

RESISTENCIAS DE LO VEGETAL Y LO MINERAL EN EL PENSAMIENTO BLANCHOTIANO

Resistances of the Vegetable and the Mineral in Blanchotian Thought

Noelia Billi¹

Universidad de Buenos Aires-CONICET

Resumen: Lo impersonal y lo neutro suelen ser las nociones elegidas para subrayar los problemas que el pensamiento de Blanchot supone para las nociones de lo político todavía ancladas al concepto moderno de soberanía, según el cual la acción (aunque sea negativa) en última instancia debe ser atribuible a un sujeto. Este artículo acuerda en general con la perspectiva no antropocentrada que lo anterior implica, tomando como hilo conductor una noción posthumana (postmetafísica, postfundacional y materialista) de *lo que hay*, que necesariamente elude la posición de lo humano como *telos* y desplaza así el “principio antrópico” que postula lo autotélico como modo superior de la existencia. Ello cuenta entre sus efectos tanto la desjerarquización de lo que existe como la desorganización del sistema que subordina la escritura, la agencia y el pensamiento a lo humano y, sobre todo, reivindica la dispersión de las definiciones de lo existente. Sostendremos, entonces, que en la obra de Blanchot se intensifican los rasgos que perturban lo “*autos*” (trastornando la constitución de un “interior” volcado sobre sí que encuentra en la reflexión el principio genético de su autodeterminación como individuación que necesita excluir lo extraño e impropio), lo cual hace sensibles otro tipo de existencias que brotan y proliferan a través de lo humano. Nos centraremos con más especificidad en lo vegetal y lo mineral blanchotiano, zonas en que puede hallarse una vía de problematización de las distribuciones metafísicas entre la vida y la muerte, lo humano y lo no humano, lo orgánico y lo inorgánico.

Palabras clave: Blanchot, materialismo de escritura, posthumanismo, plantas, piedras.

Abstract: The impersonal and the neutral are usually the notions chosen to underline the problems that Blanchot’s thought supposes for the notions of the political still anchored to the modern concept of sovereignty, according to which the action (even if negative) must ultimately be attributable to a subject. This paper agrees in general with the non-anthropocentric perspective that the above implies, taking as a guiding thread a post-human

¹ Licenciada y doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires e investigadora asistente del CONICET, es docente en la cátedra de Antropología Filosófica del Departamento de Filosofía en la misma universidad. En el ámbito de la filosofía contemporánea, ha trabajado la obra de Maurice Blanchot utilizando la muerte como hilo conductor para rastrear allí el despliegue de un materialismo de escritura posthumano. Ha coordinado las *Jornadas Maurice Blanchot* (2015 y 2017) y editado los libros *Maurice Blanchot. Fragmentos para una filosofía* (Prometeo, en prensa) y *Maurice Blanchot. Guardar (el) silencio* (RAGIF, e/p). Ha publicado varios artículos analizando aspectos de la obra blanchotiana en revistas y libros internacionales. Integra la *Colectiva Materia* y es parte del comité editor de los *Cuadernos materialistas*. Actualmente investiga la cuestión de lo vegetal y lo mineral en el marco de una ontología signada por lo impersonal y lo neutro.

(post-metaphysical, post-foundational and materialistic) notion of what *there is*, which necessarily eludes the position of the human as *telos* and thus displaces the “anthropic principle” that postulates the *autotelic* one is the superior mode of existence. This has among its effects both the de-hierarchization of what exists and the disorganization of the system that subordinates writing, agency and thought to the human and, above all, it promotes the dispersion of definitions of what exists. We will argue that Blanchot’s work intensifies the traits that disturb the “*autos*” (disrupting the constitution of an “inside” turned on itself which finds in reflection the genetic principle of its self-determination as an individuation that needs to exclude the strange and improper), which makes perceptible other types of existences that sprout and proliferate through the human. We will focus more specifically on the Blanchotian vegetable and mineral, areas in which a path of problematization of the metaphysical distributions between life and death, the human and the non-human, the organic and the inorganic can be found.

Keywords: Blanchot, writing materialism, post-humanism, plants, stones.

I

La escritura blanchotiana ha sido caracterizada como resistente a los intentos humanos por convertirla en un instrumento de expresión de una supuesta interioridad constituyente del “sujeto”. Desde las primeras crónicas literarias publicadas en los años 40, Blanchot, con variaciones, ha reivindicado para el lenguaje una cierta facultad de resistencia: con una existencia diabólica, obstinada en su pertenencia a la materia baja que rechaza ponerse al servicio de la Idea –para decirlo con el Bataille del “bajo materialismo” (1930)–, el lenguaje entendido como literatura será el hilo elegido para desanudar la trama que liga lo humano a la soberanía sobre sí y sobre los otros. Ello no ha de sorprender si se tiene en cuenta que es en el lenguaje donde nuestra tradición filosófica ha depositado la herramienta antropogenética principal: es cuando puedo nombrar y, en consecuencia, dominar lo que hay, que puedo ser reconocida como un Hombre y separarme del *animal*. De allí se desprenden al menos dos cuestiones principales: por un lado, que el lenguaje deviene el instrumento privilegiado de la soberanía, que comienza por utilizarse sobre lo otro sólo para retornar sobre el sí mismo y, a través de dicho momento reflexivo, separar y poner por encima de lo que nombra a *quien* nombra². En segundo lugar, se construye la humanidad del Hombre sobre la base de una violenta negatividad que, asociada para siempre al lenguaje, es el motor de un movimiento hacia lo Absoluto que se identifica con la Idealización (lo que significa, entre otras cosas, que la animación y el concepto quedarán atados a la actividad de la idea)³. Ahora bien, en tanto movimiento de vuelta sobre sí (reflexión) y hacer negativo (proceso violento de idealización), el lenguaje será el operador principal de la *auto*constitución del sujeto o, para decirlo de otro modo, el sujeto es definido por la relación con él mismo. Blanchot toma como punto de partida esta concepción del lenguaje que Hegel expuso de manera sofisticada y que Kojève pasó por el tamiz de una fuerza antropologizante en sus seminarios franceses a principios del siglo XX. Así es como en “La literatura y el derecho a la muerte” puede leerse:

La palabra [mot] me da lo que significa, pero antes lo suprime. (...) La palabra [mot] me da el ser, pero me lo da privado de ser. (...) Así pues, el sentido del habla

² En términos hegelianos, podría llamarse el pasaje del en-sí al para-sí, la ruptura de la inmediatez y el movimiento por las mediaciones que el sujeto siempre debe poder relevar en su desdicha de existir como la herida abierta que es la negatividad de su conciencia. Sobre el alcance de dicha noción de sujeto: “El *sujeto* es lo que él *hace*, es su acto, y aquello que hace es la experiencia de la conciencia de la negatividad de la sustancia, en cuanto experiencia y conciencia concretas de la historia moderna del mundo, es decir, al mismo tiempo del paso del mundo por su propia negatividad.” (Nancy 2005, 11). Ver, asimismo, Agamben (2008, 155 y ss.) sobre la antropogénesis basada en la experiencia de la negatividad y la muerte.

