

La pasión de la pregunta. Blanchot y la filosofía

Sergio Espinosa Proa

Maestría en Filosofía e Historia de las Ideas
Universidad Autónoma de Zacatecas

La discontinuidad constitutiva

Quizá lo más honrado sea comenzar preguntándonos si hablar de Maurice Blanchot en el seno de la institución escolar es un ejercicio saludable — para (la obra de) Blanchot, para la institución o para nosotros (¡para mí!)¹. La pregunta acecha. ¿Qué tiene que ver el pensamiento con la escuela? Estamos tentados a decir: *nada*. O algo peor aún: la escuela interrumpe, obstruye, sojuzga el movimiento del pensamiento. Ejemplos de ello los hay hasta el hartazgo. Pero lo cierto es que la filosofía —que en absoluto entenderemos como idéntica al “pensamiento”— y la institución mantienen sus nexos de complicidad y vigilancia en todo el arco de la tradición occidental. ¿Vínculo indestructible? Después de todo, *Logos* está en el principio de la palabra “lección”. La invención de la filosofía, su cristalización en Platón y Aristóteles, se confunde con su enseñanza. En la modernidad, la filosofía se cumple en Hegel, y Hegel practicaba filosofía —a semejanza de Kant— encaramado en la relativa altura de una cátedra. Es lógico: el sistema del pensamiento —el discurso de la coherencia, de la continuidad, de la argumentación racional— encuentra en el sistema de las instituciones un correlato ejemplar.

Blanchot es, por encima o por debajo de cualquier otra cosa, un escritor. ¿Podría, por tal decisión, llegar a ser también filósofo? Pensar filosóficamente, ¿es posible desde la cátedra, desde el laboratorio, desde la praxis política? Pensar, ¿es escribir, es hablar, es comunicar, es transmitir, es enseñar? La relación entre estos términos da bastante qué pensar. Blanchot señala una y otra vez la *asimetría* que se produce en la relación maestro-discípulo: el guión que los separa y aproxima es en realidad el signo de una distancia infinita, de un abismo, de una irrupción —irreductible— de lo desconocido. El maestro “no está destinado a allanar el ámbito de las relaciones, sino a trastornarlo; no a facilitar los caminos del saber, sino, en un principio, a hacerlos no sólo más difíciles, sino propiamente infranqueables”². El-que-sabe no tiene por misión borrar la distancia respecto de el-que-no-sabe, sino afirmarla: la distancia es la emergencia de lo desconocido, y sólo es posible conocer (filosóficamente) si lo conocido, lo que llega a volvérsenos habitual, familiar, conserva las huellas de su extrañeza radical.

Si Blanchot es filósofo, si hace filosofía, lo es en virtud de esta interrogación. Su pregunta consiste en buscar *cómo lo desconocido se pone en juego* en la escritura, en el habla, *sin ser disuelto en lo conocido*.

Lo desconocido no es ni el objeto del saber, ni el sujeto del conocimiento.

Lo desconocido irrumpe en la relación entre los hombres —en su lenguaje— como un elemento de distorsión del espacio relacional. Impide que el vínculo sea directo, sistemático, reversible, contemporáneo, conmensurable. ¿Podría ser sorteado, sometido, semejante impedimento? ¿Es posible —o, peor, *deseable*— la absoluta transparencia? La filosofía ha de oscilar entre la afirmación y la negación de la discontinuidad. Pascal-Nietzsche-Bataille-Char frente a Parménides-Platón-Aristóteles-Hegel. El pensamiento de la continuidad es anexionista. El pensamiento de la discontinuidad está quebrado — es *la quiebra*. Pero no se trata de una verdadera alternativa. Frente al lenguaje-dominio de la dialéctica, un lenguaje-impolítico del fragmento. No. Maurice Blanchot no “toma partido” entre ambos contrincantes. Lo que intenta pensar es *la imposibilidad de un territorio común* para que este combate realmente tenga lugar.

¿Qué *hay* entre los polos opuestos? ¿Qué *hay entre* el ser y la nada?

Esta pregunta apunta a la posibilidad de un *habla plural*. Y ella significa a su turno la posibilidad de una comunicación ni igual ni desigual, ni dominante ni subordinada, ni mutualista ni recíproca, sino *disimétrica*

¹ Este texto, que aquí se presenta muy abreviado, sirvió de base para el seminario de filosofía correspondiente al cuarto semestre de la Maestría en Filosofía e Historia de las Ideas, UAZ, en octubre de 1998.

² Maurice Blanchot, “El pensamiento y la exigencia de discontinuidad”, en *El diálogo inconcluso*, Monte Avila, Caracas, trad. Pierre de Place, 1974, p. 31

e irreversible. Un habla que no aplaste lo desconocido, sino que acepte en ello su propio origen — y su destino. Un habla fuera de la filosofía, un habla que se pondría a sí misma, por su exigencia de salir del ser unitario y de su continuidad profunda, de su fondo continuo, *fuera de la ontología*.

La interrupción de lo incesante

¿Hay “una” filosofía en Maurice Blanchot? La pregunta, en su aparente inocencia, resulta casi inmediatamente ofensiva. En todo caso, de haber filosofía, no podría ser *de* Maurice Blanchot, por más que sus escritos dejen ver, aun en su retirada y su borramiento, una firma. La pregunta es, propiamente, un desvío. Cierto: los libros de Blanchot están allí, prácticamente al alcance de cualquiera. Sus libros hacen acto de presencia — incluso si en ellos ha buscado hacer presente la ausencia del libro. Ha intentado poner en juego al juego mismo, y con ello se ha complicado todo: las ideas más firmes se deshilachan en la oscilación de la escritura. ¿Filosofía? Pero de ella están ausentes —comprometidos en su raíz, no sólo en el uso que de ellos puede haberse hecho— Dios, Yo, el Sujeto, la Verdad, el Libro, la Obra... Georges Bataille no vacilará: la filosofía (crítica) de Blanchot es, ante todo, su *literatura*³. ¿Hay una filosofía *en, de* la escritura? Pensar, ¿qué tiene que ver con escribir, con hablar, con disimular, con morirse?

Podría, a pesar de todo, comenzarse a partir de un enunciado canónico: el hombre es el (¿único?) animal que habla.

¿Qué mundo —qué juego de exclusiones e inclusiones— le corresponde a criatura semejante? Tomarse en serio esta “propiedad” de los hombres conduce a sorprendentes —y no siempre agradables— constataciones. En primer lugar, adviértase que el lenguaje no sólo *no es* “propiedad” de los hombres — no se reduce a ser un instrumento en sus manos (¡o en su lengua!): le sustrae también todo lo que en su despliegue le suministra. Nunca está meramente a su servicio; de hecho, más bien ocurre lo contrario. “El error”, indica Blanchot en un comentario sobre Mallarmé, “es la creencia de que el lenguaje sea un instrumento del que el hombre dispone para actuar o para manifestarse en el mundo; en realidad, es el lenguaje el que dispone del hombre, garantizándole la existencia del mundo y su existencia en el mundo”⁴. Los objetos no imponen su significado a los signos, sino que éstos se sobreimponen a aquéllos, ajustándolos a su significación; en consecuencia, el discurso no “expresa” lo individual, sino que somete a éste a las exigencias de su propio orden de inteligibilidad.

