

EN EL MOMENTO DESEADO: LA MUERTE ENTRE NIETZSCHE Y BLANCHOT

NOELIA BILLI

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas

<http://dx.doi.org/10.15304/ag.37.1.3841>

Resumen

Este artículo tiene por objeto destacar la relevancia de una noción de “muerte impersonal” en el horizonte de una indagación no antropocentrada de lo biopolítico. En tanto no se rige por la teleología del principio antrópico, la filosofía contemporánea considera lo *impersonal* como una resistencia al biopoder, aunque suele concentrarse en los avatares del concepto de Vida. Aquí, avanzamos en el examen de los rasgos de la *muerte impersonal* en dos pensadores cuyas obras resultan fundamentales para estas líneas de trabajo contemporáneas. En Nietzsche, analizamos la cuestión de la “muerte libre” y la imagen de la ceniza, dando cuenta de las posibilidades que allí se vislumbran para una reivindicación de lo impersonal. Luego, subrayamos sus semejanzas y derivaciones en los conceptos blanchotianos de “momento deseado” y “tiempo muerto”.

Palabras clave: tiempo muerto, muerte libre, cenizas, muerte impersonal, dispersión.

Abstract

This article aims to highlight the relevance of the “impersonal death” in the horizon of a non-anthropocentric inquiry on biopolitics. Inasmuch as it is not governed by the teleology of the anthropic principle, contemporary philosophy considers the *impersonal* as a resistance to biopower, although there is a tendency to focus on the concept of Life. We examine the characteristics of the *impersonal death* in two thinkers whose works have fundamental value for these contemporary lines of research. In Nietzsche, we analyze “free death” and the image of the ashes, and the possibilities they offer for a vindication of the impersonal.

Recibido: 22/12/2016. *Aceptado:* 20/04/2017.

Afterwards, we underline their similarities and derivations in Blanchot's notions of "desired moment" and "dead time".

Keywords: dead time, free death, ashes, impersonal death, dispersion.

Introducción

La filosofía contemporánea otorga a la muerte una dimensión conceptual que tiende a asociarse con la antropogénesis: una vez establecido que el animal humano se distingue del resto debido a la capacidad para dar cuenta de su finitud, la filosofía se ha dedicado a elaborar sofisticadas herramientas que fundan la esencia de la comunidad humana en el "derecho a la muerte" de otros y de sí mismo¹. Dicha fuerza sacrificial se intensifica, en el campo de problemas europeo abierto por las dos guerras mundiales, con la elaboración heideggeriana del ser-para-la-muerte en tanto vector capaz de arrojar al existente humano hacia el sendero que por fin lo llevaría al mundo de la autenticidad (cf. Heidegger, 1979: §46-§53). Una parte de las lecturas críticas y deconstructivas que la noción de muerte ha suscitado suelen tener como blanco su carácter "conservador" respecto de lo humano (de lo que en el hombre se ha considerado *esencial* durante la modernidad), sobre todo en aquellas obras (como la heideggeriana) cuyo objetivo explícito era deshacerse de dichas marcas que conducían la ontología a un irremediable antropocentrismo². La centralidad ontológica de lo humano deviene un hecho controversial en las escuelas francesa e italiana de filosofía en la medida en que se considera que ello es estrictamente solidario con un paradigma productivo (el capitalista) cuya forma actual sería un biopoder que excede los límites de las categorías políticas y económicas clásicas (el Estado, la Nación, el individuo) para extenderse sobre una tipología de lo viviente que recorta porciones abstractas de lo que hay, les asigna el nombre de Vida y las modula de acuerdo a dispositivos de reciclaje y sacrificio de lo concreto en nombre de una pretendida universalidad³.

¹ La filosofía hegeliana es una muestra monumental de ello. Sobre este abordaje de la antropogénesis, cf. Hegel (1978).

² Sobre las críticas a los restos de subjetividad moderna que habitan el *Dasein* heideggeriano, evidenciados por este existenciaro, cf. Derrida (1996), Lévinas (1993) y Marion (1990). Para una crítica más amplia a la posición ante la muerte en Heidegger, cf. Losurdo (2003). Sobre la conexión entre la muerte, la negatividad y la antropogénesis cf. Agamben (2008), quien delimita el campo de problemas trazando un arco que va de Hegel a Heidegger. Cf. también Rühle (2009) para una lectura del tema en Hegel que, frente a las críticas de Heidegger, reivindica la co-pertenencia de vida y muerte en el pensamiento hegeliano, sobre todo en la *Ciencia de la lógica*.

³ Sobre este viraje de "lo viviente" a "la vida", su relación con la episteme moderna y el nacimiento concomitante de la Biología, cf. Foucault (2014). Sobre el tipo de poder que

En atención a este diagnóstico, en los últimos decenios ha cobrado fuerza una línea de indagación que reivindica lo neutro y lo impersonal (que ya circulaba en las colectoras del pensamiento occidental) como herramientas de resistencia al biopoder. En este campo, los nombres de Nietzsche y Blanchot aparecen con frecuencia, pues si bien el término “biopolítica” no formó parte de su arsenal conceptual, sin duda ambos pensadores han elaborado las nociones que en parte han hecho posible su planteamiento en la obra de sus sucesores⁴. En este artículo, daremos cuenta del impacto de Nietzsche y Blanchot en dicho espacio desde la hipótesis de que la noción de muerte que ellos trabajan es potencialmente cuestionadora del “dato invisible” sobre el cual el diagnóstico biopolítico se erige, a saber: un concepto de Vida que termina reduciéndose a una teleología antrópica y, como demuestra Esposito, a lo “personal”. Con este objetivo, examinamos las nociones de “momento deseado” y “tiempo muerto” tal como son elaboradas en la obra de M. Blanchot, y las ponemos en relación con algunos temas que Nietzsche ha volcado en *Así habló Zaratustra*, los de la “muerte libre” y la imagen de las cenizas. La lectura conjunta de ambos autores permite dimensionar la importancia de la minuciosa deconstrucción de los aspectos personales de la muerte que ya estaban en Nietzsche y que Blanchot explora con detalle bajo los lenguajes de la ficción y el ensayo.

La muerte libre en Nietzsche

En varias ocasiones Blanchot se refiere a la noción de «muerte libre» que Nietzsche expone en *Así habló Zaratustra*⁵ y ya ha sido establecido por los especialistas que su obra de ficción *En el momento deseado* [*Au moment voulu*] se titula traduciendo el “*Tod zur rechten Zeit*” nietzscheano⁶. El hilo

toma por objeto la vida y define el estado actual de cosas, así como el de un dispositivo biopolítico cuyo modo de organización es la gubernamentalidad, cf. Foucault (2006).

⁴ Cf. R. Esposito (2009) para la relevancia que lo impersonal y/o neutro adquiere en el contexto contemporáneo.

