

Instituto de Investigaciones Gino Germani
VI Jornadas de Jóvenes Investigadores

10,11 y 12 de Noviembre de 2011

Carolina Collazo

FSOC/UBA - IIGG - CONICET

carolina_collazo@yahoo.com.ar

Eje problemático 1: Identidades. Alteridades

Título de la ponencia:

Subjetividad, alteridad y política.

La filosofía de lo impersonal en Blanchot y Levinas según Roberto Esposito

Introducción

En una interesante investigación titulada *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*¹, Roberto Esposito se propone un trabajo de orientación arqueológica que intenta explicar a la vez que deconstruir la forma en que la categoría de ‘persona’ intentó saldar la brecha entre hombre y ciudadano, alma y cuerpo, derecho y vida. El supuesto fracaso de tal empresa por hacer coincidir aquellas nociones -no sólo conceptualmente sino también de hecho- es particularmente llamativo al referirse al último par, el de derecho y vida. Dice Esposito: “El creciente número de muertes por hambre, guerras, enfermedades endémicas, es por demás elocuente con respecto al grado en que no se hacen efectivos los que se han denominado ‘derechos humanos’. Si con esta expresión se quería aludir al ingreso de la entera vida humana en el ámbito protector del derecho, nos vemos obligados a admitir que ningún derecho está hoy menos garantizado que el derecho a la vida”².

Es justamente cuando la persona humana cobra el rol protagónico de todas las filosofías que abogan por los principios democráticos, que la divergencia entre la enunciación de principios y la práctica efectiva se vuelve evidente. Sin embargo, la apuesta de Esposito es dar cuenta que el fracaso de los derechos humanos no es un efecto de arrastre del fracaso del cometido dado a la noción de persona. Por el contrario, el fracaso de los derechos humanos se debe a su filiación a la ideología de la persona que, precisamente, se encuentra en expansión (o lo que Esposito llama su “relanzamiento general” al final de la Segunda Guerra Mundial en donde se creía que la categoría de persona había quedado devastada). En síntesis, y como supone toda estrategia deconstructiva, la pregunta que orienta su trabajo es cómo lo propio de las categorías es lo que expone sus fisuras, sus aporías.

La hipótesis de Esposito es que justamente nunca salimos del orden significativo en que se articula la categoría de persona, esto es, “su oscilación constitutiva entre la semántica jurídica

¹ Esposito, R. (2009). *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires: Amorrortu

² *Ibid.*, p. 14

y el lenguaje teológico, que perdura hasta hoy en el doble registro, laico y católico, que la caracteriza”³.

Entonces, no se trata tanto de hacer una pericia en el rastreo topológico del concepto que buscara la negación de su principio, sino más bien rehusar a todo modelo dicotómico, desdoblado la mirada y buscando en la superposición de planos cómo una filosofía de lo impersonal no se contrapone a la idea de persona pero tampoco la prescinde.

En el tercer capítulo del libro, Esposito trabaja con siete figuras de lo impersonal orientadas a la deconstrucción del sujeto personal: *La no-persona* (Benveniste); *El animal* (Kojève); *Lo ajeno* (Jankélévitch); *Él* (Levinas); *Lo neutro* (Blanchot); *El afuera* (Foucault); y *El acontecimiento* (Deleuze). En esta oportunidad intentaremos profundizar los aportes que Esposito rescata en Blanchot y Levinas, con el propósito de reflexionar, mediante sus encuentros y desencuentros, acerca de la pregunta por la política.

Dentro de esta problemática general, el aporte exegético de la lectura que estamos proponiendo es el de hacer intervenir la noción de alteridad al par subjetividad/política. Para sintetizar esta preocupación, podríamos preguntarnos ¿qué noción de subjetividad están proponiendo estos autores y si ello permite pensar la relación entre alteridad y política tras la irremediable muerte del sujeto moderno? o, más precisamente si es posible y, todo caso cómo, hacer política en tercera persona.

