

EL DON DE LO EXTREMO. ACERCA DE LA POSIBILIDAD DE UN  
CAMPO DE SUBJETIVIDAD IMPERSONAL

The gift of the ultimate. On the possibility of an Impersonal  
Subjectivity Field

*Noelia Billi*

*Universidad de Buenos Aires – CONICET*

*milcrepusculos@gmail.com*

RESUMEN: Recientemente, R. Esposito ha dedicado sus esfuerzos a plantear una biopolítica afirmativa a través de una reivindicación de la filosofía de lo impersonal. En esta línea, el filósofo italiano ha incluido a M. Blanchot en el linaje de pensadores que permitirían conceptualizar una política de la vida, y no sobre ella. En este escrito, reviso algunos de los presupuestos que Esposito maneja y que conducen a una reducción de lo impersonal blanchotiano a lo vivo. Finalmente, se extraen algunos elementos del relato “Le dernière mot” [“La última palabra”] con el fin de explorar la posibilidad de un campo de subjetividad impersonal que pueda ofrecer una alternativa viable al dispositivo de la persona.

*Palabras clave:* **Blanchot / Esposito / subjetividad impersonal / persona / *il y a***

ABSTRACT: Recently, R. Esposito has devoted his efforts to propose an affirmative Biopolitics through the rehabilitation of a Philosophy of the Impersonal. Along this line, the Italian philosopher has included M. Blanchot within the lineage of thinkers whose work should allow the conceptualization of a Politics of Life, instead of a mere *mastery* of Life. In this paper, I examine some of the assumptions of Esposito’s work that may lead to a reduction of the Blanchotian “impersonal” to “the living”. Finally, I extract some elements from the narrative “Le dernière mot” [“The Last Word”] in order to explore the possibility of an Impersonal Subjectivity Field that may offer a viable alternative to the Dispositif of the Person.

*Keywords:* **Blanchot / Esposito / impersonal subjectivity / person / *il y a***

Inscribir la textualidad blanchotiana en el horizonte de problematizaciones de lo que se llama la ‘biopolítica’ parece tomar la forma de un desafío. El término como tal no aparece en ninguno de sus escritos (a pesar de que Foucault lo había utilizado ya a mediados de la década del 70), y por lo demás, sus intervenciones políticas no parecen interesarse por este enfoque del problema de lo político. Sin embargo, el umbral de modernidad delineado por una política que toma por objeto la vida no parece ser ajeno a los desplazamientos de la escritura blanchotiana, sobre todo si se tiene en cuenta su insistencia en tomar la muerte como conductor a través de los intrincados caminos del pensamiento. Estando fuera de mi alcance un mapa riguroso de estas relaciones no siempre confesadas, voy a conformarme con señalar las posibilidades que aguardan en los textos de Blanchot a quien esté interesado por desarrollar una cierta línea de análisis de la biopolítica, una que apunta a su faz afirmativa y que se esmera por ligarla a la potencia de lo impersonal. Con ello quiero referirme a la tarea que emprende, por ejemplo, R. Esposito en su libro *Tercera persona*<sup>1</sup>, donde Blanchot es hilvanado junto a otros pensadores contemporáneos en un linaje que de uno u otro modo reivindica lo impersonal, y que va de Simone Weil a Deleuze. En este libro, Esposito historiza la noción de ‘persona’, aportando elementos para realizar un diagnóstico de nuestro tiempo como la época de un ‘personalismo’ que tendría por misión corregir las ‘fallas’ de las teorías del sujeto, de las cuales el personalismo sería deudor y que constituyen su misma condición de posibilidad. Así pues, y de acuerdo a la reconstrucción histórico-conceptual que realiza Esposito, el análisis de los usos de la categoría de “persona” es urgente por cuanto aparece articulada en la mayor parte de los debates filosóficos, políticos y jurídicos. Si en el plano ontológico, la ‘persona’ puede ser descripta como aquello que permitiría añadir dignidad a una ‘naturaleza biológica’ interpretada a modo de “sustrato biológico subyacente”<sup>2</sup>, es en el plano jurídico donde dicha noción parecía destinada a realizar los aportes más relevantes. Ello se debe a que, siguiendo la crítica a la Carta de los Derechos Humanos realizada por H. Arendt<sup>3</sup>, Esposito destaca cómo la ‘persona’ debía, por

1. R. Esposito, *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, trad. C. R. Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.

