

Pobreza y pasividad: una lectura blanchotiana de la naturaleza humana

Poverty and passivity: a Blanchotian reading of human nature

NOELIA BILLI

Universidad de Buenos Aires - CONICET

Recibido: 4-II-2014 Aceptado: 27-II-2014

RESUMEN

En el marco de las concepciones compensatorias de la naturaleza humana, la negatividad asignada a lo humano se «dialectiza». A partir de dicha constatación, señalaremos las dificultades que ello implica en el abordaje de las cuestiones actuales en torno al hombre. Evidenciaremos la importancia de renovar la noción de «ausencia de naturaleza» que circula en cierta línea alemana de problematización de lo humano, de la cual la noción de «pobreza» postulada por Heidegger constituirá el *exemplum*. Valiéndome de la interpretación de la «pobreza» realizada por M. Blanchot, indicaré la posibilidad de leer la ausencia de naturaleza no en tanto *pura* negatividad sino como pasividad no dialectizable que afecta al hombre.

PALABRAS CLAVE

POBREZA, PASIVIDAD, BLANCHOT, HEIDEGGER, ESPOSITO

ABSTRACT

Human negativity is “dialectized” within the framework of the compensatory conceptions of Human Nature. After analysing this point, we will call attention to the difficulties it implies when approaching the contemporary questions around the Human Being. We will demonstrate the importance of renewing the notion of ‘absence of nature’ that circulates in a certain German line of research on the human, of which the notion of ‘poverty’ postulated by Heidegger will constitute the *exemplum*. Making use of the interpretation of “poverty” made by M. Blanchot, we will indicate the possibility of reading the absence of nature not as pure negativity but as nondialectizable passivity that affects Man.

KEYWORDS

POVERTY, PASSIVITY, BLANCHOT, HEIDEGGER, ESPOSITO

Y el hombre... Pobre... pobre!

«Los heraldos negros» (1917), César Vallejo

I. INTRODUCCIÓN

EL SIGLO XX ha sido escenario de disputas en torno a las características de lo humano. Empujado por las guerras globales, los genocidios y las luchas por la descolonización política, económica y social, el pensamiento se ha visto forzado a someter a la fragua reiteradamente un concepto del hombre que esté a la altura de las luchas y de los movimientos de resistencia. Uno de los productos de la forja, proveniente sobre todo de la línea filosófica alemana, ha sido el que postula una noción puramente negativa de la naturaleza humana. Desde esta perspectiva, el vacío de naturaleza sería la clave de la total plasticidad del hombre, de acuerdo a una lógica compensatoria que dialectiza aquella falta y este poder, convirtiendo así a la nada en la cifra del dominio. Sin embargo, también algunas voces se han alzado contra este dispositivo de antropogénesis que, planteando una absoluta libertad (en la medida en que el abanico de posibles sería infinito), hace del hombre a la vez el sujeto y el objeto de una actividad de apropiación y cálculo.¹ Para estas voces, caracterizar a lo humano como «pobre» resultará una mejor estrategia a implementar tanto en el diagnóstico del presente como en el proceso de construcción de nuevos modos de asir una existencia no antropocentrada. Así pues, lo pobre podría ser pensado como una dimensión dada en y a través de la existencia, que no puede ser eliminada (no puede ser reconvertida en riqueza) pero que a la vez impide el movimiento tentador del remontarse a un momento previo de pura negatividad que podría ser puesta a funcionar sin resto en los dispositivos antropogénicos. Avanzar en la comprensión de la naturaleza humana como «pobreza de naturaleza» abre, entonces, un espacio para pensar aquella dimensión que se resiste a la apropiación por parte del hombre *en* el hombre, aquello «natural» que se pone de manifiesto y se intensifica cada vez que el hombre quiere ponerlo «a trabajar» en la producción de sí mismo como ser puramente autoproducido (artificial, cultural o técnicamente).

En lo que sigue, quisiera proponer un recorrido por la constelación conceptual de la *compensatio* en el sentido en que R. Esposito la trabaja en *Immunitas*,² es decir, en el marco de una indagación acerca de la naturaleza

1 Para un examen crítico de este dispositivo, cf. G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.

2 R. Esposito, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, tr. L. Padilla López. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.

humana que pasa por el lugar de la nada, lo negativo, el vacío y su reconversión como «potenciación». A partir de la genealogía espositiana, en la cual se muestra el modo en que se ha «dialectizado» la negatividad –insertándola en un dispositivo de reconversión del NO en un SÍ–, señalaremos las dificultades que ello supone para las consideraciones sobre lo humano. Así pues, apuntaremos a evidenciar la importancia de una renovación de la noción de «ausencia de naturaleza» que circula en cierta línea alemana de problematización de lo humano, de la cual la noción de «pobreza» postulada por Heidegger constituirá el *exemplum*. Valiéndome de la interpretación de la «pobreza» realizada por M. Blanchot, indicaré la posibilidad de leer la ausencia de esencia o naturaleza (*lo indeterminado*) no en tanto *pura* negatividad sino como un modo de indicar la pasividad no dialectizable que afecta ineluctablemente al hombre.

II. MUNUS Y CUM

Roberto Esposito aborda en *Immunitas* la noción de «compensación» tal como ha sido trabajada en la Antropología Filosófica de la escuela alemana, y como parte de un programa de investigación que se plasma en la trilogía *Communitas* (1998), *Immunitas* (2002) y *Bios* (2004). Dicho programa ambiciona la generación de una herramienta sistemática que permita realizar un diagnóstico del presente como esencialmente biopolítico y que implica una lectura del pasado occidental según la cual nuestra historia sería escandida por la variabilidad de las articulaciones entre vida y política. Diremos por lo pronto que dicha lectura se basa en un movimiento conceptual «previo», a saber, la verificación de una escisión «histórica» (en el sentido de «no originaria», de «no natural») entre estos ámbitos, el de la vida (o la «naturaleza») y la política. Es esta verificación aquello que permite la (auto)inscripción de Esposito en la línea de pensamiento conocida como impolítica, mediante la cual se alude a aquel conjunto de ideas que llama a poner en entredicho las condiciones lógicas y materiales de la escisión recién mencionada, a la vez que se cuestiona acerca de las articulaciones diversas que han apuntado históricamente a neutralizar el conflicto generado a partir de aquella operación de separación.³

