

«Matan a un niño»
Muerte e infancia en Blanchot

Noelia Billi

“Yo” muero antes de haber nacido.
Maurice Blanchot

Parece difícil pensar la muerte en el desierto donde nos encontramos. Si acaso es la muerte aquello que nos exige estar a la intemperie, ¿habría algo más urgente que ello? Tal vez la muerte sea el desastre que nos empuja a avanzar por un espacio exterior a todo lo conocido, extranjero, pero no por ello menos real (lo más real, lo *necesario*, es decir, lo que excluye la posibilidad: lo imposible, a fin de cuentas). Retornan las sombras del dios muerto, del hombre muerto, y en su regreso se hace manifiesta la insatisfacción de un pensamiento que ya no se basta a sí mismo: primero matando y luego resucitando a sus muertos, el pensamiento no hace más que recostarse en la ilusión de una trascendencia que finalmente nunca encuentra, o que se hace impensable en cuanto él se aproxima.

¿Cómo se habla de la muerte? ¿Acaso tematizarla no es ya desviar la mirada, acaso no deberíamos hablar *a* la muerte? ¿Con qué voz, emitida por quién y desde dónde? Afuera sólo parece habitar una voz neutra, que no se disocia del lenguaje como la condición de lo condicionado, sino que se adhiere a las palabras y las enturbia, las hace poco precisas, inestables, huidizas. ¿Hablará la muerte en la voz neutra? Afuera. Neutro. Desastre. Retorno. *Los cuatro vientos de la ausencia de espíritu que soplan desde ninguna parte.*¹

¹ Blanchot, M., *L'écriture du désastre*, Gallimard, París, 1980, p. 95.

...

Muchas veces se ha dicho que *en* la muerte de Dios queda implicada la del Hombre, en la medida en que son nociones solidarias, y de hecho el ‘fin del hombre’ ha sido tan pregonado como el de los ‘grandes relatos’, del ‘fundamento uno y único’, y otras tantas figuras de lo absoluto. Prestar oídos al diagnóstico nietzscheano de la ‘muerte de dios’, y al llamado a velar los restos del ‘último hombre’, implica asumir una transformación de las lecturas de lo humano. De modo que es posible afirmar que vivimos en la época en que el hombre ha muerto, sólo que nos toca desentrañar qué podría significar esta ‘muerte’ que aparentemente le habría acontecido. Si el ‘Hombre’ (con sus rasgos occidentales modernos: individuo, varón, adulto, trabajador y racional, entre otras), ha sido el estandarte de una naturaleza que reniega de sí misma (que se quiere ‘no-natural’) y sólo puede dar testimonio del desgarramiento que lo origina y de la lucha en su contra que lleva adelante para llegar a ser lo que es (y a la vez, no es), ello supone que en ese lugar siempre se ha tendido a pensar algo extraño. Algo como una *esencia paradójica* (que se define por ser lo que no es y cuya esencia es no tener ninguna) que intenta resolverse infatigablemente utilizando, sin embargo, la herramienta que la somete a este movimiento: una lógica binaria, de opuestos que se excluyen mutuamente. Así pues, podría decirse que para Blanchot, como para Nietzsche, el escenario donde debe darse pelea no es otro que el de esta imagen oposicional y binarista del pensamiento que nos ha forzado a concebir una ‘naturaleza’, una ‘esencia’, y un nombre para la evidencia de sus fallas, la ‘paradoja’. Debido a la impugnación de esta lógica, cuando en la obra blanchotiana se quiere pensar la noción de *muerte* (y, en rigor, prácticamente no se hace más que eso), se está lejos de pensarla en oposición simple con la vida. Vida y muerte ya no forman parte de una dupla escindible y, aunque nos resulte insoportable, de aquello que vive debē decirse también, y a la vez, que muere (y viceversa).

El carácter intolerable e ilegible del borramiento del límite entre vida y muerte es un indicio de que se toca allí una pieza clave de la arquitectura conceptual de occidente. En rigor, habría que pensar si acaso la tor-

sión especial que la muerte recibe en la obra de Blanchot no extrae su potencia deconstructiva del hecho de que la muerte se ha convertido, para el pensamiento occidental, en el paradigma mismo del *pasaje al otro lado del límite*. Si así fuera, se explicaría la cantidad de rasgos que acumula la muerte para el pensamiento filosófico de todas las orientaciones y escuelas (la negatividad, la inercia, lo inmóvil), pero sobre todo el carácter absoluto de todos esos rasgos que, a través de las épocas, ejercerá un gran poder de atracción sobre otras series conceptuales.² De allí que la obra blanchotiana, construida a partir de la ruina de la noción habitual de muerte –uno de cuyos efectos es socavar la lógica de los opuestos–, resulte por momentos prácticamente ininteligible para nosotros; de allí también que la muerte conduzca por los caminos esbozados por Blanchot para transitar los grandes campos problemáticos abiertos por la puesta en cuestión de la lógica binaria. Sin embargo, si en Blanchot se trata de una filosofía de lo liminar, no es tanto por una exigencia de vivir en el límite (o de morir al transgredirlo) sino antes bien por la ineludible necesidad de caminar con un pie a cada lado del umbral, sin ‘habitar’ ninguna de las regiones transitadas. Tránsito y pasaje (nomadismo, habrá dicho Levinas) caracterizan este pensamiento asaltado por la muerte inquieta que fuerza a deshabitar los lugares comunes y expulsa hacia el espacio de lo que no vive ni muere: el lenguaje hablado por la voz impersonal, la instanciación inmemorial de la infancia.

Al examinar el conjunto de la obra blanchotiana, hay un tema o imagen que se destaca delicadamente, un tema poco transitado por el propio autor y poco estudiado también por los comentaristas. Se trata de la infancia y del *infans*. En los escritos tardíos de Blanchot aparece cada vez con

² Me refiero al hecho de que en toda partición binaria y oposicional, habrá uno de los polos que en última instancia extraerá sus rasgos de la ‘muerte’. Por caso, si se trata del tan remanido dualismo antropológico según el cual la naturaleza humana se conforma a partir del alma/espíritu por una parte y del cuerpo por la otra, a la primera quedarán asociados componentes tales como la vida, la conciencia, el tiempo, la actividad y la movilidad, entre otras; el cuerpo, por su parte, se asociará a lo inconciente, lo espacial, lo pasivo, lo inmóvil –en el sentido de lo que no es capaz de moverse a sí mismo, sin la intervención del ‘alma’– y, en suma, a lo muerto.

mayor densidad la figura del niño como *infans*, y del niño que se mata y se muere, en el cruce de los vectores de fuerza típicos del autor: la escritura, la muerte, la pasividad y el tiempo sin presente. Como se verá, una de las torsiones que radicalizan el pensamiento blanchotiano —y lo diferencian tanto de Heidegger como de Hegel en el tratamiento de la muerte— reside en que *lo impersonal del morir* no se limita a acaecerle a una ‘persona’ o bien a un ‘sujeto’ ya formado, sino que al ser una instancia de permanente desborde de lo que hay, es lo que nunca deja de transcurrir, o lo que ya siempre ha ocurrido. Si, como intento aquí, *lo impersonal* es considerado una de las líneas fundamentales para abordar la intervención blanchotiana en los debates en torno a la constitución de la subjetividad, entonces es legítimo hallar en su obra las diferentes declinaciones que ello adquiere a través de los años. Se ha dedicado mucho esfuerzo a algunas de estas figuras, como la escritura, el afuera o lo neutro. Menos atención han recibido el infante y la infancia, aunque el peso que adquieren estos últimos en algunos fragmentos finalmente reunidos en *L’écriture du désastre*, muestra su relevancia y resalta su presencia en otras partes de la obra.³

Del mismo modo en que la muerte parece habitar por doquier el espacio literario blanchotiano, también podría decirse que el silencio, la ausencia e incluso el vacío son referencias permanentes del mismo. Aquí se apunta a mostrar de qué modo la infancia —que habitualmente es referida a la ‘falta de voz’— es puesta en juego en la escritura blanchotiana con el fin de remover las relaciones tradicionalmente establecidas entre voz, lenguaje y expresión de una interioridad como forma de subjetivación. Antes de recorrer brevemente algunas cuestiones que los fragmentos sobre la infancia sugieren, quisiera detenerme en lo que creo es su ángulo de inserción en el pensamiento de Blanchot.