⁵ La fórmula aparece con variaciones en distintos momentos de la obra de Nietzsche, pero en general Blanchot se refiere a su ocurrencia en el discurso escrito en 1883 del *Zaratustra* “Vom freien Tode” [“De la muerte libre”] (cf. Nietzsche, 2009: 114-117). Cf. asimismo el §36 de las “IncurSIONES de un intempestivo”, de 1889 (Nietzsche, 1998: 109-110). Para un relevamiento de los momentos de la obra nietzscheana en que se tematiza la muerte, cf. Crépon (2005). Si bien la obra de Nietzsche es citada de acuerdo a sus traducciones al español especificadas en la bibliografía, hay palabras y/o sintagmas que es importante, para nuestra argumentación, indicar en alemán. Para ello, referimos a la edición crítica de las obras completas de Nietzsche (2009).

⁶ “*Zur rechten Zeit*” es una expresión hecha para la cual los diccionarios *Le Robert* y *Le Trésor de la Langue Française* dan varias traducciones posibles al francés: “à point nommé”,

conductor de nuestra argumentación retoma esta referencia pero la *desvía* hacia lo impersonal conectándola con otro modo de morir que aparece en el *Zarathustra* y que se constela en torno a la figura de las cenizas. Esto supone llevar adelante una interpretación (o, quizás, una sobre-interpretación) de las menciones de las “cenizas” que conducen a transformarlas en una “cuestión” o en una “figura de pensamiento”: así pues, nos referiremos varias veces a aquello que gravita en torno a dicha noción (las cenizas) en relación con la muerte, dándonos el permiso (o, tal vez, siendo extravagantes debido a ello) de comparar una noción tan estudiada como la libertad y la “muerte libre”, con otra ciertamente menor y, hasta cierto punto, “rara” en la proliferante obra nietzscheana. Mientras en esta sección repasamos la cuestión de la muerte libre, en el siguiente apartado referimos con más detalle la eficacia de aunar ambas temáticas, pues a través de ello se reafirma la afinidad entre Nietzsche y Blanchot en el aspecto “impersonal” de la muerte que intentamos señalar aquí.

En el apartado “De la muerte libre”, Nietzsche comienza con una invectiva dirigida a quienes no mueren en el momento justo (definido como el punto de maduración exacto del hombre):

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

[...]

En verdad, quien no vive nunca a tiempo, ¿cómo va a morir a tiempo? ¡Ojalá no hubiera nacido jamás! — Esto es lo que aconsejo a los superfluos. (Nietzsche, 2009: 114)

Tengamos en cuenta que se trata de la primera parte del *Zarathustra*, en la cual el profeta paródico ofrece a quien lo escuche sus enseñanzas acerca del modo más adecuado de vivir en este mundo en que Dios ha muerto. Así pues, los “superfluos” serán identificados como los que continúan alabando el trasmundo, despreciando el cuerpo, humillando la tierra, humillándose en pos de una eternidad que actúa como consuelo de los débiles que no soportan la existencia; y todo ello quedará asociado por Nietzsche a un sacerdocio que predica la muerte. En efecto, son los superfluos los protagonistas en “De los predicadores de la muerte (Nietzsche, 2009: 76-78) donde son ácidamente retratados en su avidez por “doctrinas de fatiga y de renuncia” (76). Sucede que su afán por la muerte se deriva de una voluntad de refutar la vida, es decir, de decretar su falta de valor (de sentido): desde este punto de vista, ya están muertos (son “ataúdes vivientes”, exclama

“au bon moment”, “à un moment opportun”, todas las cuales son sinónimas (en francés) de la expresión “au moment voulu”. Más adelante daremos una interpretación de la traducción elegida por Blanchot.

Zaratustra (77), por cuanto todo lo vital en ellos se ha reducido hasta lo imperceptible (afectados, como están, por una “tuberculosis del alma”; 76). La muerte que se predica, pues, resulta identificada con la “vida eterna”, ese “más allá” idealizado, imagen inmóvil del ser cansado que, en lugar de “reconocerse” enfermo, “quiere causar daño con aquello que a él le causa daño” (68).

Como señala Zaratustra en el prólogo, hay que amar a quienes “para hundirse en su ocaso y sacrificarse, no buscan una razón detrás de las estrellas” (36), no quieren “conservarse a sí mismos” (37); de allí el contraste entre los predicadores de la muerte y la muerte “a tiempo” que él promueve. Los fatigados predicán la muerte en la tierra para trasladarse a esa “vida” trasmundana que Nietzsche repudia, mientras que en la muerte libre se trata de mantenerse en la fiesta de lo móvil y cambiante, en la superficie de un entrecruzamiento de las fuerzas en cuyos puntos densos pueden emerger distintas configuraciones subjetivas que, a su turno, buscarán perecer para devenir otra cosa. Así pues, Zaratustra recuerda que si bien “todos dan importancia al morir”, sin embargo “la muerte no es todavía una fiesta” (114).

En tanto celebración de lo móvil, como fuerza de dispersión del sí mismo y apertura a lo por venir, las enseñanzas de Zaratustra sobre la muerte indican un modo de comprenderla que muestra que la pulsión conservadora (de sí mismo y de la vida) es una reacción fatigada de la que es preciso desplazarse. En atención a ello, quisiéramos leer desde una nueva perspectiva una serie de pasajes en los que Nietzsche se refiere a las cenizas. Como se verá, en ellos el pensador alemán hace una apuesta por la plasticidad de la existencia, recuperando el aspecto impersonal de lo viviente que, sin dejar de reivindicar su materialidad, implica la postulación de un espacio común que no se deja orientar por sentidos humanos. Es este mismo espacio común aquel en el cual impera un tiempo que Blanchot llamará “muerto” en cuanto que no se verifican en él trayectorias evolutivas o progresivas encenadas por una teleología antropocentrada (volveremos a ello más adelante).

Libertad y cenizas

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

No me es desconocido este viajero: hace algunos años pasó por aquí. Zaratustra se llamaba; pero se ha transformado.

Entonces llevabas tu ceniza a la montaña: ¿quieres hoy llevar tu fuego a los valles?
 ¿No temes los castigos que se imponen al incendiario?
 [...]

 Zaratustra está transformado, Zaratustra se ha convertido en un niño, Zaratustra es un despierto [...]. (Nietzsche, 2009: 32)

En esta primera instancia vemos anunciada la relación entre los restos de la incineración y la transformación, que hacen de esta última un modo del morir que tiene visos dinámicos y no sólo inmovilizantes y negadores⁷. El hecho de llevar las «propias» cenizas a la montaña perturba la habitual concepción del resto fúnebre, en la misma medida en que habilita un pensamiento de la supervivencia y lo póstumo que ligaremos aquí a lo espectral. Retomando los aportes derridianos en torno a la operación que las cenizas llevan adelante (cf. Derrida, 1999), entendemos que éstas suponen la impugnación de la metafísica de la presencia y, por ende, de la postulación de la identidad como modo fundante de la subjetividad. Así pues, portar las cenizas propias implica convertirse en el testigo imposible de la muerte de sí mismo⁸ y, a la vez, abre la puerta a un tipo de responsabilidad que se encuentra atada al “querer” tal como Nietzsche lo declina en los pasajes en que critica a los fatigados, a los que no pueden ni quieren “querer”.