En la trilogía a la que nos referimos, Esposito trabaja con empeño en construir una propuesta que retome los principales aportes a la problemática de la *comunidad* provenientes de los ámbitos franceses e italianos afines. Al contrario de las líneas liberales de interpretación, pero también diferenciándose de los planteos marxistas, de los «comunitarismos» y de la «ética comunicativa», el pensamiento francés e italiano en torno a lo común supone la remoción de la

3 Acerca de lo impolítico y su articulación con la biopolítica en el pensamiento contemporáneo, cf. Mónica B. Cragnolini, «La cuestión de lo posible y la potencia en la biopolítica», *Instantes y Azares – Escrituras Nietzscheanas*, 9 (2011), pp. 151-156.

ontología individualista o del sujeto que impregna estos debates, para construir una deriva que sea capaz de poner en el primer plano la relacionalidad de lo común antes que los «términos» que ésta pondría en contacto. Así pues, se intentará un desplazamiento del punto de vista del sujeto –cuyo operador conceptual principal es la «propiedad» y cuya categoría de base es la identidad–, y el mayor esfuerzo será el de concebir la *relación* como preexistiendo a lo *relacionado* o, lo que es lo mismo, como afectando ontológicamente el estar-juntos –que luego podrá espaciarse y temporalizarse de maneras diversas.

La propuesta de Esposito se enfocará en la noción de *munus*, partícula que habrá de encontrarse en el centro de los debates en torno a la dialéctica comunidad-inmunidad así planteada. Por *munus* Esposito se refiere a un don que *se da* (no a uno que se recibe) porque *se debe*, lo cual permite equiparar el *munus* a un don entendido como pérdida, sustracción y/o cesión. De acuerdo a esta semántica, el *cum* de la *communitas* deja entrever una comunidad definida como un conjunto de personas unidas por un deber, una falta o una deuda, es decir: una comunidad cuya relación estructurante es de signo negativo. Ello permite acceder a un pensamiento del común-estar o ser que no gravita en torno a la pertenencia a una esencia idéntica o a la reunión de lo mismo, sino que antes bien pone de manifiesto la imposibilidad de excluirse de lo común en tanto y en cuanto nos es imposible deshacernos por completo de la negatividad que nos es consustancial. Ahora bien, aquello que señala Esposito es la conexión irreversible entre la *communitas* y la *immunitas*, a partir de una comprensión de esta última como un «estar libre de deudas o faltas *que los otros deben cargar*».⁴ Basado en un *común* que, en consonancia con su carácter negativo, termina por identificarse con el *vacío*, lo inmunitario alude a la necesaria protección contra el avance –de otro modo desatado y aniquilador– del vacío o la negatividad. Así pues, resulta que la protección es entendida como una negación de lo negativo, una negación de carácter «homeopático» (de acuerdo a su declinación bio-médica que Esposito cruza con la jurídica⁵) que implica una delicada «dialéctica más compleja en la que un término no se limita a negar al otro sino que de modo subterráneo lo implica como su propio presupuesto necesario».⁶ Con ello, se diseña un dispositivo de lectura de las condiciones de la vida del cual se desprende que su conservación depende de insertar en su interior aquello que la contradice, constituyendo esa tensión de *inclusión excluyente* o de *exclusión mediante la inclusión* el paradigma de la relacionalidad humana en que se cifra nuestra historia. Esposito afirma que «[s]i los miembros de la comunidad están vinculados por el deber de restituir

4 R. Esposito, *op. cit.*, p. 14.

5 *Ibid.*, pp. 16-18.

6 *Ibid.*, p. 14.

el *munus* que los define en tanto tales, es inmune quien, desligándose, se pone fuera de aquella»,⁷ lo cual explicaría el carácter esencialmente excéntrico del «individuo» en la medida en que la individuación supone eximirse de lo que acomuna, negar lo negativo, transformarse en una entidad capaz de anclarse a una identidad que en lo sucesivo vivirá amenazada por la negatividad y el vacío del común-estar.

En esta línea, que en lo que sigue se mostrará en su articulación con la noción de compensación, resulta legible la percepción actual respecto de la cual parecen haberse invertido los términos lógicos de este planteo, al punto de resultar anti-intuitivo (y, por ello, de gran valor crítico y posiblemente constructivo) plantear la precedencia y presuposición de la *communitas*. Nos referimos a lo que parece haberse convertido en el sentido común de la época según el cual la «comunidad» –en sus distintas versiones– o incluso el «comunismo» se plantea antes como una meta, un objetivo o un ideal regulativo, que como un punto de partida (lógico, ontológico y/o epistemológico); a la inversa, los mecanismos de inmunización respecto de lo otro aparecen como el *factum* incontrovertible que es preciso poder recorrer hasta encontrar las fisuras en razón de las cuales su solidez corre peligro.

III. COMPENSATIO

Esposito analiza los desplazamientos que la dialéctica *immunitas-communitas* experimenta cuando la categoría de compensación es elevada al nivel de operador estructurante de la naturaleza humana,⁸ en la medida en que son las relaciones que la compensación hace pensables aquello que permite al paradigma inmunitario intervenir en una concepción de lo humano autónoma de la trascendencia que la teología imponía. De acuerdo a dicha lectura, durante el siglo XX la función positiva de lo negativo será a la vez el *presupuesto* y el *objetivo* del pensamiento en torno al hombre. Es el *presupuesto* porque queda allí fijada la idea de que es una radical falta de especificidad de los órganos respecto del ambiente aquello que otorga una ventaja adaptativa excepcional al animal humano, es decir que, bajo el presupuesto de una carencia o falta de naturaleza relativa a unas condiciones medioambientales determinadas, se hace manifiesta la extraordinaria plasticidad que ha constituido, entonces, la

7 *Ibid.*, p. 16.