³ Por ejemplo, en la primera versión de *Thomas l’obscur* (Gallimard, Paris, 1941, pp. 71-74) o algunos pasajes de *L’espace littéraire* (Gallimard, Paris, 1955, pp. 26-27).

La muerte posible e imposible

Leyendo de un modo muy particular los diarios de Kafka, Blanchot medita acerca de la muerte tomando como punto de partida la experiencia del escritor.⁴ Si, como interpreta el autor francés, el escritor es “el que escribe para poder morir”, entonces ello implicará que la experiencia que se hace *en* la obra es la de la muerte. Como se sabe, en la perspectiva blanchotiana, la obra no puede considerarse nunca como acabada, lograda o llegada a su fin, por cuanto la desobra coexiste con ella. Esta última resulta, entonces, la condición de imposibilidad de la obra. En esta dinámica se vislumbra un ligero pero decisivo desplazamiento respecto de la noción de ‘muerte del autor’, tan sensible durante el siglo pasado: dado que el enfoque blanchotiano parte de la experiencia (y, por lo tanto, de un *campo subjetivo posible* a partir del lenguaje literario), no se trata en su pensamiento de otorgar la primacía a una estructura (lingüística) que inutilizaría sin más las categorías de ‘sujeto’, ‘yo’, etc., sino de examinar rigurosamente el proceso por el cual una subjetividad se configura en el entrecruzamiento de una ilusión personal y un destino impersonal. Me refiero específicamente a la insistencia de Blanchot en señalar la idea de una ‘subjetividad sin sujeto’, que puede interpretarse como la emergencia de singularidades en un campo de subjetividad impersonal que nunca es abandonado ni superado.⁵ Para llegar a este punto, el pensador francés recorre con fruición las experiencias de ciertos escritores que han meditado acerca del proceso mismo de escritura. Así, a través de las voces de Valéry, de Gide, de Mallarmé, de Rilke y de Kafka, afirmará tanto que el autor muere como que dicha muerte implica algo *más radical que su aniquilación*. En rigor, lo que se tematiza en esta experiencia de escritura es el sino del ‘hombre moderno’, quien primero concibe la muerte como extrema negatividad, pero sólo para en un segundo momento dársele como tarea, es decir, reciclarla dialécticamente y convertirla en una posibilidad (y, en consecuencia, en una positividad):

⁴ Blanchot, M., *L’espace littéraire*, op. cit., pp. 101 y ss..

⁵ Sobre este tema me permito remitir a: Billi, N., “El don de lo extremo. Acerca de la posibilidad de un campo de subjetividad impersonal”, *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, n° 9, primavera de 2011, Buenos Aires, pp. 167-178.

El hombre muere, y eso no es nada, pero el hombre *es* a partir de su muerte, se une fuertemente a su muerte mediante un vínculo del cual es juez, hace su muerte, se hace mortal y así adquiere el poder de hacer y da a aquello que hace sentido y verdad.⁶

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

Cabe hacerse en principio, dos preguntas: ¿por qué Blanchot concibe que la afirmación de la *imposibilidad de la muerte* (o *morir*) es aquello que perfora este reducto y permite una aproximación más justa a una experiencia no ‘humanista’? ¿Por qué el ámbito privilegiado para indagar este morir sería el de la literatura? El primer interrogante se comienza a aclarar al tener en cuenta que Blanchot fue un lector, si no sistemático, sí atento a la cuestión de lo posible que se despliega a partir de la analítica existencial heideggeriana y alcanza su apogeo en el ambiente francés con el existencialismo sartreano.⁷ La traslación de la cuestión de la posi-

⁶ Blanchot, M., *L'espace littéraire*, op. cit., p. 115.

⁷ Cf. “La literatura y el derecho a la muerte” (1949) en: Blanchot, M., *La part du feu*, Gallimard, Paris, 1949, pp. 305-345. Sartre critica la noción de muerte heideggeriana —sobre todo, la noción de Heidegger de la ‘libertad para morir’, pero fundamentalmente porque no comparte el léxico conceptual con él. Allí donde el alemán habla de ‘libertad’ en un sentido ni decisionista ni voluntarista, sino más bien ligado al ‘dejar ser’, Sartre entiende que la libertad está esencialmente ligada a la decisión interiorizante que, por defi-

bilidad desde el campo de las decisiones respecto del ‘mundo externo’ hacia el de la constitución ontológica del hombre en el pensamiento heideggeriano, resultará, desde la perspectiva blanchotiana, la profundización disimulada de ciertas notas de antropocentrismo que insistían en las peripecias hegelianas del Espíritu y de las cuales Heidegger no pudo deshacerse (al menos en la primera parte de su obra).⁸ En cualquier caso, afirmar —como hacen Heidegger y Hegel, aun de maneras distintas— que pueden mantenerse relaciones (de autenticidad o de cualquier otro tipo) con la discontinuidad radical, con la interferencia en sí, con el principio de inestabilidad (es decir, con la muerte); hacer de este rasgo la sede de la ‘soberanía’ (el hombre sería el único ser viviente ‘soberano’ por cuanto es capaz de renunciar a su vida biológica) o de la libertad (el carácter único del *Dasein* en razón de su relación especial con el lenguaje y el llamado de la conciencia), resulta para Blanchot un resabio de humanismo y, sobre todo, una ilusión. ¿Es posible afirmar que el hombre es libre porque es

nición, nunca podría recaer en algo plenamente exterior como la muerte, un *factum* puramente contingente que sólo podemos *padece*r (cf. Sartre, J.P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943, esp. “Ma mort”, pp. 576-598.). Así pues, podría decirse que Sartre no logra escuchar aquello que el pensamiento de Heidegger afirma con insistencia: que la muerte no es algo ‘exterior’ al viviente humano, sino algo ‘interno’; de allí su carácter estructural y esenciante. Cabe aclarar aquí que reducir lo posible en Heidegger a lo ‘disponible’ sería un error grave de interpretación que va explícitamente contra lo que el mismo Heidegger escribe. Precisamente, todo su pensamiento, en este punto, se orienta a mostrar que la muerte ‘disponible’ es la inauténtica (de allí su crítica, basada en una interpretación muy sesgada, de la ‘muerte libre’ nietzscheana), y que hacerla patente como posibilidad (de lo imposible) es liberarla de la disponibilidad a la que el Uno puede creer someterla. Ello no implica, por otro lado, que la posición tomada por Heidegger esté exenta de problemas, como intenta hacer ver Blanchot.

