

Tanatopolítica

Emmanuel Biset

La vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella.

Hegel

1.

Simple desaparición, silenciosa nada, la muerte escapa al pensamiento. No sólo porque no hay idea o representación de ella, y la historia del mundo es en algún sentido el recurrente intento de representarla, sino porque no hay experiencia posible de la muerte. La primera afirmación parece excesiva en cuanto posiblemente sea uno de los temas que recorren con mayor fuerza la imaginación del mundo. Sin embargo, se trata de infinitos intentos que confirman que la muerte no posee imagen, ni puede entrar en el lenguaje, ni concebirse como idea. Una especie de algo que hace del lenguaje mero balbuceo. De ahí que, contra los intentos hermenéuticos de distinguir entre el perecer y el morir, contra los intentos historicistas de mostrar sus formas culturales, se pueda afirmar que la muerte es la pura y absoluta nada. Sin sentido, sin razón. Simple y llana desaparición.

Una especie de hueco sobre el que se edifica la existencia. Y allí parece que se puede distinguir entre la muerte y el morir. La muerte como aquello que acontece, el hecho, el único hecho. El morir como una acción imposible, un verbo que es un mero *flatus vocis*, nadie puede morir. Por esto la afirmación que tensa en su reverso el estar viviendo con el estar muriendo, sosteniendo que la vida es un constante estar muriendo, carece de sentido. Sin embargo, quisiera distinguir entre dos muertes. De un lado,

la muerte como tal, la nada de la ausencia. De otro lado, las formas de finitas que puede adquirir esa muerte en vida. Como si la muerte fuera, para cierta lectura, un principio que constituye la vida en tanto la vuelve imposible. De la primera nada que decir, nada. De la segunda, quisiera señalar algunas y sólo algunas de sus formas.

Todo esto en el marco de un horizonte histórico donde la muerte parece haberse borrado. Si el siglo XX, siglo mortífero en la historia de la humanidad, comienza con textos emblemáticos, y Heidegger no es un nombre más, donde la muerte hace de aquello que somos existencia temporal, en las últimas décadas se diluye su sentido. Como si la vida, en su multiplicidad, ocupara en la actualidad el horizonte de lo pensable. Esto no sólo marca una cierta producción textual, sino que se trata de cierto tono que ha adquirido el pensamiento actual, donde el vitalismo parece el horizonte insuperable de nuestro tiempo. No será sino en la política donde esto adquiera evidencia, pues al mismo tiempo que la biopolítica parece ser una de las formas ineludibles del pensamiento actual, la tanatopolítica nombra las formas políticas más devastadoras del siglo pasado. Parece ser la vida y no la muerte aquello a pensar, y no sólo como aquello que se vuelve objeto de la política, sino incluso para indagar una vertiente afirmativa donde es su sujeto.

En este marco, dejando esa muerte muda de la que nada se puede decir, quisiera plantear algunas cuestiones en torno al vínculo entre muerte y política. Y antes de ello precisar que se trata de pensar el lugar donde muerte y vida parecen disolverse como par antagónico. Así abrir a un pensamiento que abandona la idea de vida como exclusión de la muerte y la muerte como exclusión de la vida. Como supo escribir Derrida, dar cuenta de aquello que no tiene un nombre simple: la-vida-la-muerte.¹

¹ De aquí también los estudios que se abren a la cuestión espectral: “Denominaremos también espectro, en sentido restringido, a los entes que sobreviven (así sea baja la forma de un postulado) a su propia muerte, o que establecen un punto de indistinción entre vida y muerte. Desde ese punto de vista, el espectro puede ser completamente inmaterial o adquirir distintas “consistencias” que, como decía un filósofo, pueden llegar hasta el empecinamiento de que éste adquiera una materialidad de carne y hueso, aún si de naturaleza eminentemente sobredeterminada por el Espíritu”. Ludueña, F., *La comunidad de los espectros*, Miño & Dávila, Buenos Aires, 2012, p. 14.

Donde son lo mismo, no en una supuesta identificación final o identidad plena, sino justamente cuando las fronteras que parecen establecer de modo claro y distinto qué es la vida y qué es la muerte se disuelven. No para afirmar una instancia gris donde se confunden, sino para hacer tratabillar ciertas certezas. En fin, pensar *la muerte como principio inmanente de la vida*, no como punto final.

Ahora bien, ese principio inmanente no tiene una sola forma, sino que es una multiplicidad inaprensible. Si la sencilla desaparición no puede escribirse sino en singular, las formas inmanentes de la muerte son siempre plurales. De esta pluralidad se pueden circunscribir algunas formas en su vínculo con la política. Tratando de abrir a un pensamiento, por un lado, donde tanatopolítica no nombra las experiencias históricas que obraron la muerte, sino la instancia irreductible de cierta política. Se trata de romper con cualquier política asentada en un principio trascendente que obre en vistas a la inmortalidad. Dicho de otra manera, pensar qué implicancias políticas tiene asumir la finitud radical de lo existente. Por otro lado, quisiera mostrar cómo existen dos formas de dar cuenta de esa finitud: aquella que la considera un centro ausente y aquella que hace de la muerte un trabajo. No será sino ocasión de volver a pensar las formas de la negatividad.

2.

El término tanatopolítica tiene un eminente significado peyorativo en cierto pensamiento contemporáneo. Sirve para designar aquellas formas políticas que obran la muerte en, por lo menos, dos formas: el hacer morir del soberano o la máquina disciplinada de matar. Aquella política que obra la muerte se encuentra, por una parte, en la posibilidad que tiene el soberano de decidir el derecho de muerte. Esta decisión puede entenderse como una forma exclusivamente moderna, allí Hobbes sería el autor que condensa una lógica del poder donde lo que hace iguales a los hombres es su capacidad de dar muerte, por lo que es esa capacidad aquella que quedará en manos del soberano luego del contrato. Pero también puede enten-

derse como una figura que trasciende la modernidad, y se inscribe en el núcleo de la política occidental si se entiende, como en Agamben por caso, que la politización de la vida humana supuso desde siempre el abandono a un poder incondicionado de muerte. La cuestión política sería la escisión entre aquellos que pueden vivir y aquellos cuya vida resulta prescindente. Por otra parte, el término tanatopolítica suele usarse no para calificar el vínculo general entre muerte y política, sino la forma específica que adquiere en el mundo contemporáneo.

En este sentido más específico la tanatopolítica es comprendida dentro de los estudios sobre la biopolítica. A partir de ciertos escritos foucaultianos, la biopolítica es entendida como la politización de la vida biológica de la población. Si bien es cierto que en Foucault existen por lo menos cuatro abordajes —desde la medicina, la soberanía, la guerra y la economía—, se trata siempre de pensar el modo en que es gobernada la vida biológica de la población. Entre los años 1974 y 1979 cuando analiza la cuestión no formula una teoría general, sino diversos modos de abordaje que llevarán a contraponer la lógica de la soberanía que hace morir o deja vivir a la lógica de la biopolítica que hace vivir y deja morir. Como indica un clásico pasaje: “Durante milenios. El hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente, y además capaz de existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente”.² Si bien es cierto que en algunos casos Foucault piensa estas lógicas como sustitutivas y en otros como complementarias, es posible indicar con Edgardo Castro dos tesis: “[...] la de la heterogeneidad de los diferentes mecanismos de poder (soberanía, disciplina, biopolítica) y la de un constitutivo entrelazamiento que no va en desmedro de sus respectivas especificidades”.³

Esta doble relación de entrelazamiento y heterogeneidad, adquiere un nuevo sentido en los trabajos de Giorgio Agamben donde justamente se piensa el modo en que el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder se articulan. Pensando así la soberanía ya no en su espe-

² Foucault, M., *Historia de la sexualidad I*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, p. 173.