8 Para un pensamiento que lleva la noción de compensación a estructurante de la realidad toda, véase la obra de O. Marquard, especialmente su *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*, tr. M. Tafalla. Buenos Aires: Paidós, 2001. Sobre la forma en que la noción opera en la concepción protésica de la técnica, cf. D. Parente, «La concepción protésica de la técnica: aporías y alternativas», en D. Parente (ed.), *Encrucijadas de la técnica: Ensayos sobre tecnología, sociedad y valores*. La Plata: EDULP-Universidad Nacional de La Plata, 2007.

herramienta adaptativa que permitió al animal humano distribuirse por toda la superficie terrestre y dominar al resto de las formas de lo existente.⁹ Es también el *objetivo* en la medida en que la noción de compensación implica la restitución de un equilibrio que se considera alterado. Dicha restitución se caracterizará de acuerdo a dos factores básicos: la concepción de un equilibrio dinámico y la conversión de la indeterminación en una carencia. Respecto a lo primero, que el equilibrio inicial a restaurar sea considerado en un eje dinámico y no ya en uno estático, colaborará en el solapamiento semántico de la lógica de la compensación y la lógica de la vida (comprendida como proceso de crecimiento). En esta línea, lo que adquiere un protagonismo necesario es la obsesión por conservar el orden y por promover la cultura, los cuales, en el marco propuesto, son de carácter netamente *artificial*. En efecto –y pasando a la segunda característica de la restitución mencionada–, siendo la negatividad de base lo «natural», la humanización será valorada de acuerdo al grado de «alejamiento del origen» medido en términos de cultura racional acumulativa y al grado de «resistencia al desorden» relativo a una naturaleza indeterminada que amenaza con el desequilibrio nuevamente. En este sentido, la tarea de restitución se traduce en la conversión de la *naturaleza indeterminada* en una *carencia de naturaleza*,¹⁰ obligando así a concebir toda cultura como la promoción e instalación de una «segunda» naturaleza cuyo aporte central sería el de exonerar al animal humano de la falta de (primera) naturaleza, es decir, constituiría la traducción del esfuerzo permanente por mantenerse unido y no disgregarse en una acumulación de impulsos sin orden ni concierto.

En este pasaje adaptativo de la inespecificidad a la creación de un mundo habitable, aquello que se pone de manifiesto será precisamente la posibilidad de apoyarse en una negatividad de índole biológica (el «no» que el hombre es en cuanto a su desvalimiento orgánico y a su «falta» de *Umwelt*), de sopesar la energía sin objeto que en ello se juega y la creación de una cultura (un *Welt*) que admite una doble definición: es la cristalización del «nada de naturaleza»

9 Es así que Esposito describirá, pues, el modelo compensatorio como aquello que establece una relación inversa entre potencia natural y capacidad de mediación artificial. Cf. R. Esposito, *op. cit.*, p. 128.

10 Este movimiento interpretativo se hace eco del que realiza Paula Fleisner cuando promueve una lectura de la «vida desnuda» como un efecto de los dispositivos de poder que actúan sobre la vida y la *desnudan*. Así pues, del mismo modo en que bajo la presión de muy determinados mecanismos de desnudamiento la vida (que siempre involucra alguna forma y por ello no puede ser reducida a pura negatividad) es convertida en «vida desnuda» (como pura negatividad), es posible sostener que hay un movimiento similar que se ejecuta en torno a la «naturaleza humana» a fin de convertirla en pura nada. Cf. P. Fleisner, *La vida que viene. Estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben*. Buenos Aires: EUDEBA, 2015.

y la única «naturaleza» que es legítimamente articulable con la necesidad de exoneración que define al hombre.

En el recorrido que Esposito traza en torno a los planteos de la Antropología Filosófica, se hace manifiesta la operación conceptual mediante la cual los pensadores de esta línea adoptan la dialéctica inmunitaria como motor de una noción de compensación pensada ya no tanto como la restitución de un estado inicial ideal sino antes bien como la conservación de aquel equilibrio dinámico que mencionábamos antes. Como se ha sugerido, una de las claves para que este sistema funcione es la interpretación «fuerte» de la inespecificidad orgánica humana que los autores de la mencionada línea realizan, es decir, la conversión de la indeterminación en negatividad, y en una negatividad cada vez más absoluta. En efecto, si todavía en Herder el hombre era tratado como un animal débil pero a la vez capaz de convertir dicha debilidad en el disparador que gatilla una reacción inmunitaria que habrá de constituir su fuerza (medida en términos adaptativos a las más diversas condiciones medioambientales), para Gehlen la indeterminación que afecta a los instintos humanos sólo puede entenderse como una carencia absoluta de naturaleza, y es la violencia implícita en dicha «absolutez» aquello que dispara la reacción inmunitaria.¹¹ La interpretación de la indeterminación como «negatividad» es lo que hace funcionar a la dialéctica «contrastiva del paradigma inmunitario»,¹² mediante la cual lo afirmativo sólo puede obtenerse de la negación de una negación.

IV. DE LA CARENCIA ABSOLUTA A LA POBREZA

Quisiéramos avanzar aquí con la hipótesis planteada al comienzo, es decir, con aquella que propone mostrar que la noción de naturaleza humana halla un modo más fructífero de despliegue a partir del concepto de «pobreza» que del de carencia o vacío absolutos. Si elegimos a Blanchot como la Ariadna que nos guiará a través de un recorrido enrevesado, es porque en él se conjuga la atenta lectura de cierto pensamiento alemán (en cuyas diferentes versiones resuena la teoría de la naturaleza vacante del hombre) y un viraje no idealista y no dialéctico que nos permitirá dar una versión diferente de los caracteres que lo humano puede atribuirse en el seno de una ontología que lo excede.¹³

11 De hecho, para Gehlen, esta violencia es inextinguible y surge de forma permanente, socavando incluso el encauzamiento cultural a través de las instituciones. De allí el pesimismo de Gehlen, que señala el incremento de la subjetividad (algo similar a un individualismo rampante) como el mal que aqueja el ordenamiento institucional y que, eventualmente, atenta contra toda organización política. Cf. A. Gehlen, *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*, tr. C. Cienfuegos. Barcelona: Paidós, 1993, esp. pp. 87-95.