⁸ La lectura blanchotiana de Hegel advierte allí el antropocentrismo indudablemente debido a la influencia en el ambiente francés de los seminarios de A. Kojève (cf. Kojève, A., *Introduction a la lecture de Hegel: Leçons sur la phénoménologie de l'esprit*, Gallimard, Paris, 1947). Acerca de los restos de metafísica de la subjetividad en Heidegger y el carácter conservador del sentido de algunas de sus lecturas, cf. Cragnolini, M. B., “Los caminos del sentido: entre un Nietzsche heideggeriano y un Nietzsche derridiano”, *Derrida, un pensador del resto*, La Cebra, Buenos Aires, 2007, pp. 81-96; y Marion, J.-L., “El sujeto en última instancia”, *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. VI, nº 10, 1993, Ed. Complutense, Madrid, pp. 439-458.

libre para morir? ¿Es la muerte una posibilidad? ¿Es aquella posibilidad que, por habitar ella misma el extremo, es capaz no sólo de atraer al hombre a su límite sino también de entregárselo dadivosamente, haciendo del viviente humano el único que se yergue sobre la vida biológica para vivir una vida ‘con sentido’? He aquí el nudo problemático que Blanchot se niega a cortar y que pretende permanezca tal: su mayor inquietud reside en la dinámica de esta ilusión que configura un espacio de movilidad que la subjetividad transita pero del cual no puede ni escapar ni evadirse. Si para cierto Heidegger la ‘muerte’ era la ‘posibilidad más propia’, capaz de poner al *Dasein* en el camino de la autenticidad, para Blanchot, morir no sólo es imposible sino que es el *vector de imposibilitación* de toda experiencia ligada a lo personal, al Yo o a la *miidad* (*Jemeinigkeit*). Como ‘imposibilidad de la muerte’⁹, el *morir* elude la posición de la soberanía en el enclave formado por la muerte y la libertad, y patentiza la única experiencia de la cual se puede dar testimonio: la de la inestabilidad, la ambigüedad, la ausencia de presente en el cual podría reencontrarme conmigo mismo y *finalmente* estar muerto.

[L]a inevitable pero inaccesible muerte; es el abismo del presente, el tiempo sin presente con el que no tengo relación, hacia lo que no puedo lanzarme, porque en ella *yo* no muero, soy despojado del poder de morir, en ella *se* muere, no se deja ni se termina de morir.¹⁰

Quitando el término al morir (es decir, quitándole a la muerte su carácter de punto final o de estasis por fin alcanzada), a la vez que se radicaliza la a-teleología de las afecciones subjetivas, se perfila otra noción de sí mismo: el hombre es el ser privado de fin, cuya muerte no implica la asig-

⁹ Quizás toda la diferencia entre Heidegger y Blanchot pueda medirse a partir de la distancia entre estas dos formulaciones: de la muerte como “posibilidad de la imposibilidad” (Heidegger) al morir como “imposibilidad de la muerte” (Blanchot), tal como se perfila en un extenso fragmento de *L'écriture du désastre* (op. cit., pp. 114-115; trad., pp. 64-65). Cf. en el mismo libro, el fragmento referido a Rilke y Heidegger (pp. 180-181; trad., p. 102). Se ve aquí también hasta qué punto las formulaciones derrideanas en torno al tema (cf. Derrida, J., *Apories*, Galilée, Paris, 1996) encuentran un claro precedente en la obra blanchotiana.

¹⁰ Blanchot, M., *L'espace littéraire*, op. cit., p. 204.

nación de un sentido a su vida sino la dispersión y el acaecimiento de lo impersonal. Blanchot pone el máximo empeño en mostrar hasta qué punto se han utilizado toda clase de subterfugios –incluida la ‘muerte propia’– para continuar buscando la ‘unidad del ser’ bajo ropajes más modestos, a saber: bajo la ilusión de la unidad personal, del aferramiento de la propiedad del sí mismo o del propio ser, de la posibilidad de tener relaciones con el ‘en tanto tal’ (lo propio) de lo otro. Esta es la razón por la cual el tiempo blanchotiano de la subjetividad no es el del lanzarse hacia el porvenir de lo posible: en un tiempo sin presente, la línea temporal se agota antes de comenzar, y lo único permitido es el tránsito fatigado de una temporalidad regida por el retorno, no a un origen, sino más bien a ese aciago infinito que es la no-presencia a sí del sí mismo.

La vía literaria elegida por Blanchot para abordar esta temática (vía que se reitera en el caso referido a la infancia que se examinará más adelante) adquiere un manifiesto carácter estratégico cuando se lee en la línea de crítica a la noción heideggeriana de la muerte. Nótese que es el propio filósofo alemán quien traza el camino que liga la muerte ‘propia’ (es decir, la que sólo puede ser aprehendida por el *Dasein*) al habla, lo cual a la vez le permite escindir al viviente humano del resto de los vivientes en general, y de los animales no-humanos en particular. La incapacidad de los animales que no son *Dasein* para morir es referida por Heidegger al *factum* de que aquellos no hablan, es decir, que el hombre *puede* morir sólo porque hablando es capaz de acceder al ‘en cuanto tal’ (*als*) de la muerte.¹¹ Blanchot se aproxima a la dinámica impuesta por el pensamiento de Heidegger justamente desandando este camino: ¿muere el hombre? No, la muerte es algo imposible para él. ¿Por qué? Porque bien pensado, el hombre no accede al ‘en cuanto tal’ hablando. Tal como le sucede al resto de los vivientes, el hombre ni *posee* ni se le granjea un acceso diferencial al ser porque ‘habita’ en el lenguaje, sino que por el contrario, allí donde cree poder enseñorearse a través de la palabra, choca contra la expropiación radical que esta supone y que lo expulsa radicalmente de todo darse del ser. Como se patentiza en la experiencia del escritor, lo que aflora en

¹¹ Cf. Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, FCE, Buenos Aires, 1991, §§ 46-53.

la escritura es el lenguaje *de nadie*: no la lengua universal que lo dice todo sin pertenecer a ninguna subjetividad particular sino el murmullo impersonal y anónimo que Blanchot identificará con distintas figuras (la infancia, la voz neutra). Así pues, la habitación del lenguaje no supone un enriquecimiento subjetivo sino por el contrario la desesperación del que se embarca en un éxodo perpetuo.

Si Heidegger creyó escapar al modo habitual en que Occidente ha pensado el lenguaje haciendo una crítica del sujeto representacional y en parte reemplazándolo con un *Dasein* 'configurador' de mundo (que no se 'apropia' del mismo sino de modo derivado y subordinado a la estructura del 'en-el-mundo' originaria), sin embargo su modo de elaborar la relación de este *Dasein* con la 'Voz de la conciencia' (vocación que sólo el hombre, y ningún otro viviente, sería capaz de advertir), hace pensar que no pudo deshacerse del viviente humano como índice de toda relación posible.¹² Subordinando toda relacionalidad 'auténtica' a la relación posible a partir, primero, de la llamada inaudible de la voz que no dice nada y, luego, del lenguaje que se instala en esa retirada de la voz, el filósofo alemán sentaba el carácter de 'lo auténtico' y 'lo propio' sobre una base de negatividad que la muerte parecía poder nombrar con precisión. De manera que la voz muerta constituía, en Heidegger, el indicio de un pasado que en su irrecuperabilidad era capaz de lanzar al *Dasein* hacia el único lenguaje capaz de soportar una 'comprensión' del ser entendida como una relación particular con el 'no' originario. Como ha señalado enfáticamente Derrida¹³, la remisión de la posibilidad de la relación 'auténtica' a una 'posibilidad de lo imposible' no hace otra cosa que deconstruirse (a pesar de Heidegger), y dar como resultado la imposibilidad de toda relación auténtica posible (de toda apropiación) del *Dasein*.