³ Recordemos, asimismo, lo escrito por Blanchot en “Le grand refus” (Blanchot 1969), sobre todo en su primera sección “Nous avons perdu la mort”, donde aborda de nuevo la relación entre la idealización de la negatividad y la muerte introducida por la filosofía hegeliana, y donde retoma la cuestión de los dos Lázaros, como ya había hecho en “La littérature et le droit a la mort”.

[parole], como prefacio a toda habla, exige una especie de inmensa hecatombe, un diluvio previo, que sumerja en un mar completo toda la creación. (...) Mi lenguaje significa esencialmente la posibilidad de esta destrucción (...), no mata a nadie. Pero si esa mujer realmente no fuera capaz de morir, si no estuviera en cada momento de su vida amenazada de muerte, ligada y unida a ella por un vínculo de esencia, no podría consumir yo esta negación ideal, este asesinato diferido que es mi lenguaje. (Blanchot 1949, 312-313).

Sin embargo, esta conceptualización que está en la base de la construcción idealista del sujeto será recusada en varios aspectos por Blanchot. En principio, señalará que el lenguaje (abordado por él a partir de sus formas literarias) no solo deshace la existencia de lo que dice sino también de *quien* lo dice (Blanchot 1949, 313-314)⁴. Más importante aún en términos de su alcance ontológico, Blanchot insiste en la fuerza de efracción que supone el lenguaje y que impide la posición de lo Uno: su capacidad para evidenciar la fragmentación de lo que hay sin remitir a una función reparadora, sin alcanzar la estabilidad de las relaciones biunívocas. En este sentido, la escritura implicará una dimensión de lo que existe en prescindencia de los intereses humanos. Las palabras, en lugar de convertirse en instrumentos de dominación (real o simbólica) de lo que hay, insisten en clavarse como esquirlas de una explosión de la que son la memoria corporal. Serán, pues, cuerpos móviles y sensibles, capaces de componer y descomponer en su encuentro con otros, fragmentos ya desde siempre circulando. Esta perspectiva implica considerar el lenguaje ya no como invención humana y humanizante, sino como un factor radicalmente inhumano que, en contacto con los vivientes, genera cosas, afectos y saltos energéticos. Es decir, como una “cosa” más de lo existente. La poeta argentina Claudia Masin señala que la escritura nos vuelve un poco piedra y, creo, podemos encontrar en Blanchot elementos que nos posibiliten enfrentar este desafío: concebir la escritura como lo que en lugar de darnos unidad y transportarnos al mundo de lo inteligible, racional o divino, nos impulsa más bien hacia un proceso de conexión que no se basa en una interioridad subjetiva o en la soberanía del concepto⁵. Si seguimos esta línea, las potencias pasivas y de desestructuración que la escritura blanchotiana señala incansablemente podrían ser comprendidas a modo de acciones de cuerpos no siempre humanos cooperando para dar lugar a una narrativa que no se enmascara tras una apariencia simbólica.

⁴ Algo que, de acuerdo a lecturas no antropologizadas de Hegel, ya ocurre en el pensamiento del filósofo alemán. Por ejemplo, según Nancy, “el sí mismo está de suyo manifiesto, (...) por consiguiente está de suyo fuera de sí. El sí-mismo es lo que no *se* posee y lo que no *se* retiene, y que en suma posee su «se» en este mismo «no»: no-subsistencia, no-sustancia, surgimiento, sujeto.” (2005, 42).

⁵ En este sentido, puede interpretarse la literalidad de la materia escrita como un poder narrativo según el cual es capaz de configurar “significados y sustancias, que ingresan, junto a la vida humana, en un campo de interacciones co-emergentes” (Iovino y Oppermann 2012, 79). Lo literal, aquí, va de la mano con un reencantamiento de lo real en la medida en que se avanza sobre la hipótesis de que todas las entidades materiales tienen algún grado de sensibilidad y agencia propias (Iovino y Oppermann 2012, 78) y, en consecuencia, *son* y *cuentan* su historia.

II

Blanchot critica sostenidamente el símbolo –recordemos su incisivo “Cada vez que una palabra muy fuerte nos molesta, decimos: es un símbolo” (1959, 117)–, en el marco de un movimiento más amplio de recusación de lo inefable o indecible que estaría *fuera* del lenguaje, es decir, de un rechazo a reducir el lenguaje al lugar de “traductor” –más o menos metafísicamente garantizado– de otra esfera no lingüística⁶. Esto, que finalmente conducirá a la sustitución del símbolo por la imagen en las consideraciones sobre el lenguaje, permite quizá comprender la escritura como algo que *le crece* a lo que existe: de allí su carácter impersonal y también de allí su a-teleología. Desde este punto de vista, lo neutro blanchotiano (que parece excluir la relación en tanto rehúye la referencia a la apropiación) es un movimiento que, sin apuntar a la fusión, sí involucra una apuesta por el enredo y la interpenetración comunes a todo lenguaje y, en rigor, a todo lo existente⁷. En *Le Pas au-delà*, leemos:

[A]dmitemos que lo neutro no pertenece al lenguaje de los vivos y que, sin pertenecer al lenguaje que no hablan los muertos, constituye la única palabra, quizá porque no hay otra, que nos habría llegado de la región limítrofe, infinita, en donde el silencio de los unos, el silencio de los otros, se codean, permaneciendo al mismo tiempo

⁶ “[El símbolo] espera saltar fuera de la esfera del lenguaje, del lenguaje bajo todas sus formas. A lo que apunta no es de manera alguna expresable, lo que da a ver o a oír no es susceptible de ningún entendimiento directo ni de entendimiento alguno. El plano del cual nos hace partir no es sino un trampolín para elevarnos o precipitarnos hacia una región distinta que carece de todo acceso” (Blanchot 1959, 121).