12 R. Esposito, *op. cit.*, p. 152.

13 En cuanto al pensamiento blanchotiano, si bien presupongo una lectura de conjunto de su obra, me referiré exclusivamente a un texto de su período tardío, *L'Écriture du désastre*.

En efecto, el pensamiento alemán ha tendido a cifrar en la negatividad absoluta del hombre el caudal de su riqueza, al concebir la ausencia de adaptación orgánica del hombre a su entorno como motor de la creación técnico-cultural y, *a fortiori*, como criterio de delimitación entre lo humano y lo animal. No es novedad que ya desde Hegel el hombre ha sido definido como aquel cuyo accionar se liga a la posibilidad exclusiva de negar la naturaleza, transformándola y transformándose en el interín. Es dicha «inquietud» ligada a lo negativo aquello que ha marcado el pensamiento de cuño alemán desde el siglo XIX en adelante, llegando intacta a las definiciones de lo humano de nuestro presente. Sin detenernos en las significativas diferencias entre pensamientos tan enormes como el hegeliano y el heideggeriano, sí creemos que es posible adivinar en ellos una continuidad en cuanto a la importancia otorgada a una *negatividad que se fundamenta en el vacío*. Si prestamos atención a la esencia de la dinámica que así se esboza, se verá que el hecho de que se plantee una ontología regida por la negatividad puede declinarse de diversos modos, dependiendo del punto de partida en que aquella adopte. Por eso es posible argumentar que no sería tanto la negatividad (y su potencial conversión en positividad y/o afirmación) sino más bien el vértice sobre el cual aquella bascula lo que adquiere un carácter definitorio en esta cuestión. Ello sucede porque es bien distinto el efecto obtenido cuando la negatividad opera sobre un vacío que cuando toma como punto de partida un cierto «hay», por más indeterminado que sea. Mientras en el primer caso se obtiene algo a partir de la nada y por ello la lógica imperante es la contradictoria y dialéctica, que habilita la inversión (es decir que construye la positividad a través de la doble negación, negando la nada), en el segundo caso lo que queda en primer plano es el proceso de transformación (las diferentes formas en que lo indeterminado puede componerse y descomponerse, de acuerdo a procesos de agregación-desagregación variables e incesantes).

Lo que sostenemos es que la lógica compensatoria funciona en base a una conversión de la naturaleza indeterminada del animal humano (un cierto *hay* pasible de transformaciones) en un *vacío de naturaleza*, lo que conduce al imperio de la lógica contradictoria en detrimento de otra lógica, más centrada en las dinámicas transformativas de lo que hay.

A pesar de las apariencias, lo que lleva a convertir la naturaleza humana en un vacío puede ser señalado como un punto en común entre filosofías tan diversas como las que pueblan el paisaje alemán de la filosofía acerca de lo humano y, más importante aún, creemos que ello obedece a la intención de radicalizar la noción de *libertad humana*. Dada la imposibilidad de hacer un *racconto* exhaustivo, nos detendremos en ciertos desarrollos heideggerianos,

París: Gallimard, 1980. Allí se encuentra el nervio de la idea de lo pasivo ligado a lo pobre que quisiera trabajar.

cuya importancia para el pensamiento italiano y francés contemporáneo es innegable, y sobre todo si el tema en el que nos interesa ahondar es el de la pobreza en relación con lo humano. Así pues, quisiera revisar brevemente la manera en que Heidegger articula libertad y pobreza.

V. NECESIDAD Y POBREZA

En el curso sobre la pobreza que el filósofo dictó en 1945¹⁴ se deslindan dos nociones de dicho concepto, utilizando como criterio aquello con lo cual se relaciona. Cuando lo pobre lo es en relación a la posesión, la pobreza es un no-tener que equivale a «carecer de lo necesario». Con la intención de marcar una deriva diferente, Heidegger introduce la posibilidad de que lo pobre señale un tipo de relación con el ser según la cual ello equivaldría a «carecer de lo *no-necesario*». ¹⁵ Esta versión es habilitada por un deslizamiento semántico en la noción de «necesidad»: antes que en la acepción que se define en la esfera de la posesión de cosas o aptitudes (esto es, del tener o carecer de algo), se hace hincapié en la acepción relativa a lo que por fuerza no podría ser de otro modo, ya se trate de la esfera lógico-ideal (la necesidad que se opone a lo meramente posible) o bien aquella necesidad que emerge de lo que estamos coaccionados a hacer independientemente de nuestra *voluntad*. Por lo tanto, si lo necesario es entendido como coacción, su reverso –lo no-necesario– es precisamente *lo libre*, lo que de un solo golpe nos extrae de la lógica de lo útil que gobierna el reino de la posesión e involucra la dimensión de la voluntad en la esfera del ser. Es apoyándose en esta «necesidad convertida» que Heidegger afirmará la reversibilidad entre ser-pobre y ser-rico:

[E] ser-pobre es en sí el ser-rico. Por el hecho mismo de que la pobreza no nos hace carecer de nada, tenemos de entrada todo, nos mantenemos en la sobrea-bundancia del Ser [...].¹⁶

Como puede observarse en este breve examen, la riqueza (que será esencialmente espiritual, según puntúa Heidegger en la conferencia que citamos¹⁷)

14 Se trata de una conferencia dictada el 27 de junio de 1945, de la cual se conservaron los manuscritos de Heidegger; la traducción ha sido publicada como: *La pobreza (Die Armut)-versión biblingüe-*, pról. Ph. Lacoue-Labarthe, tr. I. Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

15 *Ibid.*, p. 111.

16 *Ibid.*, p. 115.