¹² No es posible tematizar aquí la cuestión de la Voz en Heidegger, su relación con la constitución de la subjetividad y con la posibilidad de una apertura a la otredad. Para ello, puede consultarse de Agamben, G., *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad* (1982), Pre-textos, Valencia, 2002. En los siguientes párrafos, sigo la lectura que Agamben presenta en este seminario (cf. esp. pp. 152 y ss.).

¹³ Cf. Derrida, J., *Apories*, op. cit.

Escribir es morir un poco... Ambigüedad y ausencia de presente

Como recién mencionaba, es en el espacio abierto por el lenguaje literario donde Blanchot encuentra el lugar donde llevar adelante una remoción de esta 'negatividad' (de la muerte reducida a 'negatividad') instalada por la tradición —al menos, alemana— como fundamento y condición de posibilidad de toda apropiación o relación auténtica con el sí mismo. Sucede que es en el proceso de escritura, en la 'experiencia del escritor', donde se constituye una de las figuras de la subjetividad que elude los parámetros modernos de constitución subjetiva. No se trata allí de reemplazar la negatividad por otra instancia 'más' originaria, sino más bien de inutilizar la noción de *origen* al emplazarla en el ámbito de la ambigüedad.¹⁴

Lo ambiguo, como concepto clave de la obra blanchotiana ligado esencialmente a la literatura, implica a la vez la paradoja ontológica y la coexistencia de incompatibles. En el pensamiento blanchotiano, lo paradójal está relacionado a la ausencia de presente (al tiempo muerto), dado que en una temporalidad 'sin presente' la identidad no puede nunca alcanzarse a sí misma y cerrarse. De allí la ambigüedad que se da a nivel ontológico: cada vez, A no es A, A *no tiene tiempo* para constituirse como A porque ya ha migrado hacia otro ámbito y otras determinaciones, que están a la vez sujetas al mismo tránsito ateleológico e indeterminado (de acuerdo a la misma lógica, al desaparecer la idea de un presente, se bloquea la posibilidad de concebir esta diferenciación constante como la generación de copias de distintos grados de cercanía al 'original'). Sin embargo, cada instanciación de esta red alcanza la existencia, un tipo de existencia errante o espectral que en lugar de buscar la reafirmación de su identidad se exilia permanentemente de sí misma.¹⁵ Concebida desde estos parámetros, la muerte no se deja reducir a pura 'negación' de lo vivo (no es el otro *de la vida*), sino que más bien indica, para el pensamiento blanchotiano, la

¹⁴ F. Collin plantea algo similar pero en términos de irreductibilidad de lo negativo a la negatividad (dialéctica), donde lo negativo escapa a la oposicionalidad de la negación porque no opera por sustracción sino antes bien como incesante diferenciación. Cf. Collin, F., *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Gallimard, París, 1986, pp. 190-221.

¹⁵ En esta línea debería interpretarse la clásica fórmula blanchotiana del 'x sin x'.

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

Desde la perspectiva blanchotiana, en el lenguaje literario¹⁶ nuestra tradición ha permitido un despliegue menos limitado de la ambigüedad esencial de lo que hay. La literatura como reino de la fascinación donde impera lo imaginario, es el espacio donde la ausencia de presente arruina la linealidad temporal y permite percibir la muerte como esa potencia fragmentaria que no se deja subordinar al trabajo 'negativo' del concepto¹⁷ ni se deja poner como condición de posibilidad de lo posible.

Abordado desde el punto de vista de la constitución de la subjetividad, este marco nos señala la experiencia del escritor como *locus* de fragmentación del 'hombre moderno', dando entonces lugar a lo impersonal de las singularidades que se desplazan bajo la égida de la pasividad y el diferimiento de la escritura. En efecto, el escritor constituye el vértice de una doble imposibilidad: no puede dejar de escribir pero tampoco escribir es

¹⁶ Si bien me limito aquí al lenguaje *literario*, por extensión habría que decir 'el lenguaje sin más'. Así también lo indica Blanchot al señalar de continuo cómo cada vez que en la cumbre de lo supuestamente más formal, abstracto o conceptual un pensamiento se formula, dicha formulación es la marca de su cesura, aquello que lo hace impuro y lo arranca de su ámbito de supuesta idealidad. Por supuesto, ello no implica la suposición de que in-formulado, un pensamiento o una idea queden a salvo de este movimiento de fragmentación, por cuanto no existe en Blanchot una región del pensamiento que pueda constituirse en prescindencia de la palabra.

¹⁷ La negación de la referencia real a favor del aferramiento conceptual es una de las definiciones posibles del lenguaje en la filosofía hegeliana. Así al menos lo han leído todo un conjunto de pensadores franceses (incluido Blanchot en su obra temprana) al hacer del *dictum* 'la palabra mata a la cosa' un *leit-motiv* de su práctica teórica y política. Así también puede interpretarse la diatriba nietzscheana contra la figura del filósofo en tanto emblema de la momificación en el concepto de lo incesantemente móvil (cf. Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 43-58).

posible para él.¹⁸ Como punto de articulación de dos imposibilidades, en la figura del escritor es donde la fuerza muerta de lo impersonal se deja presentir con mayor ímpetu, allí donde lo imposible no es lo que 'todavía no sucedió pero sucederá en un futuro sin mí' (como la muerte para el *Dasein* heideggeriano), sino que por una reversión sorprendente, lo imposible es lo *necesario*, lo que no deja de pasar todo el tiempo, lo que pasa *entre* lo que sucede y *en* lo que sucede. Por eso el *morir* como imposibilidad de la muerte está inextricablemente enlazado a la escritura: el modo en que lo *impersonal* irrumpe en la escritura, forzando las palabras hacia destinos insólitos y distorsionando lo que hay para que diga algo distinto a lo intencionado, es análogo al morir que nunca tiene un lugar sino que perturba lo viviente y lo hace mutar. ¿Está vivo, está muerto? Más bien habría que decir que no hay manera de dictaminar la vida o la muerte, del mismo modo en que la obra no puede deshacerse de la desobra: ninguna constituye un estado puro o estable.