El lenguaje no es ni una expresión ni una traducción del espíritu, sino su *norma*, o, como también sostendría Brice Parain, algo así como su *osamenta y una promesa de certidumbre*⁵. Por el lenguaje, el individuo se disuelve en lo universal: su destino es formular “no lo que el hombre posee de más íntimamente individual, sino lo más íntimamente impersonal, lo más semejante a los demás”⁶. Lo más íntimo... no nos pertenece. Por lo mismo, el lenguaje es menos comunicación que *impugnación*: hablando (de) las cosas, hablándonos nosotros mismos, estamos bajo la protección y el dominio de lo universal. Lo inteligible *reemplaza* a lo sensible, no le da cauce. Pero, paradójicamente, el lenguaje es *a la vez* una afirmación y una negación de ese orden de inteligibilidades. “El sentido del lenguaje”, continúa Blanchot, “cuya misión parece consistir en manifestar las cosas en todo momento, cuando en realidad las sustituye por su inteligibilidad, se halla precisamente en (...) su esencial poder de impugnación. El lenguaje está unido al saber en tanto que le asegura unos puntos fijos, una permanencia, una determinación por medio de lo general, o sea, un alto en la búsqueda apasionada del resultado; pero también está unido al saber desde el momento en que pretende hacerlo no-saber, dejarse llevar hacia revueltas, rupturas y malentendidos en una eterna confrontación y un eterno derrocamiento del por y del contra, hacia una negación de todo principio estable que es, igualmente, negación de sí mismo”⁷.

³ “Si Blanchot hubiese descrito, de modo sistemático, esa nueva realidad que la literatura engendra, habría escrito una obra de filósofo; de crítico filósofo, pero, esencialmente, de filósofo. Y quizás, a fin de cuentas, lo haya hecho de manera implícita. Es posible extraer de sus análisis una descripción del ser aprehendido en las apariciones y destrucciones de las obras del lenguaje, de esa ‘palabra de las obras acompañada del rumor de su reputación’. Pero, precisamente, Blanchot no ha sustituido las obras mismas por esa descripción. Eso sería una banalidad si lo comparamos a las alegres oscilaciones de la realidad, a la tragedia impotente que relatan fielmente esas obras, con precisión y fantasía. Al contrario, Blanchot las sustituye por una filosofía de la literatura... Pero la literatura en general sigue siendo filosofía, es una entidad descriptible en términos de filosofía, mientras que una obra concreta es el *movimiento* de la literatura, una experiencia: no es una filosofía, sino la confesión de impotencia del lenguaje que no puede nombrar, de una vez por todas, lo que es”. Georges Bataille, “Maurice Blanchot”, en *El Urogallo*, N° 78, Madrid, 1992, p. 28

⁴ Cf. Maurice Blanchot, “Mallarmé y el arte de novelar”, en *Falsos pasos*, Pre-textos, Valencia, trad. Ana Aibar Guerra, 1977, p. 179

⁵ Cf. Brice Parain, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, Paris, 1942

⁶ M. Blanchot, “Investigaciones sobre el lenguaje”, en *Falsos Pasos*, o. c., p. 100 y 101

⁷ *Ibid.*, p. 102

Lo “real” es un *efecto del lenguaje* — pero hay otra “cosa” que *no es real*, y a la cual todo lenguaje se remite (o gira erráticamente en torno).

Afirmación *lingüística*/negación *literaria* de su inteligibilidad, de su firmeza, de su seguridad, de su generalidad. Según veremos, la literatura (el arte, la obra) *realiza el deseo* del lenguaje —comunicar el silencio por medio de las palabras, expresar la libertad a través de las reglas— pero en esa realización sólo puede impugnarlo, destruirlo, despreciarlo. Podrá decirse así que la escritura no es (una) expresión de la lengua, sino *su fin*. En ella palpita una fuerza aleatoria de ausencia, ella apunta al afuera del discurso.

Y no sólo eso; el lenguaje, si ha de significar, debe sostenerse a sí mismo al filo de la muerte.

En este preciso respecto, Hegel en absoluto se engañaba: según la celeberrima fórmula de la *Fenomenología del Espíritu*, el *lenguaje* (en Hegel, el saber absoluto, la filosofía) *es la vida que lleva la muerte en sí y en ella se mantiene*⁸. También Pierre Klossowski lo habría señalado: “Lo existente parece constituirse sólo por la búsqueda de un sentido: no es nada más que la posibilidad de un comienzo y de un fin. La significación en la existencia procede de su finitud misma, o sea, el movimiento hacia la muerte”⁹. Lo que no tiene comienzo ni fin, lo inmortal, simplemente *no tiene significación alguna*. ¡Curiosa determinación preliminar de lo que sería el Ser!

La relación entre los hombres y el (su) lenguaje nunca —por más que siempre lo imagine— ha sido “instrumental”. ¿Qué sucede cuando aparece la significación? ¿Qué *desaparece* cuando el lenguaje entra en escena? Maurice Blanchot, escribiendo, disimulándose en la disimulación de la escritura, repite el gesto mitológico: él también busca a Eurídice. Y la busca a sabiendas de la imposibilidad que le circunda. Blanchot, atento a ese gesto-límite que es la escritura, se dirige asimismo a Lázaro, aunque no al Lázaro resucitado, sino al oscuro, al descompuesto, al Lázaro putrefacto y perdido. Quiere, en definitiva, lo que el lenguaje, al dárselo como signo, le retira como materia, como cuerpo, como fuerza, como pérdida.

Georges Bataille ya advertía acerca de la impotencia de las palabras para nombrar *de una vez por todas* lo que es. Pero hay algo más. Para (poder) ser, el lenguaje decreta la muerte del ser. Pero ese ser, en su naturaleza a-significante, esa perpetuidad muda, es también, de siempre, la muerte: o, más bien dicho, *lo inmortal*¹⁰. Profunda ambigüedad del lenguaje, que extrae de la presencia de la nada en cada uno de los seres su potencia de significación. El lenguaje impone un principio y un fin en el seno mismo de *lo incesante*: por ello es imposible disolver el vínculo entre el signo y la muerte. Imposible ambigüedad del lenguaje, que se desdobra en la imposible imposición de la metafísica: el sentido es un devenir de los entes que, apoyándose en aquello que niega o imposibilita todo sentido —es decir: el ser—, se constituye en la negación de su finitud. El mundo es por ello *insostenible*: “Lo existente como mundo”, advierte Klossowski, “se forma a partir de la impotencia de pensar nunca el ser en cuanto ser”¹¹.

Impotencia, ciertamente, pero impotencia *productiva*.