17 Ontológica, espiritual y, sobre todo, occidental. En efecto, con el elevado tono fundacional y a la defensa de la esencia de *nuestra* tradición que es típica de este período de su pensamiento, decía Heidegger: «Pobres, no nos volveremos por lo que, bajo el nombre inadecuado de «comunismo», se anuncia como el destino del mundo historial. Pobres, lo *somos* con la única condición de que, entre nosotros, todo se concentre sobre lo espiritual. Sólo si se afinan según el Tono fundamental [*Grundton*] de la pobreza se volverán las naciones europeas los pueblos

proviene tanto filológica como ontológicamente del vaciamiento reiterado de una naturaleza de lo humano que lo coaccionaría a ser/actuar de un modo y no de otro. Libre de estas ataduras, el hombre será capaz de remontarse a su esencia para devenir ese manojito de posibles que lo coloca en una posición de excepcionalidad en la esfera de lo vivo. Así pues, vemos una vez más cómo la operación de vaciamiento de la naturaleza humana (incluso cuando se viste con el ropaje de la pobreza, tal como sucede en Heidegger) relanza a la dinámica oposicional y contradictoria que arroja cada concepto a su contrario e invierte los términos de valoración: ser-pobre es ser-rico, ser orgánicamente deficitario es el poder de prototizarse hasta el infinito, ser humano es reconvertir la nada en potencia absoluta.

La conversión de lo indeterminado en vacío, y su operativización como término de una dialéctica oposicional no es, sin embargo, el camino que necesariamente debemos tomar para comprender el enclave de lo humano en la existencia, incluso si se considera que la negatividad es algo que no puede quitarse de la ecuación. Como decíamos con anterioridad, si la efectualidad de lo negativo es concebida a partir de un cierto estado de cosas aún indeterminado –que llamaremos *hay*, siguiendo a Blanchot–, es posible enfocarse en los procesos de transformación que, en lugar de medirse de acuerdo al ángulo de inclinación que la voluntad/libertad humana es capaz de imprimirles, ofrecen a esta un marco de nacimiento y despliegue. Insistimos en que ello supone un desplazamiento de la perspectiva: ya no se tratará de tomar como criterio rector de lo humano su «libertad» respecto de las condiciones de su existencia –lo cual fuerza eventualmente a desligarse de todo aquello que se percibe ya ni siquiera como condición *de posibilidad* sino como un freno o un límite prohibitivo al *esencialmente* absoluto e incondicionado *poder ser* humano–, sino más bien de interrumpir el mitologema que opera como fundamento de aquella operación de vaciamiento cuyo efecto es extraer al animal humano de la esfera de lo *natural*, valorar su humanidad de acuerdo al grado de dominación que pueda alcanzar respecto de lo *meramente animal* (fuera de él pero sobre todo *en* él) y que termina promoviendo la legitimidad y deseabilidad de la manipulación soberana de lo existente (*en* él y fuera de él). En suma, se trata de pensar una alternativa que nos permita tomar distancia de la idea de que el hombre es una meta (su propia meta) y de que la acción humana encuentra su paradigma en la acción reflexiva. O dicho de otro modo: apartarnos de la idea de que toda transformación de lo que *hay* sólo puede ser impulsada por

ricos de Occidente, que no entra en su ocaso ni puede hacerlo porque aún no ha amanecido en absoluto. El comienzo de su amanecer reposa más bien en el hecho de que sus pueblos –despertándose previamente vez a vez en la esencia– aprenden a saber la esencia de la pobreza a fin de poder ser pobres.» (*Ibid.*, p. 117).

el vector humano, y que ello alcanzaría su máxima verificación ya no en los efectos sobre el «objeto» sino en la creación de la propia esencia del «sujeto» que opera la transformación.¹⁸

VI. HAY, PASIVIDAD Y POBREZA

La deflación de los derechos y los poderes del «sujeto» resulta siempre extraña y aun paradójica para las grillas de inteligibilidad con las que estamos habituados a tratar. No puede ser de otro modo dado que habitamos la estela conceptual de aquel astro llamado *hombre* cuya fuerza gravitatoria ha provocado que todo concepto gire en torno a él. Ni siquiera se ha logrado eludir este impulso cuando se ha establecido la «falta de naturaleza» que afecta constitutivamente a lo humano: por el contrario, ello ha permitido que el hombre se entregue al proyecto de darse una «naturaleza», develando que si bien podría prescindir de sustancia no puede privarse de la *actividad* (de la capacidad de actuar –en última instancia de forma intencional–, de la productividad) que le permitiría darse una esencia, aun provisoria. Contrariando esta definición elemental de lo humano, encontramos en el pensamiento blanchotiano un resurgimiento de lo pasivo que habilita el bloqueo de la dinámica compensatoria cuyos términos (la falta de naturaleza y la producción de naturaleza) son reversionados.

En efecto, si la existencia puede ser nombrada como *hay* [*il y a*] es porque la perspectiva blanchotiana constituye un intento por desplazar al «hombre» del centro de la escena, y para ello emprende la deformación rigurosa de los conceptos que se le han asociado tradicionalmente. El *hay* nombra la existencia impersonal, el espacio y el espaciamento de lo que existe sin que ello pueda ser reducido a la nada pura, al ser puro o a su dialéctica. Desde el punto de vista del hombre (es decir, gnoseológicamente), el *hay* funciona como una suerte de «efecto de refracción» que impide que ser o nada se estabilicen en un quietismo sustancialista, y permiten atisbar lo existente desde una posición que, al menos dentro de nuestra lengua, es imposible. Esta tensión provista por la articulación entre la nada, el ser y el «hay», que se vierte en sintagmas como

18 Es muy conocida la crítica que desde el pensamiento de J. Derrida y J.-L. Nancy se ha realizado a la idea de que el hombre debe darse como tarea la producción de su propia esencia (cf. J. Derrida, «Les fins de l'homme», en *Marges – de la philosophie*. París: Minuit, 1972, pp. 129-166; J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*. París: Christian Bourgois, 1983). En un texto reciente (*Más allá del principio antrópico. Hacia una filosofía del outside*. Buenos Aires: Prometeo, 2012), Fabián Ludueña Romandini llama «principio antrópico fuerte» a aquel que «hace del hombre un *fin* –incluso no-supuesto o criptoteleológico– y nunca un fundamento propositivo» (p. 12), haciendo un gran esfuerzo por diferenciarlo del principio antropológico (que sería, de acuerdo al investigador argentino, el objeto de la deconstrucción y de la crítica al antropocentrismo).