³ Castro, E., “Vías paralelas: Foucault y Agamben” en *Deus Mortalis*, 9, 2010, p. 75.

cificidad moderna, sino en su nivel ontológico como la decisión del estado de excepción que produce la escisión entre vida desnuda y vida calificada: “La tesis foucaultiana debe, pues, ser corregida o, cuando menos, completada, en el sentido de que lo que caracteriza a la política moderna no es la inclusión de la zoé en la polis, en sí misma antiquísima, ni el simple hecho de que la vida como tal se convierta en objeto inminente de los cálculos y de las previsiones del poder estatal: lo decisivo es, más bien, el hecho de que [...] el espacio de la nuda vida que estaba situada originariamente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, bios y zoé, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación”.⁴

Lo relevante aquí es que para Agamben soberanía y biopolítica se identifican cuando se trata de pensar el dispositivo de captura de la vida en la posibilidad de someterla a muerte: “Soberana es la esfera en que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio; y sagrada, es decir, expuesta a que se le dé muerte, pero insacrificable, es la vida que ha quedado prendida en esta esfera. [...] No la simple vida natural, sino la vida expuesta a la muerte (la nuda vida o vida sagrada) es el elemento político originario”.⁵ De modo que resulta necesario pensar de otro modo el entrelazamiento de vida y muerte con la política, esto es, excediendo su presentación como motivos antagónicos. Si matricialmente la política surge de una decisión que escinde la vida entre bios y zoé, y así una vida a la que se le puede dar muerte sin cometer homicidio, resta pensar la especificidad de ese vínculo en la contemporaneidad.

Retomando el *dictum* según el cual el campo de concentración es el paradigma biopolítico de lo moderno, Agamben trabaja aquellos textos que señalan que la muerte se vuelve imposible en el siglo XX: “En cualquier caso, la expresión «fabricación de cadáveres» implica que aquí no se puede hablar propiamente de muerte, que la muerte de los campos no

⁴ Agamben, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1998, p. 19.

⁵ *Ibíd.*, pp. 109-114.

era tal muerte, sino algo infinitamente más escandaloso. En Auschwitz no se moría, se producían cadáveres. Cadáveres sin muerte, no-hombres cuyo fallecimiento es envilecido como producción en serie”⁶. A partir de esto Agamben cuestiona la heterogeneidad entre el hacer morir y dejar vivir y el hacer vivir y el dejar morir: “En efecto, en éste una absolutización sin precedentes del biopoder de *hacer vivir* se entrecruza con una no menos absoluta generalización del poder de *hacer morir*, de forma tal que la biopolítica pasa a coincidir de forma inmediata con la tanatopolítica”⁷.

En este marco, tanatopolítica nombraría no el vínculo general entre muerte y política, sino una interpretación biopolítica del nazismo. Esposito señala al respecto: “El nazismo constituye una excrecencia irreductible a la historia que lo precede porque introduce una antinomia cuya figura y efectos eran desconocidos hasta entonces. Esa antinomia es resumible en el principio de que la vida se defiende y se desarrolla sólo mediante una creciente ampliación del recinto de la muerte”⁸. La tanatopolítica nombra entonces una práctica del biopoder según la cual la incrementación de la vida tiene como contracara una práctica de la muerte. Siendo así, se rompe la dicotomía según la cual la lógica de la soberanía es aquella que hace morir y deja vivir y la lógica de la biopolítica es aquella que hace vivir y deja morir. Y se rompe porque el hacer vivir es correlativo del hacer morir.

La contemporaneidad no implica un abandono a la muerte sino su ejercicio efectivo, disciplinado, racional. Señala Esposito: “El racismo ejerce una doble función: la de producir una separación dentro del *continuum* biológico, entre quienes deben permanecer con vida y quienes, en cambio, han de ser arrojados a la muerte, y, más esencial, la de fijar una relación directa entre ambas condiciones, en el sentido de que la muerte de los segundos favorece la supervivencia de los primeros”⁹. La singularidad de esta lectura biológica es la correlación entre desarrollo de la vida y desarrollo de la muerte, su mutua dependencia. La muerte deja de ser aquí una

⁶ Agamben, G., *Lo que queda de Auschwitz. Homo Sacer III*, Pre-Textos, Valencia, 2000, p. 71.

⁷ *Ibid.*, p. 83.

⁸ Esposito, R., *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006, p. 175

⁹ *Ibid.*, p. 175.

decisión exclusiva del soberano para convertirse en el motor que posibilita el desarrollo social, la muerte se expande igualitariamente en todo el cuerpo social que la requiere como fuente de su desarrollo. Desde esta lectura, tanatopolítica sería el nombre de la máquina de muerte contemporánea, donde el acento debe recaer en la máquina como en la muerte. La idea de máquina permite pensar en la expansión igualitaria de la muerte como motor social, al mismo tiempo que da cuenta de su funcionamiento técnico. Lo central es la necesaria muerte de algunos para la expansión de la vida de los otros. El homicidio es lo que permite la regeneración, o mejor, la creciente degeneración sólo puede dar lugar a una regeneración si se extirpa el mal. No por casualidad se expanden las metáforas surgidas de la medicina o la biología.

3.

Parecen posibles dos lecturas de lo que ha sido nombrado como tanatopolítica: de un lado, aquella que afirma que se trata de una forma específica de la biopolítica, es decir, sería el nombre de la biopolítica bajo el nazismo donde se da una combinatoria paralela de expansión de la vida y la muerte; de otro lado, aquella que sostiene que no se da allí una forma específica situable en el período nazi y por ende superable, sino que existe una inextricable unidad entre biopolítica y tanatopolítica, no sólo porque siempre que se toma a la vida como objeto de la política se decide la mortalidad de las vidas prescindentes, sino porque la disolución de las fronteras entre biopolítica y tanatopolítica sería propia del mundo contemporáneo. En vistas a complejizar el vínculo entre muerte y política más allá del nazismo, en esta misma clave biopolítica, surge la noción de necropolítica. De hecho, la noción de necropolítica muestra el nexo entre muerte y política ya no exclusivamente desde la diferencia específica del paradigma biopolítico, sino pensando su vínculo con la soberanía. La cuestión a pensar es cómo la vida, la muerte y los cuerpos se inscriben contemporáneamente en el orden del poder.

El término necropolítica no nombra el estatuto de la muerte como el mero dejar morir de la biopolítica, tampoco como la mutua dependencia

de vida y muerte bajo el nazismo, sino la redefinición de la soberanía como derecho de matar. Este derecho de matar del Estado encuentra, para Achille Mbembe, dos figuras paradigmáticas. Por un lado, en las Colonias, pues en estos lugares la soberanía consiste en el ejercicio del poder al margen de la ley y la paz no es sino la forma de una guerra sin fin. Desde que se asume que son habitadas por salvajes (sea fundado en el naturalismo de la idea de inferioridad, sea fundado en el historicismo de la inmadurez histórica), la guerra y el desorden son permanentes, las garantías jurídicas se suspenden y funciona un estado de excepción en favor de la civilización: “El derecho soberano de matar no está sometido a ninguna regla en las colonias. El soberano puede matar en cualquier momento, de todas las maneras. La guerra colonial no está sometida a reglas legales e institucionales, no es una actividad legalmente codificada. El terror colonial se entremezcla más bien incesantemente con un imaginario colonialista de tierras salvajes y de muerte, y con ficciones que crean la ilusión de lo real”.¹⁰ Las guerras coloniales, al estar frente al salvaje, expresan una hostilidad absoluta, y así se pierden las distinciones entre guerra y masacre desde que la guerra no está atada a ninguna regla. La muerte y la política encuentran aquí su lugar en la forma de la masacre, donde la soberanía consiste en el trazado del espacio geográfico que relega a los colonizados a una zona intermedia entre sujetos y objetos. La soberanía es la que decide quien tiene valor y quien no, qué muerte vale y aquella que no. Ahora bien, el colonialismo adquiere ciertos rasgos específicos a finales del siglo XX donde la configuración de la espacialidad ya no tiene los rasgos del imperialismo clásico, constituyendo ocupaciones fragmentarias con enclaves periféricos y comunidades cercadas donde se combinan prácticas disciplinarias y biopolíticas. Se trata de un estado de sitio permanente.