No se trata sólo de *querer* perecer (de hacerlo en el *momento justo*) sino que además, llevando los restos de dicha muerte a las alturas donde el aire corta el aliento, se enfatiza la *dispersión* que la imagen de la ceniza involucra: un querer llevado hasta el *final*, que no es una “meta” sustancial, cierta e idéntica sino que se diluye en tal esparcimiento, confundida con el puro olvido de sí que permite el pasaje inocente (no calculado) a otro estado. Así entendida, la muerte no se construye ni como la identidad finalmente cerrada y consumada, ni como una negación en el marco de las proposiciones contradictorias, sino más bien como la tendencia a la indefinición, el olvido de los contornos del sí mismo que permiten la reconfiguración de lo que hay. Una muerte que no proviene del exterior (lo cual justificaría el

⁷ Estos pasajes adquieren un sentido suplementario si se tiene en cuenta, también, la permanente ironía a la que el *Zaratustra* somete la historia bíblica de Cristo. Mientras que al morir el cuerpo del profeta es enterrado y luego desaparece (en su resurrección), esta muerte pagana no sólo transforma el cuerpo en una materia sutil y volátil (en la incineración) sino que al hacerlo la liga poéticamente a la animalidad mítica del Ave Fénix, enriqueciendo así la distinción entre el morir de lo animal humano y lo animal no-humano.

⁸ Blanchot se refiere con anterioridad en su obra al tema del “testigo imposible” de la muerte nietzscheana (cf. 1949: 289-301), aunque cabe hacer notar que allí todavía su matriz conceptual estaba transida por la dialéctica hegeliana y, en ese sentido, no coincide con la interpretación general que hacemos aquí.

intento de apropiársela) pero que tampoco puede concebirse como límite interior, toda vez que esto permitiría suponer que el “sujeto” tendría un rol agencial, aunque fuera siempre fallido y/o elusivo. Este último caso sería el de la muerte heideggeriana, en relación con la cual el *Dasein* adquiere un estatuto ontológico (y, en tanto tal, diferenciante de todo otro ente) pero de índole negativa, apoyándose en esta negatividad absoluta pero “propia” (bajo el conocido adagio de la “posible de imposibilidad de la existencia” del *Dasein*, Heidegger, 1979: 266.) para separarse de lo impersonal y darse una forma singular.

Por eso, en la reconfiguración nietzscheana no se postularía la voluntad de un sujeto (que, como agente, se daría muerte a sí mismo) pues todo sujeto queda definido como emergente del estado de las fuerzas y, por lo tanto, se deriva de cada configuración (y no al revés)⁹. Así se vuelven de gran significación los pasajes en los que Nietzsche se refiere a la «superación de sí mismo» a través de la creatividad (por ejemplo, “Yo amo a quien quiere crear por encima de sí mismo, y por ello perece”; Nietzsche, 2009: 104) o “¡Sí, muchas amargas muertes tiene que haber en nuestra vida, creadores! De ese modo sois defensores y justificadores de todo lo percedero”; Nietzsche, 2009: 133)¹⁰. Tal superación no apunta a la conservación de un sí mismo cada vez más “grande” (en el sentido de que abarcaría más aspectos, o imperaría en dominios más amplios) sino que lleva el querer a un punto de intensidad en el cual se *desvincula* de todo sujeto individual de tal querer (donde “perece” entonces) y se crea algo diferente, algo que aquí nombramos como *impersonal*.

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

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

⁹ Crépon (2005) señala que la mejor manera de comprender el “otro pensamiento de la muerte” que Nietzsche reclama es a modo de “reapropiación” del instante de la muerte. Para una discusión de esta interpretación (que considero deudora de una versión todavía humanista de la *voluntad* nietzscheana en la medida en que identifica en el “querer el instante” de Nietzsche un movimiento apropiativo) y una argumentación a favor de una lectura des-apropiadora de dicha noción nietzscheana, que implica una entrega a la muerte como caso paradigmático de lo extraño/extranjero cf. Billi (2013).

¹⁰ Cf. asimismo en “Del camino del creador”: “Tienes que querer consumirte a ti mismo en tu propia llama: ¡cómo te renovarías si antes no te hubieses convertido en ceniza!” (Nietzsche, 2009: 103).

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

¿Qué ocurrió, hermanos míos? Yo me superé a mí mismo, al ser que sufría, yo llevé mi ceniza a la montaña, inventé para mí una llama más luminosa. ¡Y he aquí que el fantasma se me *desvaneció!* (Nietzsche, 2009: 57)

Vemos en esta pequeña historia de las ilusiones trasmundanas de Zarathustra un doblez de la dinámica ligada a la figura de las cenizas. A la que describimos hace unas líneas (relacionada con la superación no conservadora) se añade aquí la que genera fantasmas, ilusiones, dioses. ¿A qué se debe la ambivalencia de este perecer? En él retorna la diferencia que ya hemos mencionado entre la muerte promovida por los fatigados y la muerte libre zarathustriana: de la cenizas de quien se inmola porque ya no tolera este mundo que tan solo lo hace sufrir, bien pueden surgir los fantasmas de lo absoluto (bajo la forma del “dios sufriente”, del “imperfecto creador” o, como resulta de la transparente referencia, de una “voluntad” de inspiración schopenhaueriana o wagneriana¹¹). Y de hecho notamos allí que la ceniza va acompañada de su brasa, de ese corazón al rojo vivo que parece indicar la conservación de los aspectos más pregnantes de la “humanidad” del hombre, aquellos que lo mantienen a cualquier precio en el nivel más bajo de su querer. Lo fundacional surge aquí, pues, como el fantasma o ilusión con el que el fatigado se embriaga pero que deja como resaca la conservación de lo últimamente humano: la voluntad enferma que por resentimiento decreta que la vida como tal no vale la pena (“una pobre fatiga ignorante, que ya no quiere ni querer”; Nietzsche, 2009: 57).

En contraste con este fantasma, Nietzsche hace valer la incineración que no quiere conservar el sufrimiento porque, en primer lugar, no lo pone como la justificación de la muerte: no hay que morir porque no se soporta la vida, sino que la muerte es una tracción ascendente del movimiento creativo que debe darse a partir del punto óptimo (del “fruto maduro”, escribe

¹¹ Zarathustra comienza la sección recordando su paso por la veta trasmundana. Allí dice: “Bien y mal, y place y dolor, y yo y tú —humo coloreado me parecía todo eso ante ojos creadores. El creador quiso apartar la vista de sí mismo,— entonces creó el mundo. // Ebrio placer es, para quien sufre, apartar la vista de su sufrimiento y perderse a sí mismo. Ebrio placer y un perderse-a-sí-mismo me pareció en otros tiempos el mundo. // Este mundo, eternamente imperfecto, imagen, e imagen imperfecta, de una contradicción eterna [...]” (Nietzsche, 2009: 56). Referimos a lo absoluto como modalidad general de darse de una noción sustancial (“metafísica”) de la voluntad y del mundo como “imagen”. Acerca del nihilismo decadente que afecta al Nietzsche de los años 1870-1872, época en la que escribe *El nacimiento de la tragedia* y se muestra auspicioso respecto de la influencia de Wagner en la cultura alemana, cf. “Ensayo de autocritica” (1886), incluido como prólogo en Nietzsche (1973) y el prólogo en Nietzsche (1989).