Lo impersonal

Lo impersonal se sitúa en los confines del horizonte de la persona, “sobre las líneas de resistencia que cortan su territorio impidiendo, o al menos contrastando, el funcionamiento de su dispositivo excluyente. Lo impersonal -se podría decir- es el límite móvil, el margen crítico, que separa la semántica de la persona de su natural efecto de separación. Bloquea su resultado de reificación. No es su negación frontal -como sería una filosofía de la antipersona, sino su alteración, su extraversion hacia una exterioridad que pone en tela de juicio e invierte su significado prevaleciente”⁴. Trabajo de *bricoleur*, diría Derrida⁵.

Para ponerlo en claro, ¿cuál sería ese significado prevaleciente que hace tan estrecho el vínculo entre lo personal y lo alterno, y qué concepción de política subyace en esa relación? A grandes rasgos, podríamos decir que esa noción prevaleciente es propia del contractualismo, es decir, una alteridad imposible de desvincular a la idea moderna de ‘lazo social’, en donde

³ *Ibid.*, p. 15

⁴ *Ibid.*, p. 27

⁵ Ver Derrida, J. (1989). "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas", *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos

la relación con el otro se da bajo el orden de la simetría y de revalorización de lo identitario como igualitario.

El ‘lazo social’ como marca de pertenencia y la conservación de la propiedad como esencia de la constitución de la sociedad civil moderna son el efecto ampliado de una idea de sujeto representativo, autónomo y propietario, cuyo interior es concebido como la conciencia de un mundo objetual. El otro se reduce a la proyección narcisista de este sujeto en un juego de espejos en el que la alteridad es sólo el espejismo de una mismidad fundante.

De la “igualdad ante la ley” que justifica las democracias representativas modernas se deduce una política programática y calculable asimilable a la idea de un sujeto inserto en el mercado de equivalencias, que en su reconocimiento igualitario y simétrico, establece su vínculo con el otro mediante la reciprocidad.

Una política que no se ajusta a las lógicas del intercambio y de la producción, debe jugar en el orden del acontecimiento. Y si lo posible es aquello que puede ser calculado, “someter a juicio la noción misma de reciprocidad”⁶, invita a pensar una política de lo imposible, en donde el encuentro con el otro es un encuentro inmotivado y la política un accionar sin resultados programables. Sin embargo, su imposibilidad no debería ser una carga negativa, sino positiva, en la medida que una política como acontecimiento no excluye de ningún modo el lugar de la intervención. Pero esa intervención no es ya la de un sujeto de acción que precede al acto político, sino la de una subjetividad que adviene en ese mismo espacio político que acontece. “Tercera persona” podría ser el nombre de esa subjetividad.

“Tercera persona” es, para Esposito, la vía para repensar la compleja relación entre lo personal y lo impersonal. En el caso particular del pensamiento de Maurice Blanchot, ello supone identificar esa tercera persona con la figura enigmática de lo neutro. “Neutro no es algún otro que se le agrega a los dos primeros, sino aquello que *no* es el uno *ni* el otro, aquello que rehúye todas las dicotomías fundadas o presupuestas en el lenguaje de la persona”⁷. Al turno de Levinas, lo impersonal, encarnado en la figura del ‘Él’, estará estrechamente vinculado a la idea de “justicia”, “entendida como una forma que se opone tanto al derecho objetivo de origen romano como aquel, subjetivo, de impronta moderna”⁸. Su intento será el de complejizar la relación entre la primera y la segunda persona sobre “la exigencia de justicia universal en relación con el tercero”⁹.

⁶ Blanchot, M. (1999). *La comunidad inconfesable*, trad. Isidro Herrera, Madrid: Arena, p. 13

⁷ Esposito, R. (2009), op. cit., p. 30

⁸ *Ibid.*, p. 29

⁹ *Ibid.*

En los dos siguientes apartados intentaremos profundizar en estas dos perspectivas para luego tratar de acercar esta filosofía de lo impersonal a la pregunta por la política. En principio dejamos abierta la siguiente preocupación que Esposito le atribuye a Blanchot: “¿Cómo hacer de lo impersonal no sólo un poder deconstructivo del antiguo y nuevo dispositivo de la persona, sino la forma o, mejor dicho, el contenido de una práctica que modifique la existencia? ¿Cómo introducir esa ulterioridad o esa exterioridad en nuestra experiencia individual y colectiva?”¹⁰.