⁷ Durante su exposición en el coloquio “Blanchot. Escritura y poder” (Universidad Diego Portales, 23 de noviembre de 2016), Jean-Luc Nancy insistió en que el horizonte de la obra blanchotiana era la soledad (en contraste con, por ejemplo, la obra derridiana, cuya reivindicación de la diseminación implicaría una antecendencia de lo relacional en la constitución del sentido). La insistencia justificaba la distancia que Nancy quiere marcar respecto de la noción de la comunidad –o de política, en última instancia– que Blanchot, en *La communauté inavouable*, haría pivotar en el “sentido ausente” (o *ab-sens*) y que para Nancy “destruye la comunidad”. En el papel de la mujer en el relato de Marguerite Duras que Blanchot introduce en la segunda parte de *La communauté inavouable*, Nancy lee una identificación entre mujer, literatura y política, definidas por su “absoluto retraimiento de toda sociedad” y una posición de lo mítico como lugar fundante y fusional de la comunidad. No es este el lugar para hacer unas cuantas observaciones a esta peculiar lectura nancyana; no obstante, me parece interesante traer a la conversación las referencias blanchotianas a la soledad esencial (por ejemplo, en el capítulo inicial de *L’Espace littéraire*). Allí no se apunta a la soledad del escritor sino fundamentalmente a la de la escritura, es decir, al lugar de no acogida y de no refugio que el lenguaje es con respecto al hombre y, por extensión, con respecto al ser (en un contrapunto clarísimo con las hipótesis heideggerianas acerca de la función salvífica del lenguaje en general, de la poesía en particular y de la poesía escrita en alemán en especial). El hecho de que la escritura no cumpla con la función antropogenética no debería hacernos pensar que “nos abandona” y “nos deja solos”, sino antes bien que impugna su utilización por parte de lo humano, operación que justamente tiene por efecto no un recrudescimiento de la soledad sino el impedimento de la separación ontológica por medio de la cual algo así como el Hombre se constituye, recortándose de todo el resto de lo que existe. Es por esto que nuestra hipótesis sobre la radical inhumanidad del lenguaje supone, aquí, una intervención política resistencial: en el resplandor de una palabra que, en lugar de recortar y separar, mezcla, se traman las alianzas interreinos que hacen audible una política de otro signo. Leído en este sentido, Blanchot (su elaboración de lo neutro y lo impersonal) resulta un precursor de la política posthumana.

intraducibles entre sí a causa tanto de su identidad absoluta como, y no en menor medida, de su absoluta diferencia. De ahí que, desde ambos lados, no se oiga, y que sólo sea susurrado o tomado prestado –y quizás habría que decir que el pueblo de los muertos es el que lo repetiría con mayor reticencia, ciertamente no porque sería un eco nostálgico del mundo de los vivos (nada vivo hay en él) sino porque, al escucharlo, correrían el riesgo de enterarse de que aún hay algo más muerto que la muerte. (Blanchot 1973, 118-119).

Ni manto que recubre el mundo con una pátina de bella apariencia ni conector meramente racional de lo sensible, la escritura que la obra blanchotiana parece reivindicar permite concebir el lenguaje como algo que ya no refiere a sí ni a un “sí mismo” en tanto causa, sino como un cuerpo colectivo que se extiende a partir de un amor exterior ante lo que se despliega, sin por qué.

Así entendida, como aquello que se vuelca y nos inclina hacia el afuera, la escritura no nos involucra en un movimiento autotélico sino antes bien heterotélico, lo cual nos permite comprender la insistencia blanchotiana en la extrañeza que supone la actividad literaria: frotarse con y contra el afuera es el movimiento mimante con el que la escritura brota, según una lógica que, en lugar de aumentar el poder de lo Uno (de asignarnos el lugar de la cabeza de un organismo), lo retira. Podemos adivinar en el *il* neutro de la voz narrativa uno de los modos de aquello “más muerto que la muerte”, lo que sobrevive a la muerte sin acabar nunca de morir:

¿acaso [*il*] se convierte sólo, en el mejor, en el peor de los casos, en aquello que carece de lo Uno y que se marca fácilmente como no-uno (dado que la negación se regula a su vez por medio de un riguroso signo de exclusión y que, de esa forma, se incluye fácilmente en el conjunto)? A menos que *il*, especificado como término indeterminado para que el *Mí* a su vez se determine como el determinante mayor, como el sujeto jamás sujeto ni sometido, sea la *relación* misma del uno con el otro, en este sentido: infinita o discontinua, en este sentido: relación siempre en desplazamiento, y en desplazamiento con relación a sí misma, sin nada que tenga que desplazarse, desplazamiento también de aquello que carecería de lugar. Una palabra [*mot*] quizás, nada más que una palabra, pero una palabra más, una palabra de más que, por eso, siempre falta. Nada más que una palabra. (Blanchot 1973, 12-13).

Sin Unidad, sin sujeto, cabe preguntarse si acaso toda la argumentación blanchotiana no cae bajo el peso del poder, al que sería incapaz de oponerle resistencia alguna. En efecto, es habitual concebir el poder en términos de una fuerza a la que habría que oponer una mayor, y al sujeto como el sentido y la dirección de esa fuerza. Los elementos que Blanchot involucra en su planteo (lo pasivo, la ausencia de sujeto, incluso lo muerto) no tienen dicha orientación y es menester, entonces, pensar si solo nos sirven para cuestionar la noción tradicional de sujeto o si acaso podría avizorarse, a través de ellos, una modalidad de resistencia concreta. A mi entender, la resistencia puede hacerse visible si abordamos su obra como la dedicada erosión de los principios de lo “*autos*”, que construyen y reproducen una taxonomía de lo que existe tomando

como criterio una lógica “humana” según la cual se realiza una distribución jerárquica funcionalmente organizada y comandada por una racionalidad unificante. Se ha llamado “principio antrópico” a este modelo de organización que hace de la existencia humana algo superior (en la medida en que responde a una lógica que pone en la *reflexión* el principio genético de la autodeterminación como *individuación*), excluyendo lo extraño e impropio de su ámbito. Basado en esta superioridad, el hombre podría disponer legítimamente del resto de los seres (Ludueña 2013). Ahora bien, ante ello, una estrategia común ha sido la de “debilitar” lo humano con la esperanza de que, al restarle potencia, su capacidad de dominio disminuya. Si bien comprendo la lógica que guía esta estrategia, y la creo necesaria en muchos aspectos, pienso que vale la pena introducir un matiz en dicho abordaje, por cuanto la estrategia de la debilitación muchas veces puede ser entendida como una mera disminución de la agencia humana, que sencillamente se desvanecería en el aire, sin ir a parar a ningún otro lado.

En este caso, quisiera enfatizar que existe una alternativa a la de la mera disipación entrópica del “poder”. Creo hallarla en la redistribución de la agencia, la escritura y el pensamiento a seres que han sido tradicionalmente excluidos de estas facultades, y creo, además, que ello se encuentra ya en la escritura blanchotiana bajo dos formas. La primera de ellas es el hecho de que la lógica que Blanchot asigna al lenguaje se encuentra mucho más emparentada con una lógica no exclusivamente humana (vegetal y mineral, según definiremos a continuación) que con los modos habituales de concebir al Hombre. La segunda forma en que el pensamiento blanchotiano señala esta redistribución entre lo que existe es en la propia escritura, concretamente allí donde muestra a los seres como mezclas de lo humano, lo vegetal y lo mineral. En lo que sigue, realizaré un abreviado acercamiento a ambas modalidades con el fin de brindar elementos de juicio para una evaluación de las posibilidades que se abren a partir de ello.