Nietzsche) y como una riqueza ulterior que ya no tolera los límites que su propia identidad le impone. Por sobreabundancia de vida, y no por debilidad, es que la incineración se produce y asiste al desvanecimiento de lo idéntico que, ya sin el resguardo protector y unificante de lo absoluto, se dispersa irremediabilmente en el aire de altura.

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

En el momento deseado

En 1951 Blanchot publica *En el momento deseado*, un relato que puede leerse como caja de resonancia de la muerte nietzscheana: se encuentra allí una elaboración del tema que enfatiza su imposibilidad de constituirse como “experiencia personal”¹². En esta oportunidad, limitaremos la lectura a una serie de pasajes en que se acentúa el impacto impersonalizante del morir en la constitución de la subjetividad, algo que no sólo recusa la posición de la muerte como cierre que da sentido a la existencia humana sino que además la evidencia como proceso de dispersión que afecta todas las instancias de la vida.

¹² Siendo, de acuerdo a Blanchot, la “ley secreta del relato” el constituir un movimiento sin meta (o hacia una meta sin ninguna realidad por fuera del movimiento que llevaría a ella), no cabe aquí referirse a un número de “ideas” que se pondrían a prueba en esta ficción. La relación entre ficción, teoría, literatura y filosofía no es clara ni se pone al margen de la nube de problemas en que debemos permanecer para abordar estos textos y el pensamiento de Blanchot en general. De allí que la ficción no sea la “ilustración” de un problema teórico (filosófico o literario), ni el pensamiento del espacio literario un epifenómeno de la escritura ficcional, y puede decirse, en principio, que las fronteras que deslindan géneros y sistemas de apropiación de las “verdades” que se dicen en cada uno de ellos no son claras, y que nuestro objetivo no es el de la delimitación e instauración de un orden de fundamentación. Sólo nos interesa la plasticidad que adquieren las ideas en los espacios que la escritura blanchotiana les brinda en cada caso, espacios que se distinguen no en función de un criterio de correspondencia con la realidad, sino más bien por un modo específico de lo verosímil.

Un hilo tan fino y débil trama *Au moment voulu*, que casi no podemos seguirlo: un hombre toca a la puerta, le abre una mujer que él llamará Judith y luego entrará en escena una segunda mujer, de nombre Claudia, quien canta. El hombre parece debilitarse en el transcurso del relato y es asistido por Claudia. Judith desaparece de la habitación en la que la intriga continúa y aparece hacia el final entre estertores. Sabemos que en algún momento nieva y que la escena es en un apartamento cuyas coordenadas son verosímiles (calle Trinidad, el Boulevard Haussmann, el paseo de la Bourse), de dos habitaciones y un pasillo, con un piano. Cada palabra nos invita a probar imágenes de manera diferente, en la estasis de unos encuentros exentos de porvenir y cuyo pasado parece indiferente, pues en rigor sucede muy poco. Haciendo una analogía entre el relato [*récit*] y la muerte, diremos que *El momento deseado* no es el reporte [*rapport*] del morir sino el morir mismo, “la aproximación de dicho acontecimiento, el lugar donde éste está llamado a producirse” (Blanchot, 1959: 14)¹³. En las próximas páginas nos ocupamos de algunos pasajes en que hallamos marcas de la interpretación blanchotiana de la “muerte libre” en tanto muerte que se da “en el momento deseado”, comprendiendo que la noción de escritura que aquí se maneja aspira a transitar los textos sin aplicar un protocolo disciplinar o de género discursivo como principio interpretativo.

Comenzando por la huella material de esta lectura, ha de subrayarse que las palabras “en el momento deseado” aparecen una vez, hacia el final del relato, mientras el protagonista comenta un intercambio de miradas con Claudia:

En cuanto a mí, no podía sino mirar, por una visión que expresaba toda la transparencia tranquila de una visión última, esta mujer sentada cerca del muro, la cabeza ligeramente inclinada hacia sus manos. ¿Aproximarme? ¿Descender? Yo no lo deseaba, y ella misma, en su presencia ilegítima, aceptaba mi mirada, pero no la pedía. Nunca se volvió hacia mí y nunca, después de haberla mirado, olvidaba retirarme

¹³ Siguiendo la elaboración que lleva adelante Blanchot de la noción de escritura, precisamente siguiendo el hilo de la obra fragmentaria de Nietzsche, es legítimo intercambiar aquí las palabras “relato” y “muerte”, toda vez que existe entre ambas un isomorfismo (es decir, una coincidencia en su capacidad de hacer conexiones en una estructura). En efecto, en el conocido texto “Nietzsche y la escritura fragmentaria” (Blanchot, 1969: 227-255), el escritor francés pone en un mismo plano las nociones de mundo y de texto (las pone en conversación y en una relación de interpelación recíproca) a través del concepto de “interpretación”, que subraya el carácter impersonal y neutro de las relaciones que así se establecen. Así pues, para Blanchot en todo “mundo” comprendido como “relato”, si se es rigurosamente nietzscheano, el “quién” es destituido y el interpretar es un “devenir neutro”, una “pasión” sin sujeto y sin complemento. Estas son las mismas notas que, según argumentamos, hallamos en su caracterización de la muerte.

tranquilamente. Este instante nunca fue turbado, ni prolongado, ni diferido, y quizás ella me ignoraba, y quizás ella era ignorada por mí, pero no importaba, pues para ambos ese instante era el momento deseado. (Blanchot, 1951: 139)

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

Claudia volvió un poco después de mí. Todo estaba en calma, creo que ella en adelante descansó. Sin embargo, más tarde, *la* vi mirarme por la puerta abierta del corredor (yo estaba, enfrente, en el estudio). [...] En ese instante, a través de la inmensa extensión, ella también me daba la impresión de estar sentada en la parte baja de la escalera, sobre el ancho escalón del giro de la escalera; al abrir la puerta, yo la miraba pero ella no me miraba, y todo lo que había de tranquilidad en ese movimiento tan perfectamente silencioso tenía hoy la verdad de ese cuerpo ligeramente encorvado en una actitud que no era aquella de la espera, ni de la resignación, sino la de una profunda y melancólica dignidad. (Blanchot, 1951: 137-139)

Lo que nos interesa indicar de esta lectura blanchotiana es la novedad que el escritor francés imprime a la noción de muerte libre nietzscheana al ponerla en el plano relacional. Creemos que ello se deriva de una atenta escucha a aquello que Nietzsche observaba acerca de la relación del eremita [*Einsiedler*] consigo mismo:

“Siempre uno por uno — ¡da a la larga dos!” Yo [*Ich*] y mí [*Mich*] están siempre dialogando con demasiada vehemencia: ¿cómo soportarlo si no hubiese un amigo? Para el eremita el amigo siempre es el tercero: el tercero es el corcho que impide que el diálogo de los dos [*das Gespräch der Zweie*] se hunda en la profundidad. (Nietzsche, 2009: 92)