El dulce tormento

Ese deseo de oscuridad, esa huida del día, esa búsqueda de lo que inevitablemente es rechazado, esa exigencia de darse al abismo, es aquello que de modo esencial caracteriza, según Blanchot, a la experiencia literaria. El arte, la Obra, se sitúa en esa región limítrofe, entre el sentido y el ser-para-siempre donde todo sentido se desfonda. En su estar presente *subviene* la ausencia del ser: en su hacer memoria, sobreviene el olvido de lo que es sin principio ni fin. Si la palabra es la vida de la muerte, la inquietud de la literatura es el anhelo por alcanzar, por tocar el *antes* de la palabra. No la (palabra) flor, sino su negrura, su irrespirable perfume, el invisible polvo que todo lo impregna, “ese color que es rastro y no luz”¹². Búsqueda (de lo) imposible, de esa imposi-

⁸ Cf. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, trad. W. Roces y R. Guerra, 1964

⁹ Cf. Pierre Klossowski, “Sobre Maurice Blanchot”, *Tan funesto deseo*, Taurus, Madrid, trad. Mauro Armiño, 1980, p. 123

¹⁰ Comentando un texto de Borges, Juan García Ponce señala: “¿Qué es lo que ha reducido a los inmortales a ese miserable estado para los ojos del que hasta entonces se cree mortal, pero también es inmortal ya porque el arroyo cenagoso es el río de los inmortales? Precisamente su condición de inmortales, porque esa condición descansa en el olvido y ese olvido incluye un olvido de sí y tiene como fundamento y base primera la absoluta indiferencia. Para los inmortales no importa que el tiempo pase, no importa que la vida pase, porque ni el tiempo ni la vida pasan para ellos. En su mundo no hay bien ni mal, no hay actos positivos ni negativos, no hay grandeza ni miseria. Todo es igual. Nos damos cuenta de que el olvido de sí es una entrada al no ser que se parece en todo a la muerte. Los inmortales lo son porque habitan en el espacio de la muerte”. Cf. Juan García Ponce, “La imposibilidad de morir”, en *Apariciones*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 177

¹¹ P. Klossowski, “Sobre Maurice Blanchot”, *loc. cit.*, p. 124

¹² Cf. M. Blanchot, “La literatura y el derecho a la muerte”, en *De Kafka a Kafka*, Fondo de Cultura Económica, México, trad. Jorge Ferreira, 1991, p. 51

bilidad que consiste en llegar a la muerte desde la vida — y volver, indemne, a ella. Pero ¿cómo insistir en ello si *se sabe ya* de la imposibilidad?

¿Para qué ir en pos de Eurídice si *sabemos* que nunca será nuestra?

Tal es el tormento. Hay un antes del lenguaje, un momento que precede a toda significación. El instante donde lo incesante *se interrumpe* con la irrupción del sentido. Preguntarse por ello es lo mismo que aprender a concebirse de una manera distinta. El hombre no simplemente dispone de signos para poder comunicarse. Para que los signos sustituyan a las cosas, para que en la voz resuene lo que ha desaparecido, el lenguaje ha de prescindir de todo — y, de manera eminente, de la especie que lo ha engendrado. Existe *de espaldas* al sujeto que se imagina su dueño. En el nombre que trae las cosas al mundo late un corazón de ausencia y olvido. Las palabras *dan el ser* — pero lo dan invadiendo cada cosa con la nada (del ser). Por el lenguaje, las cosas son constituidas en el ser — y, en el mismo movimiento, restituidas a lo insignificante. Ahora bien, ¿cuál es el estatus de esa cosa que vive de la desaparición, del escamoteo de todas las cosas? No está *más allá* del mundo, pero tampoco se confunde con éste. No es lo mismo que la consciencia, pero difícilmente coincide con lo inconsciente. No es noche, y tampoco día.

“Es”, dice Blanchot, “el lado del día que éste ha desechado para hacerse luz”¹³. No la muerte como fin, sino esa muerte que es la rigurosa imposibilidad de morir.

Revelar lo que toda revelación destruye. Pensar lo que el pensamiento excluye. “Negando el día, la literatura reconstruye el día como fatalidad; afirmando la noche, encuentra la noche como imposibilidad de la noche”¹⁴. No el día, y tampoco la noche: lo que hay antes y por debajo del día, antes y por debajo de la noche. ¿El ser? La filosofía pregunta por el ser pero en esa pregunta busca la luz del día donde el ser se (ex)tiende. Antes de que aparezca el día. Pero el misterio no puede revelarse. El ser, como el día, existe en la oscilación “no existe/ya existe”. Tremolación pura, el ser aparece en su desaparición, se aproxima en su alejamiento.

Sin duda, el ser se dice de muchas maneras. Sí, pero ¿quién lo dice? ¿Qué es *decir* el ser? El ser, ¿no habría de ser la inocencia y el silencio, *lo que resta* más acá de las palabras? ¿Hay ser fuera de la palabra “ser”? Blanchot no es precisamente un empirista, aunque tampoco coincide con lo que se define en la tradición como un idealista. El idealismo es el lenguaje *cuando quiere moralizar*. El lenguaje es la vida de la muerte: en él fulgura la desaparición del ser. Es una invocación de lo irrevocable. Pero, ¿hay un resto detrás del lenguaje? La literatura es lo que abre ese detrás y ese antes: ese *entre*. “El horror de la existencia privada de mundo, el proceso mediante el cual lo que deja de ser sigue siendo, lo que se olvida tiene siempre cuentas pendientes con la memoria, lo que muere sólo encuentra la imposibilidad de morir, lo que quiere alcanzar el más allá siempre está más acá”¹⁵. Nuestra existencia es fundamentalmente poética; la poesía no es un medio, sino un principio — y un fin.

Poético es el abrirse a ese más acá del sentido de las palabras, antes y por debajo del día que instauran.

Las metáforas espaciales son un irremediable desvío. Notémoslo: Blanchot no sostiene que *sólo los poetas* puedan alcanzar ese momento patético y auroral en el que chocan el silencio de las cosas y las palabras que viven precisamente de su extinción en cuanto cosas. Dice que *sólo cuando el lenguaje es poético* —y ello no tiene nada que ver con una profesión u oficio— aparece lo que el lenguaje (también) es: allí donde las palabras “son más fuertes que su sentido”¹⁶. El brillo del discurso oculta una presencia inquietante: es la presencia del sentido, pero presencia que delata una ausencia, una intrusión inaprehensible. El brillo del día reposa en una sustancia material *asquerosa*, “como una escalera en marcha, un corredor que se despliega, razón cuya infalibilidad excluye a cualquier razonador, lógica hecha ‘la lógica de las cosas’”¹⁷. Cuando es poético, el lenguaje se experimenta a sí mismo como una cosa, como una sustancia, como un animal “que se come y que come, que devora, se engulle y se reconstituye en el vano esfuerzo por trocarse en nada”¹⁸.

Hablar sólo es posible apoyados en una tumba.

La exposición a lo no humano

El hombre es —posiblemente— el único animal que habla. Pero *por hablar* se expone a un ruido extraño e inhumano, a un rumor de fondo que ningún sentido y ninguna palabra registran ni pueden hacer asequible. El

¹³ *Ibid.*, p. 53

¹⁴ *Ibid.*, p. 54

¹⁵ *Ibid.*, p. 61

¹⁶ *Ibid.*, p. 63. La oposición entre fuerza y significación es un tema recurrente en la filosofía francesa contemporánea. Véase, al respecto, de Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, trad. Patricio Peñalver, 1987, en esp. el capítulo 1.