III

Si por “lógica” comprendemos un cierto modo de entramarse como existente, en el caso de Blanchot dicha lógica es la de lo fragmentario. Como advierte Leslie Hill, se trata de una:

lógica de la suplementariedad, esto es, una lógica que simultáneamente es de sustracción y de adición, y de acuerdo a la cual cada expresión, a causa de lo fragmentario, es retirada tan rápido como se afirma, de manera tal que la retirada actúa en lo sucesivo como una especie de afirmación, y la afirmación como una especie de retirada, una borrando o sobrescribiendo a la otra en un movimiento incesante de dispersión. Tal lógica (...) [es] lo que habla en el lenguaje, pero que no es identificable con ninguna palabra, expresión o concepto, porque precede y sobrepasa todos los términos disponibles, que ahueca, desplaza y resignifica [*re-marks*]. Ni uno ni el otro,

entonces, sino siempre el otro, tal es la estrategia de lectura y escritura de Blanchot al enfrentarse con el desafío de la exigencia del fragmento. (Hill 2012, 264).

Con ello, Blanchot se separa claramente de lo fragmentario romántico, caracterizado por “su pertenencia fundamental al orden de lo orgánico”, en tanto ello (lo orgánico) “es esencialmente la *auto*-formación, o la forma verdadera del sujeto” (Nancy y Lacoue-Labarthe 2012, 97)⁸. Haciéndose cómplice de Nietzsche, Blanchot concebirá la lógica de la escritura como la de aquello que no se pone al servicio del poder, voz inhumana que viene de las fracturas y se encuentra por fuera de lo posible para el hombre. Pero la complicidad con Nietzsche va más allá: Blanchot recuerda el “temor” nietzscheano a no “desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática” (Nietzsche 1998, 54), indicando que el monótono-teísmo (la creencia en lo Uno entendido como fundamento unitario y total) se deriva de esa especie particular de “fetichismo” propio de la “metafísica del lenguaje”, que “[asigna] unidad, identidad, duración substancia, causa, coseidad, ser” compulsivamente, empujado por el funcionamiento interno de nuestra gramática como plataforma de despliegue de la razón idealizante. Lo interesante de la lectura de Blanchot no solo reside en su insistencia en la distribución ontológica binarista que emerge del dispositivo metafísico y de la jerarquización como operación intrínseca de asignación de valor a esta misma distribución, sino, más importante aún, en el intento por impedir que se halle en la pura nada el “fácil refugio” ante el “retiro del ser”⁹. De este modo, en la escritura fragmentaria se afirma una palabra que ya no aspira a la unidad sino que, al conducir a la fragmentación misma al estatuto de “dios”, puede desplegarse sin referencia a un centro, a lo Uno o a lo Mismo (Blanchot 1969, 235). Si bien nunca se pierde de vista el combate estratégico que se da a partir de un lenguaje dado (de allí que abunde un vocabulario ligado a la oposición), a la vez hay en Nietzsche, según Blanchot, la experiencia de un habla no dialéctica que, sin negar ni afirmar, “deja que entre los fragmentos juegue, en la interrupción y la detención, lo ilimitado de la diferencia” (Blanchot 1969, 231). De tal modo, lo que Blanchot acentuará será el modo en que se deshace la alternativa, la obligación de elegir entre dos absolutos –el ser y su negación, la positividad y la negatividad– y la manera en que ello nos lanza al movimiento propio de la diferencia: aquel según el cual se describe la interrupción, la discontinuidad, el vacío de irregularidad, es decir, la “palabra de fractura” (Blanchot 1969, 226).

⁸ Es doblemente sugestivo que los mismos autores diferencien la fragmentación (tal como aparece, por ejemplo, en *Granos de polen* de Novalis) de la diseminación derrideana: mientras esta apuntaría a una dispersión estéril de lo sémico, aquella alude al cultivo, es decir, a un cosmos generativo y productivo.

⁹ “¿Qué sucede con el pensamiento cuando el ser –la unidad, la identidad del ser– se ha retirado sin dar cabida a la nada, aquel refugio muy fácil? ¿Cuándo lo Mismo deja de ser el sentido último de lo Otro y cuando la Unidad deja de ser aquello en relación con lo cual se enuncia lo múltiple?” (Blanchot 1969, 234).

IV

La diferencia, esencialmente, escribe.

Maurice Blanchot

Ignorando toda relación dialéctica o dialectizable, la palabra de fragmento parece *sobrescribir* lo dicho utilizando como principio relacional la yuxtaposición, es decir, la relación sin relación de lo que está a la vez unido y separado por un blanco indeterminado (Blanchot 1969, 231). Es lo que acontece cuando la organización del saber caduca y lo dicho se repite, se reinscribe, se sobrescribe como un murmullo neutro que lo impugna todo, que impugna al Todo hablando cuando ya no hay lugar para inscribirse, pequeña conmoción del habla suplementaria.

Cuando Blanchot (1969) recupera la idea *textual* del mundo, haciéndola ondular entre la afirmación y la sospecha –“El mundo: un texto” (248); “¿El mundo? ¿Un texto?”, (250)–, hace uso de la lógica de la yuxtaposición que impide la relación servil del lenguaje respecto del mundo y, por extensión, del mundo respecto del pensamiento. Es decir, rompe con la idea de que el texto explique o haga legible al mundo, de que el lenguaje *tenga una función* y que esta radique en replicar las articulaciones internas de un mundo consistente pero de otro modo inaprehensible. Así, refiriéndose al pensador alemán, dirá:

El mundo de Nietzsche, si no se entrega en un libro (...) es porque nos llama fuera de ese lenguaje que es la metáfora de una metafísica, palabra donde el ser está presente bajo la luz doble de una representación. De aquí no resulta que ese mundo sea indecible, ni que pueda expresarse en una manera de decir. Sólo nos advierte que, si estamos seguros de no tenerlo nunca en una palabra ni fuera de ella, el único destino que conviene entonces es que, en perpetua continuación, en perpetua ruptura, y sin tener otro sentido que esta continuación y esta ruptura, el lenguaje, ya sea callando o hablando, juego siempre jugado [*joué*], siempre frustrado [*déjoué*], persiste indefinidamente sin preocuparse por tener algo –el mundo– que decir, ni alguno [*quelqu'un*] –el hombre de la talla de superhombre– para decirlo. (Blanchot 1969, 249-250).