Maurice Blanchot: de la paradoja del sujeto moderno a la escritura como desobra

La invitación de Blanchot a poner en tela de juicio la idea de reciprocidad supone, en primer término, que “el tercer género” es el vértigo que impide una relación dialéctica entre el primer y el segundo género. No hay entre ambos una participación directa, es decir, recíproca. Lo neutro, es precisamente, el nombre de una alteridad que aún sin ser persona, tampoco es arrastrada al plano objetivo de lo impersonal. Lo neutro es, en definitiva, el ‘otro’ que no puede constituirse ni como sujeto ni como objeto.

“Lo que resulta inasible de lo neutro no es una característica específica sino, paradójicamente, el hecho de que no la tiene, su fundamental sustracción respecto de las dicotomías tradicionales que marcaron la historia del pensamiento occidental, como las del ser y la nada, presencia y ausencia, interior y exterior”¹¹.

Tanto Blanchot como Esposito señalan la insuficiencia de toda lógica binaria, no porque tuvieran la intención de saldar tal fisura sino, por el contrario, porque al revalorizarla advierten la negatividad de toda ontología.

El proyecto moderno de identificar a lo otro como distinto -objetivarlo con el fin de poder nombrarlo- tiene el propósito de hacer de la diferencia objeto de asimilación. Paradoja propia de la modernidad que para afirmar el sujeto en su unicidad requiere no obstante de lo otro, mostrando sus propias aporías en la imposibilidad de un sujeto fundante de sí mismo sin testigos de su autosuficiencia. La aporía surge allí donde el sujeto cerrado sobre sí mismo no puede pensarse aislado en su soledad.

Así como la deconstrucción de la metafísica no se desprende de una crítica exterior y desmitificadora, sino un modo de habitarla para ayudar a lo que desde siempre ha estado ya deconstruyéndose, el sujeto moderno como mismidad debe ser pensado como aquel que desde siempre ha estado habitado por el otro. La alteridad es justamente el sujeto alter-ado, es decir,

¹⁰ *Ibid.*, p. 31

¹¹ *Ibid.*, pp. 185-186

atravesado por el otro. De allí, que la alteridad no pueda ser exterioridad como mero efecto sino exterioridad radical en su no-pertenencia. Para Esposito la “exterioridad” no es el estar “afuera”, sino permanecer en “exposición”, esto es, el admitir la pérdida violenta de todo límite del que el paradigma moderno ha intentado tan enfáticamente protegerse.

Es necesario mencionar en este punto los trabajos Giorgio Agamben respecto a esta pérdida de límites, a esta aporía en el par afuera/adentro o lo que él llama “umbral de *indecibilidad*”¹² cuando describe el estado de excepción, por mencionar sólo alguno de sus aportes.

Justamente, la particularidad del estado de excepción es que al mismo tiempo que se encuentra fuera del ordenamiento jurídico, no obstante, también permanece en él. “Se trata de una articulación paradójica, porque lo que debe ser inscrito en el derecho es algo esencialmente exterior a él, es decir nada menos que la suspensión del orden jurídico mismo”¹³. Con cierta deuda a los desarrollos de Agamben, Roberto Esposito también llama a distanciarse de la lógica moderna de la exclusión inclusiva proponiendo el par *communitas / immunitas*.

Gran parte de la filosofía política contemporánea -liberal- piensa a la comunidad como la suma de individualidades cuyo “producto” es la de una identidad abarcadora pero en un sentido especular que reproduce su propia sustancialidad en un orden más amplio. Por el contrario, la *communitas* es el rechazo a todo intento de “propiedad” mediante una subjetividad expropiada de sí y de sus pertenencias

La *communitas* supone un común de no-pertenecerse, “lo impropio”, en definitiva, “lo otro”¹⁴. No hay encuentro, sino vacío, distancia; no hay ya un lugar de refugio de lo que nos es propio y podemos identificarnos, es decir, aquello de lo cual los otros estarían “eximidos”, sino “afectación” que desplaza “lo propio” a su ausencia. Sin embargo, dice Esposito, esta pérdida violenta de los límites constituye el peligro del que la modernidad ha tratado de mantenerse inmune. A diferencia de una inmunidad natural, aquella es una inmunidad adquirida, es decir, una inmunidad activamente inducida: “significa que el mecanismo de inmunidad presupone la existencia del mal que debe enfrentar [...] funciona precisamente