De otro lado, es posible analizar el nexo entre muerte y política en el caso de África. Mbembe señala que la singularidad de este caso es que el derecho de matar ya no es portado exclusivamente por el Estado: “Una de sus principales características es que las operaciones militares y el ejerci-

¹⁰ Mbembe, A., *Necropolítica*, Melusina, Madrid, 2011, p. 40.

cio del derecho a matar ya no son monopolio único de los Estados, y que el «ejército regular» ya no es el único medio capaz de ejecutar esas funciones. La afirmación de una autoridad suprema en un espacio político particular no es fácil; en lugar de esto, se dibuja un *patchwork* de derechos de gobierno incompletos que se solapan, se encabalgan, donde abundan las distintas instancias jurídicas *de facto* geográficamente entrelazadas, las diversas obligaciones de fidelidad, las soberanías asimétricas y los enclaves. En esta organización heterónima de derechos territoriales y de reivindicaciones no tiene ningún sentido insistir sobre las distinciones entre los campos políticos «internos» y «externos» separados por líneas claramente marcadas”.¹¹ En África los Estados no pueden reclamar el monopolio de la violencia y de los medios de coerción, por el contrario el derecho de matar es un valor de mercado. Proliferan así organizaciones difusas y polimorfas que administran la muerte. En este caso no se trata de una gubernamentalidad colonial donde se ejerce la autoridad policial y el disciplinamiento, sino de tecnologías de destrucción que deciden entre la vida y la muerte. Si en un caso la masacre es realizada por un Estado que no reconoce en el otro sino a un salvaje, en este caso las masacres se expanden rizomáticamente.

La necropolítica adquiere su densidad específica en la figura de la *masacre*. O mejor, es en la masacre donde se define contemporáneamente el vínculo entre muerte y política: “En el caso particular de las masacres, los cuerpos sin vida son rápidamente reducidos al estatus de simples esqueletos. Desde ese momento, su morfología se inscribe en el registro de una generalidad indiferenciada: simples reliquias de un duelo perpetuo, corporalidades vacías, desprovistas de sentido, formas extrañas sumergidas en el estupor”.¹² En las masacres, entonces, se encuentra una forma singular por la que se ejerce una política de muerte. No es el derecho soberano a decidir la muerte que funda el Estado moderno, pues en tal caso la decisión pasa por decretar la muerte como instancia final, sino que se trata del ejercicio de la muerte, de la política entendida no como el hacer vivir biopolítico sino como el ejercicio de prácticas mortuorias.

¹¹ *Ibíd.*, p. 57.

¹² *Ibíd.*, p. 64.

Hay que pensar no solamente las formas del hacer vivir, sino las formas del hacer morir en su pluralidad. No sólo en caso extremo de la masacre, sino incluso allí donde se pierden los límites entre sacrificio y redención, muerte y libertad, resistencia y suicidio, como aquellos casos donde el cuerpo-bomba en la muerte propia y de los otros es un acto político. La política es también, contemporáneamente, el conjunto de estas prácticas mortuorias: “He utilizado las nociones de políticas de la muerte y de poder de la muerte, para reflejar los diversos medios por los cuales, en nuestro mundo contemporáneo, las armas se despliegan con el objetivo de una destrucción máxima de las personas y de la creación de *mundos de muerte*, formas únicas y nuevas de existencia social en las que numerosas poblaciones se ven sometidas a condiciones de existencia que les confieren el estatus de *muertos-vivientes*”.¹³ Sobreviviente no es, en este caso, aquel que pudo dar muerte al otro y fortalecer su poder, sino una forma de existencia que ante el espectáculo de cadáveres anónimos, de cuerpos mutilados, vive su vida estando ya muerto.

4.

La biopolítica parece el horizonte insuperable de nuestro tiempo. Sin embargo, existen caminos de cierto pensamiento político que no han puesto su centro en la vida sino en la muerte. No esta vez para nombrar aquella política que hace de la muerte su objeto, sino que piensa afirmativamente su lugar. Quisiera ante todo señalar, entonces, que quizá se trate de poner en crisis ese supuesto horizonte insuperable complejizando lo que se entiende por tanatopolítica. Afirmar la complejidad significa indicar que el vínculo entre muerte y política no se traza solamente cuando la política se convierte en una fábrica de cadáveres, sino por el contrario abordando lo que le hace la muerte a la política, esto es, pensando radicalmente una política que asume que somos seres para la muerte. Perspectiva que surge en esa herencia cruzada por los pensamientos de Hei-

¹³ *Ibíd.*, p. 75.

degger y Bataille. Frente a aquellos que oponen dos vínculos posibles entre vida y política, en un caso como objeto y en otro como sujeto, la cuestión a pensar es otro vínculo entre muerte y política. En la estela de autores como Blanchot, Nancy, Esposito, surge una tanatopolítica pensada como “comunidad de la muerte”.

A comienzos de la década del ‘80, Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe trazan una propuesta singular para pensar lo político. Desde la crítica a la constitución de algo así como la filosofía política o la teoría política, parten de la copertenencia esencial de lo filosófico y lo político para construir otro modo de acercarse a lo político. En este marco, van a afirmar que contra la metafísica de la subjetividad que ha constituido el universo categorial del pensamiento político, es necesario asumir la finitud: “En oposición a los motivos del fundamento y del sujeto (...) está el motivo de la *finitud*”.¹⁴ Un nuevo pensamiento de lo político, para los autores, debe romper con los motivos del fundamento y del sujeto y abrirse hacia una comunidad que asume radicalmente su carácter relacional.

Esta propuesta general, encontrará en el texto de Nancy *La comunidad inoperante* una expresión singular, pues se trabaja allí una noción de comunidad que excede su determinación desde planteos subjetivistas: “El estar-en-común, allende el ser pensado como identidad, como estado o como sujeto; el estar-en-común que afecta al ser mismo en lo más profundo de su textura ontológica, ésa fue la tarea que salió a la luz y a la cual este libro intentó comenzar a responder”.¹⁵ Comunidad calificada de inoperante porque se cuestiona una noción de comunidad como comunidad de seres que producen por esencia su propia esencia como obra. Se busca romper entonces con la inmanencia absoluta del hombre al hombre, es decir, pensar la comunidad más allá del inmanentismo.

Es justamente cuando Nancy piensa la ruptura con la inmanencia cuando muestra dos vínculos posibles entre comunidad y muerte. De un lado, están aquellos planteos donde la muerte es reabsorbida en la comunidad,

¹⁴ Lacoue-Labarthe, P., Nancy, J.L., “La «retirada» de lo político”, *Nombres. Revista de filosofía*, N° 15, Año 10, Córdoba, 2000, p. 44.

¹⁵ Nancy, J.L., *La comunidad inoperante*, Arcis, Santiado de Chile, 2000, p. 8.

donde la vida de cada uno adquiere sentido en la realización de una comunidad infinita. La muerte entendida como lugar sacrificial en vistas a lo común: “Por ello es que las empresas políticas o colectivas dominadas por una voluntad de inmanencia absoluta tienen por verdad la verdad de la muerte. La inmanencia, la fusión comulgante, no encierra otra lógica que la del suicidio de esa comunidad que se regula con ella. Así también la lógica de la Alemania nazi no fue solamente la de la exterminación del otro, del sub-hombre exterior a la comunión de la sangre y de la tierra, sino también, virtualmente, la lógica del sacrificio de todos quienes, en la comunidad «aria», no satisfacían los criterios de la *pura* inmanencia. [...] Ahora bien, tal comunidad de muerte —o de muertos— es la comunidad de la inmanencia humana, el hombre convertido en igual a sí mismo o a Dios, a la naturaleza o a sus propias obras. El hombre realizado del humanismo, individualista o comunista, es el hombre muerto. Vale decir la muerte, en la comunidad, no es el exceso indomable de la finitud, sino la realización infinita de una vida inmanente: es la muerte misma entregada a la inmanencia”.¹⁶ En este caso la muerte es entendida como realización infinita de una vida inmanente. Aquí se piensa en todas aquellas muertes que son justificadas, que encuentran su sentido como sacrificio en vistas a la colectividad. La muerte tiene sentido cuando es relevada en la historia, es reabsorbida en el porvenir donde la comunidad alcanza su inmanencia, en una comunión inmortal. Son los millones de muertos consagrados por una comunidad inmortal.