Con ello bloquea el despliegue de la obsesión antrópica que alza el saber como arma de dominio: el mundo no es algo a ser explicado, formulado, interpretado *por el hombre*, pues éste es parte del proceso de falsificación que el mundo *es*. “*Mundus est fabula*”, cita Blanchot a Nietzsche, pero bajo el adagio “el mundo: un texto” el lenguaje no es, pues, la herramienta fabuladora que habría que eludir para asir (en sus intersticios) el mundo. El texto es también la fábula infinita que se lanza junto con el mundo, insignificante, en un campo de fuerzas, campo de sobrescritura ya que, como

decíamos, *la diferencia escribe*. Tal como sucede en Derrida¹⁰, la diferencia que escribe es trabajada por Blanchot como un “juego del tiempo y el espacio” (Blanchot 1969, 243). Blanchot construirá así una zona cuyos vértices equidistantes son el tiempo, el espacio y la palabra [*parole*]. En este sentido, el lenguaje constituye uno de los tres puntos a partir de los que se construye un campo en el que una subjetividad renovada adviene. Así pues, añadir la palabra al tiempo y el espacio, además de constituir una parodia del sujeto trascendental kantiano, implica, por una parte, atribuirle un estatuto equivalente a los dos trascendentales modernos, pero a la vez supone su alteración. Al movimiento *espacializante* y diseminante que impide las relaciones simétricas entre lo existente, arbitrando en su lugar curvaturas del espacio, le acompaña un *tiempo discontinuo*, infinito en su devenir no homogéneo, y estas relaciones comparten su lógica con la de una *escritura* concebida al modo de incisiones, trazos y cortes que interrumpen y generan la yuxtaposición no jerarquizante, ofreciendo lo que hay a un afuera que no lo domina ni dispone de ello. Estas tres “relaciones de dehiscencia” (así las llama Blanchot) caracterizan el campo de una subjetividad impersonal pero, al hacerlo, extienden su alcance: la subjetividad no se limita al campo de acción de ciertos seres (los humanos) sino que denomina un proceso en que se hacen sensibles otro tipo de existencias que brotan y proliferan con y a través de lo humano. En este sentido, la subjetividad impersonal es un nombre de la existencia animada, una manera de imaginar la distribución ubicua de la agencia y la palabra. Precisamente porque el lenguaje no queda atado a la interioridad de un sujeto, porque el tiempo y el espacio no son formas puras de la intuición del sujeto humano, aquí se hallan en ciernes las condiciones de existencia de lo que hay: la dehiscencia como gesto de apertura, salida, eclosión, permite acaso pensar un campo subjetivo acorde a la exigencia de un modo de comunidad posthumano.

V

Acaso resulte extraño que haya referido la lógica de la escritura blanchotiana a la vegetal y mineral. Sin embargo, si tenemos en cuenta los desarrollos en torno al modo de existencia de las plantas y las piedras en el pensamiento contemporáneo, creo que existen buenas razones para este acercamiento.

Respecto de lo vegetal, entre otros filósofos, Michael Marder (2013) elabora un “pensamiento de las plantas” definido, en general, como *intencionalidad no consciente*. Dando una vuelta de tuerca a la conciencia no intencional que Lévinas reivindicó para

¹⁰ Recordemos que en “La différence” (Derrida 1972, 1-29) Derrida señala el doble juego simultáneo de temporización y espaciamento, enfatizando el carácter de “voz media” que antecede lógicamente a la partición entre voz activa y pasiva (que sería, por lo demás, la escisión sobre la cual se constituye y sella el destino del discurso filosófico). Vale recordar que en el texto “La différence”, la escritura de Nietzsche es convocada para señalar su antecedencia respecto de la crítica heideggeriana a la *metafísica de la presencia*. Derrida recuerda que ya en Nietzsche se configura una ontología que dispone un campo de fuerza que nunca está *presente* como tal, sino como “juego de diferencias y cantidades”.

la posición de una subjetividad ética siempre ya orientada al Otro, Marder plantea la intencionalidad como sentido de lo viviente, independiente de la conciencia. Renovando así la idea de “alma vegetativa”, el pensamiento de esta psique consistirá fundamentalmente en el crecimiento y la nutrición. En principio, entonces, estamos aquí ante un tipo de pensamiento que no se define de acuerdo al carácter representativo o ideacional, sino que antes bien piensa con su propia corporalidad. La planta tiene una memoria de la luz, la oscuridad y las condiciones de su medio, recuerda alojando en su cuerpo partes o efectos de la exposición pero, y he aquí lo importante para nosotros, su *pensamiento* no surge de un deseo de apropiación. La lógica vegetal es la de la exposición y la espera, su total entrega a la superficie que constituye su cuerpo múltiple y en metamorfosis supone una alternativa a la constitución identitaria de los seres. De acuerdo con la lógica vegetal, no hay necesidad de comenzar por el *principio* porque ya siempre estamos entregados a un medio y a partir de este brotamos, crecemos y nos acomunamos con otros tantos seres, vivos o no. En prescindencia de la reflexión, la planta es una modalidad de pensamiento sin Yo. En este sentido, su existencia –como intencionalidad extensa, dice Marder– no genera la pregunta por el sujeto del pensamiento (sería absurdo) sino la que indaga por el dónde y el cuándo se piensa. En esta literal contextualización radical, comprobamos cómo la planta no sostiene relaciones negativas con lo otro de sí sino que co-existe sin necesidad de dominarlo, incluso si lo utiliza para nutrirse (como sucede en las plantas carnívoras o parásitas): para la planta, la nutrición no se da en términos de negatividad sino de asociaciones de crecimiento, interespecies e interreinos¹¹. No solo la lógica vegetal nos remite a una génesis heterónoma (algo que ya de por sí nos acerca al pensamiento blanchotiano, que concibe siempre que el pensamiento es forzado a pensar por algo distinto de sí y del sujeto que piensa), sino que además traduce la heterogénesis en una existencia colectiva, casi siempre imposible de individualizar de manera definida. Esto resulta todavía más significativo para nosotros, en tanto y en cuanto reconocemos en esta última característica una llamativa afinidad con el principio de la palabra anónima e impersonal que Blanchot atribuye tanto a la literatura (de allí su “comunismo de escritura”) como al habla política callejera (como se desprende de sus escritos sobre Mayo del 68 en Francia)¹². En este sentido, y de manera quizás imprevista, la lógica vegetal y la blanchotiana tienen en común no solo la imposibilidad de autoaferramiento

¹¹ El “comer” como acción (y en tanto tal, negatividad) es un rasgo que la filosofía moderna ha atribuido a la humanidad del hombre. Los rituales simbólicos ligados al comer se leen, así, en la misma línea que los sacrificiales, más aún, *como* sacrificios. De allí que, por lo general, el sacrificio lo sea de un animal respecto del cual, eventualmente, podríamos tener cierta empatía (un animal superior, con sistema nervioso central, con ojos, etc.). Que la planta tiene un estatuto dudoso de “viviente” es indicado por el rechazo a considerar que la participación de los vegetales en los rituales pueda alcanzar el nombre de “sacrificio”: una impronta que ha determinado el curso de la tradición occidental, como bien indica Derrida (2008), desde el momento en que, en el relato bíblico de Caín y Abel, la ofrenda del labrador Caín (“el fruto de la tierra”) es rechazada y la del pastor de ovejas Abel (“los primogénitos de sus ovejas”) aceptada (ver *Génesis* 4). Así pues, incluso en los debates animalistas, podría detectarse un cierto “dejar de lado” la cuestión sobre el estatuto de lo viviente de la planta precisamente porque no parece razonable condenar moralmente su ingesta. Sobre la lectura sesgada de Derrida a este respecto: Nealon 2015 (especialmente el capítulo 3). Sobre la importancia de las ofrendas vegetales vetotestamentarias, ver Marx 1994.