«nada es lo que hay»¹⁹ irrumpe en la dialectización de la nada y del ser, de la presencia y la ausencia y, *a fortiori*, constituye el operador lógico que impide la instalación de los discursos binarios que ordenan nuestro pensamiento. En la obra blanchotiana, el *hay* nombra la existencia como una región donde reina la ambigüedad, es decir, donde el principio del tercero excluido es desbaratado debido a la coexistencia de los incompatibles, haciendo de lo real algo imposible e inconsistente para una mirada antropológica, y patentizando la reducción a la cual el hombre debe someter lo que hay para hacerlo legible.²⁰

Al tomar esta dirección que intenta desplazar al hombre como punto de referencia del pensamiento, es menester que también se modifique su condición de base. Por eso, la pasividad surge como uno de los marcadores a los que lo humano comienza a ser asociado: lo existente es inquieto y dinámico de por sí, no se precisa del hombre para aportar movimiento o para iniciar procesos de transformación. Sólo que esta pasividad no es algo fácil de asir, por cuanto tendemos a concebirla como lo negativo de la actividad,²¹ es decir, como una derivación de lo que supuestamente era la quintaesencia de lo humano y que aquí se pretende cuestionar. Blanchot amplía la noción montándose en breves líneas del habla cotidiana, por ejemplo:

- «Sé paciente». Palabra simple. Exigía mucho. La paciencia ya me ha retirado no sólo de mi parte voluntaria, sino de mi poder de ser paciente: *puedo* ser paciente porque la paciencia no ha gastado en mí ese yo en que me retengo. La paciencia me abre de par en par hasta una pasividad que es el «paso/no [pas] de lo completamente pasivo», que abandonó por tanto el nivel de vida en que pasivo sólo se opone a activo: del mismo modo en que caemos fuera de la inercia (la cosa inerte que sufre sin reaccionar, con su corolario, la espontaneidad viviente, la actividad puramente autónoma). «Sé paciente». ¿Quién dice esto? Nadie [*personne*] puede decirlo y nadie [*personne*] puede oírlo.²²

Aquí se abre de par en par la tensión a la que la lógica de lo humano es sometida cuando lo pasivo se reversiona de esta manera: una pasividad que no es el negativo de lo activo porque ha abandonado la esfera de lo vivo que

19 M. Blanchot, *op. cit.*, p. 178 (todas las traducciones de este libro citadas son mías, NB.).

20 Me permito resumir así lo analizado acerca de la cuestión del *hay* y la ambigüedad, y su relación con una ontología no binaria y no fundacional, en N. Billi, «Como si sobrevivir fuera importante...». Muerte de dios, literatura y política», en M. B. Cagnolini, (comp.), *Entre Nietzsche y Derrida: vida, muerte, sobrevida*. Buenos Aires: La Cebra, 2013, pp. 239-261.

21 Refiriéndose a la pasividad que se asocia a la escritura, Blanchot insiste en la impugnación de esta lógica: «Nada negativo en «no escribir», intensidad sin dominio, sin soberanía, obsesión de lo enteramente pasivo.», M. Blanchot, *op. cit.*, p. 23.

22 *Ibid.*, pp. 28-29; subrayado en el original.

se organiza en torno al hombre y entonces puede adquirir características que exceden lo humano; una pasividad que tampoco equivale a la inercia que tendemos a identificar con el negativo de lo viviente en general. ¿Cómo entender esta pasividad entonces si se nos impide el acceso desde lo humano? Interrogante complejo pues implica la disociación y ambigüedad de nuestro pensamiento: disociación que es un afuera tan radical para nosotros, para el yo que lleva adelante el pensamiento –que es quien tiene el *poder* de pensar– que obliga a Blanchot a afirmar lacónicamente «No hay persona [*personne*] que pueda decirlo ni persona [*personne*] que pueda oírlo». En efecto, no hay persona, ¿qué hay entonces? ¿Y cómo se piensa ese *hay*?

Aquí es cuando es menester tensar la cuerda que nos mantiene aún del lado cuerdo de la escritura a fin de elucidar este funcionamiento que es, a decir verdad, lo que nos saca del quicio de nuestros hábitos de inteligibilidad. ¿Cómo pensar aquello que, lejos de sólo antecedernos, es el proceso mismo en el cual estamos envueltos y del cual somos un efecto?

- La debilidad no puede ser sino humana, aun cuando es, en el hombre, la parte inhumana, la gravedad del no-poder, la ligereza descuidada de la amistad que no pesa, no piensa –el no-pensamiento pensante, esta reserva del pensamiento que no se deja pensar.

La pasividad no consiente, no niega: ni sí ni no, sin voluntad, sólo le convendría lo ilimitado de lo neutro, la paciencia indómita que soporta el tiempo sin resistirlo. La condición pasiva es una incondición: un incondicional que no es amparado por protección alguna, que no alcanza destrucción alguna, que está fuera de sumisión como sin iniciativa –con ella, nada empieza; allí donde oímos el habla siempre ya hablada (muda) del recomienzo [*recommencement*], nos acercamos a la noche sin tinieblas. Es lo irreductible-incompatible, aquello que no es compatible con la humanidad (el *género* humano). La debilidad humana que ni siquiera la desdicha divulga, lo que nos estremece por el hecho de que a cada instante pertenecemos al pasado inmemorial de nuestra muerte –por ello indestructibles en tanto que siempre e infinitamente destruidos. Lo infinito de nuestra destrucción es la medida de la pasividad.²³

Si aceptamos la guía de Blanchot, debemos decir que se trata de tener esa paciencia que nos es imposible, de percibir un espacio en el cual no sea tanto el yo el que piense sino más bien el espacio el que piense al yo, que lo ubique en su lugar menor, el espacio de lo impersonal en donde lo que acontece no lo hace obedeciendo a la lógica de la voluntad y la intencionalidad. La paciencia

23 *Ibid.*, p. 52; subrayado en el original.