Frente a ello, de otro lado, no se opone la vida como potencia inmanente, sino otra muerte, la muerte entendida como pérdida de la inmanencia. Justamente la muerte es lo que vuelve la inmanencia imposible, lo que vuelve un sueño irrealizable la comunidad inmortal. Contra el motivo de la infinitud entendida como pura inmanencia, se encuentra aquí la finitud radical que revela la comunidad. Escribe Nancy: “El motivo de la revelación del estar-juntos, o del estar-con, a través de la muerte y de la cristalización de la comunidad alrededor de la muerte de sus miembros, *vale decir alrededor de la «pérdida» (de la imposibilidad) de su inmanencia,*

¹⁶ *Ibíd.*, pp. 23-24.

y no alrededor de su asunción fusional en alguna hipóstasis colectiva, conduce a un espacio de pensamiento inconmensurable con todas las problemáticas de la socialidad y de la intersubjetividad (y hasta la problemática husserliana del *alter ego*) en las cuales la filosofía, hiciera lo que hiciera, quedaba prisionera. La muerte excede irremediamente los recursos de la metafísica del sujeto”.¹⁷ Si se busca escapar a las determinaciones subjetivas que constituyen cierta noción de comunidad, y por ende de política, es la muerte la que muestra su límite. Pensar una política que asuma la expresión “estoy muerto”, “ego sum... mortuus”, cuestiona la identificación entre el yo y el sujeto, pues al mismo tiempo que el yo desaparece con la muerte es su posibilidad más propia.

Pensar, una primera paradoja, que la muerte resulta imposible de asumir para el yo al mismo tiempo que es su posibilidad más propia. Pero, segunda paradoja, la muerte es la condición de posibilidad e imposibilidad de la comunidad: la muerte es lo más singular, lo absolutamente irreductible al otro, pero es esa muerte la que nos hace parte de un común. Lo único que tenemos en común es que somos seres para la muerte, pero esto es una nada-en-común. Una comunidad constituida en función de la muerte: “La muerte en función de la cual la comunidad se ordena no *opera* el tránsito del estar muerto a alguna intimidad comulgante, y la comunidad, por su parte, no *opera* la transfiguración de sus muertos, en la sustancia o en el sujeto que sea —patria, tierra o sangre natal, nación, humanidad emancipada o realizada, falansterio absoluto, familia o cuerpo místico. Está ordenada en función de la muerte precisamente por cuanto es imposible *obrar* como ella (salvo que se quiera la muerte como obra, desde que se quiere obrar como ella...). Esta comunidad está ahí para asumir esta imposibilidad, o más exactamente —pues no hay aquí ni función, ni finalidad— la imposibilidad de obrar como la muerte se inscribe y se asume como «comunidad»”.¹⁸

Nancy muestra entonces la íntima unidad entre muerte y comunidad desarrollando sus dos formas posibles. Apostando por aquella comunidad de

¹⁷ *Ibíd.*, p. 25

¹⁸ *Ibíd.*, p. 26.

la muerte que asume la finitud como algo irreductible, esto es, donde la muerte (que siempre se revela como muerte del otro) muestra la imposible comunión, la imposibilidad de un ser comunitario como sujeto: “Es la muerte en tanto que reparto, y en tanto que exposición. No es el dar muerte —no es la muerte como exterminación—, y tampoco es la muerte como obra o como el adorno denegador de la muerte. La muerte es esa inoperancia que nos une porque interrumpe nuestra comunicación y nuestra comunión”.¹⁹ Para ello, Nancy recurre a los textos de Bataille, lugar desde donde se podría trazar otra comunidad. Bataille como aquel que piensa ese vínculo entre muerte y comunidad más allá de la comunión y la intimidad.

El pensamiento de Bataille puede ser leído, en cierta perspectiva, como una larga reflexión sobre la muerte. Uno de los lugares donde aparece la radicalidad de su perspectiva es cuando discute con los planteos hegelianos. Si en Hegel la muerte tiene un lugar constitutivo en el surgimiento de la autoconciencia, pues es en la dialéctica de señorío y servidumbre cuando las diferentes relaciones ante la muerte dan lugar a las posiciones, Bataille indica que existe allí una economía del sentido que privilegia la vida. Dicho de otro modo, la dialéctica sólo puede funcionar si la muerte es sólo un simulacro, si los contendientes no mueren, pues de lo contrario se volvería imposible. Por ello, la muerte en Hegel es supeditada a una lógica de la vida. Aún más, la muerte no es asumida en su radical carencia de sentido, sino que encuentra su sentido en vistas a otra cosa, esto es, se encontraría aquí un pensamiento que reduce la muerte al sentido.²⁰ Frente a ello, Bataille busca pensar radicalmente la muerte sin subsumirla ni a la vida ni al sentido en la figura del sacrificio: “Humanamente, el miedo a la muerte no superado y la labor servil, que degrada y aplasta, son una sola y misma cosa, inmensa y miserable, en el origen del hombre actual y de su lenguaje serio: el del hombre de Estado, del industrial o del trabajador. A partir de allí, podremos definir la situación del hombre en el mundo. Incesantemente se le impone la elección entre dos actitudes deci-

¹⁹ *Ibíd.*, p. 80.

²⁰ Derrida, J., “De la economía restringida a la economía general”, en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Madrid, 1989.

sivas: o bien puede jugar, desafiando a la muerte, o bien considerar que la muerte y el mundo son serios (lo que traduce el servilismo del trabajo)”.²¹

Ahora bien, lo central aquí es que para Bataille esta muerte es constitutiva de la comunidad. De hecho, señala que aquello de lo que carece la política contemporánea es de una conciencia común de la existencia profunda. La cuestión es no una política que evite o disimule la existencia profunda sino que la asuma como tal. Aparece, entonces, la muerte como límite a la inmanencia de lo común: “Por otra parte, lo que se piensa actualmente cuando hablamos de existencia colectiva es lo más pobre que se pueda imaginar y ninguna representación puede ser más desconcertante que la que considera la muerte como el objeto fundamental de la actividad *común* de los hombres, la muerte y no la alimentación o la producción de medios de producción. [...] Ya nadie piensa que la realidad de una vida común-vale decir, de la existencia humana- dependa de la puesta en común de los terrores nocturnos y de esa especie de crispación extática que propaga la muerte. De modo que la verdad de Numancia sería aún más difícil de captar que la de la tragedia individual. Es la verdad religiosa, es decir, en principio, lo que rechaza la inercia de los hombres que hoy viven. [...] Se inicia entonces una verdad que cambiará el aspecto de las cosas humanas: *El elemento emocional que le da un valor obsesivo a la existencia común es la muerte*”.²²

En esta lectura de Bataille, es justamente la muerte que la abre el reparto de lo común, esto es, en oposición a una comunidad que protege a sus miembros de la finitud mortal, comunidad que exorciza la muerte, se define aquí una comunidad de muerte: “Es la muerte que libera a la comunidad de su propia inmanencia a sí misma, pero de forma tal que no coincide en nada con la tradicional trascendencia, en cuanto superesencialidad exterior. La comunidad no trasciende a sus propios miembros como una hipóstasis colectiva capaz de rescatar su finitud en la propia inmortalidad. Por el contrario, es el trámite a través del cual aquella finitud puede cons-

²¹ Bataille, G., “¿Estamos aquí para jugar o para ser serios?”, en *La felicidad, el erotismo y la literatura*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2001, p. 207.

²² Bataille, G., “Crónica nietzscheana”, en *La conjuración sagrada*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2003, pp. 202-205.

tituir a los seres que en su diferencia la componen, es decir que la componen no en la modalidad del vínculo (...), sino en la *alteridad en común*, de la alteridad *compartida*. Lo que se comparte no es una presencia, sino una ausencia de ser, en el sentido de que mi falta puede ser potenciada solamente por una falta del otro (del otro *como* falta).²³ La comunicación, en el sentido batailleano, sólo sucede entre seres que se ponen en juego al ser expuestos a su nada, a una herida, a una falta. Lo que hace comunidad es, indica Esposito, la relación entre la muerte del otro y la posibilidad de la propia muerte.