¹² Agamben, G. (2002). *Homo Sacer II. Primera parte: Estado de excepción*, trad. Antonio G. Cuspinera, Edit. Nacional: 2002, p.43

¹³ *Ibid.*, p.48 Agamben reconoce el aporte de la teoría schmittiana sobre la posibilidad de esta articulación El escrito más citado por Agamben en este punto es C. Schmitt, “Teología Política” en *Estudios Políticos*, trad. F. J. Conde, Cultura Española, Madrid, 1941. En principio porque se distancia de las tradiciones jurídicas que intentan o bien incluir el estado de excepción en el ordenamiento jurídico, o bien, lo consideran como un fenómeno extra-jurídico. Por el contrario, la recurrencia de Agamben a Carl Schmitt implica poner de relevancia el cuestionamiento al límite mismo del ordenamiento jurídico que pone en duda la simple oposición topográfica dentro/fuera.

¹⁴ ESPOSITO, R. (2003), *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, trad. C. Molinari Marotto, Buenos Aires: Amorrortu.

mediante su uso. Reproduce en forma controlada el mal del que debe protegerse [...] mediante la protección inmunitaria la vida combate lo que la niega, pero según una ley que no es la de contraposición frontal, sino la del rodeo y la neutralización”¹⁵.

Volviendo a Blanchot, una de las formas en que se expresa esta imposibilidad binaria de pensar en términos de un “adentro” y un “afuera”, es la escritura. Ese espacio de desapropiación que supone toda escritura, lleva para Blanchot el nombre de “desobra”: “cuando la obra que es su deriva es de antemano renuncia a *hacer obra*, indicando solamente el espacio en que resuena, para todos y para cada uno, por tanto, para nadie, el habla siempre por venir de la desobra”¹⁶.

Según Esposito, la escritura en Blanchot es también la figura que encarna la idea de lo impersonal como neutro. La escritura se inscribe en el régimen impersonal del ‘se’ que, al hacer imposible la reciprocidad de un ‘yo’ y un ‘tu’, hace colapsar también la posibilidad de un sujeto de acción. La escritura es una “forma de expresión que, al inversa de la palabra hablada, halla su propio sentido último no al ‘hacer obra’, sino al desactivarla o ‘des-obrarla’, exponiéndola a una irremediable pérdida de dominio”¹⁷.

Ese *proceso de despersonalización* que supone toda escritura es el que exige a toda filosofía “pensar *en neutro*” y, según Esposito, fue Blanchot quien se acercó más a una idea de pensar filosóficamente la política. Para Esposito, la apuesta más fuerte de la filosofía de Blanchot no es la de simplemente postular la política como espacio de desapropiación, sino la de traducir esta teoría de la tercera persona en una “práctica política”¹⁸.

Ese esfuerzo Esposito lo ubica en la supresión del nombre propio en los documentos colectivos extendido entre los años sesenta y setenta a favor de una actividad anónima e impersonal. Aún cuando Esposito admite la dificultad de tal propósito -que el propio Blanchot, de hecho, asume-, reconoce que ese riesgo constituyó, no obstante, el primer paso para una práctica teórica de la tercera persona.

Encuentros y desencuentros con la filosofía de Emmanuel Levinas

Para Esposito, en Levinas, al igual que en Blanchot, hay un cuestionamiento al esquema lógico y gramatical entre un ‘yo’ y un ‘tu’ como posiciones invertidas del otro, donde la alteridad se reduce a la segunda persona que se vincula de manera preliminar a la primera,

¹⁵ Esposito, R. (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*, trad. L. Padilla López, Buenos Aires: Amorrortu, pp. 17-18

¹⁶ Blanchot, M. (1999), op. cit., p. 87

¹⁷ Esposito, R. (2009), op. cit., p. 188

¹⁸ *Ibid.*, p. 190

justamente porque el lenguaje es posible sólo ante la falta de los términos que entran en relación. Estaría también presente en ambos pensamientos la idea de una subjetividad expropiada al igual que la aparición de una tercera figura que no obstante no es ni lo uno ni lo otro y tampoco supone una relación dialéctica, es decir, la irreductibilidad a la fijeza de cualquier formulación binaria.