Sin embargo, es cierto que en la escritura blanchotiana la muerte parece adquirir una preeminencia que se hurta a la vida, y de hecho basta asomarse a cualquiera de los escritos blanchotianos para ver rondar la muerte por todas las nociones, conceptos e imágenes: trátase del 'tiempo muerto', la 'fuerza muerta' o el 'cuerpo muerto', todo ello parece poner a la muerte en una especie de dimensión fundamental. Esto se hace patente sobre todo en el espacio literario, ámbito sin embargo que, al no estructurarse en la línea temporal habitual, obliga a pensar en la muerte no como la "aniquilación" sino como "algo más radical", como se mencionaba más

¹⁸ Sobre este tema, remito a los fascinantes desarrollos en "La presión persecutoria" (Blanchot, M., *L'espace littéraire*, op. cit., pp. 14-16) donde Blanchot trabaja la ambigüedad de la figura de la subjetividad del escritor señalando que este tiene dos manos: una enferma, grafómana, que no puede dejar de escribir pero no por un exceso de dominio sobre la palabra sino por estar completamente sometida a la pasividad de una escritura que prescinde del sujeto; la otra mano, sana, es aquella que interrumpe el movimiento incesante y vano de la mano enferma, cortando e imponiendo silencio. Así pues, el 'estilo' del escritor (su singularidad cada vez renovada, podría decirse) reside allí en el juego entre la enfermedad desmesurada de la escritura incesante y la 'sana' decisión de quitarle la lapicera de la mano al enfermo para que finalmente pueda cortarse el fraseo (el murmullo) y pasar a la frase.

arriba. Sólo que dicha radicalidad no tiene los caracteres del fundamento, ni de la condición de posibilidad *a partir de la cual* la vida es posible, o tiene sentido. Morir es el nombre de la disonancia, la impureza, la inessentialidad que afecta lo que hay y le impide *ser* o *no-ser* en sentido fuerte: es uno de los nombres de la ambigüedad.¹⁹

La infancia muerta

Muerte, silencio, ausencia y vacío son, como se mencionaba con anterioridad, referencias permanentes de la escritura blanchotiana. Y, en parte debido a las interpretaciones sedimentadas que hemos recorrido antes, pareciera que estamos habituados a asociar la muerte a expresiones ‘negativas’. Por esta razón me parece urgente inscribir la infancia (que, en general, tiende a asociarse a la fertilidad, el nacimiento o la emergencia de lo nuevo) en esta constelación. A diferencia de otras configuraciones de lo impersonal, la emergencia de la infancia hace más sencilla la aprehensión no meramente ‘negativa’ del extraño espacio al que nos estamos refiriendo, un espacio que no es otro que el *hay* del cual nunca podemos erradicarnos pero donde, sin embargo, se nos exige vivir y morir exiliados. Además, la figura del niño permite apreciar desde otro punto de vista el modo en que lo impersonal y el morir se ponen en juego en la constitución de la subjetividad: basta echar una ojeada a ciertos pasajes de la obra blanchotiana para apreciar el tipo de radicalización del morir que esta figura habilita, permitiendo a la vez la remoción de las relaciones tradicionalmente establecidas entre voz, lenguaje y expresión de una interioridad como forma de subjetivación.

Antes de comenzar, quizás resulte útil refrescar muy esquemáticamente ciertos desarrollos heideggerianos sobre el tema de la voz, a fin de compararlos con las referencias a la infancia (como ‘falta de voz’) en Blanchot.

Recordemos la lectura de Agamben en torno a esta cuestión en Heidegger²⁰: el ser humano sería el único viviente radicalmente carente de voz

¹⁹ Cf. Collin, F., *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, op. cit., pp. 48-54.

²⁰ Agamben, G., *El lenguaje y la muerte*, op. cit., pp. 135-140.

(natural). Esta falta de voz cavaría un no-lugar de pura negatividad que sería a la vez el fundamento de la negatividad constitutiva del *Dasein* y el ‘lugar’ del lenguaje. La remisión del lenguaje a la *nada* de la voz es lo que, según Agamben, sigue obligando al pensamiento a ligarse a la negatividad y sobre todo a la muerte; y de hecho llama a la Voz de la conciencia heideggeriana una ‘voz muerta’ en la medida en que Heidegger la ‘sitúa’ en un “ha sido” (es decir que ha estado ‘alguna vez’ y *luego* ha muerto como voz *natural*). Si se considera legítima la lectura agambeniana del pensamiento de Heidegger, debe destacarse la equivalencia que se establece entre negatividad y muerte, lo cual permite apreciar la importancia del desplazamiento blanchotiano en torno al tema. Si la muerte, como parece señalar Blanchot, no es la negatividad absoluta sino una fuerza de fragmentarización, encontramos aquí una vía para sentar el campo de la subjetividad sobre una base diferente: no ya el de la nada originaria (el de la muerte acaecida una vez y para siempre en un pasado absoluto), sino más bien en el de una diferenciación, desdoblamiento y ambigüedad que operan constantemente (la muerte *imposible necesaria*).

Es en esta línea que adquiere importancia el tratamiento blanchotiano del *infans*: la falta de voz (la infancia) no termina inmovilizada en una instancia mítica, en la cual la existencia se daría en una inmediatez que luego el lenguaje vendría a arruinar de una vez y para siempre, o a intentar pensar.²¹ Iremos recorriendo diferentes fragmentos de *L'écriture du désastre*, rastreando las etapas de lo que sostendré es un proceso de construcción de la figura del infante. Debo aclarar que mi hipótesis supone leer la infancia incluso allí donde esta no es mencionada explícitamente, sino en un sentido más general, como lo ‘sin habla’. En primer lugar, me referiré al tema de la ‘pérdida de habla’, muy presente en la primera parte del libro. A partir de su relación con lo ‘débil’, pasaré luego a un fragmento clave conocido como la ‘escena primitiva’, donde la figura del niño es introducida por medio del recurso a una narración. En este punto, y tomando en

²¹ Acerca de la inmediatez y la torsión blanchotiana que Blanchot le imprime a la versión levinasiana del concepto, véase *L'écriture du désastre*, op. cit., p. 44. Allí el escritor sólo admite referirse a la inmediatez si se la puede “oír en pasado”, es decir, si se la lanza a una paradoja que la asimila al desastre.

cuenta la 'lectura' que el propio Blanchot realiza de la escena más tarde en el mismo texto, será posible establecer algunas conexiones entre infancia y muerte, sobre todo teniendo en cuenta la inserción del *hay* en esta constelación. Por último, todo este recorrido permitirá aproximarnos con mayor claridad (si cabe referirse aquí a lo claro) a la declinación infantil de lo impersonal, cuya importancia además quedará atestiguada a través del propio pasaje por todas las nociones movilizadas.

Pérdida de habla y debilidad de lo humano

En el marco de un tratamiento del tema de la pasividad que Blanchot retoma a partir de Levinas, el escritor liga de forma insistente lo pasivo no sólo al morir sino también al estallido en el lenguaje de lo fragmentario. Cuando éste eclosiona, escribe Blanchot, no es sin embargo el silencio lo que acontece sino antes bien "la reticencia de lo que ya no sabe callar, no sabiendo ya hablar".²² Esta pasividad de inmediato será enlazada a una forma particular de la pérdida del habla que nos permitirá una primera aproximación a la infancia:

Hablamos de una pérdida de habla –un desastre inminente e inmemorial– así como tan sólo decimos algo en la medida en que podemos previamente hacer entender que lo desdecimos, mediante una especie de prolepsis, no para finalmente no decir nada, sino para que el hablar no se reduzca a la palabra, dicha o por decir o por desdecir: dejando vislumbrar que algo se dice sin que se diga: la pérdida de habla, el llorar sin lágrimas, la rendición que anuncia, sin cumplirla, la invisible pasividad del morir –la *debilidad humana*.²³

Debe destacarse que se trata aquí de un habla que no se deja reducir a la palabra, una especie de lengua irreductible al lenguaje. Dicho habla se ha perdido, pero nótese que el tiempo de esa pérdida es la ambigua ausen-

²² Blanchot, M., *L'écriture du désastre*, op. cit., p. 36.