2. *Ibid.*, p. 19.

3. Sin intentar reproducir aquí la crítica de Hannah Arendt (ni el uso que de la misma hace Esposito), quisiera citar un párrafo de su obra *Los orígenes del totalitarismo* (trad. G. Salas, Madrid, Taurus, 1998, p. 247): “Llegamos a ser conscientes de la existencia de un derecho a tener derechos (...) y de un derecho a pertenecer a algún tipo

una parte, colmar la brecha entre hombre y ciudadano (brecha que impediría la aplicación efectiva universal e irrestricta de los Derechos Humanos) y, por otra parte, proveer de una cierta “materialidad” a la noción de ‘sujeto de derechos’. Recordando el trabajo del jurista italiano Stefano Rodotà<sup>4</sup>, Esposito señala cómo en el tránsito del ‘sujeto’ a la ‘persona’ adquiere centralidad “el cuerpo en la realidad concreta de las efectivas condiciones de existencia”, y afirma que “en definitiva, (...) la categoría de persona aparece como la única capaz de unificar hombre y ciudadano, alma y cuerpo, derecho y vida”<sup>5</sup>. Sin embargo, y a pesar de las buenas intenciones de quienes la desarrollan, la utilización de la noción de ‘persona’ no parece solucionar los problemas (graves) que se generaban con la del ‘sujeto’, sino que antes bien parece perpetuarlos bajo otro tipo de sutilezas. Ello se debe, de acuerdo a la lectura realizada por Esposito, al funcionamiento de la persona como un “dispositivo” cuya condición de posibilidad es la separación entre la persona propiamente dicha y su sustrato ‘natural’; así pues, el efecto performativo de este dispositivo no es otro que la reproducción a gran escala de los procedimientos de exclusión que empujan a tipos muy diversos de existencias hacia los márgenes de los territorios, el derecho y la vida. Para resumirlo en pocas palabras, la operación que habilita el dispositivo de la persona es la reducción de la vida a la *vida personal*, generando así una reacción en cadena que hace precipitar a todas las categorías jurídicas, sociológicas y filosóficas en el corset de lo personal (lo cual presupone la exclusión de lo no personal del ámbito de la vida, el derecho, etc.).

Si la ‘persona’ no logra hacer la esperada justicia a la materialidad de las condiciones de existencia reales, si el tipo de ‘universalización’ que propone no hace sino reproducir con otro léxico –un poco más adecuado a la mundialización del mundo actual– las zonas de exclusión

---

de comunidad organizada, sólo cuando emergieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derechos por obra de la nueva situación política global. Lo malo es que esta calamidad surgió no de ninguna falta de civilización, del atraso o de la simple tiranía, sino, al contrario, que no pudo ser reparada porque ya no existía ningún lugar “civilizado” en la Tierra, porque, tanto si nos gustaba como si no nos gustaba, empezamos a vivir realmente en Un Mundo. Sólo en una Humanidad completamente organizada podía llegar a identificarse la pérdida del hogar y del status político con la expulsión de la Humanidad”. Creo que hay que tener presente estas palabras –estas mayúsculas– para apreciar la urgencia por concebir la subjetividad de manera de eludir los dispositivos que quieren someterla a lo Uno, lo Único, o cualquier tipo de Sentido. En dicha línea quisiera inscribir este trabajo.

4. *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Milan, Feltrinelli, 2006.