La relación entre alteridad y muerte encuentra un desarrollo específico en ciertos textos de Maurice Blanchot. En su lectura del texto de Nancy, *La comunidad inconfesable*, cruza dos elementos centrales para pensar esta comunidad. En primer lugar, la comunidad surge del ser entendido como incompletud, porque en la base de cada ser existe una carencia que el otro nombra. Se trata de la alteridad entendida como interrogación, interpelación, impugnación: “El ser busca, no ser reconocido, sino ser impugnado: va, para existir, hacia lo otro que lo impugna y a veces lo niega, con el fin de que no comience a ser sino en esa privación que lo hace consciente (ése es el origen de su conciencia) de la imposibilidad de ser él mismo, de insistir como *ipse* o, si se quiere, como individuo separado: así tal vez existirá, experimentándose como exterioridad siempre previa, o como existencia vista en perspectiva lineal, sólo componiéndose como si se descompusiera constante, violenta y silenciosamente”.²⁴ El otro es aquel que impugna y como tal genera consciencia de la privación. Es esta alteridad la que Blanchot nombra comunidad, comunidad que tiene su principio en la finitud.

En segundo lugar, la muerte es aquí la muerte del prójimo. Es la exposición a la muerte del otro aquello que me impugna, es el otro que se ausenta muriendo aquel que me pone fuera de mí y me abre: “La conversación muda que, sosteniendo la mano «del prójimo que muere», «yo» prosigo con él, no la prosigo sencillamente para ayudarlo a morir, sino

²³ Esposito, R., *Categorías de lo impolítico*, Katz, Buenos Aires, 2006, p. 315.

²⁴ Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, Arena, Madrid, 1999, p. 22.

para *compartir* la soledad del acontecimiento que parece su posibilidad más propia y su posesión incompatible en la medida en que ella lo desposee radicalmente”.²⁵ La comunidad surge de esta conversación muda que no comunica nada, no transmite nada, sino que es el compartir de la más absoluta soledad, de la muerte como aquello que desposee, expropia, desubjetiva. Lo común es el acontecimiento de la muerte, la muerte que destituye la ipseidad en tanto es exposición a un afuera.²⁶

Resulta necesario notar que en Blanchot la muerte se desdobla. La muerte, por un lado, es la negatividad que es proyecto y trabajo, que realiza la obra humana en el mundo y que revela el sentido de la vida personal. En este primer caso se trata de la muerte auténtica: “¿Puedo morir? ¿Tengo el poder de morir? Esta pregunta sólo tiene fuerza cuando se rechazaron todas las escapatorias. Sólo cuando se concentra enteramente sobre sí, en la certeza de su condición mortal, la preocupación del hombre es hacer posible la muerte. No le basta ser mortal, comprende que debe volverse mortal, que debe ser dos veces mortal, soberanamente, extremadamente mortal. Esa es su vocación humana. En el horizonte humano, la muerte no es lo que está dado, es lo que hay que hacer: una tarea, aquello de lo que nos apoderamos activamente, lo que se hace fuente de nuestra actividad y nuestro dominio”.²⁷ Por otro lado, está la otra muerte, la muerte impropia, inauténtica, anónima. Es la muerte donde no hay proyecto, ni actividad, ni obra. Es la salida fuera de la totalidad, transgresión, pasivi-

²⁵ *Ibíd.*, p. 31.

²⁶ Indudablemente existen ecos levinasianos en los planteos de Blanchot. Será Levinas quien acentúe el vínculo entre muerte y alteridad: “¿La nada de la muerte no es la propia desnudez del rostro del Prójimo? «No cometerás asesinato» es la desnudez del rostro. ¿Acaso la proximidad del prójimo no se encuentra en mi responsabilidad por su muerte? Entonces, mi relación con el Infinito se invierte en esta responsabilidad. La muerte en el rostro del otro hombre es la modalidad según la cual la alteridad que afecta al Mismo hace estallar su identidad de Mismo como pregunta que surge dentro de él. Esta pregunta –pregunta sobre la muerte– es, en sí misma, su propia respuesta: es mi responsabilidad por la muerte del otro. El paso al plano ético es lo que constituye la respuesta a dicha pregunta”. Levinas, E., *Dios, la muerte y el tiempo*, Altaya, Madrid, 2000, p. 138. Resta evaluar, en el cruce en Levinas y Blanchot, si el vínculo con la muerte del prójimo se desarrolla en el plano ético o en el plano político.

²⁷ Blanchot, M., *El espacio literario*, Paidós, Barcelona, 2000, pp. 87-88.

dad: “Inevitable, pero inaccesible; cierta, pero inasible; lo que da sentido, la nada como poder de negar, la fuerza de lo negativo, el final a partir del cual el hombre es la decisión de ser sin ser, es el riesgo que rechaza el ser, es historia, es verdad, la muerte como el extremo del poder, como mi posibilidad más propia, pero también la muerte que nunca llega a mí, a la que nunca puedo decir Sí, con la que no hay posibilidad de relación auténtica, que elude precisamente cuando creo dominarla por una aceptación resuelta, ya que entonces me aparto de lo que hace de ella lo esencialmente inauténtico y lo esencialmente inesencial”.²⁸

Esta otra muerte, aquello que en algunos textos de Blanchot aparece como “morir”, es lo que constituye una comunidad donde lo que lo común es la ausencia de comunión. Comunidad allí donde la muerte produce una destitución subjetiva, donde desposee, expropia, o mejor, donde surge la exposición a un afuera que es nada: “«La base de la comunicación» no es necesariamente el habla, ni siquiera el silencio que es su fondo y su puntuación; sino la exposición a la muerte, no ya de mí mismo, sino del prójimo cuya presencia viviente y más cercana es ya la eterna y la insoponible ausencia, aquella que el trabajo de ningún luto no consigue aligerar”.²⁹

Esto no significa que se reconoce la muerte del otro, o que el reconocimiento surge de la relación con la muerte, pues la muerte del otro es absolutamente irreconocible. La muerte es aquello que radicalmente no puede ser compartido, por ello no hay ni acercamiento ni identificación con el otro, sino una herida que hace de la distancia absoluta lo único común. Donde la muerte es, justamente, la destitución de lo propio. No hay muerte propia o apropiada, pues nadie puede vivir conscientemente su propia muerte. La muerte es así una expropiación radical: “Se muere de la imposibilidad de morir conscientemente, de vivir el instante de la propia muerte. Es esta imposibilidad, entonces, esta soledad —en cuanto a lo que es más «propio», que es lo propio definitivo—, no la muerte en sí, que es compartida por la comunidad. Comunidad es partición de la imposibilidad de morir de la *propia* muerte: por eso, ella es, en sentido específico, im-

²⁸ Ibid., p. 140.

²⁹ Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, op. cit., p. 68.

sible. Imposible comunidad. Comunidad de la imposible comunidad”.³⁰ La comunidad, en fin, es una forma de la tanatopolítica porque es la existencia repartida en su finitud.

5.

Si la propuesta consiste en pensar de otro modo el vínculo entre muerte y política, esto es, excediendo las determinaciones que puede haber adquirido en la tanatopolítica nazi o en la necropolítica contemporánea, en una línea que va de Bataille a Esposito esta reformulación se encuentra en la noción de comunidad. Tal como afirma Nancy en uno de los textos citados, el objetivo es asumir radicalmente el motivo de la finitud. Sin embargo, esta recuperación del motivo de la muerte tal como aparece en esta corriente parte del distanciamiento con Hegel. De hecho, el distanciamiento entre Bataille y Hegel puede ser leído desde dos relaciones con la muerte. Resta pensar para terminar la figura de Hegel como aquel que, en términos de Kojève, construye una filosofía de la muerte. Esto en vistas a analizar de qué modo la negatividad como mediación permite dar cuenta de una relación afirmativa entre muerte y política que excede los planteos de la comunidad.