En el caso de Levinas ese tercero es el '*il.*' La '*ileidad*' interrumpe la dialéctica '*yo-tu*' y sin embargo no se configura como algo ajeno a ellos, "no se sitúa a su lado ni menos aún entre uno y otro, sino en su trasfondo. Es el origen inoriginario al que estos tienden sin poder alcanzarlo nunca, la divergencia lateral que desvía su recorrido, la línea de separación que los aleja cortándolos también en su interior. Su *no* unión, *no* reversibilidad, *no* inmanencia. Un excedente, un margen, un umbral"¹⁹.

No sería perceptible hasta aquí una diferencia contundente con el impersonal en Blanchot. Sin embargo, y aunque Esposito mencione la revisión y confrontación que Levinas desarrolla sobre sus propios presupuestos hay, no obstante y desde nuestra perspectiva, una diferencia radical en la forma en que piensan la alteridad Blanchot y Levinas. Y aunque esto resulte evidente para muchos, incluido Esposito, creemos que esta distancia constituye un punto de bifurcación irreconciliable para pensar en cada caso la relación entre alteridad y práctica política. Esta diferencia se asienta en la forma en que el pensamiento de Levinas se sostiene en las ideas de interpelación, justicia y responsabilidad, fuertemente vinculadas a un postulado ético.

Según Esposito, en Levinas hay una suerte de triangulación entre un *yo* que no puede nombrarse como tal, un *tu* que no es posible conocer como objeto y una trascendencia remota que sólo cabe definir como *tercera persona*. "El resultado -y también el presupuesto- de esta triangulación, en la cual cada término es dominado y al mismo tiempo desplazado por la trascendencia del otro, es una suerte de curvatura del ser que, incluso en la presencia cara a cara, no permite a los interlocutores tratarse de '*tu*', sino que los expone a la oblicuidad de un tercer término que corresponde el nombre de '*ileidad*'. La *ileidad* abre las puertas de la justicia, que somete la acción individual al compromiso intransigente de una justa responsabilidad"²⁰. La justicia, entonces, es el ejercicio de la responsabilidad de un sujeto que es interpelado y que precisamente por no poder nombrarse sin esa interpelación, es un sujeto expropiado de sí.

¹⁹ *Ibid.*, p. 176

²⁰ *Ibid.*, p. 175

Por ello, la subjetividad en la que está pensando Levinas no es la de una constitución por *identidad*, es decir, la de un sujeto que es siempre igual a sí mismo. Sujeto como lo inmutable, lo necesario, lo que no está afectado por la contingencia ni por la diferencia sino que es fundamento a priori de toda diferencia y toda contingencia. La subjetividad en la que está pensando Levinas es una subjetividad que, al igual que en Blanchot es *alteridad*. Sin embargo, la clave del distanciamiento que hemos propuesto es el carácter atribuido a esa alteridad²¹.

“Heme aquí”: pedido, súplica, ruego, exigencia del otro que en su interpelación me reclama no ser incluido en mi mismidad, aunque esa “*resistencia* del Otro no me hace violencia, no obra negativamente; tiene una estructura positiva: ética”²². En esta formulación levinasiana se encuentra quizá, la paradoja en que basamos nuestra interpretación, constituyéndose en la clave tanto del acercamiento como del distanciamiento con la concepción blanchotiana de alteridad. Porque si bien en ambos es la alteridad la que no permite la constitución de un sujeto como mismidad, mientras que en Blanchot esa operación es la de un sujeto siendo constitutivamente otro, en Levinas, la operación requiere una alteridad que está afuera y más allá de toda identidad y de toda diferencia, vale decir, una *alteridad en cuanto tal*.