5. R. Esposito, *Tercera persona*, trad. cit., pp. 13-14.

de la filosofía, la política y el derecho clásicos, estamos entonces ante una grieta de la filosofía y política actuales. Aquello que Esposito llama “filosofía de lo impersonal”, y que aviva las esperanzas de hallar una vía de reconceptualización de las subjetividades, sería un modo de desplegar una política de la vida y no sobre ella<sup>6</sup>: una vía que permita desplazar los enfoques dicotómicos, binaristas y jerarquizantes, propios de los dispositivos conceptuales reduccionistas (ya sean de índole sociológica o psicológica, “comunistas” o anarco-capitalistas). En efecto, y como muestra Esposito, el dispositivo de la persona opera dividiendo y separando ámbitos para luego conectarlos de una forma fija cuyo orden no es aleatorio sino más bien funcional a un cierto tipo de subjetivación-objetivación de lo viviente<sup>7</sup>. De allí que el filósofo italiano sitúe lo ‘impersonal’ en las “líneas de resistencia que cortan su territorio [el de la persona] impidiendo, o al menos contrastando, el funcionamiento de su dispositivo excluyente”<sup>8</sup>. Lo impersonal sería, de este modo, aquello que arruina la precisión del límite, la limpieza del corte, en suma: la ruina del dispositivo.

En la línea de cuestionamiento de la ‘persona’ que lleva adelante Esposito, la voz blanchotiana merece una escucha atenta, sobre todo porque bajo su exigencia *lo impersonal* toma el lugar de una *an-archía* de los procesos de subjetivación y corporización. En efecto, Blanchot ha explorado, con escrituras diversas, la posibilidad de una subjetiva-

6. Diferencia que R. Esposito realiza para diferenciar una biopolítica devenida tanatopolítica (política *sobre* la vida) y una biopolítica afirmativa (política *de* la vida). Cfr. *Bios. Biopolítica y filosofía*, trad. C. R. Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

7. Básicamente, de acuerdo a Esposito, la “persona” es un dispositivo que opera una escisión, una ‘doble naturaleza’ que, en el caso del hombre, decanta en el dualismo alma-cuerpo, pero con la particularidad de que “la diferencia cualitativa entre los dos elementos asume de nuevo un papel central: éstos, jamás en el mismo plano, se relacionan en una disposición, o precisamente en un dispositivo, que sobrepone, y así *subpone*, uno al otro. [...] Este efecto jerárquico [...] no deja espacio a dudas: pese a que no sea en sí algo malo, [...] el cuerpo constituye la parte animal del hombre, a diferencia del alma inmortal o de la mente, que se presenta como fuente de conocimiento, amor, voluntad. [...] La Persona es precisamente aquello que, dividiendo un ser vivo en dos naturalezas de cualidades distintas —una sometida al dominio de la otra— crea subjetividades a través de un procedimiento de sujeción u objetivación. Es aquello que sujeta una parte de un cuerpo a la otra en la medida en que hace de ésta el sujeto de la primera. Aquello que sujeta el ser vivo a sí mismo.” (R. Esposito, “El dispositivo de la persona”, trad. V. Ariza, *Espai en Blanc*, n° 5-6, 2009. Disponible en: <http://www.espaienblanc.net/El-dispositivo-de-la-persona.html>. Fecha de consulta: 04 de agosto de 2011).

8. R. Esposito, *Tercera persona*, trad. cit., p. 27.

ción que eludiera el dispositivo de la persona, es decir: la constitución de una subjetividad que no tome a la persona como criterio de pasaje (de lo desubjetivo a lo subjetivo), sino más bien que hiciera del pasaje permanente (la inestabilidad, la ambigüedad) el rasgo típico de la subjetivación. De forma paralela, la radicalización de la faz corporal de la existencia, destacada incesantemente en los ensayos y los relatos blanchotianos, señalan la avidez del pensador por hallar un campo subjetivo ya desde siempre material, pero cuyo signo impersonal le impida el cierre sobre formas exclusivamente ‘humanas’. La fuerza de la escritura blanchotiana parece residir en la necesidad de exponer y exponerse a las formas del afuera radical: no un vacío abstracto sino la ausencia de luz que quiere hacer evidente la invisibilidad que da lugar a lo visible<sup>9</sup>. Exposición al campo extraño de la desobra, espacio de disolución no de lo que hay sino de las formas que quisieran perpetuarse sobre lo que existe, una existencia que por su propio impropio peso resiste los intentos idealistas de estabilización en coordenadas personales (tan ‘humanas’, por lo demás)<sup>10</sup>. En esta línea de retraso de la noción de subjetividad, puede leerse el siguiente fragmento de *La escritura del desastre*:

Si la supuesta “subjetividad” es el otro *en lugar* de mí, no es ya ni subjetiva ni objetiva, el otro es sin interioridad, lo anónimo es su nombre, el afuera su pensamiento, lo no concerniente su alcance y el retorno su tiempo, del mismo modo que la neutralidad y la pasividad de morir sería su vida, si ésta es aquello que hay que acoger por el don de lo extremo, don de lo que (en el cuerpo y por el cuerpo) es la no-pertenencia.<sup>11</sup>

(Antes de seguir adelante con el examen de esta “subjetividad sin sujeto”<sup>12</sup>, que efectivamente puede conducir a una “filosofía de lo impersonal” tal como pretende Esposito, hago uso de un paréntesis para

9. Cfr. M. Foucault, *El pensamiento del afuera*, trad. M. Arranz, Valencia, Pre-Textos, 1997, pp. 24-30.

10. En este sentido, el de una resistencia al idealismo, puede leerse la escritura blanchotiana como parte de la “corriente subterránea del materialismo aleatorio”, cuyos rasgos principales señala L. Althusser en un texto de 1982, “La corriente subterránea del materialismo del encuentro” en: L. Althusser, *Para un materialismo aleatorio*, trad. L. Alegre Zahonero y G. González Diéguez, Madrid, Arena, 2002, pp. 31-71.

11. M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, París, Gallimard, 1980, p. 49 (la traducción es mía, N. B.).

12. Tal como dirá más adelante Blanchot en el mismo texto, cfr. *ibid.*, pp. 53, 89, 124.

advertir –aunque absteniéndome de desarrollarlo aquí– que emergen algunos problemas cuando se quieren establecer lazos entre lo impersonal y la ‘vida’ en el pensamiento blanchotiano. ¿A qué apunta el pensador francés cuando, en fragmentos como el recién presentado, se refiere a una subjetividad cuya forma de vivir es la “pasividad de morir”? No hay una respuesta única y simple a semejante pregunta, aunque por lo pronto se puede comenzar por poner en duda la relación subjetividad-vida. En efecto, los lazos con lo viviente no son sometidos en general al mismo proceso que la figura de la ‘persona’. Remitiendo al análisis de R. Esposito una vez más, podría decirse que el filósofo italiano si bien se esfuerza por deconstruir la alianza entre la persona y la vida –es decir, la reducción de la vida a la *vida personal*, como mencionaba más arriba–, no duda en la conveniencia de enlazar la vida a lo impersonal, hasta llegar –hacia el final de su libro– a una inversión sorprendente: la reivindicación no ya de la vida personal sino de la *persona viviente*, equivalente a una *tercera persona*, como anuncia el título<sup>13</sup>. En esta nueva configuración de lo personal –en que lo impersonal no es excluido sino tomado mayormente como enclave de resistencia–, el término ‘vida’ o ‘viviente’ no sólo no es cuestionado sino que le es atribuida una fuerza tal que consigue sortear los embates deconstructivos y salir airoso de ellos. ¿Pero acaso no se pone en acto de este modo una nueva reducción: la de lo impersonal a lo vivo? ¿Es ‘lo vivo’, ‘lo viviente’ o ‘la vida’ el nuevo ‘universal’? ¿Es ello legítimo en el caso del pensamiento blanchotiano?<sup>14</sup> Con el fin de señalar cierta inconveniencia de esta asociación de lo impersonal a lo vivo, sólo quisiera recordar que el paradigma de lo impersonal en Blanchot es el espacio literario, y que éste, como es ampliamente conocido, guarda una relación privilegiada con la muerte o, más precisamente, el morir<sup>15</sup>. Cierro el paréntesis.)

13. Cfr. R. Esposito, *Tercera persona*, trad. cit., p. 216.

14. De toda la literatura a favor y en contra de esta lectura, quisiera citar aquí un artículo reciente de Rossi Braidotti (“Le luxe de pouvoir autoperpersonnaliser sa mort”, *Sociétés*, n° 106, v. 4, 2009, pp. 75-80) por cuanto allí se hace un alegato por la continuidad transpersonal de la Vida (identificada, por lo demás, con la *zoé*), lo cual constituye, a mi entender, el ejemplo perfecto del lugar a donde conduce la reducción de lo impersonal a lo vivo: básicamente, y como indica el título del texto, el anhelo de convertir la muerte en algo personal, en una clara regresión a los esquemas heideggerianos que apelan a la reconversión de lo impersonal a lo “*autos*”.

15. Sobre este tema, remito al ya clásico artículo de M. Blanchot, “La littérature et le droit a la mort”, publicado por primera vez en 1948 en la revista *Critique* –un año más tarde cerraría el libro de ensayos *La part du feu* (París, Gallimard, 1949), y varios decenios después constituirá la llave de apertura al libro recopilado por el

Subjetividad sin sujeto: anónima, errante en la exterioridad donde lo que hay no remite a una interioridad (ni siquiera a una interioridad perdida) sino a los cuerpos constituidos en procesos de extrañamiento. Parece difícil pensar en concreto a qué podría referirse Blanchot con este tipo de giros. Sin embargo, allí tenemos sus relatos, que asignan un espacio a estos movimientos. A modo de ejemplo, quisiera dirigir la escucha hacia algunos temas de “La última palabra”. Se trata del primer relato escrito por Blanchot, entre 1935 y 1936<sup>16</sup>. Allí es sencillo notar la manera en que la existencia se da prescindiendo de la persona, es decir: una existencia que no se instala a partir de un dispositivo (personal o de cualquier otro tipo), sino que lo resiste y desarma por cuanto ignora los mecanismos binarios de separación, jerarquización y oposición. En “La última palabra” se narran los momentos previos al “naufragio universal”, cuyo síntoma (o causa, tal vez) es la ausencia de “consigna” o “palabra clave”. Las palabras, se nos dice, son restos de un lenguaje que ya no funciona (p. 49), se “desnaturalizan” y no comunican a los hombres y mujeres de la manera habitual –de hecho, uno de los primeros lamentos de quien ‘protagoniza’ el relato es que en estas condiciones no podrá sostener “conversaciones” (p. 49)–. La no comunicación afecta a las series que pueden desplegarse a partir de un archivo (es decir, a la tecnología de la memoria, la biblioteca): es la “hora de la soledad” (p. 46) en que el bibliotecario abandona su lugar atemorizado por los últimos lectores, quienes bajo la presión del fundamento roto recorren las salas como animales carroñeros en busca de los fragmentos de libros cuya unidad se ha perdido para siempre (p. 47). Para ir rápidamente al tema que quiero plantear, tomaré como guía de lectura una frase del posfacio que Blanchot dedica a este relato:

---

propio Blanchot, *De Kafka à Kafka* (París, Gallimard, 1981)–. Allí se expresa con suma claridad hasta qué punto es la articulación entre escritura impersonal y muerte uno de los vectores que ponen en marcha y luego sostienen el trabajo blanchotiano, prácticamente desde sus inicios. Por otra parte, es necesario meditar sobre la relación del derecho y la literatura, relación cuyo bosquejo ya fue emprendido por Derrida en la conferencia “Maurice Blanchot est mort” publicada en: C. Bident y P. Vilar (dir.), *Maurice Blanchot. Récits critiques*, Tours, Farrago/Léo Scheer, 2003, pp. 595-623.

16. La publicación de “Le dernier mot”, no obstante, no se produciría hasta 1947 (París, Fontaine). Luego, Blanchot lo reúne con otro relato breve escrito en la misma época, “L’idylle” [El idilio] en el volumen *Le ressassement éternel* (París, Minuit). La traducción al español que cito aquí (sólo consignando el número de página entre paréntesis) es de la reedición de este volumen, al que el autor agregó un posfacio en 1983: *Tiempo después*, precedido por *La eterna reiteración*, trad. R. Martínez Renedo, Madrid, Arena, 2003, pp. 45-62.