Kojève construye una de las lecturas que acentúa el pensamiento de Hegel como una filosofía de la muerte: “La filosofía «dialéctica» o antropológica de Hegel es, en última instancia, una filosofía de la muerte (o lo que es igual: del ateísmo). [...] La aceptación sin reservas del hecho de la muerte, o de la finitud humana consciente de sí misma, es la fuente última de todo el pensamiento hegeliano, que no hace sino extraer todas las consecuencias, hasta las más lejanas, de la existencia de ese hecho”.³¹ Se destaca entonces que el Espíritu hegeliano no puede ser en ningún caso un espíritu divino en tanto es inmanente al mundo natural y limitado en su existencia. Esta limitación es la finitud del hombre entendido como ser

³⁰ Ibid., p. 317.

³¹ Kojève, A., *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, La Pléyade, Buenos Aires, 1972, p. 75.

libre e histórico. Lo que implica, primero, ontológicamente afirmar la finitud; segundo, metafísicamente afirmar la mundanidad; tercero, fenomenológicamente asumir la mortalidad.

Si la idea de la muerte ocupa un lugar central en el sistema hegeliano se debe a dos razones: por un lado, porque la negatividad constitutiva del sistema es entendida desde la muerte; por otro lado, porque justamente la muerte es una antropogénesis. Se trata de la construcción de una filosofía que parte de la existencia de un ser finito que es consciente de esa finitud. Ante todo la cuestión es mostrar de qué modo se entrelaza un pensamiento de la negatividad con la idea de la muerte, para luego abordar su estatuto en el surgimiento de la autoconciencia. Ya en el Prólogo de la *Fenomenología del espíritu* se traza el vínculo preciso entre muerte y negatividad: “La actividad del separar es la fuerza y la labor del entendimiento, de la más grande y maravillosa de las potencias o, mejor dicho, de la potencia absoluta. El círculo que descansa cerrado en sí y que, como sustancia, mantiene sus momentos es la relación inmediata, que, por tanto, no puede causar asombro. La potencia portentosa de lo negativo reside, por el contrario, en que alcance un ser allí propio y una libertad particularizada en cuanto tal, separado de su ámbito, lo vinculado, y que sólo tiene realidad en su conexión con lo otro; es la energía del pensamiento, del yo puro. La muerte, sí así queremos llamar a esa irrealidad, es lo más espantoso, y el retener lo muerto lo que requiere una mayor fuerza. La belleza carente de fuerza odia al entendimiento porque éste exige de ella lo que no está en condiciones de dar. Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello”.³²

La muerte aparece en Hegel allí cuando es necesario explicar el paso de la conciencia a la ciencia, pues es el entendimiento aquello que desga-

³² Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1978, p. 23.

rra en tanto actividad que separa la sustancia que permanece como relación inmediata. El entendimiento como separación produce una irrealización de la realidad, de lo positivo. Irrealización que no es sino la mediación del espíritu que destruye la realidad para recobrarla. Dicho de otro modo, para explicar el surgimiento de la ciencia, Hegel indica que el entendimiento del hombre surge cuando puede abstraer discursivamente un elemento de la realidad que lo niega como tal. Cuando digo “este árbol” no sólo lo aíso, lo separo, sino que el mismo enunciado supone un distanciamiento con la realidad natural. El espíritu finito no es la potencia de lo positivo, sino el trabajo de lo negativo que irrealiza el mundo. Un trabajo en tanto no se da espontáneamente esta irrealidad, sino que es una ardua tarea que produce la potencia del entendimiento. Ahora bien, este trabajo de la negatividad es nombrado por Hegel como muerte, muerte que hay que enfrentar y saber mantenerse en ella. Quizá toda la cuestión sea esa: cómo *mantenerse* en la muerte.

El trabajo de lo negativo, como devenir del Espíritu, no es sino aquello que es nombrado por Hegel sujeto: “Es lo mismo que más arriba se llamaba el sujeto, el cual, al dar un ser allí a la determinabilidad en su elemento, supera la inmediatez abstracta, es decir, la que sólo es en general; y ese sujeto es, por tanto, la sustancia verdadera, el ser o la inmediatez que no tiene la mediación fuera de sí, sino que es esta mediación misma”.³³ En este sentido, la inmediatez de lo dado también puede constituirse pensando el entendimiento como una relación refleja con lo existente. Pero Hegel señala que el entendimiento no tiene una relación inmediata con la realidad, sino que se trata del trabajo de mediación. El sujeto no es sino aquel que mediante el discurso niega lo real en la constitución del concepto. Concepto que no se produce en un punto inmediato, en una instancia absolutamente presente, sino que tiene un discurrir temporal. La mediación es el trabajo de la negatividad que irrealiza el mundo constituyendo un discurso temporal.

³³ *Ibid.*, p. 24. Señala Hyppolite: “Toda la *Fenomenología* será una meditación sobre esta muerte de que la conciencia es portadora y que lejos de ser exclusivamente negativa, el fin en la nada abstracta aparece, al contrario, como una *Aufhebung*, como una ascensión” Hyppolite, J., *Génesis y estructura de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel*, Península, Barcelona, 1974. p.

Desde el vínculo trazado entre entendimiento, negatividad y mediación, se entienden las razones por las que Hegel nombra como muerte ese trabajo. El término muerte viene a indicar que el trabajo el entendimiento es temporal porque lo realiza un espíritu finito. Kojève señala: “La Negatividad no es más que la finitud del Ser (o la presencia de un verdadero porvenir en él, que jamás será su presente): y la Acción es esencialmente finita. Por eso (en el plano metafísico) el Mundo histórico creado por la Acción, necesariamente tiene un comienzo y un fin. Y la entidad que es Acción en su propio ser «aparece» (en el plano fenomenológico) a sí misma y a los demás como irremisiblemente mortal. Por tal motivo en el texto citado, Hegel puede llamar Muerte a la «realidad» que es la Negatividad o la «entidad-negativa o negatriz». Mas si el Hombre es acción, y si la Acción es Negatividad que “aparece” como Muerte, el Hombre, en su existencia humana o parlante es sólo muerte: más o menos diferida y autoconsciente”.³⁴

Desde la lectura de Kojève, Hegel no es un filósofo más en la larga historia de la relación entre muerte y pensamiento. No es Hegel un autor que prosiga la vieja tradición que entiende la filosofía como una preparación para la muerte. Pues en tal caso, la relación entre filosofía y muerte sigue siendo externa. La filosofía de Hegel es una filosofía de la muerte porque hace de la filosofía autoconciencia de la finitud. O mejor, porque indica que el hombre con el pensamiento y la acción niega la realidad, una negación que siempre es el trabajo de la finitud, de la temporalidad. La negación determinada de lo real no es sino la mediatización de un sujeto mortal, finito. Pero asumir esto no es fácil, pues como indica Hegel todo pasa por cómo mantenerse en la muerte, no sólo volverla autoconsciente, sino asumir que es un trabajo irreductible. En la Introducción de la *Fenomenología del espíritu* escribe respecto del vínculo entre muerte y negatividad: “Cuando el resultado se aprehende como lo que en verdad es, como es negación determinada, ello hace surgir inmediatamente una nueva forma y en la negación se opera el tránsito que hace que el proceso se efectúe por sí mismo, a través de la serie completa de las figuras. Pero la

³⁴ Kojève, A., *La dialéctica de lo real...*, op. cit., p. 82.

meta se halla tan necesariamente implícita en el saber como la serie que forma el proceso; se halla allí donde el saber no necesita ir más allá de sí, donde se encuentra a sí mismo y el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto. La progresión hacia esta meta es también, por tanto, incontenible y no puede encontrar satisfacción en ninguna estación anterior. Lo que se limita a una vida natural no puede por sí mismo ir más allá de su existencia inmediata, sino que es empujado más allá por un otro, y este ser arrancado de su sitio es su muerte”.³⁵