Es necesario que la alteridad sea externa para poder llamar ética a la responsabilidad de dar respuesta a su llamado. Frente al postulado heideggeriano de que la ontología precede a la metafísica, en Levinas, “el plano ético precede al plano de la ontología”²³, por ello, la ética no es ni ontológica ni metafísica. “... el hecho de que no se pueda filosofar antes de la manifestación de algo no implica de entrada que la significación ‘ser’, correlativa a toda manifestación, sea la fuente de esta manifestación y de toda significación, como podría pensarse a partir de Heidegger”²⁴.

Esa significación que menciona Levinas nace en el vínculo ético con el prójimo más allá del ‘ser’. “La ‘significación’, estructurada como uno-para-el-otro, se expone aquí independientemente tanto de la finalidad ontológica como del funcionamiento matemático, que en la gran tradición de la filosofía occidental aportan las normas de inteligibilidad o del sentido”²⁵. Lo que antecede es un *para* al margen de toda correlación y de toda intencionalidad, una *gratuidad* que rompe con toda lógica del interés. La interpelación llega

²¹ Retomaremos esto en el siguiente acápite.

²² Levinas, E. (2006). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. Daniel Guillet, Salamanca: Sígueme, pp 210-211

²³ *Ibid.*, p. 214

²⁴ Levinas, E. (1987). *De otro modo de ser o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme

²⁵ *Ibid.*, pp. 159-160

antes de que el otro pueda ser reconocido, por ello hay una “excedencia de la significación sobre la representación”²⁶.

En ese vínculo ético, la proximidad del prójimo suscita ya una obligación, es decir, puedo responder o rechazar a ese otro que golpea la puerta, pero soy responsable de esa decisión. Lo ético es saberme interpelado, es decir, que el prójimo me concierne incluso antes de ser consentido o rechazado.

Por lo tanto, es el carácter ético de la interpelación el que permite pensar simultáneamente en una subjetividad expropiada de sí y una alteridad que, en cuanto tal, ubica necesariamente en diferentes planos a los interlocutores. Encontramos entonces en la ética de Levinas los argumentos que lo acercan a la concepción de subjetividad en Blanchot y, al mismo tiempo, los argumentos que definitivamente distancia a ambos autores en cuanto a sus concepciones “alteridad”. Finalmente, restaría preguntarse por las implicancias de este hecho irreconciliable para pensar el vínculo entre una filosofía de lo impersonal y una práctica política.

¿Se puede hacer política en tercera persona?

Esposito confiesa cierta dificultad para identificar en Blanchot el límite entre la celebración y la crítica acerca de las contribuciones de Levinas. En cualquier caso, para Esposito, la perplejidad que se manifiesta en Blanchot es la especificidad del tono que Levinas le otorga a la ética: si la interpelación es ética, precede al orden del conocimiento; lo que hay es una relación con el otro en su alteridad en cuanto tal que en la relación misma se absuelve de la relación. La pregunta, claro está, es ¿cómo una subjetividad que se define como alteridad puede, al mismo tiempo, plantear una alteridad radical?

En su interpretación de Blanchot, Esposito se pregunta “¿Puede el lenguaje de la ética interpretar el carácter aporético constitutivo de una relación basada en la separación de sus términos? Pero sobre todo, y más aún, ¿resultan estos en verdad separados, si el lugar o el medio de esa separación es la palabra, bien que tensada en la infinita diferencia entre la actualidad viviente del Decir y la objetivación de lo Dicho?”²⁷.

Estas preguntas no retrotraen a la problemática sobre la “exterioridad”. Como ya hemos expuesto, la alteridad en Levinas es una alteridad en cuanto tal y por lo tanto ubicada en un plano distinto a la subjetividad que interpela. La pertenencia a un género diferente hace de la alteridad una exterioridad radical. Ahora bien, también Esposito y Blanchot caracterizan a la alteridad como “exterioridad”. Sin embargo, vimos cómo la ambigüedad categorial cobra más

²⁶ E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. cit., p. 219

²⁷ Esposito, R. (2009). op. cit., p. 182

fuerza en estos autores en la medida que toda subjetividad es constitutivamente alter-ación, vale decir, atravesada por el otro. Por lo tanto, la exterioridad no supone una alteridad en cuanto tal, sino, por el contrario, permanente exposición en la que se pierden violentamente los límites en donde lo otro es lo impropio y al mismo tiempo afectación.