¹² Cf. Blanchot 2000, 2003, 1969 (“La parole quotidienne”).

sino, sobre todo, la apertura a lo extraño-extranjero que las hace solidarias con lo que se compone sin un centro, sin una cabeza, apartándose de lo Uno y como un colectivo fragmentario que rechaza las relaciones orgánicas entre sus miembros.

VI

En lo que se refiere a lo mineral, en aras de la brevedad me limitaré a señalar que hay ciertos rasgos en el modo de existencia de lo inorgánico que podemos asociar al lenguaje blanchotiano en tanto y en cuanto este es referido insistentemente a lo muerto¹³. En efecto, una de las maneras de comprender la relación que Blanchot establece entre el lenguaje y la muerte consiste en alejar su experiencia de la que habitualmente tenemos como “sujetos” y que reincorporamos al flujo de lo orgánico, lo organizado, lo viviente. Así pues, cada vez que el escritor francés identifica la experiencia del escritor con la muerte, la imagen con el cadáver, el tiempo literario con el tiempo muerto, allí lo muerto no habla de una inmovilidad, quietismo o mudez, sino que se erige como un modo del movimiento, la inquietud y la palabra que resiste a los designios atribuidos a lo humano.

La pasividad del lenguaje: si se usa, falseándolo un poco, el lenguaje hegeliano, cabe afirmar que el concepto es la muerte, el fin de la vida natural y espiritual, y que morir es lo oscuro de la vida, aquél más allá de la vida, sin actuar, sin hacer, sin ser, la vida sin muerte que es entonces lo preceder mismo, lo eternamente preceder que nos traspasa, mientras que, interminablemente, terminamos de hablar, hablando como después del término, escuchando sin hablar el eco de lo que siempre ya pasó, que pasa sin embargo: el pasaje. (Blanchot 1980, 69-70).

Si bien Blanchot no quita entidad a las experiencias vividas humanamente (es decir que no las reduce a otro tipo de experiencia o a una “realidad” que no puede ser vivida por el hombre; por ejemplo, en este pasaje no piensa la “muerte” como algo falso cuya verdad sería el “morir”), sin embargo insiste en que ellas nunca son puras: están siempre atravesadas por lo otro de sí que no es su opuesto, por lo neutro que les impide estabilizarse, aferrarse, definirse, por algo que no puede experimentarse. Dicha coexistencia, planteada como una perturbación que no se dialectiza sino que se yuxtapone sin un orden de prelación o fundamentación, muchas veces es remitida concretamente a la piedra misma.

¹³ Es preciso aclarar que la asociación entre lo mineral (o la piedra), lo inorgánico y lo muerto que asumo rápidamente se inspira en la arqueología llevada a cabo por Foucault sobre los fundamentos de la biología en tanto disciplina moderna. En efecto, en *Las palabras y las cosas*, el pensador francés argumenta que la condición de posibilidad de la biología es la creación del concepto sintético de vida, una operación en la cual, simultáneamente, se instituye la relación oposicional entre lo orgánico y lo inorgánico, y se hace coextensiva a otro par de nociones de carácter opuesto, la vida y la muerte. Así pues, a la objeción de que es un error categorial decir que la piedra está “muerta” (porque nunca estuvo viva y, por ende, no puede morir), podría responderse con algunos de los elementos recogidos por Foucault en sus preciosos análisis del período renacentista europeo. Ver Foucault 2008.

Aquellos nombres, lugares de la dislocación, los cuatro vientos de la ausencia de espíritu que soplan desde ninguna parte: el pensamiento, cuando éste, mediante la escritura, se deja desligar hasta lo fragmentario. Afuera. Neutro. Desastre. Retorno. (...) Estos nombres, en el campo devastado, asolado por la ausencia que los precedió y que llevarían adentro si, vacíos de toda interioridad, no se irguiesen exteriores a sí mismos (piedras de abismo petrificadas por el infinito de su caída), parecen ser los restos, cada uno, de un lenguaje otro, a la vez desaparecido y nunca pronunciado, cuya restauración no pudiéramos intentar sin reintroducirlos en el mundo o exaltarlos hasta un sobremundo del cual, en su soledad clandestina de eternidad, no serían más que la inestable interrupción, la invisible retirada. (Blanchot 1980, 95-96).

VII

Hemos intentado hacer legible la cercanía entre la escritura blanchotiana y las lógicas de lo vegetal y lo mineral. Cabe ahora preguntarse nuevamente por el sentido de dicha operación. En mi opinión, abre el camino en dos direcciones: de acuerdo a la primera, verificar el parentesco entre la lógica fragmentaria y la vegetal o mineral, nos impulsa a leer a Blanchot desde un lugar menos enfocado en los problemas *demasiado* humanos y nos permite oír el llamado de lo impersonal, del Afuera, de lo Neutro, desde un lugar inhumano o, al menos, desantropocentrado. Ello implica, como adelantábamos al inicio, concebir por ejemplo el problema de la existencia humana ya no solo en términos de un *reforzamiento* del sujeto o de la persona (un aumento de la soberanía) o de su *erosión* (una destitución, una interrupción de la máquina antropológica), algo que perpetúa la posición central de la antropogénesis, sino concebir lo humano como una mezcla más de lo que existe. Es decir, el hecho de que el hombre sea también planta y mineral afecta el corazón del antropocentrismo no por destituir sin más al hombre (algo que no hace ni podríamos, en toda lógica, hacer) sino, antes bien, por mostrarlo mezclado, como una abigarrada entidad plástica volcada al exterior y cuya “interioridad” no es otra cosa que un pliegue de ese Afuera por siempre indómito. Esta perspectiva nos permitirá leer, en la última parte de esta exposición, ciertos pasajes de la obra blanchotiana. Antes, sin embargo, debemos echar un vistazo al segundo de los caminos que esta aproximación vegetalista-mineralista indica: el referido a la posible resistencia al poder que ello supone.

Habría que empezar por saber cuál es el tipo de poder al que nos enfrentamos, cuál es el tipo de operaciones en las que se juega y qué tipos de sujetos produce. En mi opinión, caben pocas dudas acerca del carácter biopolítico de nuestro presente. Siguiendo los estudios en torno a la biopolítica y el biopoder de Foucault¹⁴ (ver