Siguiendo a Cragolini (2003) cuando utiliza la figura de los “eremitas en pareja” [*Zweisiedler*]¹⁴ para señalar que en el Nietzsche de los años 1883-1885 el uno siempre es dos —habida cuenta de que la otredad es constitutiva del cruce de fuerzas del que emerge la subjetividad—, es posible pensar que el emplazamiento de la muerte libre en este triángulo hace de ésta una “relación” (y no tanto un “estado” a alcanzar o un “fin”), cuyo carácter además adquiere unos contornos específicos: la relación que la muerte señala es surcada por la distancia que implica el mirar, pero también por la no reciprocidad y asimetría de los espacios. En los términos del relato,

¹⁴ La noción de *Zweisiedler* aparece en 1885. Cf. Nietzsche (2009: 375).

ello se traduce en el hecho de que los personajes nunca parecen encontrarse en el mismo plano, de allí las asimetrías verificadas a cada momento por el narrador. Incluso cuando se plantea un contacto físico, la violencia con la que se entregan al encuentro aparece como el reverso de una distancia imposible de transitar y que obliga al *salto*¹⁵. Cuando la asimetría de planos se intenta romper, cuando una de las figuras quiere reunirse con la otra superando la distancia mencionada, acontece la violencia corporal a modo de respuesta desmesurada. Fuera de toda reciprocidad, aparece la zozobra ante una mirada que precede al salto sobre una luz o un día [*un jour*], que intenta atrapar eso que retrocede (tengamos en cuenta que los lugares se invierten: Claudia también aferra al narrador y este se siente violentado).

En esta línea de interpretación, se observa que la muerte funciona en las relaciones no como un organizador (si por ello entendemos un centro fijo en torno al cual los términos se definirían y alcanzarían su lugar propio) sino antes bien como la fuerza erosiva que reúne sin unificar, hace comparecer a los partenaires en una superficie desnivelada donde impera la no reciprocidad¹⁶. Así las cosas, la muerte parece ínsita al espacio de la comunidad pero no como un “común denominador” (nos hermanamos en el hecho de saber que algún día moriremos) sino antes bien como aquello que impide la conformación de una unidad y que *excluye* de todo Uno ya constituido¹⁷. En este sentido, las dinámicas que hemos analizado en torno

¹⁵ Blanchot reúne la mirada (caracterizada por el intento apropiador del que mira sobre el objeto) y la cuestión del salto feroz que se abalanza sobre aquello que es mirado, acaso en una transposición de la violencia de lo primero en el plano de los cuerpos. Véase, por ejemplo: “Seguramente, abrí los ojos mirando a Claudia y ya me dirigía hacia ella con todo el impulso del hombre que va hacia el día. Pero, ya sea que la fatiga la haya estremecido o porque uno no puede soportar indefinidamente lo intolerable, en vano ella se arrellanaba en su resolución, apenas sintió mi mirada, lanzó un grito prodigioso, casi un alarido, y sin duda hizo un movimiento hacia atrás, pero con una brutalidad que no tenía en cuenta nada, yo salté ferozmente sobre ella y la agarré. No justificaré aquella violencia. Las cosas son así. Quien teme despierta el temor, y quien se debilita se entrega a una fuerza sin piedad y sin justicia.” (Blanchot, 1951: 106).

¹⁶ En otro pasaje, el narrador da cuenta de su inestabilidad espacial que, de acuerdo a la descripción, semeja un estadio espectral: “Ciertamente, no doy muchos pasos, pero cuando paso, las puertas dan portazos, el aire ligero corre a través del espacio. Quien se encuentra conmigo piensa: ‘Él está allí, en este momento’, pero de inmediato: ‘¡Ah! ¡Pero ahora está aquí!’ [...] Bajo por las escaleras; de nuevo el vacío, la alegría del vacío, el estremecimiento jovial del espacio y nadie, a decir verdad, está allí para darse percatarse de ello; yo mismo, de este ligero empuje furtivo, de este aire vagabundo que casi no perturba la superficie y que me conduce aquí y aquí, sin duda sé algo, pero no parece que esto me concierna especialmente.” (Blanchot, 1951: 158).

¹⁷ En Blanchot (1983) se elabora explícitamente esta relación entre la comunidad y la muerte (que es aquí incipiente).

a la noción de libertad y a la figura de la ceniza en Nietzsche se conjugan en la interpretación blanchotiana de un “momento” que es “deseado” tan sólo porque ese *momento* y ese *deseo* escapan radicalmente a toda referencia a una *voluntad humana*¹⁸. En la misma dirección, cuando hacia el final del relato el narrador se refiere a su relación con las cosas, en lugar de indicar el anhelo de utilización o acopio (típico de los rasgos apropiadores de lo humano) escribe acerca de una “fiesta flotante de un instante que ya no pasa” (Blanchot, 1951: 160), en donde pululan las cosas y un sí mismo inhumano, convertidos todos en imágenes, en la “belleza feliz de un reflejo” (Blanchot, 1951: 160). En esto, además de una espacialidad desnivelada pero sin profundidad (cual superficie del mar, escandida por olas que mueven lo que flota sin trasladarlo), puede leerse una suerte de instanciación de ese momento y ese deseo alejados del hombre y entregados a una repetición que involucra un movimiento sin dirección, sin sentido. Blanchot se refiere a esta dinámica de lo inmóvil de muchas maneras pero nos parece particularmente sugerente su recurso a una imagen lumínica muy particular:

tranquila fosforescencia de un instante que no conoce el eclipse de las tinieblas, que no se apaga, que no alumbra pues ella no revela nada, dicha centelleante de un rayo, pero esta inmovilidad yerra también por todas partes [...]. (Blanchot, 1951: 161)

En la dualidad luz-oscuridad, cifra del pensamiento occidental, Blanchot introduce la fosforescencia, la distorsión lumínica de lo que puede ser visto sin ser iluminado, de lo que brilla sin iluminar nada, de lo que se ve en la oscuridad y *por* ella. De manera análoga, la estasis señalada es un tipo de dinámica que escapa a la linealidad del antes y el después, introduciendo el momento/instante como un tiempo “que se desprende siempre del tiempo” (Blanchot, 1951: 165-166). Así pues, el momento deseado, el momento de la muerte libre, es asimilado por Blanchot al tiempo retornante que, como veremos, también está *muerto*. ¿Cómo se ha pasado del momento de la muerte al tiempo muerto? El pasadizo que conecta ambas nociones no tiene nada de secreto: es lo impersonal que oficia de pasillo entre dos ámbitos en los que, si bien impera la oscuridad de lo que no puede ser aclarado en los términos de la luz de la conciencia humana, no por ello son las tinieblas puras. En el momento de la muerte, el tiempo humano muere, los rostros se desvanecen, pero ello no sólo implica la terminación del mundo humano

¹⁸ En su temprana lectura de este relato, Bataille señala como uno de sus rasgos salientes que los personajes estén exentos de preocupaciones e intenciones, los cuales pertenecerían (en caso de existir) al tiempo neutro del relato que no tiene ni pasado ni futuro. Cf. “Silencio y literatura” en Bataille (1988: 177).

sino también la apertura a un mundo que sobrevive a lo humano, que ya no se deja organizar por sus intenciones y propósitos.

A fin de avanzar en la comprensión de estas nuevas coordenadas, examinaremos a continuación la noción blanchotiana de “tiempo muerto”, *locus* donde la temporalidad experimenta su extrañamiento de la fenomenología de lo personal-humano y lo muerto permite vislumbrar una configuración de la subjetividad ligada a lo impersonal-posthumano.