De modo que en Hegel la muerte nombra la negatividad como mediación donde el hombre mediante el pensamiento y acción niega lo dado. Esta negación es la mediación, y así lo que le permite al hombre romper con la inmediatez de lo natural. Relación de negación que no sólo se da en relación a lo natural, sino que se plantea en un modo de comprender el surgimiento de la autoconciencia en la lucha a muerte por el reconocimiento. En la dialéctica de señorío y servidumbre, Hegel indica que la acción negatriz se manifiesta como lucha, como guerra, donde las posiciones se definen por la relación con la muerte. La negación de lo real entendida como deseo no se dirige sólo a lo dado natural, sino que es un deseo de otro deseo. De esta manera, la muerte es constitutiva del deseo, no sólo como negación de lo dado inmediato, sino como negación del otro deseo. Kojève escribe: “Y Hegel precisa que lo que importa en esa Lucha, no es la voluntad de matar, sino la de exponerse al peligro de la muerte sin necesidad alguna, sin estar forzado en tanto que animal. Sólo por el peligro de muerte encarado voluntariamente en una Lucha por puro prestigio, se alcanza la verdad del Reconocimiento. La «verdad», es decir, la realidad-revelada, y por tanto la realidad misma. Pero el Hombre sólo es humanamente real en la medida en que es reconocido. Es pues la misma realidad humana que se constituye o se crea en y por el acto voluntario de afrontar la muerte”.³⁶

Se traza de este modo una relación inmanente entre muerte y deseo. El deseo es deseo de muerte en la destrucción de lo inmediato natural y en la

³⁵ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 55.

³⁶ Kojève, A., *Dialéctica de lo real...*, op. cit., p. 99.

lucha por el reconocimiento. El deseo es la negación que da lugar a la autoconciencia. La muerte tiene un doble estatuto en la dialéctica de señorío y servidumbre, pues si por un lado es aquello que define las posiciones, por otro lado la muerte nombra el mismo trabajo del deseo. El deseo es voraz y esta voracidad no es sino mortal. Lo que indica, a distancia de Kojève, que la negatividad no es del orden de la conciencia sino ontológica desde el momento en que posibilita el mismo surgimiento de la conciencia. Con ello quiero indicar que si la negatividad puede ser entendida como la irrealización producida por el entendimiento, esto sólo se comprende en cuanto la negatividad constituye un modo de comprensión ontológico. Quizá por ello se pueda señalar que no se trata sólo de un problema de conciencia de la finitud, de lograr asumirse como ser finito, en tanto el movimiento de la muerte es constitutivo de la conciencia.

Esto permite indicar que la muerte excede la autoconciencia de la finitud para adquirir un estatuto ontológico. De otro modo, no se trataría sino de una reformulación de la figura de la representación donde la negatividad es sólo una forma de comprender la relación de la conciencia con el mundo. Con ello quiero afirmar que la muerte excede el plano subjetivo, incluso antropológico, para dar cuenta de un movimiento del ser. Ser es perecer. Y es aquí cuando la muerte encuentra una cercanía específica con la nada. La nada, como supo notar Heidegger, puede ser comprendida como nada del ente y nada del ser. Se podría señalar que la muerte es la nada de ese ente singular que es el hombre, pero en este caso adquiriría un estatuto óntico. Por el contrario, la muerte tiene un estatuto ontológico porque nombra no la negación del ser, sino su contracara. El ser no es sino su proceso nihilización. Mortalidad que por ello mismo es infinita.

Esta lectura de Hegel lo aleja de aquellas que lo ubican en las cercanías de la filosofías de la finitud existencial, pues la cuestión es pensar la muerte en su carácter ontológico donde una de sus formas en la antropogénesis. Esto deriva en la siguiente cuestión: de qué modo un planteo ontológico de la muerte se vincula con la política. Levinas supo distinguir entre aquellos planteos que ubican la muerte en un plano ontológico y aquellos planteos, como el Bloch, cuya preocupación es social: “Nos proponemos aquí abandonar este estudio de la muerte como instante de la ontología, la

muerte como nada y la temporalidad aferrada a la angustia de la nada, para pasar a un pensamiento en el que el sentido, desde luego, sigue vinculado al mundo, pero donde el sentido del mundo está profundamente ligado a los demás hombres. Es lo que sucede en una filosofía en la que la preocupación social anima el saber”.³⁷

Frente al planteo levinasiano, que como se indicó tiene fuertes resonancias en los señalamientos de Blanchot, se trata aquí es cuestionar esa distinción entre planteos ontológicos y planteos políticos, mostrando en qué sentido el estatuto ontológico de la muerte constituye una tanatopolítica. Lo precedente lleva a la siguiente pregunta: ¿Qué significaría *mantenerse* en la muerte en términos políticos? Me interesa indicar que desde cierta lectura de Hegel, la cuestión no es asumir la finitud, sino pensar cómo *trabaja*. No se trata de pensar la muerte como ese final indefectible al que está condenado todo hombre, sino de qué modo la muerte trabaja la vida. Indagar en ello políticamente permite indicar algunos aspectos centrales. Ante todo, la muerte nombra la ruptura con la inmediatez, es decir, el carácter mediado de lo existente. Lo existente no es algo dado, inmediato, sino que surge de un proceso de configuración. Es esta la condición de posibilidad de lo que se llama política. En lo dado, lo inmediato, no hay política posible.

Si la muerte viene a indicar el carácter mediado de lo existente, vale destacar que esto no implica reubicar al hombre como aquel que asumiendo su finitud le otorga sentido al mundo. En tal caso, se trataría nuevamente de una de las formas del humanismo. La mediación, las mediaciones, exceden al hombre en tanto son incluso su misma condición de posibilidad. Se trata de pensar la serie de mediaciones que constituyen lo existente. No volver a postular un sujeto constituyente, sino indagar el lugar trascendental de la constitución como mediación. Donde no existe un lugar de constitución, esto es, una instancia externa que constituya algo así como el mundo, sino que el mundo es esa serie de mediaciones inmanentes. No es sino el carácter trascendental de la negatividad.

Si la muerte nombra entonces el carácter mediado de lo existente como

³⁷ Levinas, E., *Dios, la muerte y el tiempo*, Altaya, Madrid, 2000, p. 113.

condición de la política, resulta necesario avanzar un paso más pensando cómo el mantenerse en la muerte configura una política singular. Esto es, pensar de qué modo la política como obra de la muerte no es su propia negación en una comunidad plenamente inmanente o en una inmortalidad trascendente. La ruptura con la inmanencia no se da en una ausencia o un exceso, sino en el carácter temporal de la mediación. La cuestión de la muerte no es sino la de la temporalidad del mundo, lo que hace a las mediaciones siempre precarias, parciales, finitas. La temporalidad es el proceso infinito de lo finito. Por ello mismo sólo la negación de la muerte, o del carácter temporal de lo existente, es lo que permite la plenitud de la inmanencia. Esta lectura de Hegel, un Hegel más allá de Hegel, recupera frente a la negatividad, la negatividad que trabaja, como el trabajo inmanente de las mediaciones que le otorga un estatuto ontológico a la política.

6.

El recorrido trazado da cuenta de una doble inflexión. De un lado, frente al lugar irrebasable que tiene la biopolítica en nuestro tiempo, se destaca el vínculo entre muerte y política. Para ello se cuestiona el vínculo sólo negativo trazado desde ciertas investigaciones contemporáneas donde la tanatopolítica se define como la forma singular de biopolítica bajo el nazismo o como la decisión del soberano que puede condenar a muerte o bien como necropolítica. De otro lado, frente a ello se destaca, primero, como en una línea que va de Bataille a Esposito se piensa en la comunidad de la muerte y, segundo, en una línea hegeliana como la muerte en la negatividad y la mediación da cuenta de una ontología política. En uno u otro caso, la muerte y no la vida, como finitud o negatividad, permiten redefinir cierta forma de pensamiento político contemporáneo.