¹⁴ Los estudios en torno a la biopolítica se despliegan a partir de diferentes interpretaciones de lo desarrollado por Foucault acerca de dicha noción (sobre la historia del concepto, ver Lemke 2011). Foucault plantea que mientras la modernidad política se define por la erección de un soberano (estatal) que solo interviene en la vida de los súbditos de manera “negativa”, haciendo uso de su derecho a matar, el momento contemporáneo se define como una

especialmente la clase del 17 de marzo de 1976 en Foucault 2000), se ha dado una transformación de las tecnologías de poder desde la anatomopolítica a la biopolítica pasible de ser analizada siguiendo el desplazamiento de su “objeto”: mientras en los siglos XVII y XVIII se apuntaba al adiestramiento del “individuo” y el momento último de la demostración del poder soberano era el de hacerlo morir, ya a partir del siglo XIX el gobierno se orienta a regular a la “población”, optimizando su productividad (su capacidad de trabajo y vida), dejando caer la muerte en el mundo privado. Así pues, la muerte deviene el extremo “exterior” del poder soberano, un poder concentrado ahora en “hacer vivir”. En este sentido, podría interpretarse que desde el siglo XIX en adelante *la muerte es el hecho imposible* y, sobre todo, insignificante por excelencia *para el ejercicio soberano del poder*. Luego, se abre un resquicio a través del cual sería posible interrogarse acerca de la conveniencia de hacer girar las alternativas de resistencia a la biopolítica en la noción de “vida” (como han hecho, con grandes variaciones y derivas singulares, los herederos del debate foucaultiano; ver Agamben 1995, 1998, 2003; Esposito 2004, 2009). Cabe examinar, pues, las posibilidades que ofrece la variación de los conceptos de muerte y, por ende, también de vida-no-humana cuando se introducen en este debate. En esta línea, la obra blanchotiana emerge con enorme estatura, no solo como antecedente a explorar de la lógica propia de la muerte en relación con la escritura y el lenguaje en general, sino también como zona de despliegue de estrategias de resistencia a los biopoderes. Es con esto último en mente que nos referimos aquí a las tácticas ligadas, por un lado, a la vida “sin sujeto” de lo vegetal y, por otro, a lo inorgánico, mineral y muerto. En la medida en que logremos emparentar la escritura blanchotiana con estos aspectos marginales de lo que existe (cuyos rasgos no suelen ser los criterios a partir de los cuales se decide el sacrificio o la salvación de una forma de vida), estaremos avanzando, a su vez, hacia una consideración de lo existente que, en permanente divergencia consigo mismo, es capaz de asimilar, contagiar e imaginar nuevos modos de insistir en un crecimiento y un florecimiento sin por qué.

VIII

Para terminar, quisiera poner en discusión algunos fragmentos que me parecen significativos para evaluar el alcance y la legitimidad de lo que he analizado. Haré hincapié en algunos pasajes en los que la mirada es abordada desde lo vegetal y lo mineral. Esta selección se basa en el carácter fundamental de la exigencia óptica en nuestra tradición que, como señala Blanchot en varias oportunidades, “invita a pensar bajo garantía de luz o bajo amenaza de ausencia de luz” (1969, 38). De allí que parezca un buen lugar para verificar las alteraciones que se producen ante un ojo vegetalizado o un párpado de piedra.

intervención que tiene a la vida como objeto y fin, es decir, una biopolítica que positiva y legítimamente “hace vivir” (Foucault 1977).

En *Aminadab*, Blanchot insiste casi como en ninguna otra parte de su obra en la existencia de cuerpos vegetalizados y subterráneos que parecen resultar de la progresiva liberación respecto de las exigencias de clausura de lo humano. Recordemos que allí se le sugiere a Thomas, confinado en la casa, emprender el descenso al subsuelo hasta quedar, por fin, enterrado. En un pasaje que relata las metamorfosis que experimentaría, leemos:

Entonces, mira a través de las sucesivas capas que forman un enorme amasijo de polvo, y advierte con sorpresa que su visión ha cambiado, ya que sus miradas (...) hacen pensar en finas plantas cristalizadas que hubiesen crecido rápidamente en el seno del mantillo donde se han abierto sus ojos. (...) Dicen que esta tierra en la que usted se encuentra es una sólida noche y que de sus ojos nacen plantas y umbelas para que la naturaleza pueda gozar mejor del acto que la atraviesa. (...) Sus ojos han padecido asimismo una transformación y, lejos de sentirse molestos, ni mucho menos, por la mirada frondosa, de triple rama, que crece lentamente a través de la tierra, se hacen más grandes, más profundos, y sus raíces se extienden sobre la nuca hasta el nacimiento de los hombros. (Blanchot 1942, 247-248).

Aquí es notable la transformación del medio en que se da la mirada a partir del pasaje a lo subterráneo: en una hiperbolización de la caverna platónica, ya no solo se está en una habitación oscura, sino que además se está completamente enterrado. Es la “solidificación de la noche”, donde ya no se ven las sombras de las Ideas o Verdades que estarían en un mundo superior, sino que se ve de otro modo: en la oscuridad que no devuelve imágenes claras y distintas hay una “especie de claridad que resplandece a través de las sombras y que atrae deliciosamente las miradas” (246). Thomas se transformaría progresivamente en planta, sería el acontecimiento seminal que, al brotar en todas direcciones, ya no tendría una relación oposicional con la tierra (esta “anhela una profunda unión” con Thomas, se pliega a su forma). Thomas devendría un hombre que no lo es de principio a fin, sino que termina en heliotropo, cuando las semillas germinan a través de la córnea de sus uñas.

Volviendo a la mirada, lo que ocupa el lugar de los ojos bajo tierra es una planta, ella se mueve, es capaz de sentir y ser sentida por su medio. ¿Cómo será “ver” con plantas en lugar de ojos? ¿Será ver como lo hacen las plantas o ver lo que ellas ven? ¿O acaso el relato blanchotiano podría indicar que ya siempre nuestro ojo es un órgano simbiótico que no nos pertenece del todo, que compartimos con la planta que, creciéndonos como mirada, nos expropia del poder de apropiarnos de lo que vemos? Aun estando sometido a la pasividad del tropismo o la nastia¹⁵, el ojo vegetal transgrede

¹⁵ Un tropismo –del griego τροπή, *tropé*, “giro, vuelta, fuga, punto de retorno”– es un fenómeno que indica el crecimiento o cambio direccional de un organismo como respuesta a un estímulo medioambiental. Los tropismos difieren de las nastias en que estas no son respuestas direccionales. Si el órgano se mueve en la misma dirección que el estímulo se denomina tropismo positivo (+), pero si lo hace inclinado –crecimiento con dirección horizontal o en ángulo–, alejándose del estímulo, es un tropismo negativo (–). Ambas son respuestas realizadas para acercarse o alejarse del estímulo recibido. Nastia es un movimiento pasajero de determinados órganos de un vegetal frente a un estímulo de carácter externo y difuso, basado en procesos de crecimiento o en el cambio de turgencia de grupos

los límites de la distancia que la mirada humana supone: locura inaudita de un movimiento que, en lugar de poner una distancia por medio de la cual los objetos serían accesibles, crece fascinado por la imposibilidad de tocar (al fin y al cabo, no deja de ser “ojo”, y no mano que toca y agarra). Pasividad que, en el caso blanchotiano, podemos aproximar a la fascinación que genera la imagen: como planta o fascinado, el ojo no cumple del todo con las expectativas humanas y humanizantes, desarregla la organización funcional del organismo y distribuye de otro modo lo que mira y lo que es mirado, lo que captura y lo que es capturado.