¹⁷ “La literatura y el derecho a la muerte”, o. c., p. 64

¹⁸ *Ibidem*.

lenguaje nos pone en contacto con una realidad que trasciende al ser — si por “ser” entendemos una verdad *lógica y expresable*. Pero esa verdad depende íntegramente de la mentira que es el lenguaje, ese ser reposa en la nada, esa vida sólo es tal en virtud de la muerte. Y aquí el problema se escinde. Ante el horror del ser, ante la angustia de ser, la muerte es la salvación. Pero no la muerte que *creemos conocer*, la muerte asimilada, la muerte sin la cual ni siquiera podría haber un mundo (humano). “La muerte trabaja con nosotros en el mundo”, advierte Blanchot; “poder que humaniza a la naturaleza, que eleva el ser a la existencia, está en nosotros, como nuestra parte más humana; sólo es muerte en el mundo, el hombre la conoce sólo porque es hombre, y sólo es hombre porque es la muerte en devenir”¹⁹.

Pero esa muerte desaparece con mi muerte. Al morir, *dejo de ser mortal*.

La muerte, ¿es lo más *propio* de los hombres? *Porque* habla, el hombre *lleva en sí a la muerte y se sostiene en ella*. Pero se sostiene en aquello que le destruye (sólo así *puede* sostenerse). “El hombre entra en la noche, pero la noche conduce al despertar y helo ahí miseria”²⁰. Porque habla, el hombre es un doblez, un plegamiento, una eterna contra-dicción. En todo esto, Blanchot se mueve resueltamente en un horizonte hegeliano. El lenguaje niega al mundo en y por el mismo impulso bajo el que lo conserva. Niega la muerte, y *por ello* la lleva dentro de sí. No habría ni sentido ni trabajo sin esa negación previa de las cosas en su materialidad. Ahora bien, lo que Blanchot entiende por “literatura” es *el borde* del mundo y del tiempo que el lenguaje, con su característica acción, configura. Lo literario del lenguaje es su conexión con lo informe, su intersección con lo *inhumano*. Literario es el deslizamiento, la indecisión, la vacilación, la mixtura, la *interferencia* entre lo real y lo imaginario, entre la acción y la inacción, entre la comprensión y lo inexplicable.

La literatura es el lenguaje de lo que no es lenguaje — ni puede ser llevado a él.

“La literatura aparece entonces vinculada a lo extraño de la existencia que el ser ha repudiado y que escapa de cualquier categoría”²¹. Menos lo inefable que lo que el propio lenguaje condena al silencio, la *fuerza impersonal* que el sentido reduce a mero rumor, a presencia cancelada, a “muerte sin muerte” y “supervivencia que no es supervivencia”. El borde del lenguaje es la ambigüedad, pues asume el carácter bifronte de cada palabra —presencia material y ausencia ideal— sin reducir o reemplazar al uno por el otro. La ambigüedad del lenguaje es constitutiva, pues la negación, la irrealidad y la muerte son sus herramientas para hacer sentido, pero cuando el sentido se ha formado no puede dejar de remitir a su negación, a su irrealidad, a su muerte. “O bien la muerte se muestra como la fuerza civilizadora que desemboca en la comprensión del ser. Pero, al mismo tiempo, la muerte que desemboca en el ser representa la locura absurda, la maldición de la existencia que reúne en sí a la muerte y al ser y no es ni ser ni muerte”²².

La nada crea al ser.

Pero, como hemos visto, el “ser” de Blanchot coincide con el mundo de los hombres, el mundo generado por la negatividad, es decir, por el trabajo y por el lenguaje. El ser es una creación de esa nada que el hombre pone a su servicio — pero una nada cuya soberanía sólo el borde poético del lenguaje puede apenas avizorar o captar como en lejanísimo eco: “Escribir, ‘formar’ en lo informe un sentido ausente. Sentido ausente (no ausencia de sentido, ni sentido que faltaría, potencial o latente). Escribir es tal vez traer a la superficie algo como un sentido ausente, acoger la presión pasiva que todavía no es pensamiento, aunque ya es el desastre del pensamiento. Su paciencia”²³.

La literatura manifiesta eso que el sentido, por nacer, ya ha hecho inaccesible. Es la palabra de *quien se calla*²⁴.

Digamos, al pasar, que, haciendo dialogar —no sin perversión— a Tomás de Aquino con Blanchot, Klossowski ha notado que ese abismo (*Ungrund*) que, muriendo, da vida a la palabra, no puede ser otro que Dios: “Dios sería ese *abismo* (*Ungrund*) que exige hablar, *nada* no habla, *nada* (el *Ungrund*) encuentra su ser en la palabra y el ser en la palabra no es *nada*”²⁵. ¿Qué cosa/no-cosa revela la literatura sino ese abismo cuya huella se adivina en las cosas y los seres *antes* de que con la palabra hagan su entrada en el mundo? Pero, el Altísimo, ¿es ese sentido, ese signo, esa palabra —común o privilegiada— que desciende a lo insignificante, al fondo sin fondo, al pozo del ser-nada, para traerlo, ausente, nocturno, fugitivo, a la plena luz del día? ¿Ese Dios es el abismo — o la exigencia de elevarse sobre la nada?

De cualquier manera, como huella, como muerte, como insignificancia, como insomnio, como ausencia, como silencio, allí queda, vigilia exasperante, el Más Alto — y su *ley*.

¹⁹ “La literatura y el derecho a la muerte”, *loc. cit.*, p. 66

²⁰ *Ibid.*, p. 67

²¹ *Ibid.*, p. 71

²² *Ibid.*, pp. 77-78

²³ M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, Gallimard, Paris, 1980, p. 71

²⁴ P. Klossowski, *o. c.*, p. 126

²⁵ *Ibid.*, p. 131

Kafka o la ambigüedad

Estas indicaciones preliminares resultarán, sin duda, demasiado sumarias. Tendrán que ser observadas pacientemente en el juego que Blanchot les provee. En su meditación sobre Kafka, por ejemplo, el crítico descubre esa ambigüedad del lenguaje que desemboca indefectiblemente en una de las obras más inquietantes, sombrías y complejas que alguna vez se haya producido. “Toda la obra de Kafka está en pos de una afirmación que quisiera conquistar mediante la negación, afirmación que, desde que se perfila, se sustrae, parece mentira y así se excluye de la afirmación, haciendo de nuevo posible la afirmación”²⁶.

Kafka se percató muy tempranamente del vínculo que enlaza a la escritura con la muerte. “Sólo se puede escribir”, dice Blanchot a propósito de un pasaje del *Diario* de Kafka, “si se permanece dueño de sí mismo ante la muerte, si con ella se han establecido relaciones de soberanía”²⁷. Es por ello que, en el mundo de Kafka, la muerte de Dios no quita a éste nada de su poder: al contrario, *la trascendencia muerta es invencible*. En sus relatos, la muerte de Dios no representa liberación alguna, sino la imposibilidad misma de la muerte. Remite a la asfixiante supervivencia: “No existe el fin, no hay posibilidad de terminar con el día, con el sentido de las cosas, con la esperanza; es la verdad de la que el hombre de Occidente ha hecho un símbolo de felicidad, que ha tratado de hacer soportable desprendiendo de ella la vertiente feliz, la de la inmortalidad, la de una supervivencia que compensaría a la vida. Pero esa supervivencia es nuestra propia vida”²⁸. El espanto, la esperanza y el consuelo forman, en Kafka, un solo bloque.

La lección es nítida: el horror no consiste en carecer de esperanza, sino en no alcanzar a despojarse suficientemente de ella.

