADAS

Anthony Abiragi, "The Measure of the Outside", *COLLOQUY text theory critique*, n° 10, 2005, pp. 102-133.

Giorgio Agamben, *La comunidad que viene* (1990), trad. cast. José Luis Villacañas y Claudio La Rocca, Valencia, Pre-textos, 1996.

Giorgio Agamben, *Lo Abierto. El hombre y el animal* (2004), trad. cast. Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-textos, 2005.

William S. Allen, *Ellipsis: of poetry and the experience of language after Heidegger, Hölderlin, and Blanchot*, New York, State University of New York, 2007.

Manola Antonioli, *L'écriture de Maurice Blanchot: fiction et théorie*, París, Kimé, 1999.

Manola Antonioli, "Images et mimésis dans l'oeuvre de Maurice Blanchot", *Les Papiers du Collège international de philosophie*, Papiers n° 38, septembre de 1997 (disponible en: http://www.ciph.org/fichiers_papiers/papiers38.pdf).

Zsuzsa Baross, "Deleuze and Derrida, by way of Blanchot, an interview", *Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities*, vol. 5, n° 2, agosto de 2000, pp. 17-41.

Pierre Bourdieu, *La ontología política de Martin Heidegger* (1988), trad. cast. César de La Meza, Barcelona, Paidós, 1991.

Nicolás Casullo (comp.), *La remoción de lo moderno. Viena del 900*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991.

Timothy Clark, "A Green Blanchot: Impossible?", *Paragraph*, vol. 30, n° 3, 2007, pp. 121-140.

Mónica B. Cragolini, *Nietzsche: camino y demora*, Buenos Aires, Biblos, 2003.

Mónica B. Cragolini, *Derrida, un pensador del resto*, Buenos Aires, La Cebra, 2007.

Mónica B. Cragolini (comp.), *Modos de lo extraño. Alteridad y subjetividad en el pensamiento posnietzscheano*, Buenos Aires, Santiago Arcos, 2005.

Simon Critchley, "Forgetfulness Must: Politics and Filiation in Blanchot and Derrida", *Parallax*, vol. 12, n° 2, 2006, pp. 12-22.

Simon Critchley y Robert Bernasconi (eds.), *The Cambridge Companion to Lévinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Sergio Cueto, *Maurice Blanchot: el ejercicio de la paciencia*, Rosario, Beatriz Viterbo, 1997.

John Dalton, "Man is the Indestructible: Blanchot's Obscure Humanism", *COLLOQUY. text theory critique*, nº 10, noviembre de 2005, pp. 150-170.

Paul Davies, "A Linear Narrative? Blanchot with Heidegger in the Work of Lévinas" en: David Wood (ed.), *Philosophers' Poets*, London/New York, Routledge, 1990, pp. 37-69.

Jacques Derrida, *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida* (1997), trad. cast. Julián Santos Guerrero, Madrid, Trotta, 1998.

Jacques Derrida, *Aporías. Morir – Esperarse (en) "los límites de la verdad"* (1996), trad. cast. Cristina de Peretti, Barcelona, Paidós, 1998.

Jacques Derrida, *Demeure. Maurice Blanchot*, París, Galilée, 1998.

Jacques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, texto establecido por Marie-Louise Mallet, trad. cast. Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marcial, Madrid, Trotta, 2008.

Jacques Derrida, *Espectros de Marx* (1995), trad. cast. José María Alarcón y Cristina de Peretti, Trotta, Madrid, 1998.

Jacques Derrida, "Los fines del hombre" en: *Márgenes de la filosofía* (1972), trad. cast. Carlos González Marín, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 145-174.

Jacques Derrida, *Parages*, Galilée, París, 1986.

Jacques Derrida, *Políticas de la amistad* (1994), trad. cast. Patricio Peñalver, Madrid, Trotta, 1998.

Jacques Derrida, *Séminaire La Bête et le souverain. Vol. 1, 2001-2002*, édition établie par Michel Lisse, Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud, París, Galilée, 2008.

Jacques Derrida, *Séminaire La Bête et le souverain. Vol. 2, 2002-2003*, édition établie par Michel Lisse, Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud, París, Galilée, 2010.

Jacques Derrida, "Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas" en: *La escritura y la diferencia* (1967), trad. cast. Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 107-210.

Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy, "Hay que comer, o el cálculo del sujeto" (1989), trad. cast. Noelia Billi y Virginia Gallo, *Pensamiento de los confines*, nº 17, diciembre de 2005, Buenos Aires, pp. 151-170.

Julien Dugnoille, *Le désir d'anonymat chez Blanchot, Nietzsche et Rilke*, París, L'Harmattan, 2005.

Daiana Dula-Manoury, *Queneau, Perec, Butor, Blanchot, éminences du rêve en fiction*, París, L'Harmattan, 2004.

Michel Foucault, *El pensamiento del afuera* (1966), trad. cast. Manuel Arranz, Valencia, Pre-textos, 1989.