IX

Una aproximación semejante intenta el propio Blanchot a propósito de los poemas de Paul Celan en “El último en hablar”, asociando la vista a un movimiento

como si se tratara de ir hacia el llamamiento de esos ojos que ven más allá de lo que hay que ver: *ojos ciegos al mundo, ojos que el habla sumerge hasta la ceguera*, y que miran (o tienen su sitio) *en la sucesión de las fisuras del morir* [según lee Blanchot en *Tubinga, enero* y en *Lecho de nieve*] (Blanchot 2002, 77).

Unos ojos impersonales que, de acuerdo a la lectura blanchotiana, se hallan “desatados del ser” (79). Siguiendo a Celan cuando los nombra como “cicatrices”, Blanchot indica que la obsesión por los ojos (ojos ciegos, cerrados, de piedra, cicatrices de heridas antiguas) no conduce directamente a la visión sino que hace señas hacia algo distinto a lo visible (Blanchot 2002, 81). Lo que leemos aquí es cómo el ojo se interna en la luz y, dentro de ella, ya no puede ver: horadado por su falta de distancia, perforado el horizonte que él mismo es, cruzado el borde de la frontera que lo separa de lo otro de sí, el ojo ciego no se pone ya al servicio de lo humano. El ojo en blanco del ciego se confunde con la nieve y así de frío nos lleva a la aridez de la que solo es capaz la piedra (“la tiza, la caliza y la grava”, enumera Blanchot de acuerdo a Celan, 84-85). Si insistimos en buscar un sentido general a esta intervención deshumanizante del ojo, en torno a lo mineral esta vez, en torno a aquello que lleva a la mirada a confundirse con la nieve, la piedra o el cristal, es porque así es posible reunir esta indagación con el ejercicio de la memoria. En efecto, la intervención de Blanchot a propósito de Celan cumple el cometido de relacionar el ojo herido de muerte con la memoria del horror de los campos, como si dijera que solo la cicatriz (huella de un ojo perdido) podría soportar y recordar lo invivible. Este ojo mineral que no captura pero toca el horror, porque, según dice Celan, la piedra es hospitalaria en cuanto que no prohíbe hablar

de células que varían su volumen mediante el control de la entrada y salida del agua; el movimiento resultante no está influido por la dirección del estímulo. Son movimientos activos, reversibles y responden a un estímulo, pero no son orientados por él; eso significa que la planta puede recibir desde cualquier lado el estímulo, pero esto no influye en la dirección en que esta va a reaccionar. Afecta a órganos planos como los pétalos, hojas tiernas y órganos de crecimiento longitudinal, como ramas, hojas, zarcillos, etc.

(92-93). Acaso sea la piedra (eso que, pulverizado, constituye la arena del desierto desastroso donde erramos para siempre) la compañía adecuada para acercarse a una memoria que en lugar de interiorizar, representar e idealizar el pasado, implanta allí su ojo: ojo que no conduce al alma sino que es el desvío hacia el Afuera, único lugar donde la práctica memorial resiste a los intentos, tan humanos, por acallar lo acontecido, por estabilizarlo en una representación que nos devolvería a un mundo apacible.

X

Así pues, el ojo de piedra, el ojo vegetal, nos conmueven porque insinúan que, como humanos, aquello que creemos no ver es, en realidad, lo que lo otro ve *en y a través* de nosotros. Del mismo modo en que la escritura escribe sin nuestro consentimiento (aunque haga uso de nuestra mano), esto nos exige prestar una atención amorosa a aquello que no vemos o que nos ciega, y es allí, tal vez, donde se cifre gran parte de la resistencia que ofrece. Termino, entonces, con el poema de Celan:

Abierto a las puertas del sueño
lucha un ojo solitario.
Habrá, al lado del nuestro,
otro ojo aún,
extranjero: mudo
bajo el párpado de piedra.
Oh ese ojo ebrio
que en los alrededores como nosotros
yerra aquí y a veces
asombrándose con sencillez nos mira.
Oscuridad ahí
alcanzada a la fuerza por el ojo.
Ojos y boca, tan abiertos y tan vacíos, Señor.
Tu ojo, tan ciego como una piedra.
Flor – una palabra de ciego. (Blanchot 2002, 80-81).

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. 1995. *Homo Sacer: Il potere sovrano e la vita nuda*. Torino: Einaudi.
- . 1998. *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone (Homo sacer III)*. Torino: Bollati Boringhieri.
- . 2003. *Stato di eccezione. Homo sacer II, 1*. Torino : Bollati Boringhieri.
- . 2008. *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad (1982)*. Valencia: Pre-Textos.
- Bataille, George. 1930. "Le bas materialisme et la gnose." *Documents II, 1*: 1.
- Blanchot, Maurice. 1942. *Aminadab*. París: Gallimard.
- . 1949. *La Part du feu*. París: Gallimard.
- . 1959. *Le Livre à venir*. París: Gallimard.
- . 1969. *L'Entretien infini*. París: Gallimard.
- . 1973. *Le Pas au-delà*. París: Gallimard.
- . 1980. *L'Écriture du désastre*. París: Gallimard.
- . 2000. *Pour l'amitié*. Tours: Farrago.
- . 2002. *Une voix venue d'ailleurs*. París: Gallimard.
- . 2003. *Écrits politiques 1958-1993*. París: Lignes/Léo Scheer.
- Derrida, Jacques. 1972. *Marges de la philosophie*. París: Minuit.
- . 2008. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.
- Esposito, Roberto. 2004. *Immunitas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- . 2009. *Tercera persona: política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, Michel. 1977. *Historia de la sexualidad I*. México: Siglo XXI.
- . 2000. *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- . 2008. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Hill, Leslie. 2012. "Del fragmento a lo fragmentario: Blanchot, Schlegel, Nietzsche". *Instantes y Azares – Escrituras Nietzscheanas* 11: 251-265.
- Iovino, Serenella y Oppermann, Serpil. 2012 "Material Ecocriticism: Materiality, Agency and Models of Narrativity". *Ecozon@3*,1: 75-91.
- Lemke, Thomas. 2011. *Biopolitics: An Advanced Introduction*. Nueva York/Londres: New York University Press.
- Ludueña, Fabián. 2013. *Más allá del principio antrópico. Una filosofía del outside*. Buenos Aires: Prometeo.
- Marder, Michael. 2013. *Plant thinking, A Philosophy of Vegetable Life*. Nueva York: Columbia University Press.
- Marx, Alfred. 1994. *Les offrandes végétales dans l'Ancien Testament: du tribute d'hommage au repas eschatologique*. Leiden/Nueva York/Köln: Brill.
- Nancy, Jean-Luc. 2005. *Hegel. La inquietud de lo negativo*. Madrid: Arena.
- Nancy, Jean-Luc y Philippe Lacoue-Labarthe. 2012. *El absoluto literario. Teoría de la literatura del romanticismo alemán*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Nealon, Jeffrey T. 2015. *Plant Theory: Biopower and Vegetable Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Nietzsche, Friedrich. 1998. *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza.