

INSENSATA DELICADEZA: EL SUSPIRO QUE “DEJA IR”
Senseless delicacy: the sigh that “lets go”

Mónica B. Cragolini
Universidad de Buenos Aires – CONICET
mcragnolini@gmail.com

Resumen: En este artículo, analizo tres aspectos del pensamiento blanchotiano en sus vínculos con la muerte: la escritura, el amor y la comunidad de los mortales como comunidad de escritores y lectores. En estas tres áreas, intentaré patentizar esa “insensata delicadeza” (en palabras de Daniel Dobbels) que es ajena y extraña a los modos usuales de pensar los vínculos con el otro. Insensata delicadeza que los niños parecen tener.

Palabras clave: **impersonal / comunidad / muerte / niños**

Abstract: In this essay, I study three aspects of Blanchot’s thought in its intertwining with death: writing, love and the community of mortals as community of writers and readers. In all three areas, I point out that “senseless delicacy” (in words of Daniel Dobbels) which is alien and strange to the usual ways of thinking the bond with the other. A senseless delicacy that children seem to have.

Keywords: **impersonal / community / death / children**

para Enzo C., para “ambos”.

En el film *Maurice Blanchot*, dirigido por Hugo Santiago, Daniel Dobbels realiza un gesto que no sé bien cómo expresar y describir. Debería dibujarlo, y entonces mi trazo sería como el que abre un círculo, antes cerrado, hacia el afuera. Dobbels señala que de lo que se trata en *Thomas el Oscuro* no es de retener la energía para sí (el gesto sería el de las manos juntándose hacia el “interior” de uno mismo), sino de lograr reunir ese mínimo de energía para poder alejar al otro. Y aquí retorno a las dificultades descriptivas que ya señalé, y dibujaría esas manos antes entrelazadas en un supuesto yo interior, en el

así llamado “centro de uno mismo”, abriéndose y dirigiéndose ahora hacia afuera, don-ándose en un suspiro que deja ir. Porque, en efecto, Dobbels se pregunta por el cuerpo apto para determinados pensamientos, y es en el cuerpo vacío, sin órganos, de Thomas, que es posible pensar esta “delicadeza insensata” de esa energía que en lugar de retener, deja partir, en un suspiro, al otro.

De ese gesto de Dobbels (gesto que siempre me ha parecido maravilloso para dar cuenta del pensamiento de Blanchot, y que me enamora cada vez que veo el film) trata este artículo. Y de cómo pensar este gesto –que interpretaré en la línea de la desapropiación y el desasimiento– en tres aspectos del pensamiento blanchotiano: la escritura, el amor y la comunidad de los mortales. En esos tres aspectos, intentaré patentizar esta “insensata delicadeza” que resulta ajena y extraña a los modos habituales de pensar los vínculos con el otro. Insensata delicadeza que parecen tener los niños, en el recuerdo de un relato al que remite Blanchot: niños que juegan en el jardín, como indicaré al final del trabajo. Esos niños jugando me permitirán pensar el “tránsito del quién al qué” –temática del último Derrida¹ y los modos de considerar la “comunidad de los mortales” que somos.

Escribir y morir

En *La escritura del desastre* Blanchot señala: “El escritor, su biografía: murió, vivió, murió”². Mientras que para Heidegger la obra define lo que es el hombre (y entonces, “nació, vivió –hizo obra– murió”), Blanchot indica de alguna manera que la obra (aquello que hace el escritor) lo condena a la muerte.

Cuenta una periodista italiana que, en un paseo por Parque Lezama con Borges, él le comentó que lo habían amenazado de muerte por teléfono. Ante esa llamada, el escritor había respondido que, si querían asustarlo realmente, deberían amenazarlo, no de muerte, sino de inmortalidad.

El deseo de inmortalidad –del cual, con mucha lucidez, se cuidaba Borges, a pesar de que, como bien sabemos, más de un deseo termina

1. Lo indica en J. Derrida, “Como si fuese posible. *Within such limits*” en: *Papel máquina*, trad. C. de Peretti y P. Vidarte, Madrid, Trotta, 2003, pp. 257-258. De alguna manera, todo el *Séminaire La bête et le souverain, Volume I (2001-2002)*, Paris, Galilée, 2008, está dedicado a pensar este tránsito en términos del “quién” (el soberano) y el “qué” (la bestia), y a mostrar cómo se confunden el quién y el qué.