Vale destacar que las posiciones en torno al vínculo entre muerte y política son también los nombres de dos posiciones en torno a la negatividad. En este sentido, frente a las posiciones que apuestan por una política afirmativa, aquí se afirma lo irreductible de la negatividad. Sin embar-

go, las dos posiciones presentadas indican que esto no implica una respuesta acabada, sino que abre una serie de discusiones al interior de los pensadores de la negatividad. Discusiones que tienen que ver, de un modo u otro, con las múltiples lecturas posibles de Hegel. Esto es, si por un lado se afirma el carácter irreductible de la negatividad frente a los planteos que buscan exorcizarla, por el otro se abren discusiones en torno a cómo la negatividad puede ser repensada contemporáneamente. Parecen existir, así, por lo menos dos redefiniciones: o bien aquella que va de Bataille a Esposito donde la negatividad sin empleo da cuenta de la ruptura con la inmanencia de la comunidad, o bien aquella que destaca el estatuto de la mediación como negatividad en tanto trabajo. Se ha tratado simplemente de ensayar una cartografía, establecer algunos indicios preliminares, de una investigación en curso.

Para finalizar, quisiera simplemente esbozar dos notas marginales. La primera en torno a ese pensador que hace de la muerte una de las modulaciones constitutivas de la pregunta ontológica: Heidegger. Una breve nota no para reconstruir o retomar las discusiones en torno al Dasein como ser-para-la-muerte, sino para señalar que justamente en el desarrollo de esta temática aparece el problema del *resto*. En el párrafo § 48 de *Ser y tiempo*, Heidegger señala tres tesis: “Lo dicho hasta aquí acerca de la muerte se puede formular en tres tesis: 1. Al Dasein le pertenece, mientras está siendo, un no-todavía que él habrá de ser –un resto siempre pendiente. 2. El llegar-a-su-fin de lo que es siempre en el modo de no-haber-llegado-aún-al-fin (el contra-ser respecto de lo pendiente) tiene el carácter de un no-existir-más [*Nichtmehrdasein*]. 3. El llegar-a-fin implica para cada Dasein un modo de ser absolutamente insustituible”.³⁸ El Dasein nunca puede ser íntegro, acabado, en tanto siendo habitado por un no-todavía. Lo relevante aquí es la aparición de ese *resto pendiente*, donde se señala algo que le pertenece al ente en el modo de la falta, lo que aún le falta. Pero esta falta no es un resto que sea como una deuda a saldar ni algo que pueda ser completado. No, la muerte como resto indica que el Dasein es cada vez un no-todavía.

³⁸ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Arcis, Santiago, 1998, p. 239.

La muerte como resto pendiente excede su pensamiento como algo que pueda ser eliminado. No se está pensando aquí en un no-todavía que llegado un determinado momento es saldado. No es un resto que pueda ser consumado o concluido. En este sentido, la muerte deja de ser sólo un punto final, para convertirse en ese resto que constituye un modo de ser: “Antes bien, así como el Dasein, mientras esté siendo, ya *es* constantemente su no-todavía, así él *es* también siempre ya su fin. El terminar a que se refiere la muerte no significa un haber-llegado-a-fin del Dasein [*Zu-Ende-sein*], sino a un *estar vuelto hacia el fin* de parte de este ente [*Sein zum Ende*]. La muerte es una manera de ser de la que el Dasein se hace cargo tan pronto como él es”.³⁹ Por estas mismas razones Heidegger señala que el no-todavía se resiste a ser interpretado como resto pendiente que puede ser completado, concluido, consumado. Con ello se produce también una redefinición de lo que se entiende por resto como no-todavía que es en cada caso el Dasein.

Esto permite pensar qué de una política de la muerte como resto. Donde la muerte, al mismo tiempo, constituye la temporalidad de modo tal que no sólo hace la inmanencia imposible por su precariedad, sino allí donde es sintiempo. La muerte es en este sentido el vínculo imposible con una extranjería radical. Una extranjería que excede incluso las figuras de la alteridad, y por ende la cuestión es cómo asumirme finito en la acción y el pensamiento. Mantenerse en la muerte es dar lugar a esa extranjería que constituye al mundo sustrayéndolo. Se trataría entonces de habitar y dejarse habitar por la muerte, lo que al mismo tiempo que vuelve imposible que el mundo se cierre como totalidad sobre sí nos convierte en extranjeros de ese mundo. Esta extranjería no es un punto final del cual es posible tener mayor o menor consciencia, no hay un camino hacia la muerte. La muerte es un resto que hace al mismo caminar y así sustrae la posibilidad de una presencia plenamente reconciliada. La muerte deja de ser aquello que forma al sujeto, o su posibilidad más propia, para ser aquello que lo desubjetiva.

La segunda nota marginal es en torno a Derrida, no para reconstruir los señalamientos críticos en torno al ser-para-la-muerte heideggeriano, sino

³⁹ *Ibid.*, p. 242.

para señalar que el vínculo entre muerte y política se traza aquí en la figura del *duelo*. Derrida indica que se trata de pensar la muerte más allá de la noción de límite, es decir, abordar el modo en que una y otra vez se piensa la muerte como fin, frontera, punto. Para ello es necesario pensar qué significa que la muerte sea la posibilidad más propia como imposibilidad, la posibilidad de la imposibilidad. La muerte es la circunscripción de un imposible, y así una imposible circunscripción: “La muerte, en tanto que posibilidad de lo imposible *como tal*, o también del *como tal* imposible: ésta es una figura de la aporía en la que «muerte» y la muerte pueden sustituir -metonimia que arrastra al nombre más allá del nombre y del nombre de nombre- a todo lo que no es posible, *si lo hay*, más que como lo imposible: el amor, la amistad, el don, el otro, el testimonio, la hospitalidad, etc.”.⁴⁰

El juego es doble, se trata de la imposibilidad del *como tal* de la muerte y del como tal de la imposibilidad en tanto muerte. En el primer sentido, no existe un *como tal* de la muerte, y así Derrida se ocupa de mostrar de qué modo aquellas indagaciones, como las de Heidegger, Freud o Levinas, que se ubican en una reflexión ontológica no dejan de estar atravesada por una serie de determinaciones idiomáticas, y así antropológicas, biológicas, religiosas, etc. En el segundo sentido la cuestión es pensar lo imposible como aquello que cuestiona lo posible como horizonte, lo imposible es justamente el trasvasar de las fronteras y los límites: “Porque, al revés, si la muerte es la posibilidad de lo imposible y, por lo tanto, *la posibilidad del aparecer como tal de la imposibilidad de aparecer como tal*, el hombre, o el hombre como Dasein, tampoco tiene nunca relación con la muerte como tal, solamente con el perecer, con el fallecer, con la muerte del otro que no es el otro. La muerte del otro vuelve así a ser «primera», siempre primera, como la experiencia del duelo que instaura mi relación conmigo mismo y constituye, en la *différance* —ni interna ni externa— que la estructura, tanto la egoidad del ego como toda *Jemeinigkeit*. La muerte del otro, esa muerte del otro en «mí», es, en el fondo, la única muerte nombrada en el sintagma «mi muerte», con todas las consecuencias que se puedan sacar de ello”.⁴¹

⁴⁰ Derrida, J., *Aporías*, Paidós, Barcelona, 1998.

⁴¹ *Ibid.*, p. 123.

Ahora bien, si el Dasein no tiene relación con la muerte como tal, sino con la muerte del otro, la ipseidad se constituye a partir de un duelo originario. Y así, una política del duelo: "No hay política sin organización del espacio y del tiempo del duelo, sin toponimia de la sepultura, sin relación anamnésica y temática del espíritu como (re)aparecido, sin hospitalidad abierta al huésped como *ghost* al que nosotros mantenemos como rehén tanto como él nos mantiene a nosotros en calidad de tales".⁴² Esto mismo conduce a indicar que el habitar con ese resto, con esa extranjería radical, no sólo permite configurar ciertos modos de la acción y el pensamiento, sino indagar sobre las formas de vida que genera ese vínculo imposible con una extranjería radical. La cuestión será, entonces, cómo trazar tiempos y espacios de esa extranjería en la indagación de una forma de vida.

⁴² *Ibid.*, p. 103.

Distribuidor exclusivo:

Alción Editora

Av. Colón 359 - Galería Cinerama - Local 15
5000 - Córdoba - República Argentina

Tel./Fax: (0351) 423-3991

E-mail: alcion@infovia.com.ar

www.alcioneditora.com.ar