²³ *Ibíd.*, p. 39.

cia de presente: tan inminente como inmemorial, porvenir y pasado no se anulan sino que coexisten en la perturbación mutua que los reitera al infinito. Se vislumbra aquí un tipo de 'pérdida del habla' –una infancia– que en lugar de constituirse como negatividad originaria a ser superada, muestra un movimiento análogo al que examinamos antes como *morir*: no un silencio a modo de negación primordial y como antesala de la positividad de la palabra, sino más bien la indicación de un resto que no se deja someter a ninguna lógica de reciclaje. Un resto de habla, ya siempre perdido pero siempre por venir.

El hecho de que Blanchot ligue este tipo de 'pérdida' a la "debilidad humana", nos permite aproximar con mayor eficacia esta infancia como 'pérdida del habla' a la figura del niño. En efecto, no parece tratarse aquí de una subjetividad parlante constituyéndose sobre la ausencia total de voz, sino más bien de un campo de subjetividad que es un entrecruzamiento de debilidades, torpezas, retornos, palabras a medio hacer que no pueden captarse y que desarman toda configuración de *sujeto que toma la palabra*: así pues, el infante podría ser aquel que es arrullado por el susurro del habla sin palabras, cuyo vivir no está separado de un morir, sino que es la emergencia de lo impersonal bajo el modo del "murmullo de la voz plañidera".²⁴ Nótese aquí la cercanía del espacio de la infancia con el de la escritura: ambos generan una atracción imposible de objetivar, y ambos se entrelazan a la muerte perpetua que implica la ruptura de lo Uno.

La infancia, en este sentido de 'debilidad humana', permite a la vez un acercamiento a lo impersonal como 'inhumanidad' en el hombre. En efecto, debilidad y pasividad serán referidas por Blanchot como "lo irreductible incompatible, lo no compatible con la humanidad (el *género humano*)".²⁵ Se halla aquí un modo de coexistencia entre lo inhumano y lo humano que no puede reducirse ni a una oposición binaria, ni a una dupla de condición/condicionado o de trascendental/fenomenico. Como mencionábamos, se trata de la existencia ambigua que hace perdurar en un

²⁴ *Ibíd.*, p. 38. Es interesante notar que en este mismo fragmento se menciona que la debilidad es también el "llorar sin lágrimas". El tema del llanto se reitera en la 'escena primitiva' que trataremos luego.

²⁵ *Ibíd.*, p. 52.

estado paradójal aquello que es imposible o radicalmente incompatible. En este sentido, la alusión blanchotiana a la condición de “hombre destruido”²⁶ —un destruirse “infinito” en la medida en que no tiene término—, parece referirse a este modo de existencia que, por estar desde siempre ya destruida, es indestructible. De allí que, en Blanchot, lo que permanece en la exterioridad y a la intemperie (lo más débil y lo más pasivo, lo impersonal y lo muerto, la infancia y el niño), sea lo que resiste a los intentos de dominación: lo otro no le adviene desde ‘afuera’, al modo de una amenaza externa que vendría a destruir una interioridad o identidad ya conformada, lo otro es también su elemento, y como tal, es a la vez constitutivo. La infancia, entonces, como debilidad del hombre, parece apuntar a ese espacio incómodo en que no podemos permanecer pero del cual tampoco nos exceptuamos: el espacio en que el morir acaece incesantemente, tal vez el infante que muere y a la vez retorna. Se tratará, entonces, de una infancia como morir del hombre y del niño como testimonio impersonal (ni vivo ni muerto) de tal muerte.

Muerto, ya lo estás... La versión del analista

Quisiera pasar aquí a otra etapa del desarrollo de la noción de infancia en *L'écriture...* Se trata del ángulo psicoanalítico desde el cual Blanchot aborda la cuestión de la “muerte siempre ya pasada pero no experimentada”. En efecto, inmediatamente antes de incluir la versión que el psicoanálisis da del tema, el escritor intenta una aproximación a la escritura como forma de pasividad capaz de *sufrir* la muerte “sin hacerla presente y sin hacerse presente ante ella”.²⁷ ¿De dónde viene, sin embargo, la ansiedad del hombre por hacer presente la muerte? Es aquí donde Blanchot ordena algunos textos suyos referidos a la teoría psicoanalítica, y más específicamente a los desarrollos de Winnicott y de S. Leclaire en torno a la constitución de la subjetividad en relación con las agonías primitivas y la muerte de la infancia. Los mencionados psicoanalistas retoman la cues-

²⁶ *Ibid.*, pp. 40 y 52.

²⁷ *Ibid.*, p. 108.

tión de la pulsión de muerte freudiana —así como también su reinterpretación en la obra lacaniana— y, desde una óptica clínica, apuntan a reconstruir el proceso por el cual un adulto expresa una sintomatología patológica específica, que ellos relacionan con algún hecho acontecido previo a la constitución del aparato psíquico. Por haberse dado en una instancia preyoica, o anterior a la conformación del Ego, el hecho traumático (en general derivado de situaciones en relación con los cuidados maternos o paternos) no fue realmente ‘experimentado’ y el aparato psíquico, no sólo no pudo elaborarlo sino que, más grave aún, no pudo ‘terminar’ de integrarse del todo. Este ‘hecho’ acontecido pero nunca experimentado, es reconducido por los psicoanalistas a la forma de una muerte acaecida al niño pero de la cual éste no guarda recuerdo, saber o indicio alguno de experiencia. Una vez en la edad adulta, ello se presenta bajo la forma de un miedo a la muerte inminente que genera angustia. Aunque se refieren a diferentes instancias y modos de darse de los síntomas, tanto D. Winnicott como S. Leclaire encuentran en el relato construido en terapia un ardid que hace que el paciente *recuerde* aquello de lo cual no tiene memoria alguna (la ‘muerte’ que le aconteció antes de que fuera un ‘sí mismo’), lo cual efectúa una inmovilización de la agonía o la muerte del niño en un pasado *supuestamente* experimentado y resulta en el apaciguamiento de la obsesión por la muerte inminente que impide al adulto llevar adelante su vida.²⁸ En ambos casos podría decirse que la terapia —porque no debe ser olvidado que se trata para ellos de un contexto clínico— apunta a separar dos muertes cuya confusión parece tener resultados devastadores para el sujeto: la muerte del infante y la muerte ‘real’ u ‘orgánica’. Serge Leclaire, a diferencia de Winnicott, establece en *Matan a un niño* que la muerte del “niño maravilloso [...] que de generación en generación atestigua los sueños y deseos de los padres”²⁹ es

²⁸ Aquí me refiero a los puntos básicos del análisis que D. Winnicott presenta en un escrito publicado póstumamente (dos años después de su muerte, en 1974: “Fear of Break-down”, *International Review of Psycho-Analysis*, vol. 1, pp. 103-107), y al cual Blanchot tuvo acceso poco después en una traducción de la *Nouvelle revue de psychanalyse* (nº 11, 1975), bajo el título “La crainte de l’effondrement”.