Michel Foucault, *Las palabras y las cosas* (1966), trad. cast. Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI, 2001.

Ralph Freedman, *Life of a poet. Rainer Maria Rilke*, Evanston, Northwestern University Press, 1998.

Frederick Garber, "Time and the City in Rilke's 'Malte Laurids Brigge'", *Contemporary Literature*, vol. 11, nº 3, verano de 1970, pp. 324-339.

Juan Gregorio Avilés, *La voz de su misterio (sobre la filosofía y literatura en Maurice Blanchot)*, Murcia, Centro de Estudios Teológico-Pastorales "San Fulgencio", D. L., 1995.

Suzanne Guerlac, "Phantom Rights: Conversations across the Abyss (Hugo, Blanchot)", *Diacritics*, vol. 30, nº 3, otoño de 2000, pp. 73-89.

Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990.

Ullrich Haase y William Large, *Maurice Blanchot*, London/New York, Routledge, 2001.

Olivier Harlingue, *Sans condition: Blanchot, la littérature, la philosophie*, París, L'Harmattan, 2009.

Kevin Hart, *The dark gaze: Maurice Blanchot and the sacred*, Chicago, University of Chicago Press, 2004.

Georg W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del derecho* (1821), trad. cast. Juan Luis Vermal, Barcelona, Edhasa, 1988.

Martin Heidegger, *Caminos de bosque* (1935-1946), trad. cast. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 1996.

Martin Heidegger, *Hölderlin's Hymn 'The Ister'*, trad. ing. William McNeill y John Davis, Bloomington, Indiana University Press, 1996.

Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (1927), trad. cast. José Gaos, México, FCE, ²1993 (citado como *SyT*).

Isidro Herrera, "Una persona de más. Una palabra de más", *Archipiélago*, nº 49, 2001, pp. 51-56.

Leslie Hill, *Maurice Blanchot: Extreme Contemporary*, Londres, Routledge, 1997.

Leslie Hill, Brian Nelson, Dimitri Vardoulakis (eds.), *After Blanchot: Literature, criticism, philosophy*, Newark, University of Delaware Press, 2005.

Éric Hoppenot (dir.), *L'Œuvre du féminin dans l'écriture de Maurice Blanchot*, París, Complicités, 2004.

Éric Hoppenot (dir.), *L'épreuve du temps chez Maurice Blanchot*, París, Complicités, 2006.

Éric Hoppenot y Daiana Dula-Manoury (eds.), *Maurice Blanchot, de proche en proche*, París, Complicités, 2008.

Lars Iyer, "The impossibility of living: Blanchot, Community, Sexual Difference", *Journal for Cultural Research*, vol. 7, nº 3, 2003, pp. 227-242.

Lars Iyer, "The Sphinx's Gaze. Art, Friendship and the Philosophical in Blanchot and Lévinas", *Southern Journal of Philosophy*, nº 39, v. 2, verano de 2001, pp. 189-206.

Lars Iyer, "The workless community. Blanchot, Communism, Surrealism", *Paragraph*, nº 26, Edinburgh University Press, 2006, pp. 51-69.

Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* (1787), trad. cast. Manuel García Morente y Manuel Fernández Núñez, México, Porrúa, 1987.

Walter Kaufman, *From Shakespeare to Existentialism*, New Jersey, Princeton University Press, 1980.

Patxi Lanceros, *La herida trágica: el pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*, Barcelona, Anthropos, 1997.

Jean-Luc Lannoy, "Question d'humeurs: Lévinas et la mélancolie" en: Michel Dupuis (éd.), *Lévinas en contrastes*, Bruselas, De Boeck Université, 1994, pp. 21-50.

Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974.

Emmanuel Lévinas, *De l'évasion*, Montpellier, Fata Morgana, 1982.

Emmanuel Lévinas, *De la existencia al existente* (1947), trad. cast. Patricio Peñalver, Madrid, Arena, 2006.

Emmanuel Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo* (1976), trad. cast. María Luisa Rodríguez Tapia, Madrid, Cátedra, 1998.

Emmanuel Lévinas, *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro* (1991), trad. cast. José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2001.

Emmanuel Lévinas, *Heidegger y la question du temps*, París, PUF, 1990.

Emmanuel Lévinas, “La mort et le temps”, Cours de 1975-1976 en: *L’Herne*, 60, 1991.

Emmanuel Lévinas, *La teoría fenomenológica de la intuición* (1930), trad. cast. Tania Checchi, Salamanca/México D. F., Sígueme/Epidermis, 2004.

Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito* (1961), trad. cast. Daniel Guillot, Salamanca, Sígueme, 1977.

Marta López Gil y Lidia Bonvecchi, *La imposible amistad. Maurice Blanchot y Emmanuel Lévinas*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004.