[D]e ahí tal vez (no lo sé) la convocación abrupta del lenguaje, la resolución insólita de privarlo de su sostén, la *consigna* (no más lenguaje coercitivo o afirmativo, es decir, no más lenguaje; pero no: siempre una palabra para el decir y no decirlo) [...].<sup>17</sup>

Si me detengo en esta tentativa de Blanchot de leerse a sí mismo casi cincuenta años después, es porque creo encontrar aquí el doble movimiento que me permitirá interpretar la constelación de voces que “La última palabra” hace presente a modo de campo impersonal de subjetivación. En principio, el pensador menciona la exploración que entrama el relato, y que podría ser glosada con la pregunta ¿Qué sucedería si el lenguaje ya no tuviera un fundamento?, que es tanto como decir, de acuerdo a los problemas que va planteando el texto: ¿Y si las palabras no comunicaran? ¿Y si las personas no pudieran mantener conversaciones bajo la ilusión de que hablan el mismo idioma? ¿Y si no hubiera voces y lecturas privilegiadas? En rigor, la falta de lenguaje nos conduce a un abismo de sentido difícil de imaginar, de allí el valor de relatos como el blanchotiano. Ahora bien, si es cierto que el tema y el ambiente del relato son netamente apocalípticos<sup>18</sup>, aparece con fuerza la idea de que la ruina del lenguaje no nos devuelve a la nada pura: al obligarnos a decirlo, a hallar una “palabra para el decir”, la literatura nos sumerge en el ámbito del habla post-apocalíptica. Pero entonces, ¿qué es lo que se destruye, qué es lo que cae? El mundo de la forma pensado en su versión ‘ideal’, es decir, como forma *de* una materia bruta, ese mundo *humano* que instituye idiomas y diccionarios, sosteniendo así la ilusión de un todo que podría dominarse (en parte gracias a una inversión denunciada y deconstruida implacablemente por Nietzsche: la existencia de Dios —o de sus sombras— no es una idea a la cual se llega *luego* de comprobar la maravillosa inteligencia con que el mundo ha sido creado, más bien se *introduce* la idea de un Dios porque automáticamente éste opera como vector de inteligibilidad de una multiplicidad que de otro modo no alcanzaría la unidad)<sup>19</sup>. Así pues, lo que deja de funcionar es *este* lenguaje (la palabra organizada en torno a una consigna, que en y a través suyo permite la constitución

17. *Tiempo después*, trad. cit., p. 71.

18. El propio Blanchot identifica la torre donde este relato termina con la bíblica torre de Babel, y a su dueño con Dios; cfr. *Tiempo después*, trad. cit., p. 71.

19. Todo lo cual presupone la necesidad de la unidad de Sentido, es decir: de Verdad, de Origen. Y en los términos en los que aquí hablamos, debería decirse: la necesidad de una consigna para que el lenguaje conforme un mundo.

de la persona); no obstante, algo resta en este espacio post-apocalíptico (post-humano, post-personal), *hay* algo. Hay el decir no reglado —que resiste la asignación de lugares discursivos—, desplegándose como *vo-*ces que escapan al yugo del idioma oficial, de la seguridad de la biblioteca en la cual todo es traducible porque allí se sientan las bases de la comunicación universal donde cada término puede referirse a un origen. El relato de Blanchot, pliegue de la escatología sobre sí misma<sup>20</sup>, hace una insistente llamada a escuchar estas voces, en las cuales no sólo no es identificable persona alguna, sino que en contacto con ellas todo vestigio de lo personal arde y se autodestruye.

En “La última palabra” aparecen varias voces cuya impersonalidad contrasta con la desesperación del narrador por conservar su integridad en una escena apocalíptica. Estas voces emergen al encontrarse con este personaje, condenado a permanecer en un afuera radical porque incluso en su propia casa no es más que un intruso (p. 50). Se oyen por primera vez en los niños que copan la explanada de una biblioteca (vacía), quienes sólo emiten “espantosos chillidos” (p. 46). Que el campo de lo impersonal aparezca ligado a los niños no debería sorprender si se tiene en cuenta la potencia de la “in-fancia” que es posible señalar en ellos<sup>21</sup>. Así, los niños “no consienten a hablar si no es gritando y llorando” (p. 52), y se resisten a la enseñanza escolar del maestro/Dios que por momentos el narrador pretende ser. Si bien sería sencillo interpretar la infancia como una anterioridad respecto del lenguaje que conserva todos los rasgos de un ‘origen’ (pureza, verdad, unidad), el relato advierte esta tentación y la diferencia de otro tipo de perspectivas. De este modo, los niños que “silban como víboras” (p. 55) son diferenciados de un “niño especial”, de gran belleza, babeante, a quien los otros miran con temor. Mientras que los primeros son asociados a otras figuras marginales y profanas (niños, animales, ancianos, multitudes son en este relato los principales vectores de subjetivación

20. Jugando un poco con la serie de clara connotación escatológica que Blanchot monta con los títulos de sus textos, me refiero al re-pliegue escatológico dado que no sólo se trata aquí de la “última palabra”, sino también del “último hombre” y del “ultimo en hablar” (cfr. *Le Dernier Homme*, París, Gallimard, 1957 y *Le Dernier à parler*, Saint Clément, Fata Morgana, 1984).

21. Si bien renuncio a hacerlo aquí, habría que examinar esta cuestión en relación a la “escena primitiva” descrita por Blanchot en *L'écriture du desastre*, en la cual un niño tiene una suerte de revelación dichosa y afirmativa de lo ausente al mirar el cielo “absolutamente negro y absolutamente vacío”, revelación cuyo único testimonio por parte del niño son lágrimas. Esta escena es precedida por una serie de fragmentos que analizan la expresión “on tue un enfant” [“matan a un niño”], cfr. *L'écriture du desastre*, ed. cit., pp. 115-117.

impersonal), el niño especial cuya “boca de agua” es una especie de ‘ideal anterior al lenguaje’ es en parte un profeta y en parte una figura divina (juez universal) que debería sacrificarse para curar la *herida* que el lenguaje es. Aquí puede notarse cómo el texto sugiere dos modos de interpretar el lenguaje. En este último caso, pareciera que su advenimiento es considerado como una *mediación* que ha venido a opacar el contacto –de otro modo directo y transparente– con lo que es. En este abordaje, entonces, la infancia se configura como el espacio de la inocencia, de unión directa con el mundo que debería consumarse en el mutismo de la fusión mística<sup>22</sup>. En contraste, en el primer caso (niños, animales, gentíos), el lenguaje articulado y humano es sólo un modo de la comunicación, pero ésta no se agota allí. Otras subjetividades hallan lenguajes distintos en que lo que se privilegia no es el Sentido, la Verdad y la Vida (en el sentido binario e idealista propio de la tradición occidental), sino antes bien ese *hay* [*il y a*] que no se despliega en palabras sino en afectaciones corporales. De allí los gritos y llantos, pero también los abucheos, los ladridos y aullidos de los perros, que atraviesan el cuerpo y *hacen* hablar sin necesidad de “decir ni una palabra” (p. 50).

En este último sentido creo que es interesante explorar la propuesta del relato blanchotiano, en el cual el ‘hay’ es descubierto como la “última palabra” (a la cual hace referencia el título) entre los “aullidos temblorosos, ahogados” de unos enormes y feroces perros. Sin embargo, y teniendo presente aquella “no-pertenencia” que citábamos algunas páginas más arriba como rasgo de la subjetividad ‘impersonal’, debe todavía redoblar el esfuerzo por mantener atenta la escucha a *todo* el alcance posible del *hay*, esto es: no limitarse a los movimientos de comunicación de los animales, los niños, los ancianos, a modo de seres individuales (que guardarían, en tanto tales, más o menos cercanía con lo humano y lo personal). Hay que intentar escuchar la

22. De tal modo, creo, puede leerse la escena en que el narrador explica cómo quiso imponerse a los otros niños utilizando la figura de la bellísima criatura del siguiente modo: “Cogí un trozo de tiza y pinté sobre la pizarra la figura del joven mudo saliendo de la boca de un volcán en medio de una lluvia de piedras, de rayos [...] —He aquí a nuestro juez —exclamé—. [...] ¡Desgraciados niños, a quienes semejante herida, causa del lenguaje, no logra imponer ningún respeto!” (p. 55). Quizás la imagen del niño saliendo de la boca del volcán (que, a su vez, podría interpretarse como otra ‘boca’ de donde surge no agua pero sí lava) haga señas hacia la legendaria figura de la muerte de Empédocles, cuya relación con el ideal romántico de comunicación inmediata con la ‘naturaleza’ ha sido integrada a nuestro imaginario a través de la bella obra hölderliniana *La Muerte de Empédocles* (cfr. en español: trad. A. Ferrer, Madrid, Hiperión, 1997).

llamada del *hay* allí donde lo personal no puede ser siquiera sospechado: la vegetalidad de “raíces enmarañadas a ras del suelo y todo un bosquecillo de ramas y plantas” que el *hay* revela al narrador, la tierra insignificante de una casa cualquiera contra la que debe apoyarse el rostro para disfrutar sin palabras (pp. 51 y 50), o tal vez ese enorme desierto en que el relato concluye y que, estando vacío, sin embargo está cubierto de piedras, que es un “vértigo de insectos, de moscas, de animales medio ciegos”, que es asediado por un sol que quema sin alumbrar e imprime en el cuerpo desnudo de una muchacha sin nombre “las primeras formas de un vago lenguaje” (p. 58).

Para terminar habría que señalar, aunque bajo la promesa de un trabajo por venir, que esta ‘subjetividad’ que se llama aquí ‘impersonal’, no equivale a una “desubjetivación” ni a un arrasamiento de la persona<sup>23</sup>, básicamente porque ambas cuestiones dependen lógicamente y ontológicamente de dispositivos de subjetivación –en última instancia, personales– que aquí se problematizan. ¿Habrá entonces que pensar en la subjetivación impersonal como la afectación conjunta de lo vivo y lo no-vivo? ¿Acaso las mezclas de lo orgánico y lo que no lo es serían vectores de comunicación de lo que *hay* atravesando toda formación personal? Hay allí elementos para comenzar un rastreo de lo que en el inicio llamaba “campo de subjetivación impersonal”, elementos que dan a pensar en constelaciones de voces que sin trascender la horizontalidad en que coexisten, y en lugar de apuntar a la clasificación jerarquizante, dan lugar a formas móviles e inestables de subjetividad. Ello recusaría, entonces, la *doble reducción de lo personal*: la de la subjetividad a la “persona”, la de los procesos de subjetivación a los “dispositivos”, toda vez que se trataría del despliegue aleatorio (es decir: no programático, no ‘pensado’ previamente a su puesta en acto) de multiplicidades que no adquieren formas en función de un sistema jerárquico clasificatorio (cuyo método de exclusión supone la inclusión subordinada de lo que existe en un Todo regido por un Sentido, una Verdad, un Fundamento), sino que se refuerzan o deshacen en el contacto entre sí. Así pues, y volviendo a la cita de *La escritura del desastre*, se trataría de una

23. Hipótesis que sostienen, desde enfoques distintos, tanto G. Agamben como R. Espósito, y que se hace visible en, por ejemplo, sus consideraciones acerca del “dispositivo”. Cfr. G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, Roma, Nottetempo, 2006; y R. Espósito, “El dispositivo de la persona”, art. cit. Para una lectura reciente de las cercanías y distancias entre ambos, cfr. T. C. Campbell, *Improper Life. Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2011, esp. cap. 2: “The Dispositifs of Thanatopolitics”, pp. 31-82.

subjetividad que no yergue a la persona a fin de trazar los límites entre una interioridad y un afuera, sino más bien de un campo en que la otredad no-dialectizable hace cuerpos, se recrea en figuras que no pertenecen ni obedecen a ningún quién asignable, se expone a la acogida de lo extremo que nunca le pertenece.