implica, entonces, un relajamiento de las vetas personales en pos de una entrega al flujo de lo procesual, la pasividad de aquello que se deja llevar por los movimientos en los cuales está inmerso pero de los cuales sólo ilusoriamente puede creerse agente. Debe prestarse atención a la observación de Blanchot al referirse a lo débil: lo débil es algo humano, pero es *en él*, lo *inhumano*. Es decir, debilidad es uno de los nombres de lo pasivo tal como afecta a lo humano, tal como lo corroe y lo agrieta. Lo interesante es que esta debilidad no implica una dialectización, es decir, no se monta sobre ella un mecanismo de conversión del «no» en «sí». La debilidad, lo pasivo, constituye un nuevo tipo de «incondición», una que no protege de la destrucción, sin tampoco llevar a ella, es decir una condición que no *sirve* para nada, que no *puede* nada, que no es el motor de un poder y que por ello resta como el cristal opaco (la roca) que interrumpe la blanda composición de lo humano. Ínfimos e infinitos fragmentos líticos que son *irreductibles e incompatibles* con lo humano porque no pueden ser reconvertidos, sin por ello ser lo que activamente emprende la aniquilación. Antes bien, permanecen en el hombre a modo de recuerdo *inmemorial*, pues no es aquello que alguna vez se ha experimentado, sino el sedimento de lo extranjero a la vivencia, piedras sepulcrales que remiten al morir ancestral que es, para Blanchot, lo ya siempre e incesantemente acontecido.

De este sedimento no dialectizable es que emerge una nueva versión de la pobreza que no se identifica con la pérdida²⁴ porque no supone una falta a colmar ni en la cual se pueda *trabajar*. Con esta pobreza sólo resta tener paciencia porque no es más que el modo de nombrar un proceso inacabable que no implica la dinámica ser/no-ser, sino la inquietud sin término (sin teleología) que, a diferencia de la pobreza heideggeriana, no nos coloca en la «sobr abundancia de ser» porque está marcada por una pasividad que no nos deja a la espera de nada. Se alude así a una dimensión enigmática que no admite una localización lógica estable (no es el «origen», ni perdido ni superado; no es el «fin» hacia el cual se tiende; no es el «motor» que dinamiza el trabajo de lo negativo...), y que sólo puede ser aprehendida como la condición ambigua de lo existente, ambigüedad evidenciada en su coexistencia con la dimensión dialéctica que lo humano intenta imprimir a lo que hay. Si, como indica Blanchot, «siempre hacen falta al menos dos lenguajes o dos exigencias, una dialéctica, otra no dialéctica, una en que la negatividad es la faena, otra en que lo neutro contrasta tanto con el ser como con el no ser»²⁵ es porque en este camino nos encontramos con que lo propio de lo humano es una interrupción de la lógica dialéctica que

24 En efecto, no se trata de la mera pérdida, algo que se repite en varios pasajes de esta obra, por ejemplo cuando escribe «*el don de lo poco, de lo pobre, a falta de la pérdida nunca recibida.*» (*ibid.*, p. 177; cf. también pp. 84 y 187, entre otros fragmentos que refieren a la pérdida).

25 *Ibid.*, p. 38.

nos fuerza a la locura. Hay un desquicio provocado por esa incompatibilidad entre dos lógicas (la dialéctica y la no-dialéctica) que no nos hace excéntricos sino descentrados, le saca al «poder (de lo) humano» su relevancia e injerencia sobre lo que se adivina como un movimiento más amplio, tan amplio que no cabe en nuestro pensamiento limitado:

La pasividad es una tarea –esto en el lenguaje otro, el de la exigencia no dialéctica–, así como la negatividad es una tarea: esto cuando la dialéctica nos propone el cumplimiento de todos los posibles, por poco que sepamos (cooperando en ello por medio del poder y el dominio en el mundo) dejar que el tiempo tome todo su tiempo. La necesidad de vivir y de morir de esta habla doble y en la ambigüedad de un tiempo sin presente y de una historia capaz de agotar (a fin de acceder a la satisfacción de la presencia) todas las posibilidades del tiempo: tal es la decisión irreparable, la locura inevitable, que no es el contenido del pensamiento, porque el pensamiento no la contiene, y que tampoco la conciencia o la inconsciencia le ofrecen un estatuto para determinarla.²⁶

Descentrarse involucra la posibilidad de concebir a lo humano como un intercesor²⁷ en donde ambas lógicas se anudan de un modo impensado e imposible: para y desde lo humano todo se dice de un modo doble, cada término significa algo y otra cosa, y esto sucede de un modo que no es posible «totalizar». En la dinámica que Blanchot presenta se hace patente el no-poder atribuir un sentido de conjunto, la limitación irreversible de lo humano, la debilidad que impide asir el Todo, que nos impide incluso asirnos a nosotros mismos bajo la forma de algún todo (ya se trate de cuerpo, de materia o de solo pensamiento). Sin embargo, sostenerse en la ambigüedad supone a la vez no desechar las facultades que habitualmente se asignan a lo humano (el trabajo que Blanchot llama «negativo» y que es propio de la lógica dialéctica), sino reubicarlas en un lugar de intervención, como un vector de fuerzas estabilizadas transitoriamente, que interceden insertándose en el acontecer sin determinarlo acabadamente. De allí que Blanchot insista una y otra vez en eludir la confusión de asociar lo pasivo a la mera inercia (como citábamos antes) o a la plasticidad absoluta:

Pasividad no es simple recepción, como tampoco la informe e inerte materia *lista* para cualquier forma –pasivos, los brotes de morir (el morir, silenciosa intensidad; lo que no se deja acoger; lo que se inscribe sin palabra, el cuerpo en pasado, cuerpo de nadie, el cuerpo del intervalo: suspenso del ser, síncope como corte del

26 *Ibid.*, p. 48.