2. M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 61 (trad. esp.: *La escritura del desastre*, trad. P. de Place, Caracas, Monte Ávila, 1990, p. 37).

traicionándonos— tal vez sea uno de los modos de querer dominar la muerte. La prepotencia del sujeto parece no tener límites, queriendo extenderse hasta el límite de los límites, la muerte. Pero alargar la vida en la inmortalidad no es el único modo de intentar dominar la muerte —modo iluso, después de todo, a pesar de todas las experiencias de alquimistas y Cagliostros. Existe otro modo más real y factible de dominio: proyectar la propia muerte, suicidándose.

Y dije “la propia muerte”. ¿Qué frase puede ser más absurda que ésta? ¿Qué es la propia muerte, qué muerte podría ser de “nuestra” propiedad? ¿No decía ya acaso Epicuro que la muerte es “nada” para nosotros, en tanto experiencia imposible? ¿Cuándo —y dónde— habría de encontrarme con mi propia muerte? ¿No es éste el más difícil —o imposible— de los encuentros? Porque cuando vaya a su encuentro, ella ya no estará, allí, esperándome, sino que me habrá alcanzado, y yo ya no sabré con quién —o con qué— me encuentre, porque ya no habrá “yo” narrador de este encuentro imposible.

Al proyectar mi muerte en el suicidio, quiero tornar calculable lo incalculable, programar lo improgramable, hacer factible lo que debe advenir y acontecer sin mi intervención. Querer “intervenir”, adelantando el encuentro imposible, tal vez sea un modo de querer aferrar lo inaferrable, un dejo de “dominio” frente a las circunstancias, un resguardarse una gota de poder (después de todo, soy “yo” quien decide morir, cuando todo lo otro que me acontece coarta mi decisión). Tal vez por eso diga Nietzsche que la idea del suicidio nos tranquiliza, y nos permite seguir sobreviviendo más de una noche. Como le permitía seguir viviendo a Harry Haller, el lobo estepario, la promesa que se había hecho de quitarse la vida a los cincuenta años.

Blanchot habla de la “doble muerte”³: la que tiene que ver con mi posibilidad, mi libertad, y la inasible, la que no está ligada a mí por ningún tipo de relación, la que no llega nunca. Suicidarse es tomar una muerte por otra, una suerte de intento de alcanzar la certeza de un acto proyectado, un cercar el futuro para que quede sin secretos y sin oscuridades. Pero a lo oscuro, ya lo sabemos, hay que dejarlo y amarlo como tal, sin desear tornarlo a la transparencia.

Queremos dominar la muerte, hablando de nuestra “propia” muerte, queremos ser inmortales o eternos, queremos proyectar nuestra muerte, pero frente a esto, frente a estos inusitados intentos de dominar tal vez lo más indominable, la muerte siempre resulta incierta, indecidible, mostrando que si algo no puede, es ser “propia”. La muerte,

3. M. Blanchot, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1988, pp. 129 y ss. (trad. esp.: *El espacio literario*, trad. V. Palant y J. Jinkis, Barcelona, Paidós, 1992, pp. 95 y ss).

en este sentido, deconstruye toda supuesta propiedad, hace patente la impropiedad que merodea en torno de todo intento apropiador⁴.

Por ello, la muerte que realmente me importa, me compete, me responsabiliza, me llama, es la muerte del otro. Me hace patente la imprevisibilidad de toda muerte, el no dominio, la incerteza. Tantas muertes: amigo, padre, hermano, hijo, cercano y no cercano. Tantas muertes de otros, difíciles de pensar y aceptar. Tantas muertes como irrupciones de acontecimientos no esperados, no proyectables, muertes que representan tareas arduas para la comprensión, porque superan lo previsible. La muerte de aquel otro que me sigue en la línea del tiempo, aquel a quien yo, por edad, debería haber precedido en la muerte, esa muerte quizás hace patente de manera más cruel lo que toda muerte es: desquicio y interrupción del tiempo de la sucesión y de la calculabilidad.

Blanchot –como Lévinas, Nancy, Marion, Derrida y tantos otros– criticará fuertemente la temática de la muerte propia en Heidegger. En su conferencia de marzo de 1987 en París, “Morir por”⁵, Lévinas resume esas críticas del siguiente modo:

¿Es la aventura del ser, como ser-ahí –como *Da-sein*–, pertenencia inalienable a sí misma, ser propio –*Eigentlichkeit*, autenticidad que nada altera ni sostiene, sin apoyos ni influencias– y conquistador que desdeña ese intercambio por el que una voluntad se somete al consentimiento del extranjero...? ¿O más bien, al contrario, el verbo ser significaría, en el ser-ahí, no indiferencia, obsesión por el *otro*...?⁶

Las críticas al ser para la muerte heideggeriano denuncian el aislamiento del *Dasein* con respecto a los otros y lo otro en el asumir la “propia” muerte. Será necesario, frente a tanto empuñar las “propias posibilidades”, dar cuenta de otras muertes, de la muerte del otro, el extraño extranjero. Extraño extranjero que no es, ni puede ser, un “otro” yo mismo, ni el resultado de un espejamiento de mi “propia” mismidad. En uno de los tramos de esa conversación que es *La conversación infinita*, se indica que esta relación con el otro “se impone a mí

4. De allí la distinción blanchotiana entre la muerte y el morir. Como se señala en *Thomas l'obscur*, París, Gallimard, 1941, p. 211: “Yo no puedo morir si no es en esta condición de morir incesantemente. Tan naturalmente como los hombres creen vivir”.

5. “Entre Nous”, Conferencia en el *Collège International de Philosophie*, cito de acuerdo a la versión al español en: E. Lévinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-textos, 2001, pp. 231-246.

6. E. Lévinas, “Morir por”, art. cit., p. 231 (trad. retocada).

como rebasándome infinitamente, una relación que me relaciona con lo que me supera y se me escapa”⁷. El *partenaire* del diálogo señala, frente a esta caracterización, que dicha relación con el otro parece una relación abstracta, a lo que su interlocutor contesta: “Nada más real, por el contrario”. Porque aquí es la realidad del otro la que está en juego, realidad contundente e inapropiable. Oscura, y como tal, digna de ser amada en su oscuridad.

En *El instante de mi muerte*, un joven que está por ser fusilado (tal vez, el joven Blanchot) siente un extraño sentimiento de bienestar:

[...] experimentó entonces un sentimiento de ligereza extraordinaria, una especie de beatitud (nada feliz, sin embargo), ¿alegría soberana? ¿El encuentro de la muerte con la muerte? [...] Quizás él era súbitamente invencible. Muerto-inmortal. Quizás el éxtasis. Más bien el sentimiento de compasión por la humanidad sufriente, **la dicha de no ser inmortal ni eterno**.⁸

Tal vez la dicha de no ser inmortal haga patente nuestro ser-expuestos, esa ruptura con toda interioridad moderna. Éx-tasis de la ex-posición en el afuera que permite este sentimiento por el otro, esa “compasión” por la humanidad sufriente. Paradójicamente, en el momento de la supuesta “propia” muerte estalla el sentimiento del otro, haciendo patente el carácter “desapropiado” de toda propiedad. Nada de un yo dueño y señor de sus dominios, como pretende el sujeto moderno, sino esto: ex-posición en el afuera, al modo de Bataille, fragilidad que se comparte.

También de Bataille –vía Nietzsche– es la idea de “la comunidad de los que no tienen comunidad” que Blanchot retoma en *La comunidad inconfesable*, señalando ese elemento de lo común en la finitud, en el nacimiento y en la muerte. Es aquí donde se hace patente que el sujeto “no dispone” –por más que intente hacerlo– de su tiempo y de su muerte, y que no hay “presente” que no esté poblado de “ausencias”.

Por ello, el yo que se hace responsable del otro, del llamado del otro, de la opacidad del otro, es un yo que se deconstruye en tanto yo: “El yo responsable del yo ajeno, yo sin mí, es la fragilidad misma,

7. M. Blanchot, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1963, p. 76 (trad. esp: *El diálogo inconcluso*, trad. P. de Place, Caracas, Monte Ávila, 1993, p. 102).

8. M. Blanchot, *L'instant de ma mort*, Paris, Fata Morgana, 1994, p. 11 (trad. esp: *El instante de mi muerte. La locura de la luz*, trad. A. Ruiz de Samaniego, Madrid, Tecnos, 2001, p. 20).

hasta el extremo de ser cuestionado de par en par en tanto que yo, sin identidad”⁹.

Un yo de la fragilidad no es, evidentemente, el yo de la interioridad moderna, pero tampoco es el *Dasein* de la autenticidad, que “empuña” sus “propias” posibilidades. El yo de la fragilidad es el que desaparece en tanto yo, y deja paso al él, al impersonal, tal vez el modo desapropiado y desidentificado de la yoidad. Nos comunicamos, no en tanto conciencias aisladas, sino en base a esta exposición a la muerte del otro¹⁰, a esa ausencia insoportable que traza sus huellas en la vida misma.

Comunidad de amantes

Es por esto que los modos en que piensa Blanchot la comunidad de los mortales son modos de riesgo y pérdida, como los de todo amor sin condiciones. Amantes, amigos, escritores y lectores: modos de esa comunidad inconfesable. Modos de amor que rompen con los moldes del intercambio, la reciprocidad y la simetría que caracterizan a la sociedad mercantil. Modos, entonces, de desaparición.

La comunidad de los amantes no está pensada según los modelos de la intimidad y la cercanía, sino en el modo de la separación, porque

el cumplimiento de todo amor verdadero [...] consistiría en realizarse únicamente en el modo de la pérdida, es decir, realizarse perdiendo no lo que les ha pertenecido, sino lo que no se ha tenido jamás, porque el “yo” y el “otro” no viven en el mismo tiempo, no están nunca juntos (en sincronía), no podrían ser, por tanto, contemporáneos, sino separados (incluso unidos) por un “aún no” que corre parejo con un “ya no”.¹¹

Esta desmesura de amor (desmesura porque genera una deuda infinita, en la imposibilidad de “devolver” lo que se da, ya que “nada se da”)¹², es también la que se patentiza en la comunidad de los amigos, caracterizados al modo nietzscheano por la separación y la distancia.

9. M. Blanchot, *La escritura del desastre*, trad. cit., p. 103.

10. M. Blanchot, *La comunidad inconfesable*, trad. I. Herrera, Madrid, Arena, 1999, p. 68.

11. M. Blanchot, *La comunidad inconfesable*, trad. cit., p. 102.

12. Para este modo de considerar el amor, remito a M. Cragolini, “Aportes para una lógica paradójica del amor o sobre por qué sólo se puede dar lo que no se tiene”, *Cuadernos de Ética*, Buenos Aires, n° 27, 1999, pp. 33-45.

Modo de la amistad que pone su fuerza, paradójicamente, en permitir que el otro parta. Modo de la amistad que supone abandono –de sí– y pérdida del yo de la identidad¹³.

La comunidad de amantes es “máquina de guerra”¹⁴, porque amenaza los mecanismos conservadores e identitarios de la sociedad, que necesita de la propiedad y la retención para sostenerse (y reciclar)¹⁵. La comunidad de los amigos es también puesta en cuestión de la sociedad, ya que no cura ni protege, sino que expone, pone en juego y hace patente la fragilidad. Que no se sana, sino que se acompaña en la exposición.

La comunidad de amantes y la comunidad de amigos son modos de la “relación sin relación”, en los que no hay tú y yo, sino exposición a la muerte en la “eterna e insoportable ausencia” del otro, ausencia que ningún duelo posible acalla. La “comunidad de los mortales” –que patentizan amantes y amigos– es también, comunidad de la literatura.

Extrañas hospitalidades: la literatura

Derrida ha leído *El instante de mi muerte* con pasión¹⁶, siguiendo la instancia propiamente demorante y morante de la demora y del demorador-morador, de quien se demora en el instante de su muerte (“demeure joue avec ce qui meurt”)¹⁷, en las cercanías de la morada (el castillo). Hay una idea de contratiempo y moratoria en la demora, y hay también una demora hacia la última morada. Cinco veces lee Derrida en el texto esta demora, en cinco formas gramaticales diferentes que señalan una permanencia y una espera, y que le permiten plantearse la pregunta acerca de los límites indecibles de la literatura, en los que hay que intentar demorarse, permanecer y morar. Límites imposibles e insostenibles.