El tiempo muerto en Blanchot: la ausencia de presente

La omnipresencia de la muerte en la obra blanchotiana tiende a explicarse en los términos de una fuerza negativa, estableciendo así un vínculo tanto con el pensamiento hegeliano (cuando se comprende la negatividad como negación) como con el heideggeriano (cuando lo negativo conduce a una ontología que pone a la nada absoluta como fundamento)¹⁹. Nuestra hipótesis se diferencia de estas lecturas en cuanto considera la muerte que circula en dicha obra como vector de una afirmación del espacio de lo no humano y, en consecuencia, con un alcance mayor —en lo referente a los intereses de una filosofía no antropocentrada— que el pensamiento de Heidegger y Hegel. Por eso, nos concentraremos aquí en el impacto de la noción de “tiempo muerto” en cuanto Blanchot elude un planteamiento dialectizante y la aleja de su sentido humano.

El “tiempo muerto” aparece en *L'Espace littéraire* (1955) ligado a la escritura y la experiencia del escritor. A diferencia de lo que el propio Blanchot consideraba durante la década del 40, lo que aquí le sucede al escritor no es comprendido como una pura destitución subjetiva (en la cual tomaría protagonismo el lenguaje como estructura autónoma) sino que antes bien constituye una aproximación a lo neutro de un “*Il [El] sin figura*” (Blanchot, 1955: 20), una modalidad de lo muerto que, según indica Blanchot, es propia de un *tiempo sin negación*. En estos términos, lo que debe comprenderse es el panorama más amplio que el autor está intentando disponer: al recusar la negación *en* el tiempo, explora la posibilidad de un tiempo que no se piense ya sobre la idea de la línea de sucesivos presentes (sidos o por venir) sino antes bien como un *tiempo sin presente*. El carácter paradójico

¹⁹ No pretendemos negar aquí la legitimidad de dichas asociaciones, apoyadas sobradamente en los propios textos blanchotianos. Ello no es óbice para argumentar a favor de un desplazamiento de gran tenor de estos problemas en el pensamiento blanchotiano. Sobre la relación entre Blanchot y Hegel en torno a la negatividad, cf. Burke (1999). Sobre la distancia en este punto entre Heidegger y Blanchot, cf. Billi (2015).

de un tiempo que parece contradecirse a sí mismo (¿cómo pensar un tiempo sin la experiencia del presente vivo, la definición básica de nuestra fenomenología humana?) sirve para relativizar la primacía absoluta que la presencia ha tenido en el pensamiento Occidental, algo que ya Heidegger había puesto de relieve (cf. Heidegger, 2001). No obstante, el pensador francés parece dar un paso más que el alemán al rehusar atribuir a la muerte humana la posibilidad de tensar el tiempo del hombre hacia un futuro que lo haga abandonar el terreno de lo inauténtico para asirse como el límite entre lo óntico y lo ontológico.

En efecto, Blanchot —diferenciándose de la estrategia heideggeriana— sostendrá que la muerte no puede ponerse como fundamento (ni siquiera abisal) de una fenomenología cuyo sentido esté al alcance del hombre. Por el contrario, la muerte que se dice en este “tiempo muerto” del escritor no se refiere a un punto final que daría lugar a la consecución del Sentido de la vida, sino que más bien retira el momento de la muerte (del Sentido) y abre a una dinámica de lo que existe que ya no se atiene a las metas alcanzadas o, al menos, alcanzables (posibles). Con ello, además, Blanchot consigue eludir una alternativa dialéctica al tiempo lineal, pues en lugar de recurrir a un “eterno retorno” según el cual cada momento sería conservado en uno posterior, el escritor apuesta por una “ausencia de tiempo” que sólo puede entenderse como reiteración (como lo retornante que no ha llegado ni llegará nunca) porque lo que hay nunca ha ocurrido de manera plena, totalizando en su existencia un momento esencial. Así pues, dirá Blanchot:

El tiempo de la ausencia de tiempo no es dialéctico. En él, lo que aparece es que nada aparece, el ser que está en el fondo de la ausencia de ser, que es cuando no hay nada, que ya no es cuando hay algo: como si sólo hubiese seres por la pérdida del ser, cuando el ser falta. La inversión, que en la ausencia de tiempo nos remite constantemente a la presencia de la ausencia, pero a esta presencia como ausencia, a la ausencia como afirmación de sí misma, afirmación donde nada se afirma, donde nada deja de afirmarse, en el hostigamiento de lo indefinido, no es un movimiento dialéctico. Allí las contradicciones no se excluyen, no se concilian, *sólo el tiempo por el cual la negación se convierte en nuestro poder puede ser «unidad de incompatibles»*. En la ausencia de tiempo, lo nuevo no renueva nada, lo presente es inactual, lo presente no presenta nada, se representa, pertenece desde ahora en adelante y en todo tiempo al retorno. Esto no es, pero vuelve, viene como ya y siempre pasado, de modo que no lo conozco pero lo reconozco, y este reconocimiento arruina en mí el poder de conocer, el derecho de percibir, de lo inasible hace también lo indesprendible, lo inaccesible que no puedo dejar de esperar, lo que no puedo tomar sino sólo retomar, y no dejar nunca. (Blanchot, 1955: 21; el subrayado es mío)

Como vemos, aquí Blanchot se aparta de una concepción dialéctica del tiempo (y del tiempo retornante) en tanto y en cuanto ésta implica una

negación que empodera al hombre, otorgándole la primacía del conocer, presentar, percibir, asir, acceder. En lugar de ello aparecen con fuerza (con una fuerza pasiva, vale aclarar) las nociones de reconocimiento, de representación, de lo inasible y lo inaccesible²⁰. Lo que parece indicar es que en el tiempo muerto lo que acontece no lo hace en función de una coherencia, unidad u horizonte de totalización alguno dependiente de un sujeto. En este sentido se comprende que Blanchot excluya de dicho ámbito la “unidad de incompatibles”: lo que allí cuestiona no es la coexistencia de acontecimientos incompatibles —cuya afirmación constituye una de las reivindicaciones más persistentes de su pensamiento— sino la voluntad “humana” de *reunirlos bajo la unidad* (a través de la fórmula dialectizante de la negación) en vez de dar lugar a su *coexistencia dispersa*. De modo similar, en el eterno retorno no se trata de una subjetividad que vuelve a su pasado a buscar lo que no pudo vivir o ver allí, como así tampoco de lanzarse hacia el futuro apoyándose en una carencia presente o pasada; antes bien, Blanchot apunta a la reiteración como modalidad relacional de momentos-acontecimientos que no se encadenan causal ni linealmente. En este sentido puede pensarse que el tiempo ha muerto porque lo que sucede no se arrodilla ante el altar del progreso (o su versión negativa, la decadencia), razón por la cual la muerte comienza a desligarse de su firme asociación con el fin o límite último para transformarse en un aire de perturbación que invade los rincones de la vida²¹. A su vez, la concepción de subjetividad *personal* que dependía

²⁰ Al referirnos a la pasividad de estas fuerzas de reconocimiento y representación queremos indicar que, a diferencia de la acepción moderna de dichas nociones (que se da en el marco de la posición de una relación sujeto-objeto, en donde el sujeto es el agente constituyente de una *interioridad* a modo de superficie o pantalla en la cual se proyectan imágenes-representaciones, constituyendo así objetos para un sujeto de conocimiento que de tal modo se apropia de lo representado al reconocerlo como constituido por él mismo de acuerdo a las formas de su interioridad), cuando Blanchot se inclina por el re-conocimiento y el re-comienzo intensifica la idea de que el sujeto nunca es primero, constituyente, primera fuerza activa en los procesos mencionados (conocer, percibir, aprehender, etc.), sino que es él mismo un efecto o un derivado de dichos procesos, que lo exceden. Así pues, su lugar es el de una pasividad que no se asocia primeramente a lo inerte sino que cae fuera de la oposición tradicional sujeto activo-objeto pasivo, toda vez que el movimiento no utiliza como criterio genético o epistemológico al sujeto (ni a entidad alguna que pueda significarse como una fuente cualquiera de movimiento consciente y *sensato*). Justamente, la procesualidad se da como movimiento propio del tiempo retornante, ámbito en el cual no es posible fijar un punto cero u originario, y en el que cada momento puede comprenderse como una reiteración eterna de *algo* que se inicia pero cuyo *telos* es indeterminable. Volveremos a estos temas más adelante con mayor detalle.

²¹ Blanchot escribirá: “[E]l tiempo muerto es un tiempo real donde la muerte está presente, llega, pero no deja de llegar, como si llegando, volviese estéril el tiempo por el cual

de la linealidad del tiempo (que, en última instancia, se deriva de la posición de la muerte como fin), pierde sus contornos firmes para iniciar un despliegue impersonal.

Cuando estoy solo, no estoy solo, pero en este presente ya vuelvo a mí bajo la forma de Alguien. Alguien está allí, donde estoy solo. Estoy solo porque pertenezco a ese tiempo muerto que no es mi tiempo, ni el tuyo, ni el tiempo común, sino el tiempo de Alguno. Alguno es lo que todavía está presente cuando no hay nadie. Allí donde estoy solo, no estoy, no hay nadie, pero está lo impersonal: el afuera como lo que previene, precede y disuelve toda posibilidad de relación personal. Alguno es el «El» sin rostro, el Se del cual se forma parte, pero ¿quién forma parte? Nunca tal o cual, nunca tú o yo. Nadie forma parte el Se. «Se» pertenece a una región que no se puede iluminar, no porque oculte un secreto extraño a toda revelación, ni siquiera porque sea radicalmente oscura, sino porque transforma todo lo que tiene acceso a ella, incluso la luz, en el ser anónimo, impersonal, lo No-verdadero, lo No-real, y sin embargo siempre allí. El «Se» es, bajo esta perspectiva, lo que aparece más cerca cuando se muere. (Blanchot, 1955: 22)

Blanchot avanza aquí en un desplazamiento del “Se” heideggeriano. Si para el filósofo alemán el “Uno” (*das Man*) es un modo de existencia impersonal ineludible pero que puede y debe ser problematizado en pos de la autenticidad (si no personal, al menos “singularizante”²²), de acuerdo al desvío blanchotiano, la soledad alcanza su punto extremo en la difusión de lo impersonal, en lo que erosiona la relacionalidad entre personas (yo y tú) y atraviesa lo que hay con el hábito espectral (No-verdadero, No-real) de

puede llegar. El presente muerto es la imposibilidad de realizar una presencia, imposibilidad que está presente, que está allí como lo que dobla todo presente, la sombra del presente que éste lleva y disimula en sí” (Blanchot, 1955: 22). En un sentido similar puede leerse el siguiente pasaje del final de *En el momento deseado*: “De esto, de esta luz crepuscular, no podría afirmar que siempre sea consciente, probablemente debería reconocer que a menudo me deja libre, pero, cómo decirlo, ella es la libertad en mí, una libertad que desgarrar todos los lazos, que anula todas las tareas, que me deja vivir en el mundo, pero a condición de que yo no sea casi nadie en él, y si en efecto me he visto reducido a la transparencia de un ser que uno no encuentra, es que poco a poco ella me ha aliviado de mí mismo, de mí carácter, de la afirmación seria y activa que éste representa. ¿Qué soy yo para ella? ¿Algún viviente en el mundo? ¿Con el que ella se entiende? ¿Un rostro? Pero ella no puede permanecer en el mundo, y sé —es verdad, en el fondo de una ignorancia que no puede dar cuenta de ello— que ella lleva la fuerza de un solo instante, que ella me conoce pero no me reconoce, que ella me toca, y el porvenir no está atado a ella sino desatado.” (Blanchot, 1951: 164-165).

²² De acuerdo al planteo de Heidegger (1979), en la medida en que la muerte se revela al *Dasein* como su posibilidad propia, intranferible e irreferente [*unbezügliche*] (263), ella lo hace libre para la muerte [*Freiheit zum Tode*] (266). A diferencia de la muerte libre nietzscheano-blanchotiana, en referencia a lo impersonal esta libertad debe entenderse como negativa, es decir, como un *estar libre* de las “ilusiones del Uno”. Sólo adquiere carácter afirmativo (y he aquí la vuelta de tuerca que Heidegger entiende darle a la noción *metafísica* de la muerte) en relación con la existencia auténtica (singular) del *Dasein*.

un ser que no alcanza a individualizarse pero quizás sí a singularizarse. La “soledad” de lo impersonal constituye el solo movimiento de aproximación a un afuera que no significa, que no tiene nada para decir, que no pone un sentido, que desarma todo intento de encerrarse en la *propia* persona, pero que posibilita la *singularidad insignificante* y *sin nombre* del Alguno. Así pues, la cercanía del “Se” será aquello que singulariza pero impidiendo el planteamiento de una “autenticidad” ligada al aferramiento del sí mismo basado en una relación de Verdad con el Ser (cf. Heidegger, 1979). De acuerdo a esta línea de indagación, la muerte no entrega ni da acceso al sí mismo auténtico, sino que antes bien sube el tono de lo impersonal, coloreando lo que hay con la paleta del impresionista que rechaza por principio toda pureza de color y avanza ignorando la firmeza de los contornos (como en aquella fiesta de lo superficial que mencionamos respecto de *En el momento deseado*).