Jean-François Mattéi, “L’Ouvert chez Rilke et Heidegger”, *Noesis* [En ligne], n° 7, 2004 (URL: <http://noesis.revues.org/index28.html>)

Jean-Luc Marion, “El sujeto en última instancia”, trad. cast. Ramón Rodríguez, *Revista de Filosofía*, 3° época, vol. VI, n° 10, 1993, Editorial Complutense, Madrid, pp. 439-458.

Patricia Merivale, “‘Ultima Thule’: Ghosts and Borderlines in Yeats and Rilke”, *Comparative Literature*, vol. 30, n° 3, verano de 1978, pp. 249-267.

Erika A. Metzger y Michael M. Metzger (eds.), *A Companion to the Works of Rainer Maria Rilke*, New York, Camden House, 2004.

Chantal Michel, *Maurice Blanchot et le déplacement d’Orphée*, París, Nizet, 1997.

Gary Mole, *Lévinas, Blanchot, Jabès: Figures of Estrangement*, Gainesville, University Press of Florida, 1997.

Larysa Mykyta, “Blanchot's *Au Moment Voulu*: Woman as the Eternally Recurring Figure of Writing”, *Boundary 2*, vol. 10, n° 2, invierno de 1982, pp. 77-95.

Jean-Luc Nancy, *La comunidad enfrentada* (2001), trad. cast. Juan Manuel Garrido, Buenos Aires, La Cebra, 2007.

Jean-Luc Nancy, *La comunidad inoperante* (1999), trad. cast. Juan Manuel Garrido, Santiago, Arcis-LOM, 2000.

Jean-Luc Nancy, *La declosión* (2005), trad. cast. Guadalupe Lucero, La Cebra, Buenos Aires, 2009.

Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (1983-1985), trad. cast. Juan Carlos García Borrón, Madrid, Planeta-Agostini, 1992.

Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal* (1886), trad. cast. Abel Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1972.

Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente, Herbst 1885-Herbst 1886* en: *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, Berlin und New York, Walter de Gruyter, 1988 (abreviado como KSA), vol. 12.

Patricia Pollock Brodsky, *Russia in the works of Rainer Maria Rilke*, Detroit, Wayne State University Press, 1984.

Petar Ramadanovic, "From Haunting to Trauma: Nietzsche's Active Forgetting and Blanchot's Writing of the Disaster", *Postmodern Culture*, vol. 11, n° 2, enero de 2001 (url: <http://pmc.iath.virginia.edu/text-only/issue.101/11.2ramadanovic.txt>).

Luis A. Ramírez, "El espectro de una fascinación", *Euphorion*, N° Especial Virtual 4, julio-diciembre de 2007, Medellín, Colombia (disponible en: http://www.revistaeuphorion.org/pdf/virtual/4/2_Lo_Espectral_La_ficcion_vacio.pdf)

Emmanuelle Revel, *Blanchot et l'art au XXe siècle: Une esthétique du désœuvrement*, Amsterdam, Rodopi, 2007.

Gabriel Riera, "'The possibility of the poetic said' in *Otherwise than Being* (Allusion, or Blanchot in Lévinas)", *Diacritics*, vol. 34, n° 2, verano de 2004, pp. 13-36.

Rainer Maria Rilke, *Cartas a un joven poeta – Obra poética*, trad. cast. Elena Cortada de la Rosa, Barcelona, Edicomunicación, 1999.

Rainer Maria Rilke, *Elegías de Duino – Sonetos a Orfeo*, trad. cast. José Vicente Alvarez, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1980.

Rainer Maria Rilke, *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge* (1910), trad. cast. Francisco Ayala, Buenos Aires, Losada, ³1979.

José Luis Rodríguez García, *Verdad y escritura: Hölderlin, Poe, Artaud, Bataille, Benjamin, Blanchot*, Barcelona, Anthropos, 1994.

Judith Ryan, *Rilke, Modernism and Poetic Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Alberto Ruiz de Samaniego, *Maurice Blanchot: una estética de lo neutro*, Vigo, Universidad de Vigo, 1999.

Mohammad Ramadan Salama, "The Interruption of Myth: A Nancian Reading of Blanchot and Al-Bayati", *Journal of Arabic Literature*, vol. 33, n° 3, 2002, pp. 248-286.

Eva-Maria Simms, "Images of Death in Rilke and Freud", *New Literary History*, vol. 27, n° 4, "Literature, Media, and the Law", otoño de 1996, pp. 663-677.

Jean Starobinski, "Thomas l'Obscure. Chapitre premier", *Critique*, n° 229, junio de 1966, p. 498-513.

Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-1905), trad. cast. José Chávez Martínez, Puebla, Premia, 1984.

Ernst Wolff, *De l'éthique à la justice: langage et politique dans la philosophie de Lévinas*, Dordrecht, Springer, 2007.

Andrew Zawacki, "'Relation without relation': Palmer, Celan, Blanchot", *New German Critique*, n° 91, Special Issue on Paul Celan, invierno de 2004, pp. 117-128.