13. Para este modo nietzscheano-derridiano de considerar la amistad remito a M. Cagnolini, “Nietzsche: la imposible amistad”, *Escritos de Filosofía*, Pontificia Universidad Católica de Perú, Lima, n° 5, 2003, pp. 5-13.

14. M. Blanchot, *La comunidad inconfesable*, trad. cit. p. 115.

15. J.-P. Madou, en “The Law, the Heart: Blanchot and the Question of Community”, *Yale French Studies*, n° 93, *The Place of Maurice Blanchot*, 1998, pp. 60-65, señala que la demanda ética en Blanchot es experimentada en términos de “el puro movimiento del amor que excede la reciprocidad de un Yo y de un Tú” (p. 60).

16. Véase J. Derrida, *Demeure, Maurice Blanchot*, Paris, Galilée, 1998.

17. *Ibid.*, p. 100.

La posibilidad imposible del enunciado de Valdemar “yo estoy muerto”, muestra que sólo puedo testimoniar mi muerte si la sobrevivo¹⁸. Entonces, en Blanchot habla el escritor, sobreviviente de su propia muerte. Lo único que yo podría testimoniar es la “instancia” de la muerte como “inminencia diferida”, y que en *La escritura del desastre* es la “inminencia de lo que ya sucedió”¹⁹. Derrida caracteriza esta obra de Blanchot como “hospitalidad de la misma muerte”²⁰. En ella, mora y se demora el escritor, el sobreviviente de su propia muerte.

Allí, Blanchot, el sobreviviente, señala la relación entre autobiografía y muerte que luego Derrida retomará en la noción de *autohetero-biothanatografía*, para referirse a ese modo intrincado de vida-muerte, propio-otro, que se da en la escritura de la propia vida. “Escribirse es dejar de ser para entregarse a un huésped –los otros, el lector– cuya única misión y vida será entonces la propia inexistencia de uno”²¹. Por eso el yo no se pierde: no puede hacerlo porque no se pertenece.

Extraña hospitalidad la del otro lector, extraña hospitalidad que nos permite ser huéspedes en nuestra desaparición.

¿Por qué la literatura es esta hospitalidad de la muerte? El yo que escribe se reconoce en el abismo del él²², del impersonal: es decir, se desconoce. Él o ello llega antes o después, quiebra la presencia, es huella. Él o ello es una palabra de más²³ porque queda fuera de la escritura, es la exigencia de escribir.

18. *Ibid.*, p. 55. Se refiere, por supuesto, al relato de E. A. Poe. En *L'instant de ma mort*, ed. cit., p. 18 se indica esta condición en estos términos: “Estoy vivo. No, estás muerto”, trad. cit., p. 25.

19. M. Blanchot, *La escritura del desastre*, trad. cit., p. 41.

20. J. Derrida, *Demeure*, ed. cit., p. 52.

21. M. Blanchot, *La escritura del desastre*, trad. cit., p. 58.

22. Recordemos que el “él” (*il*) es el *il* del impersonal, *v. gr.*, el presente en “*il pleut*”. Sobre si es el “il” del “*il y a*” levinasiano, la cuestión exigiría un tratamiento mucho más amplio del que aquí podría tan siquiera sugerir. Sobre este tema, véase R. Cuomo, *La questione della soggettività in Maurice Blanchot*, tesis del Dottorato di ricerca in scienze filosofiche, Università degli Studi di Napoli Federico II, 2007, cap. II, pp. 89 y ss. Disponible en: www.fedoa.unina.it/1676/1/Cuomo_Sienze_Filosofiche.pdf (Fecha de consulta: 07/11/2010).

23. Véase M. Blanchot, *El paso (no) más allá*, trad. C. de Peretti, Barcelona, Paidós, 1994, p. 30. La traductora traduce por “el (lo)” e indica en una nota que el *il* no puede traducirse por el “ello” al que aquí remito. Sin embargo, remito al ello en la impronta nietzscheana del *Es*, y porque creo que en ambos casos existe la remisión a lo impersonal. Que el ello se haya hecho “parlante” y semiotizado en el lacanismo, no es óbice para lo que aquí queremos significar en la línea nietzscheana (el inconciente lacaniano, ¿seguirá siendo un “quién”?).

La escritura tiene que ver con un tiempo sin presencia, por eso quiebra al yo, que se necesita presente a sí mismo. Refiriéndose a la noche posterior a la escritura de un tirón que hizo Kafka de *Das Urteil*, dice Blanchot que “sintió que la literatura era el paso del *Ich* al *Er*, del Yo al Él”²⁴.

Por eso, como señala Foucault²⁵ tal vez la mejor definición de literatura sea justamente el título de una de las obras de Blanchot, *La parte del fuego*, que señala lo que una sociedad confía a la destrucción y las cenizas, lo innecesario para la supervivencia. Las obras literarias nacen, entonces, de manera paradójica, como “algo que ya está consumido”, y la literatura se edifica sobre sus ruinas²⁶. Ese sino y ese signo hacen patentes el tránsito de la muerte en el espacio literario, y también la extraña cercanía entre pensar y muerte, tal como se testimonia en *La escritura del desastre*: “Pensar tal como se muere: sin meta, sin poder, sin unidad”²⁷.

La escritura no es, en este sentido, ninguna posibilidad de salvación, y por ello las palabras no son armas de combate. En el análisis de *El castillo* de Kafka²⁸, Blanchot evidencia este carácter talmúdico de la escritura, como comentario de comentario, que gira en torno a la nada. La palabra está condenada al desierto, al exilio, siempre fuera de Canaan. Cuando Kafka le dice a su amigo Brod que escribe porque si no fuera así se volvería loco, ya sabe que escribir es “su locura”, y no su salvación de la locura. Por eso, la literatura tampoco ofrece al lector una solución o una sanación. Lo remite a ese girar en torno a la nada, como gira en torno a la nada la unión de los amantes que sólo se unen para testimoniar el fracaso de toda unión, o que “esperan nada”²⁹, en una proximidad que nunca los toca (y se hace, entonces, de distancias).

24. M. Blanchot, *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 29.

25. M. Foucault, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, T II, p. 123.

26. M. Blanchot, *La part du feu*, ed. cit., p. 306.

27. M. Blanchot, *La escritura del desastre*, trad. cit., p. 40.

28. M. Blanchot, “El puente de madera” en: *De Kafka a Kafka*, trad. J. Ferreiro, México, F.C.E., 1991, pp. 261 y ss.

29. M. Blanchot, *La espera el olvido*, trad. I. Herrera, Madrid, Arena Libros, 2004. En esta obra de 1962 se prefigura, de alguna manera, la comunidad de amantes que luego se despliega desde el texto de M. Duras en *La comunidad inconfesable*. En *La espera el olvido*, él y ella, que no necesariamente son un solo él y una sola ella, están en una proximidad que nunca se agota en la presencia. Allí él “busca, girando y volviendo a girar con, en el centro, esta habla y sabiendo que encontrar es solamente todavía buscar gracias a la relación con el centro, que es lo inencontrable” (p. 77).

Comunidades de muerte y niñez: hacia el qué

Pensar sin meta, sin poder, sin unidad. Como la relación con el otro, en esa fragilidad que nos acerca sin objetivo. Como la muerte. Como la “gran lápida sepulcral del libro, la soberana publicación de la presencia ausente”³⁰. Comunidades de muerte, comunidades de lectores y escritores, condenándose a las cenizas, en ese desgarramiento que sin, embargo, nos proporciona la dicha de no ser inmortales ni eternos.

Y allí, los niños. Siempre los niños que juegan. De esta insensata delicadeza que puede alejar o dejar partir al otro, saben los niños. La contribución de Maurice Blanchot al número de *Cahiers Confrontation* dedicado al tema de “quién viene después del sujeto”³¹ permite contextualizar estas temáticas que he indicado en el ámbito del pasaje del quién al qué, que tanto ha preocupado al último Derrida.

En primer lugar, Blanchot cuestiona la pregunta misma: ¿por qué “quién” viene? ¿Por qué no “qué es lo que” viene? ¿Deconstruimos el sujeto para seguir pensando en un quién? ¿No es el quién, acaso, el que se eleva (mayestática y erectamente, dirá Derrida)³² sobre la “impersonalidad” del lenguaje?³³

Por ello, a la pregunta por el “Quién” (quién viene después del sujeto, “Qui”) se puede responder: tal vez el ultrahombre, tal vez el *Ereignis*, o la exigencia de la comunidad desobrada, o la extrañeza de lo absolutamente Otro. Todos estos, modos en que históricamente se ha planteado una forma de ser diferente de la subjetividad, modos también en los que lo que prima es lo impersonal.