La exigencia del escritor tiene que ver, por otra parte, con la cuestión de las fronteras. La soledad y el lenguaje se encuentran, abismándose una en el otro, en la violencia de la obra; como resultado, la escritura tiene el valor de un extremo, de un verdadero límite de lo experimentable. El arte es la proximidad máxima de lo humano a eso que sería el vacío de lo inhumano. Exposición al relámpago, la literatura no puede quedarse con la luz sino solamente con su reflejo en un rostro que, aterrado, retrocede. Extraña luz que se hurta a la visión. “El lenguaje es real”, señala críticamente Blanchot, “porque puede proyectarse hacia un no lenguaje que es y no realiza”²⁹. Kafka se sabe real solamente en la irrealidad literaria: pero nunca *se encuentra*.

El lenguaje es, por ello, infinita —interminable— impugnación e inquietud. No hay en él ninguna “buena voluntad”. El lenguaje no interrumpe la violencia — es uno de sus modos más potentes. “La crueldad del lenguaje proviene de evocar incesantemente su muerte sin lograr morir nunca”³⁰. Es la desesperación de lo incesante. Violencia que tampoco coincide con la mera destrucción. Si hay un compromiso de la literatura, es el desprenderse; su respuesta es, a tal respecto, la irresponsabilidad. No hay un “antes” de la literatura que se corresponda con el mundo de los valores. El antes es un sordo e incesante rumor, un afuera que pone en entredicho existencias y principios. La violencia de la literatura consiste en la exigencia de *condenar el bien*. La escritura consiste en la exigencia de escribir sabiendo que ello es imposible, pues escribir es *nombrar el silencio*, escribir *impidiéndose escribir*.

Afirmar la imposibilidad de afirmar.

La literatura —el arte, la poesía— es por ello un templo edificado sirviéndose de piedras grabadas con inscripciones sacrílegas: “El arte es así el lugar de la inquietud y de la complacencia”, resume Blanchot, “el de la insatisfacción y la seguridad. Tiene un nombre: destrucción de sí mismo, disgregación infinita, y también otro: dicha y eternidad”³¹. No hay escritura sin transgresión. No hay arte *dentro* de la ley. El arte, enseña Kafka, nos salva de todo lo que (moralmente, laboralmente) nos ofrece la salvación. Pero si nos salva es por su profunda nulidad: “Una defensa de la nada”, escribe Kafka en su diario, “una garantía de la nada, un hálito de alegría prestado a la nada”³². Una salvación que se reduce a la *conciencia de la desdicha* y nunca a su compensación. La literatura, ese *error esencial* sin el cual no es posible vivir — porque tampoco sería posible morir.

La experiencia estética no expresa las angustias o las fantasías de una subjetividad que existiría antes y con independencia de dicha expresión. La escritura de Kafka muestra hasta dónde el arte se vincula no con “otro mundo”, sino con el *afuera del mundo*, la profundidad “de ese exterior sin intimidad y sin reposo” con el cual ni siquiera existe la posibilidad de relación³³. El arte no nos cura de ello — sólo nos hace inocultable el desamparo. Un extraño nexo se trenza entonces entre el arte y la religión; “el arte no es religión”, observa

²⁶ M. Blanchot, “La lectura de Kafka”, en *De Kafka a Kafka*, o. c., p. 89

²⁷ M. Blanchot, “La muerte contenta”, en *Ibid.*, p. 173

²⁸ “La lectura de Kafka”, *loc. cit.*, p. 90

²⁹ M. Blanchot, “Kafka y la literatura”, en *loc. cit.*, p. 110

³⁰ *Ibid.*, p. 115

³¹ *Ibid.*, p. 121

³² M. Blanchot, “Kafka y la exigencia de obra”, *loc. cit.*, p. 151

³³ *Ibid.*, p. 155

Blanchot, “ni siquiera conduce a la religión, pero, en el tiempo del desamparo que es el nuestro, este tiempo en el que faltan los dioses, tiempo de la ausencia y del exilio, el arte se justifica, por ser la intimidad de ese desamparo, por ser esfuerzo para poner de manifiesto, mediante la imagen, el error de lo imaginario y, en última instancia, la verdad inaprehensible, olvidada, que se esconde detrás de ese error”³⁴.

¿Hay alternativa para el artista, para el cuerpo errante de quien escribe? Kafka sabía que, en cuanto hombre entre los hombres, sólo hay una opción: o bien la Tierra Prometida o bien el exilio. Blanchot sabe que, en cuanto escritor, ni siquiera hay un mundo: pues para éste “sólo existe el exterior, el susurro del exterior eterno”³⁵. El arte no “salva” sino porque es ese *descensus* que impide la completa iluminación: “Cuanto más se afirma el mundo como el porvenir”, nos advierte en *El espacio literario*, “y la plena luz de la verdad en que todo tendrá valor, en que todo tendrá sentido, en que todo se realizará bajo el dominio del hombre y para su uso, más parece que el arte debe descender hacia ese punto en que todavía nada tiene sentido, más importa que mantenga el movimiento, la inseguridad y la desgracia de lo que escapa a toda captación y a todo fin”³⁶.

Siempre será la luz aquello que —en principio— impida mirar.

La otra muerte

Como en Bataille, el de Blanchot es una especie de hegelianismo del que se ha erradicado el momento de la reconciliación. El hombre es negatividad, pero ese susurro incesante al que se opone y del que se destaca nunca termina integrándose en un mundo, en *su* mundo. Si el lenguaje es aquella potencia que lleva la muerte en sí misma y en ella se sostiene, no es sin embargo tan poderosa que anule la nada que le circunda. A la muerte se le puede cancelar, escamotear, y, hasta cierto punto, engañar, pero no es posible ponerla íntegramente de nuestro lado. La alegría ante la muerte no es lo mismo que su justificación.

La gratuidad de la muerte escapa limpiamente a las compulsiones del proyecto.

Ahora bien, ¿qué significa mantener una *relación libre* con la muerte? Para Blanchot, el arte siempre es —o procede de— la posibilidad de abrir un agujero en el (sofocante) tejido del mundo. La obra de arte no se crea para vencer a la muerte, para guarecerse de ella o para anularla. Por la muerte, el arte es posible. Sólo por ella. La literatura muestra que la muerte es la (condición de la) libertad. Merced a ella nos liberamos del ser, nos liberamos de ser (lo que somos). Por lo mismo, es la posibilidad más alta del hombre, a la cual se encuentra íntimamente asociada la experiencia estética. Por el arte es dable apartarse de la historia, impedir que sucumbamos a su régimen. Los creadores que por su obra quisieran ponerse al abrigo de la muerte se encuentran en el otro extremo de aquellos que, como Kafka, como Rimbaud, como Mallarmé, como Lautréamont, buscan aprehenderla.

Aprender la muerte — o mantenerla a distancia: formas simétricas de entablar una relación libre con la muerte³⁷.