Conclusiones

Lo examinado permite acaso comprender que lo impersonal, si bien implica la debilitación de la persona (en tanto le sustrae recursos con los que ésta se clausuraría sobre sí), no se define por la sustracción sin más, es decir, no sería adecuado identificar lo impersonal con una negatividad operante sobre lo ya afirmado o ya formado. Tampoco parece señalar un fondo fundante, sobre el cual *luego* una subjetividad recortaría distintas figuras, o se recortaría a sí misma como figura. Sólo tomando como criterio la perspectiva del sujeto individual lo impersonal aparece como un fondo inerte, o una actividad negativa, pero, parafraseando a Nietzsche, ¿por qué tomar la perspectiva de la rana? (sobre todo tratándose de una rana megalómana)²³. Lo impersonal es un modo de nombrar aquello que rebasa las posibilidades de totalización, una dimensión que de modo alguno puede anularse o inmovilizarse en una figura cerrada. Antes bien, es *lo que hay* si ello es abordado desde una perspectiva inhumana y, desde este enfoque, la muerte propia y humana no adquiere la importancia fundacional que los existencialismos (humanistas o no) intentaron por todos los medios imponer al pensamiento. La muerte, pues, sería parte de un *proceso dinámico impersonal*, en el cual no se trata de negar o aniquilar lo dado, sino de poner un nombre al desplazamiento continuo respecto de toda composición de las fuerzas que

²³ Acerca de la “perspectiva de rana”, cf. lo que explica Nietzsche en 1886 (Nietzsche, 1972: §2).

haya dado lugar a una densificación o “toma de consistencia” (por decirlo en los términos del materialismo del encuentro de Althusser, 2002).

Para concluir, reanudemos los hilos que hemos tejido a lo largo de este artículo. Nuestro objetivo general era mostrar la importancia de la noción de muerte en el horizonte de una indagación del presente que no tuviera como eje la reafirmación de la antropogénesis sino más bien su desplazamiento. En este marco, la cuestión a enfatizar era lo impersonal en tanto modalidad de lo existente que no es regida por la teleología del principio antrópico. Dado que esta línea es analizada por la filosofía contemporánea en tanto modalidad de resistencia al biopoder, nos pareció conveniente mostrar dos instancias de ello en pensadores cuyas obras no tematizan explícitamente la biopolítica aunque sí resultan fundamentales para su problematización actual. Así pues, examinamos en Nietzsche la cuestión de la muerte libre y la figura de la ceniza, dando cuenta de las posibilidades que allí se vislumbran para una reivindicación de lo impersonal. Luego, subrayamos sus semejanzas y derivaciones en Blanchot a través del análisis del momento deseado y el tiempo muerto. En este recorrido hallamos algunas imágenes que nos permiten encontrar un pasaje entre las categorías que han cimentado la metafísica occidental (y que son solidarias de una noción de muerte “personal”) y aquellas que son capaces de distorsionarla e intensificar sus fisuras (asociadas estas a una muerte impersonal).

Quisiéramos concluir señalando una posible extensión de estos temas a cuestiones ligadas al arte. Acaso esta reflexión en torno a la muerte desde una perspectiva impersonal permita pensar de modo novedoso la sentencia hegeliana sobre el fin del arte, alejándose de la “solución” que Heidegger (1996) ofrece. Desplazando la problemática de la cuestión de la verdad (eje privilegiado por el filósofo de la Selva Negra, a quien cabe preguntarle nietzscheanamente: “¿por qué la verdad a toda costa?”), Blanchot logra pensar el tiempo sin dios del poeta (que había sentenciado Hölderlin en *Vocación del poeta [Dichtberuf]*) no sólo más allá de toda teo/teleología sino más allá de todo humanismo como entrega a la eterna reiteración de la luz y la imagen. Así pues, Blanchot escribe:

Lo propio, la fuerza, el riesgo del poeta es tener su residencia allí donde hay falta de dios, en esta región donde la verdad falta. *El tiempo del desamparo* designa el tiempo que, en todo tiempo, es propio del arte, pero que cuando históricamente faltan los dioses y el mundo de la verdad vacila, emerge en la obra como la preocupación en la cual tiene su reserva, que la amenaza, la hace presente y visible. El tiempo del arte es el tiempo más acá del tiempo, que la presencia colectiva de lo divino evoca disimulándolo, que la historia y el trabajo de la historia revocan negándolo, y que la obra, en el desamparo del *Para qué*, muestra como aquello que se disimula en el

fondo de la apariencia, lo que reaparece en el seno de la desaparición, lo que se cumple en la proximidad y bajo la amenaza de una inversión radical: es lo que está en obra cuando “se muere” y que, perpetuando el ser bajo la forma de la nada, hace de la luz una fascinación, del objeto, la imagen, y de nosotros, el corazón vacío de la eterna reiteración. (Blanchot, 1955: 259)

Bibliografía

- Agamben, G. (2008). *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Valencia: Pre-Textos.
- Althusser, L. (2002). *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena.
- Bataille, G. (1988). *Oeuvres complètes*, Vol. XII. Articles II 1950-1961. París: Gallimard.
- Billi, N. (2013) “«Como si sobrevivir fuera importante...». Muerte de dios, literatura y política”, en Cragolini, M. B. (comp.). *Entre Nietzsche y Derrida: vida, muerte, sobrevivida*. Buenos Aires: La Cebra, pp. 239-261.
- Billi, N. (2015) “Pobreza y pasividad. Una lectura blanchotiana de la naturaleza humana”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XX, núm. 1, Departamento de Filosofía de la Universidad de Málaga, pp. 173-190.
- Blanchot, M. (1949). *La part du feu*. París: Gallimard.
- Blanchot, M. (1951). *Au moment voulu*. París: Gallimard.
- Blanchot, M. (1955). *L'Espace littéraire*. París: Gallimard.
- Blanchot, M. (1959). *Le livre à venir*. París: Gallimard.
- Blanchot, M. (1969). *L'Entretien infini*. París: Gallimard.
- Blanchot, M. (1983). *La communauté désavouée*. París: Minuit.
- Burke, V. I. (1999). “From Desire to Fascination: Hegel and Blanchot on Negativity”, en *MLN*, núm. 114, vol. 4, pp. 848-856.
- Cragolini, M. B. (2003). “Nietzsche. La imposible amistad”, en *Estudios de Filosofía*, núm. 5, pp. 5-13.
- Crépon, M. (2005). “L'éternel retour et la pensée de la mort”, *Les études philosophiques*, núm. 73, vol. 2, pp. 193-202.
- Derrida, J. (1996). *Apories*. París: Galilée.
- Derrida, J. (1999). *Feu la cendre*. París: Des femmes.
- Esposito, R. (2009). *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2014). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Hegel, G. W. (1978). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1979). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M. (1996). “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de Bosque*. Madrid: Alianza, pp. 7-62.
- Heidegger, M. (2001) “La metafísica como historia del ser”, en *Nietzsche II*. Barcelona: Destino, pp. 325- 372.
- Lévinas, E. (1993). *Entre nosotros. Ensayos para en otro*. Valencia: Pretextos.
- Losurdo, D. (2003). *La comunidad, la muerte, Occidente: Heidegger y la “ideología de la guerra”*. Buenos Aires: Losada.
- Marion, J.-L. (1990). “El interpelado”, en *Taula*, núm. 13-14, pp. 87-97.
- Nietzsche, F. (2009) *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe [eKGWB]*. (M. Montinari, G. Colli, & P. D’Iorio, Edits.) Berlín/Nueva York. Disponible en <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>
- Nietzsche, F. (1972). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1973). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1989). *La ciencia jovial*. Caracas: Monte Ávila.
- Nietzsche, F. (1998). *Crepúsculos de los ídolos*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2009). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- Rühle, V. (2009). “La insistencia de la muerte en la vida: Hegel después de Heidegger”, en *Bajo palabra. Revista de Filosofía*, II Época, núm. 4, pp. 11-20.