²⁹ Leclaire, S., *Matan a un niño. Ensayo sobre el narcisismo primario y la pulsión de muerte* (1975), 2º ed., Amorrortu, Buenos Aires, 2009, p. 11 (subrayado en el original).

la condición necesaria para que la vida y el habla del niño “de carne” sean posibles. Es decir, no se trata en este caso de una condición patológica, sino que es precisamente cuando este asesinato no puede ser perpetrado que la sintomatología se hace presente, si bien también es cierto que la muerte del niño no tiene nunca lugar y por lo tanto debe ser reiterada de forma indefinida. En tanto condición estructural del psiquismo, Leclaire concibe como solidaria del ‘niño maravilloso’ a la fantasía “matan a un niño”. Según el psicoanalista francés,

El niño que se debe matar, glorificar, el niño omnipotente, el niño terrorífico, *es la representación del representante narcisista primario*. Parte maldita y universalmente compartida de la herencia de cada uno: el objeto del asesinato necesario e imposible.

La representación narcisista primaria merece sin lugar a dudas su denominación de *infans*. No habla ni hablará nunca. En la exacta medida en que se comienza a matarla se comienza a hablar; en la medida en que se sigue matándola, se sigue hablando verdaderamente, deseando³⁰.

Así pues, Leclaire despliega la lógica del ‘entre dos muertes’ desarrollada por J. Lacan en el seminario *La ética del psicoanálisis*, según la cual es el intervalo entre dos muertes lo que entendemos como ‘vida’: ya se trate de una versión patológica o no, el asesinato del niño transforma la vida en un trabajo de duelo no de algo perdido por el ‘sí mismo’ (dado que justamente el ‘sí mismo’ se constituye recién *a partir* de la pérdida, y previa a ella no podría *ser* ni *tener* nada), sino que lo duelado es el niño maravilloso que *los padres* han soñado y cuya ‘vida’, si bien es necesaria para la constitución del sujeto, le impide ‘vivir’ más allá del estadio primario. De modo que, según Leclaire, desde el momento de nacer debemos comenzar a morir (a morir como *infans*), siendo esta muerte reiterada la condición de posibilidad del habla, el deseo y, en suma, la vida.

Si se traslada el despliegue de Leclaire al ámbito ontológico –si acaso ello fuera legítimo–, podría observarse que lo que él afirma resuena con

³⁰ *Ibid.*, pp. 22-23 (subrayado en el original).

ciertos desarrollos heideggerianos resumidos anteriormente. Si se tiene en cuenta que el niño maravilloso es una fantasía completamente ajena al niño (es de los padres), que al fin y al cabo no es sino la indicación de una nada constitutiva de la subjetividad, entonces se aprecia hasta qué punto la infancia muda que se liga a la muerte reiterada se asemeja a aquella negatividad originaria que el *Dasein* reconocía como su fundamento inexorable. Refiriendo una escena terapéutica, Leclaire escribe: “A través de esa sonrisa, tanto si ilumina el ojo como la voz, se abre otra oreja donde puede decirse al fin, y no de un modo patético, con voz de verdad, la desgracia de no ser, de no nacer nunca otra cosa que nada. Entre dos trazos, entre dos palabras, lo que no dice palabra, *infans* antes que adorable querubín da lugar finalmente a lo que no podía decirse”.³¹ Si, para el psicoanalista, el sujeto se constituye a la vez como asesino y como duelante, y sólo entregado a tal tarea que *niega lo negativo* puede ‘vivir’, para Heidegger el *Dasein* puede hablar verdaderamente cuando asume como tarea *pensar* el silencio que lo obsede pero a la vez es el lugar donde el lenguaje se da.

Muerto, ya lo estás... La versión de Blanchot

Blanchot se detiene en estas dos versiones de la relación entre muerte e infancia, y hace principalmente dos señalamientos. El primero consiste en cuestionar lo planteado por ambos psicoanalistas, a saber: que es posible disociar las ‘dos muertes’, y que ello funda la posibilidad de ‘vivir’ y ‘hablar’. Blanchot recusará, en primer lugar, el criterio ‘orgánico’ que el psicoanálisis utiliza para la diferenciación entre la primera muerte (a la cual se atribuye un carácter no-orgánico, es decir, ‘fantasioso’ o ‘simbólico’) y la segunda (orgánica y, como tal, ‘natural’). Entre la potencia de hacer vivir (haciendo morir) atribuida a la primera, y el hecho ‘trivial’, impensable y definitivo de la segunda, Blanchot halla la misma relación de dialectización que en cierto Hegel: poner la muerte al servicio, primero, de la vida individual y, luego, de la Historia del *género* humano, en el marco del retorno fi-

³¹ *Ibid.*, p. 96 (subrayado en el original).

nal a un mero estado de ‘naturaleza’. Todo ello parece ideado para dar a la pasividad infinita del morir un *lugar*, para asignarle una ubicación y ser capaces de dominarla, de ‘protegermos’ dominándola. El segundo señalamiento de Blanchot se relaciona con la atribución de la agencia a partir del acto de matar implicado en el sintagma “matan a un niño” [*on tue un enfant*]. Lo que atrae al escritor es precisamente el régimen impersonal de la expresión, el cual no sólo imposibilita que dicha acción sea la de un ‘sujeto’, sino que también impide que *a partir* de este asesinato se constituya un sujeto. Teniendo en cuenta que la teoría psicoanalítica no plantea la constitución de un sujeto que desde el punto de vista filosófico podríamos llamar ‘sustancial’ o cerrado, y el hecho de que el interés de la misma es clínico (Blanchot es el primero en reconocerlo), puede pensarse que Blanchot ‘critica’ aquí esta versión de la infancia que muere sobre todo por el giro subjetivista que parece promover. Aquello que el escritor parece querer aclarar es el hecho de que “de esta muerte y de este asesinato ha de responder un ‘se’ [*on*] impersonal, inactivo e irresponsable –y, asimismo, el niño es un niño, siempre indeterminado y sin relación con nadie”³². Dicho rasgo impersonal y no relacional es lo que nos lanza, por fin, a la tercera etapa de esta construcción.

La escena en suspenso

Después de varios fragmentos dedicados a la lectura de los psicoanalistas mencionados aquí arriba, y de dos fragmentos que comienzan (un poco a modo de *mantra*) con la frase “Matan a un niño”, Blanchot introduce un fragmento ‘narrativo’ que había dado a conocer por primera vez en 1976.³³ Me permito transcribirlo *in extenso*:

³² Blanchot, M., *L'écriture du désastre*, op. cit., pp. 115-116.

³³ Son escasas las modificaciones entre la primera versión y la que aquí se transcribe. Las más significativas desde el punto de vista textual y conceptual son dos: la interrogación que se agrega al ‘título’ (“¿Una escena primitiva?”), que en la primera versión no figuraba, y la desaparición del adjetivo “primitiva” que antes acompañaba la mención de la “escena” en el segundo párrafo. Para mayores precisiones sobre la ‘historia’ de este fragmento y una lectura de sus transformaciones, cf. Lacoue-Labarthe, Ph., “Agonie terminée, agonie interminable” en: Bident, Ch. y Vilar, P. (comp.), *Maurice Blanchot. Récits critiques*, Farrago/Léo Scheer, Tours, 2003, pp. 439-449.