Errancia, exilio, separación, dispersión, exclusión... Tales son las notas características de la experiencia estética, de la escritura. El mundo del arte no es otro que la ausencia de mundo — y la infructuosa, siempre fallida búsqueda de una morada en lo innominable. “Fuerza es dormir”, resume Blanchot, “tanto como es fuerza morir, no de esa muerte inconclusa e irreal con que nos contentamos en nuestro hastío cotidiano, sino de otra muerte, desconocida, invisible, innombrable y además inaccesible”³⁸. Una muerte *real* pero *desconocida*, una alteridad impenetrable que no obstante permite acceder a esa otra irreal realidad de las palabras, a ese reino donde aparece lo inmortal para transformar nuestra imposibilidad de morir, nuestra impotencia para reducir la muerte a un *dato*, a ese espacio de visibilidad en donde la palabra *muestra* que toda presencia reposa en una ausencia radical.

¿Cómo, para qué penetrar en ese espacio?³⁹ El espacio de la escritura no es, en rigor, ni real ni irreal: pero en esa no-realidad aparece lo inmortal, lo que *no está en la vida*, aquello que *hace ver* el poder que tiene la palabra de convertir la ausencia en (fugaz, extraña, inaprehensible) presencia. “El precio de habitar en ese espacio”, explica Juan García Ponce, “es tener la irrealidad de lo imaginario; pero si lo imaginario nos lleva hacia la otra cara de la vida que es la muerte, si nos hace por una vez entender, sentir y percibir ese lugar de la radical otredad, tal vez valga la pena habitar, como las obras literarias nos lo proponen, en el espacio de lo imaginario. Ésa es la posibilidad que nos brinda la gran literatura y así hace nuestra la imposibilidad de morir, que, en términos de gran literatura, de lenguaje que ha encontrado su independencia, se expresa como un

³⁴ *Ibid.*, p. 170

³⁵ *Ibid.*, p. 171

³⁶ M. Blanchot, *L'espace littéraire*, Gallimard, 1955, p. 260

³⁷ M. Blanchot, “La muerte contenta”, *loc. cit.*, p. 181

³⁸ *Ibid.*, p. 201

³⁹ Cf. Juan García Ponce, “La imposibilidad de morir”, en *loc. cit.*, p. 184

puro movimiento sin principio ni fin, movimiento semejante al de la vida, que se constituye como el espacio, como el lugar de la muerte y que, llevando la muerte a la vida, tal vez hace nuestra la verdadera vida”.

Esa vida verdadera que consiste en admitir la alteridad absoluta de la muerte — y de esa manera llegar, paradójicamente, a hacerla “propia”.

Imposibilidad recuperada, imposibilidad irrecuperable

Un hegelianismo sin totalización — y sin teleología. Para Blanchot, la muerte es radical, lo que significa ante todo que es radicalmente irrecuperable. Ni el arte, ni la filosofía, ni la historia pueden incorporar la finitud de una manera productiva. La ausencia nunca se trae a la presencia —no hay posibilidad de parousía—, el afuera nunca es englobado por un adentro (no hay posibilidad de que llegue a ser apropiada por un sujeto). Pero esta constatación no tiene porqué conducir a la parálisis, o a la desfalleciente asunción de un fracaso imprescriptible. Que sea irrecuperable es, como hemos visto al filo de Kafka, una garantía para la salud, la posibilidad misma de la libertad. ¿Cómo comprender cabalmente esto?

“La soberanía estaba en la muerte”, concluía Blanchot su ensayo introductorio a Kafka, “la libertad estaba en la muerte”⁴⁰.

La muerte es el afuera del lenguaje — y del pensamiento. Nunca “comienza”, pero ella es el origen, la fuente del lenguaje. La palabra repite incansablemente la impracticable travesía de Orfeo: “Como si sólo la literatura hiciera brillar a la luz del día lo que, de otro modo, estaría radicalmente perdido en las garras de la muerte, todo el movimiento de escribir aspira la presencia permanente que habría de verificarse al final de la historia, en que el espíritu del mundo contemplaría su poder absoluto, y que sólo sería el poder de percibir los ecos de todas las palabras del mundo”⁴¹.

No hay juicio final. No hay fin.

Pero, ¿porqué no es este reconocimiento el equivalente de un abandono o la condición absoluta de toda indiferencia? ¿Palpita en esta irrecuperable mortalidad una promesa *hacia atrás*, la sospecha de que entre las cosas y nosotros, antes de que hubiese “cosas” o “nosotros”, existía algo como una proximidad silenciosa? ¿Cómo sería la tierra antes de que una mirada la registrara? ¿Cómo aparecería el mundo sin un sujeto que lo aprehendiese? ¿Cómo, en resumidas cuentas, decir lo que el decir anula, ver eso que la mirada, por mirar, oculta?

¿De qué manera existir (con) la muerte y la ausencia de Dios?

La muerte de Narciso, ¿abre para los hombres la posibilidad de una comunidad de “espíritus libres”, o, por el contrario, muestra la imposibilidad de pertenecer a la comunidad y al mismo tiempo afirmar la libertad? Ser humanos es estar condenados al exilio. Un exilio del paraíso, un interminable extrañamiento respecto de sí mismos. Y una escritura en la que resuena, traumática, la noticia, la huella de esa imposible expulsión.

La semiosis infinita

*L'entretien infini*⁴² es una *mole fragmentaria*, un texto de múltiples accesos, un inmenso y estratificado palimpsesto. Es un texto crítico, pero crítico en el exacto sentido que, siguiendo en buena medida a Heidegger, le da Maurice Blanchot: “ese malvado híbrido de lectura y escritura” que “en la misma medida en que se elabora, se desarrolla y se afirma, debe borrarse cada vez más” para, al final, *desaparecer y romperse*. Crítico, pero no *sobre-puesto* a las obras que comenta — pues la crítica *pertenece al mismo espacio* de la escritura literaria. Es algo así como *su* espacio exterior, ahí donde el desgarramiento y la inquietud que es la literatura se prolonga “a manera de una reserva viviente de vacío, de espacio o de error”, allí donde la escritura halla el poder de “conservarse perpetuamente en falta”. La crítica es una errancia, un deambular, “el trabajo del paso que abre la oscuridad y es por ello la fuerza progresiva de la mediación, que corre el riesgo de ser también el recomenzar sin fin que arruina toda dialéctica, que sólo lleva al fracaso sin encontrar en él ni su medida ni su apaciguamiento”⁴³.

Formalmente, *El diálogo inconcluso* se encuentra dividido en tres grandes secciones: “El habla plural. Habla de escritura”, “La experiencia límite” y “La ausencia de libro”. Es un texto móvil, articula-

⁴⁰ M. Blanchot, “La literatura y el derecho a la muerte”, *loc. cit.*, p. 41

⁴¹ Cf. J. L. Villacañas, “La filosofía francesa entre la literatura y el poder”, cap. XIII de la *Historia de la filosofía contemporánea*, Akal, Madrid, 1997, p. 293

⁴² M. Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, Paris, 1969. Me remitiré en todo lo que sigue a la traducción castellana de Pierre de Place.

⁴³ M. Blanchot, “Prefacio”, en *Lautréamont y Sade*, Fondo de Cultura Económica, México, trad. E. Lombera Pallares, 1990, pp. 9, 12 y 13

do/inarticulado, que Blanchot firma mirándolo como “casi anónimo”. No es ésta, por cierto, una simple pose de modestia. El anonimato significa que pertenece a “todos”, que nadie puede fungir como su propietario, pues su existencia depende de la posibilidad de mantener y prolongar determinada exigencia. Es un libro cuyo propósito es designar —siempre en vano— la ausencia de libro⁴⁴.