Para Esposito, el hecho de que la exterioridad en Levinas implique localizar a los interlocutores en distintivos planos, implica necesariamente una primacía de uno sobre otro y, atrapado en su propia paradoja, "... reconstituye esa figura de subjetividad autorreferencial a cuya destitución se había orientado la argumentación desde un principio"²⁸. En otras palabras, y a los ojos de Esposito, la idea de "justicia" propuesta por Levinas no logra contraponerse claramente a la impronta subjetiva moderna.

Nos sentimos bastantes cercanos a esta observación pero quisiéramos agregar otra cuestión en donde podríamos ubicar la distancia entre Blanchot y Levinas y que concierne a la relación entre la muerte y el prójimo: es llamativo que al "heme aquí" de la interpelación levinasiana prosiga un "no me mates", mientras que en Blanchot es justamente en la muerte del prójimo donde se expresa en toda su plenitud la paradoja exterioridad/proximidad que no permite pensar en la exterioridad en cuanto tal. Para Blanchot, la subjetividad se encuentra fuera de sí, es decir, se aproxima a su prójimo, en la lejanía del momento en el que muere. Por lo tanto, el "hacerse cargo" no remite ya a una interpelación que antecede al ser, sino al preciso momento en que, en la muerte del otro, la subjetividad adviene: "mantenerme presente en la proximidad del prójimo que se aleja definitivamente muriendo, hacerme cargo de la única muerte que me concierne, ahí está lo que me pone fuera de mí"²⁹. Esta proximidad / exterioridad, es una presencia que se ausenta en la pérdida del habla y es por ello que Blanchot también la caracteriza como la desobra en la figura de la escritura.

²⁸ *Ibid.*, pp. 182-183

²⁹ Blanchot, M. (1999) op. cit., p. 26

En la exposición ante la muerte /muerte del otro, existe una exigencia imposible, puesto que el *yo* no puede decirse muriendo y entonces no hay posibilidad de respuesta, de apropiación, sino el espacio permanente de exposición y de por venir. Ese espacio de desapropiación que anula toda posibilidad de reciprocidad, nuevamente, puede llevar el nombre de *desobra*.

Entonces, si la responsabilidad ética en Levinas exige dar respuesta al prójimo, no queda del todo claro cómo podría la ética trascender el orden de la reciprocidad. Y la reciprocidad, como dijimos al comienzo constituye uno de los principales obstáculos para pensar la política más allá de los términos en que los piensa la filosofía política actual.

Para que el acontecimiento político no anule la posibilidad de intervención, aún cuando se asuma que el accionar no persigue resultados programables, ponemos en duda cualquier postulado que anteceda a tal acontecimiento. Sin pretender lecturas clausurantes de los autores que hemos expuesto, y asumiendo no poder dar respuesta a la pregunta con la que comenzamos esta reflexión, quizá solo podamos arribar a la siguiente afirmación: si la posibilidad de una política en tercera persona encarna un vínculo aporético entre subjetividad y alteridad, ninguna herencia categorial -no referimos puntualmente a la "ética" como concepto- debería quedar exenta a la estrategia deconstructiva.

Bibliografía

- AGAMBEN, G. (2002) *Homo Sacer II. Primera parte: Estado de excepción*, trad. Antonio G. Cuspina, Madrid: Editora Nacional
- BLANCHOT, M. (1999). *La comunidad inconfesable*, trad. Isidro Herrera, Madrid: Arena
- DERRIDA, J. (1989). "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas", en *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos
- ESPOSITO, R. (2009). *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, trad. Carlos R. Molinari Marotto, Buenos Aires: Amorrortu
- ESPOSITO, R. (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*, trad. L. Padilla López, Buenos Aires: Amorrortu
- ESPOSITO, R. (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, trad. C. Molinari Marotto, Buenos Aires: Amorrortu
- LEVINAS, E. (1987) *De otro modo de ser o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme
- LEVINAS, E. (2006). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. Daniel Guillot, Salamanca: Sígueme