El ultrahombre es la respuesta de Nietzsche al pasaje del *Ich* al *Es*, del yo al ello³⁴, ya que supone un modo de ser diferente de todo lo humano (que siempre se afirma en el yo): lo humano debe “hundirse en su ocaso” para poder siquiera pensar esta posibilidad de “otro modo de ser” que no sea subjetivo. El *Ereignis* es la forma en que Heide-

30. M. Blanchot, *El paso (no) más allá*, trad. cit. p. 134.

31. M. Blanchot, “Qui”, *Cahiers Confrontation*, Paris, n° 20, Iver 1989.

32. Para este tema de la erección mayestática del sujeto-*ipse*, remito a M. Cragolini, “Virilidad carnívora: el ejercicio de la autoridad sojuzgante frente a lo viviente”, *Revista Científica de UCES, Universidad de Ciencias empresariales y sociales*, Buenos Aires, v. 16, n° 1, 2012, pp. 45-51.

33. G. Preli, en *La force du dehors*, Fontenay-sous-Bois, Encres, 1977, señala que la mayor parte de la obra de Blanchot puede ser leída en este registro de lo impersonal.

34. Para no extenderme en este tema, remito a M. Cragolini, “Ello piensa: la otra razón, la del cuerpo” en: J. C. Cosentino y C. Escars (comp.), *El problema económico. Yo-el-lo-super yo-síntoma*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2005, pp. 147-158.

gger, de alguna manera, se desapropia de los problemas que genera el “empuñar las propias posibilidades en el ser para la muerte”, tema al que aludía al inicio de este trabajo. El *Ereignis* supone, en la idea de acontecimiento, la impersonalidad, la imprevisibilidad y la incalculabilidad (justamente, tres modos opuestos al modo de ser del sujeto). La extrañeza del absolutamente Otro levinasiano nos coloca frente al extraño extranjero, que no es pensable en el modo de la subjetividad ya que exige respuesta al “Ven” antes de toda postulación de identidad. Y la comunidad desobrada de Nancy nos enfrenta al “nada en común”, a ese modo de ser “previo” (ontológicamente) a toda constitución de individualidad subjetiva (la que representa siempre una “exención” con respecto a la comunidad no proyectual y no teleológica de la desobra). Los tres modos indicados de la escritura, la comunidad de amantes, y la hospitalidad de la literatura dan cuenta de esas formas de “no producción de obra” que, en el caso del otro, implica no pensar el “vínculo” (el “lazo del desenlace social”, diría Derrida) en términos de “relación que une”, sino como “relación sin relación”. Los tres son, entonces, modos en los que se vislumbra la desapropiación³⁵ (o el desasimiento, *Loslösung*, con término nietzscheano)³⁶, que posibilitaría pensar el aludido “tránsito del quién al qué”³⁷. Modos que exigen considerar la comunidad de los mortales (que somos) en términos de lo impersonal.

Por eso ante estas opciones acerca de “quién o qué viene después del sujeto”, Blanchot prefiere citar una historia de niños, jugando en el jardín, que preguntan “quién es hoy yo”: “Y la respuesta gozosa,

35. Sh. Hoemen, en “Community and the Absolutely Feminine”, *Diacritics*, vol. 26, n° 2, *Georges Bataille: An Occasion for Misunderstanding*, Summer 1996, pp. 49-58, destaca (en p. 50) la cuestión que aquí indicamos como “desapropiación” en términos del modo en que Blanchot interpreta el “sacrificio” de *Acéphale*, propuesto por Bataille, sacrificio que supone el “abandono”, y no el “asesinato” o el “suicidio”, que siempre supondrían el operar de un “yo”.

36. F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I*, “Vorrede”, § 3, KSA 2, 16 (las obras de Nietzsche se citan según las *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, Berlin/New York, Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter, 1980, con la sigla KSA, seguida del volumen y número de página).