¿Cómo aproximarse a su obstinación, cómo leer esa su insidiosa interrupción de lo que no cesa? ¿Por dónde comenzar? ¿De qué manera estar siempre dispuestos a recomenzar? Quizá tendríamos que (re)iniciar precisamente aquí: “¿Qué es un filósofo? —Tal vez se trate de una pregunta anacrónica. Pero le daré una respuesta moderna. En otro tiempo se decía: es un hombre que se asombra; hoy diré, usando la expresión de Georges Bataille: es alguien que tiene miedo”⁴⁵. Un miedo de una índole muy particular, pues el filósofo —en cuanto “paradigma”— no sólo es un combatiente sino que incluso ha llegado al extremo de beber la cicuta. El filósofo, insiste Blanchot, está regido por el miedo; por aquello que nos hace salir, que nos expulsa de tres reinos limítrofes donde el hombre cree encontrar su mayor confort: la paz, la libertad, la amistad. En principio, los tres reinos del Yo. El filósofo habita en el *afuera* de sí mismo, en “lo Externo en sí”. Blanchot sustituye el *thaumazein* griego con el pavor de los modernos. ¿Cuál podría ser la distancia que los separa? Ese miedo, ¿es lo mismo que la angustia?

La relación con lo desconocido está penetrada por ese sentimiento. Lo desconocido *da miedo*. Pero el filósofo no sólo tiene miedo: participa de él, se funde con él. El filósofo es el miedo, es “la irrupción de lo que surge y se descubre en el miedo”⁴⁶. La filosofía no puede, en tal sentido, ser encapsulada en el estrecho ámbito de lo “racional”. Pero *tampoco* se deja circunscribir en el —poroso, vibrátil— círculo de lo “sentimental”. El miedo al que se refiere Blanchot no es el que experimenta un sujeto situado *frente* a lo desconocido. Cuando habla de *fusión* con el miedo, es en la disolución del “yo”, es en el des-quiciamiento del sujeto en lo que piensa. Piensa en el *arrebato*. Pero, ¿cómo podría ser “filosófico” ese transporte, ese extravío?

Lo desconocido es, para Blanchot, *el centro mismo* de la filosofía.

Pero un centro *que escapa* a la filosofía. Filosófico es el pensamiento del miedo — y el miedo del pensamiento. Miedo, ¿de qué? Miedo del miedo, dice el diálogo infinito. Porque lo que da miedo del miedo no es lo desconocido, sino la violencia que puede desencadenar. La filosofía se define por esa relación con lo desconocido — *en cuanto que* desconocido. En ella lo desconocido debe, por decirlo así, permanecer “en libertad”. ¿Es posible otra relación? ¿Una relación, por ejemplo, en la que lo desconocido sea reducido —y sometido— a lo conocido, en donde sea *domesticado* por la acción o por el pensamiento? Se diría que la filosofía es precisamente esa voluntad de domesticación. Que lo desconocido permanezca desconocido es una eventualidad perteneciente al sentimiento: el miedo, la angustia, el éxtasis.

Quizá, en el fondo, se trate de una cuestión de *vergüenza*. Mas lo vergonzoso no estaría en *dejarse arrebatar*, sino en el *miedo* que ese abandono y esa pérdida comportan. Lo vergonzoso, quizá, es mantenernos siempre dentro de nuestros propios límites, preservados contra la irrupción de lo desconocido en el interior del círculo encantado de nuestra conciencia.

Afirmar el abismo

La relación con lo desconocido, dirá el dialogante, es una *ausencia de relación*. Ni mantenerse dentro de las fronteras del yo, ni, en el arrebato, fundirse en lo Otro. La filosofía *bordea* esos extremos. Ni la comprensión, ni el éxtasis. En la primera, lo mismo reduce y a-simila a lo otro; en el segundo, lo otro devora y a-simila a lo mismo. Ahora bien, ¿cómo hacer que lo oscuro permanezca en su (propia) oscuridad? La filosofía se engaña si sólo se imagina a sí misma como un esfuerzo por comprender y hacer comprender. La comprensión es conquista, violencia apropiadora, dominio de lo otro en el diurno resplandor de lo mismo. Si no debemos desesperar de la filosofía, que *predominantemente* ha sido en la historia de Occidente un pensamiento de la ocupación (de lo otro), es porque ella también puede acoger aquella alteridad — y esa extraña hospitalidad representa otro arranque y otro (sobre)salto para la filosofía misma.

Acoger lo Otro. ¿De qué manera? “El Otro”, indica el dialogante, “es lo totalmente Otro; lo otro es lo que me supera absolutamente; la relación con lo otro que es el otro es una relación trascendente, lo que quiere decir que hay una distancia infinita y, en cierto sentido, infranqueable entre yo y lo otro que pertenece a la otra orilla, que no tiene ni puede tener patria común conmigo, de ningún modo alinearse en un mismo concepto, en un mismo conjunto, constituir un todo o hacer número con el individuo que soy”⁴⁷. Pero, si la filosofía es voluntad de inmanencia, ¿cómo alojar en ella esta inconmensurabilidad, esta heterogeneidad exterior a todo concepto? ¿Cómo hacerlo sin por ello *abandonar* el horizonte mismo de la filosofía?

⁴⁴ *El diálogo inconcluso*, o. c., p. 664

⁴⁵ *Ibid.*, p. 97

⁴⁶ *Ibidem*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 101

Alojar lo Extranjero. Pero un extranjero que no es este o aquél desconocido habitante de un país desconocido. Lo extraño, lo incógnito, lo misterioso, lo otro, lo distante, lo extranjero, lo *sinistro*, lo errante, palabras que en vano apuntan a aquello que *se desvía* de nuestro horizonte de visibilidad — y de invisibilidad. La filosofía podría pensar (y comprender) no lo —infinitamente— separado, sino pensarse a sí misma *en el ámbito* de esta separación. Ahora bien, alojar lo Otro es *posible*: la obra de Emmanuel Levinas es, por cierto, el máximo monumento de esa posibilidad y de esa exigencia. Pensar lo infinito... es como pensar “más de lo que se piensa”. Blanchot da nombre a ese exceso, a esa inconmensurabilidad entre lo finito (del pensamiento) y lo infinito (del ser), echando mano de una palabra antigua: *deseo*. Pero un deseo que no tiene nada que ver ni con la necesidad (la falta que espera ser satisfecha) ni con el amor (que busca la unión); es un deseo “de lo que no nos hace falta, de lo que no puede satisfacerse, y tampoco desea juntarse con lo deseado”: un deseo “de lo que debe quedarle inaccesible, y extraño —deseo de lo otro como otro, deseo austero, desinteresado, sin satisfacción, sin nostalgia ni comprensión”⁴⁸.

Un deseo que —por cuanto no es en absoluto nostalgia de una presunta unidad perdida— es el reverso del Eros platónico.