(¿Una escena primitiva?) *Ustedes que viven más tarde, próximos a un corazón que ya no late, supongan, supónganlo: el niño [l'enfant] –¿tendrá siete, quizás ocho años?– de pie, apartando la cortina y mirando a través del cristal de la ventana. Lo que está viendo, el jardín, los árboles de invierno, el muro de una casa: mientras está viendo, sin duda a la manera de un niño [enfant], su espacio de juego, se cansa y lentamente mira hacia arriba, hacia el cielo ordinario, con las nubes, la luz grisácea, el día plúmbeo y sin lejanía. Lo que ocurre luego: el cielo, el mismo cielo, abierto de repente, negro absolutamente y vacío absolutamente, que revela (como por el cristal roto) tanta ausencia que desde siempre y para siempre se ha perdido todo en él, a tal punto que en él se afirma y se disipa el saber vertiginoso de que nada es lo que hay [rien est ce qu'il y a] y, primeramente, nada más allá. Lo inesperado de esta escena (su rasgo interminable), es el sentimiento de felicidad que inunda en seguida al niño [enfant], la alegría asoladora que no podrá manifestar más que por las lágrimas, un chorro sin fin de lágrimas. Creen en una pena de niño [enfant], procuran consolarlo. Él no dice nada. En adelante vivirá en el secreto. No llorará más.*³⁴

*Una escena: sombra, destello débil, un ‘casi’ con los rasgos del ‘demasiado’, algo excesivo en todo...*³⁵ El fragmento enigmático que semeja el centro oscuro de *L'écriture du désastre* dispara una multitud de preguntas. Dejemos de lado aquí la posibilidad del carácter autobiográfico del fragmento, así como también la relación entre infancia, escritura y muerte (a la cual nos referimos más arriba), para concentrarnos en la cuestión de lo impersonal.³⁶ Esta se patentiza, como subraya el propio Blanchot más adelante, en la “tensión de la nada, del ser y del ‘hay’ [*il y a*]” que se trasluce en el sintagma “nada es lo que hay”.³⁷

³⁴ Blanchot, M., *L'écriture du désastre*, op. cit., p. 117.

³⁵ *Ibid.*, p. 176.

³⁶ Quien ha sostenido con mayor énfasis el carácter probablemente autobiográfico de la escena, ha sido Lacoue-Labarthe, Ph., art. cit. Además de dicho texto, no puedo dejar de remitir al pormenorizado y riguroso análisis de la escena realizado por Cools, A., “D’une scène ‘primitive’ à l’autre. L’écriture et la question de la singularité chez Maurice Blanchot”, *Les lettres romanes*, “Maurice Blanchot, la singularité d’une écriture”, número hors série, vol. 59, Louvain-la-Neuve, 2006, pp. 131-151.

³⁷ Blanchot, M., *L'écriture du désastre*, op. cit., p. 178.

Aquí, como en otras partes de su obra, el *hay* es el vehículo de lo impersonal que se diferencia tanto del ser como de la nada, generando un doble efecto: por una parte, arruinar la lógica binaria que, a la vez que opone excluyentemente ser y nada, los conjuga para que en sociedad digan la totalidad; por otra parte, muestra una vía distinta para eludir la positividad del fundamento sin por ello *recaer* en la negatividad absoluta. Siendo el *hay* un efecto de difracción, impide que ser o nada sean idénticos a sí o puedan constituirse como la negación del otro. Desde cierta perspectiva, incluso podría decirse que el *hay* como afirmación cumple en des-naturalizar la ligazón (dialéctica o no) entre presencia y ausencia.³⁸

Todo ello se descarga ahora en el infante, que parece habitar la ambigua región del *hay* donde los incompatibles coexisten y desfondan toda consistencia posible, ya se trate del silencio, de la palabra o del habla. Así pues, la debilidad humana antes estudiada puede asociarse a este niño que 'vive' (pero ¿'vive'?) en un ámbito sin presente, signado por la 'inestabilidad desastrosa'³⁹, lo cual debe remitirnos sin vacilaciones a la 'muerte' que le acaece al 'sujeto' o Yo interminablemente. Muerte, es clave destacarlo, que no acontece desde el momento de nacer (como pretenden desde las teorías psicoanalíticas examinadas hasta el mismo Heidegger), sino que más bien es previa al nacimiento (como se afirmaba en nuestro epígrafe). ¿Cómo podría esto suceder? Precisamente la escena 'primitiva' viene a mostrar que la infancia no vive más de lo que muere, no debe dejar de existir a fin de que el Yo lo haga. Antes bien, esa relación con el vacío desastroso del cielo —la ausencia de relación con lo cósmico (el cielo) y con la trascendencia (el más allá) que hace advenir el desastre— que no es fuente de angustia sino de una dicha que lo inunda todo, parece ser la imagen más precisa del estado en que el *infans* se halla: suspendido en una escena interminable cuyo único secreto es el de no tener ninguno. Nótese cómo la tensión mencionada es lo que compromete de esta escena: el abandono al *hay* —que toda nuestra tradición ha significado como insuficiente— define la alegre existencia del niño que no habla, aunque llora.

³⁸ Cf. *Ibíd.*, p. 146.

³⁹ *Ibíd.*, p. 140.

¿Acaso debe leerse aquí la patentización de la finitud radical (muero, voy a morir, voy a *ser* ese vacío...), provista por la ausencia y el vacío del cielo? Sin embargo, no es sólo eso lo que *hay*: el niño *antecede* y permanece *luego* de la apertura del cielo, indicando que lo originario no es nunca la negatividad pura, sino más bien el desdoblamiento que acosa desde siempre a la existencia ambigua y pre-individual. Existencia, entonces, que puede interpretarse como aquel "don de lo poco, de lo pobre"⁴⁰ desde el cual se recusa la idea de que la donación de la muerte pueda significarse como el darse de la subjetividad en una negatividad originaria. Por eso, antes que de la pura nada (que podría remitir sin dudas a una teología negativa, o a una historia inmemorial del ser que el lenguaje tendría por tarea *pensar*), Blanchot escribirá acerca de la *existencia sin ser* en que lo vivo es a la vez lo que muere, donde lo muerto no cesa de insistir, y todo ello es a la vez *nada* y lo que *hay*. De allí también que el asesinato del infante (en cierto modo, la negatividad) no sea lo que *da lugar* al habla, sino que más bien *da el silencio del habla*, el silencio singular que sólo el habla puede proveer.⁴¹ La pobreza y la debilidad se reúnen aquí, en la figura infantil, que muestra la inconsistencia perpetua a la cual está sometido todo intento de apropiación (empezando por la apropiación de la lengua, de las palabras, hasta la de la muerte).

Acaso la relación del hombre con la infancia siga las mismas reglas que la escritura 'autobiográfica' descrita por Blanchot, según la cual "escribirse es dejar de ser para entregarse a un huésped [...] cuya única misión y vida será entonces la propia inexistencia de uno".⁴² Tal vez no sea, entonces, del todo desacertado apuntar que la muerte de la cual *vive* el *infans* configura una esfera estallada en la cual ilegible e inconcebiblemente coexisten lo vivo y lo muerto, el niño y el hombre, el murmullo incesante y la interrupción radical que le exige retornar ofreciéndole lo discontinuo como hueco insondable, la pobreza que en su desmesura habla sin palabras y el lenguaje errante que es el intervalo que impide el término. ¿Es allí donde habitamos?

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 177.

⁴¹ Cf. *ibíd.*, pp. 176-179, donde Blanchot hace un largo comentario sobre la 'escena primitiva'.

⁴² *Ibíd.*, p. 105.