37. No quiero dejar de señalar el magnífico ámbito de trabajo para el pensar actual que nos regala Blanchot en estas tres líneas de su artículo “Qui”, antes citado, cuando indica las ideas del ultrahombre, el *Ereignis*, el Otro, el último hombre y la comunidad desobrada para pensar “quién o qué” viene después del sujeto. En este sentido, creo que su cuestionamiento de la pregunta “quién” ha de haber inspirado esa noción derridiana de “tránsito del quién al qué”.

infinita: él, él [...] Seamos, aunque fuere en la angustia y la gravedad de la incertidumbre, de vez en cuando, esos niños”³⁸.

Niños que juegan... También, en *La locura de la luz*³⁹ los niños juegan, mientras el relator, adulto, resiste para no “caer en la nada”.

Los niños... Nietzsche admiraba la “seriedad” del niño al jugar y lo pensaba, tal vez, como la posibilidad “más impersonal” en el ámbito de las figuras de la subjetividad⁴⁰. El niño realiza la más inútil de las tareas, jugar⁴¹. Por eso, después del camello del “Tú debes” y del león del “yo quiero”, el niño que crea ya no dice “yo”, ni “tú”. No habla en términos de pronombres personales y ni siquiera pronuncia una frase: él “es” “un santo decir sí”⁴². El niño de Nietzsche no “se alza” sobre la impersonalidad del lenguaje para pronunciar “yo afirmo”, sino que él es “el decir sí”.

El “santo decir sí” es un modo de la afirmación que no erige al sujeto delante de ésta, o sea, es el afirmar del *amor fati* que ama la vida, el acontecimiento y el azar sin necesidad de colocarse por encima de ellos para dominarlos, regularizarlos y convertirlos en disponibles. Los niños que juegan, entonces, tal vez sean también figuras de esa insensata delicadeza que deja ir. Frente a los modos de la conservación de sí del ser-hombre, ser-adulto, ser-masculino, ser-sujeto-propietario, el niño es una figura de desapropiación de sí, como la escritura que evidencia nuestro incesante morir, los amantes que nunca se completan porque sólo testimonian el fracaso de la unión, y la comunidad de autores-lectores, en la separación y la distancia que impide toda posesión (del autor, del mensaje, del sentido de la obra).

38. La cita remite a una imagen de C. Morali, *Qui est moi aujourd'hui?*, préface de E. Lévinas, Paris, Fayard, 1984.

39. En *La folie du jour*, Paris, Fata Morgana, 1973, p. 14, el relator cuenta que era una superficie muerta que resistía y no caía en la nada, y que “Los niños jugaban a mi lado” (trad. en: *El instante de mi muerte. La locura de luz*, trad. cit., p. 38).

40. Con “figuras de la subjetividad” me refiero a la necesidad de seguir utilizando la ficción de “subjetividad” para pensar el modo en que reunimos temporariamente las fuerzas de la voluntad de poder en términos de la así llamada “constitución de la subjetividad”. Desarrollo varias de estas figuras en Nietzsche (*Wanderer*, *Übermensch*, y otras) en M. Cragolini, *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del entre*, Buenos Aires, La Cebra, 2006.

41. El “jugar” no produce nada, por más que los padres consideren que sus hijos “jugando aprenden”, y que las pedagogías de la niñez insistan en el juego como elemento didáctico para motivar el aprendizaje. El juego no produce “obra”, es la instantaneidad del acontecimiento, que si algo no quiere es ser conservada.

42. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, “Von den drei Verwandlungen”, KSA 4, 31.

Si en la comunidad (que somos)⁴³ nos acomuna el morir, somos la comunidad de los vivientes (de los niños, de los animales)⁴⁴ en la que el gesto hacia el otro se acompaña siempre de esa insensata delicadeza que tan, pero tan bien supo gestualizar Daniel Dobbels, de manera coreográfica, en el film de Hugo Santiago.

43. La comunidad que somos es ese “qué” a partir del cual, y para huir de esa impersonalidad que aterra, nos erigimos como “quién” con derecho a decir “yo”.

44. Digo “de los niños, de los animales” para indicar modos de un logos no apofántico, tal como lo sugiere muy rápidamente J. Derrida en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel, Madrid, Trotta, 2008, p. 185.