27 Para un desarrollo del «intercesor» como figura de la agencia del pensamiento, remito al pormenorizado análisis que Fernando Gallego hace de dicho concepto en: «La concepción deleuziana del pensamiento científico», *Revista de Humanidades*, 24 (2011), pp. 53-78.

tiempo y que sólo podemos evocar como la historia salvaje, inenarrable, que no tiene ningún sentido presente). Pasivo: el no relato, lo que escapa a la cita y que el recuerdo no recordaría— el olvido como pensamiento, esto es, lo que no puede olvidarse porque está siempre ya caído fuera de la memoria.²⁸

¿Qué serán estos «brotes de morir»? Quizá puedan ser interpretados como el lento pero interminable desvanecimiento de la forma individual-personal — forma que ha caracterizado las imágenes de lo humano—, como una cierta lasitud o laxitud de lo liminar que impide la delimitación estricta y definitiva entre lo que hay. Un morir que florece, que hace desfallecer al hombre cubriéndolo de sus caricias vegetales y minerales hasta que, exhausto, éste se encuentra abrazado al proceso de transformación en que existe exiliado.²⁹ El quiasmo que se forma entre un *hay pobreza* y una *pobreza del hay* es quizás la fina cornisa que habitamos, ese lugar que en la literatura blanchotiana siempre aparece como el corredor de una casa desconocida, donde no es posible permanecer mucho tiempo pero al que nos vemos lanzados sin fin. Tal vez la naturaleza humana se asemeje a ese lugar «pasivo» (allí no se puede más que deambular sin rumbo) donde no es posible establecerse pero del cual tampoco es posible deshacerse, por cuanto es en los corredores, en los laterales, allí donde el tiempo se pierde, que se dan los encuentros más extraños entre los seres desesperados por encontrar la puerta detrás de la que se ocultaría la salida definitiva. ¿Será la *pobre naturaleza* de lo humano un nombre adecuado para lo que le sucede a este vagabundo demente que cuenta las puertas del corredor infinito creyendo que su cálculo podrá salvarlo?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, G. *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.
- BILLI, N. «Como si sobrevivir fuera importante...». Muerte de dios, literatura y política», en Cragolini, M. B. (comp.), *Entre Nietzsche y Derrida: vida, muerte, sobrevida*. Buenos Aires: La Cebra, 2013, pp. 239-261.
- BLANCHOT, M. *L'Écriture du désastre*. Paris: Gallimard, 1980.
- CAILLOIS, R. «Mimétisme et psychasthénie légendaire», *Minotaure*, 7 (1935), Paris, pp. 5-10.
- CRAGNOLINI, M. B. «La cuestión de lo posible y la potencia en la biopolítica», *Instantes y Azares – Escrituras Nietzscheanas*, 9 (2011), pp. 151-156.

28 M. Blanchot., *op. cit.*, p. 49.

29 Esta suerte de desindividuación asociada a una disipación de la energía podría ser relacionada con la «psicastenia legendaria» bajo la que Roger Caillois conceptualizó novedosamente la estrategia de camuflaje de los insectos. Cf. su conocido artículo «Mimétisme et psychasthénie légendaire», *Minotaure*, 7 (1935), Paris, pp. 5-10.

- DERRIDA, J. «Les fins de l'homme», en *Marges – de la philosophie*. París: Minuit, 1972, pp. 129-166.
- ESPOSITO, R. *Immunitas. Protección y negación de la vida*, tr. L. Padilla López. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.
- FLEISNER, *La vida que viene. Estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben*. Buenos Aires: EUDEBA, 2015.
- GALLEGO, F. «La concepción deleuziana del pensamiento científico», *Revista de Humanidades*, 24 (2011), pp. 53-78.
- GEHLEN, A. *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*, tr. C. Cienfuegos. Barcelona: Paidós, 1993.
- HEIDEGGER, M. *La pobreza (Die Armut)-versión biblingüe-*, tr. I. Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- LUDUEÑA ROMANDINI, F. *Más allá del principio antrópico. Hacia una filosofía del outside*. Buenos Aires: Prometeo, 2012.
- MARQUARD, O. *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*, tr. M. Tafalla. Buenos Aires: Paidós, 2001.
- NANCY, J.-L. *La communauté désœuvrée*. París: Christian Bourgois, 1983.
- PARENTE, D. «La concepción protésica de la técnica: aporías y alternativas», en D. Parente (ed.), *Encrucijadas de la técnica: Ensayos sobre tecnología, sociedad y valores*. La Plata: EDULP-Universidad Nacional de La Plata, 2007.

NOELIA BILLI, Universidad de Buenos Aires – CONICET (Argentina). Licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y Jefa de Trabajos Prácticos de Antropología Filosófica de la carrera de Filosofía de la misma Universidad. «Forma parte del Comité de Redacción de la revista *Instantes y Azares - Escrituras Nietzscheanas*. Es becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con una investigación sobre el pensamiento de Maurice Blanchot y su resonancia en el pensamiento contemporáneo postnietzscheano.

Publicaciones recientes:

- «Como si sobrevivir fuera importante...». Muerte de dios, literatura y política» en: M. B. Cragolini, (comp.), *Entre Nietzsche y Derrida: vida, muerte, sobrevida*, Buenos Aires, La Cebra, 2013, pp. 239-261. ISBN: 978-987-280-969-0
- Editora responsable del número especial «Maurice Blanchot. Materias de lo fragmentario» de *Instantes y Azares – Escrituras Nietzscheanas*, n° 11, primavera de 2012.

—«L'enfance entre naître et n'être: Blanchot y des Forêts», *Cahier Blanchot*, sous la direction de Éric Hoppenot et Dominique Rabaté, coll. Cahiers de L'Herne, Paris, 2014, pp. 142-148.

—«La cosa escrita. Materialismo y lenguaje en Maurice Blanchot», *Actuel Marx/Intervenciones*, n° 16 —»Voces, silencios y escrituras del materialismo», 2014, Universidad ARCIS, Santiago de Chile, Chile, pp. 69-89.

—«Afuera, una imagen de la genealogía entre Foucault y Blanchot» en: M. B. Cragolini, (comp.), *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica*, Buenos Aires, La Cebra, 2014, pp. 101-130.

—Editora responsable del número especial «Maurice Blanchot. Materias de lo fragmentario» de *Instantes y Azares – Escrituras Nietzscheanas*, n° 11, primavera de 2012.

Dirección postal: Av. Francisco Beiró 4085. C1419HZC. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Argentina.

Dirección electrónica: milcrepusculos@gmail.com