Lo Otro es Dios, pero *en tanto* Desconocido. Lo Otro es Lo Más Alto... mas no porque sea todopoderoso, sino porque en ello *cesa mi poder*. Blanchot no oculta su simpatía por esta *dislocación* de la filosofía —en cuanto metafísica— por la relación ética⁴⁹. El otro no es (diabólica) potencia, sino (angelical) indefensión. ¿Podría existir algo más alto que el respeto a la existencia del otro, antes incluso de saber qué podría ser? El deber se antepone de ese modo al ser (y al conocer). Porque la relación con lo otro no puede ser simétrica —no hay diálogo posible con ello. Lo Más Alto es lo Más Bajo. Lo esencial es que el otro no es otro “yo mismo”. Lo Otro *no es una (otra) subjetividad*. Su relación con el *ego* es de pura exterioridad: no admite ni nombre ni le conviene ningún concepto. “A menos”, dirá el dialogante, “que, precisamente, sea necesario entender que la relación de hombre a hombre es tal que el concepto de hombre, la idea de hombre como concepto (aunque fuese dialéctico), no podría dar cuenta de ella”⁵⁰.

La pregunta por lo Otro no se resuelve si no descubre el *centro* del lenguaje. Un centro que es un desvío, una dislocación: se aparta de la polaridad visible/invisible. *Hablar no es ver*, dice Blanchot. Por el lenguaje salimos del horizonte de la claridad y de la oscuridad: de lo velado y lo re-velado, de lo cubierto y lo descubierta. Es extraño, pero por el lenguaje salimos del horizonte de la filosofía... al menos de aquella que subordina la justicia a la verdad. Pero esta inversión de la ontología por la ética no deja de espantar. La proximidad de Blanchot respecto de Levinas tiene un límite. La interrogación acerca de lo Otro es una filosofía que representa el límite mismo de la filosofía, su fin, allí donde comienzan a gravitar otras preguntas. Pero en Levinas estas preguntas ya han sido respondidas. La filosofía no se abre a su desconocido sino allí donde encuentra algo —¿de sobra?— conocido: la escatología profética, es decir, “la afirmación de un poder de juzgar capaz de arrancar a los hombres de la jurisdicción de la historia”⁵¹.

Quizá no debería temerse la conmoción que este desplazamiento puede suscitar en el pensamiento. “Temo la conmoción”, explica, empero, el dialogante, “cuando la provoca algún Inconmovible”⁵².

Una presencia sin presente

Hegel edifica su sistema como un sólido y seguro puente que nos llevaría del solipsismo individualista a lo societal y comunitario: del Yo al Nosotros⁵³. Pero el puente, en tanto que puente, está suspendido en un abismo. Blanchot cree que lo humano se juega en ese precipicio, se juega *a condición* de afirmar —y no de anular, o reducir— esa fractura infinita. Los extremos no son el Ego y la Comunidad, sino, como se ha visto, el Yo — y lo Otro. Sin embargo, y he aquí otra sorpresa, lo Otro *sigue siendo humano*. “Sólo el hombre me es absolutamente extraño”, confiesa el dialogante⁵⁴. Lo desconocido no es lo que el hombre no es. No se encuentra en una especie de espacio exterior. Lo desconocido se revela en la —siempre ambigua— relación del hombre con el hombre.

¿Cómo se revela? ¿Cómo se da o emerge a la luz del día?

⁴⁸ *Ibid.*, p. 102 y 103

⁴⁹ Sobre esta idea de dislocación, cf. la ingeniosa reseña que hace Jacques Derrida a propósito de *Totalidad e infinito* de E. Levinas, en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, trad. P. Peñalver, 1987, pp. 107-210

⁵⁰ *El diálogo inconcluso*, loc. cit., p. 108

⁵¹ *Ibid.*, p. 109

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Cf. Ramón Valls Plana, *Del Yo al Nosotros. Una lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Laia, Barcelona, 1979

⁵⁴ M. Blanchot, “Mantener la palabra”, en *El diálogo inconcluso*, o. c., p. 112

Precisamente, de espaldas a esa luminosidad que es la del mundo. El mundo es el imperio de la ley, de la necesidad, de la comunicación, de la lucha, de la violencia — *mediada*. No hay mundo si la negatividad — la muerte — no se pone al servicio del proyecto (humano). Los hombres se relacionan entre sí porque trabajan “en la afirmación de un mismo día”⁵⁵. El mundo *se realiza* en y por la ley, que es a su vez lo que mantiene unidos/enfrentados a los hombres. Allí, la negación tiene que ser convertida en posibilidad y la muerte en poder. La negación y la muerte son convertidas en *tiempo*. Pero el escritor se pregunta por ese instante en el que la ley, el tiempo, las cosas que nos unen/separan permanecen en suspenso. Apunta a ese (imposible) instante en el que emerge lo otro. Allí, la emergencia es lo mismo que la inaccesibilidad.

El hombre se hace inaccesible porque —y cuando— se abisma en su ser inmediato.

Lo inmediato no tiene ni límite ni medida. Es vínculo *mortal*. Y no la muerte diferida y parcial que se halla en obra en el trabajo —en el proyecto—, sino la muerte *radical*. Al aferrarse a la presencia en su inmediatez, el hombre corre el riesgo de hacerla desaparecer. En su deseo de mantenerla viva y presente, en su anhelo de *verla*, Orfeo condena a Eurídice —que simboliza la condición de lo extraño, la lejanía extrema, lo otro— a la muerte. En esa rotura del tiempo —ese tiempo que es la muerte diferida por el proyecto— lo inmediato aparece como una disyuntiva radical: hablar — o matar.

El contexto de estas cavilaciones no podía dejar de remitir al drama bíblico. La relación de Orfeo y Eurídice se tuerce y adensa en la relación de Caín —el Ego— con Abel —la presencia—. Una imposibilidad que abre paso a la posibilidad extrema: el hombre es ese desconocido que vacila entre hablar o dar la muerte. Pero, ¿son en verdad cosas diferentes? Hablar es, también, *dar la muerte*. No hay un “habla buena” y una “muerte mala”. El habla reduce la presencia, la expone a la violencia, la desnuda, la condena a la fragilidad. “Hablar al nivel de la debilidad y de la desnudez —al nivel de la desgracia— tal vez sea recusar el poder, pero recusarlo atrayéndole”⁵⁶. La alternativa misma entre hablar o matar pertenece al horizonte abierto por el lenguaje. Hablar y matar no son opciones distintas; representan, a lo más, caras opuestas de una misma realidad, de una misma *elección*. Porque hablar sólo da fe de una irreductible asimetría, de una radical desigualdad.

Quienes hablan nunca con-vienen.

El lenguaje *afirma el abismo* entre ego y el otro. Es un puente, pero un puente que hace aún más infranqueable el abismo. *No tenemos poder ante el otro*. “Y el habla”, destaca el dialogante, “es esta relación donde aquel que no puedo alcanzar se hace presencia en su verdad inaccesible y extraña”⁵⁷. El lenguaje no abole el abismo. No establece un *plano de igualdad* entre los hablantes. No es un “medio” de conocimiento, y tampoco un instrumento de poder sobre el otro. En cualquier caso, *quiere*, pero no puede. El lenguaje busca lo igual, lo idéntico, para poder comunicar; pero en esa búsqueda se le escapa lo que *hay que* comunicar: a saber, una diferencia irreductible, una inconmensurabilidad, una discordancia. Saltando sobre el abismo, sólo logra que la distancia se haga evidente e ineludible.

El habla, sin embargo, puede intentar borrar esa distancia, rechazar esa asimetría. Puede trabajar en el sentido de una afirmación del todo (ese horizonte que achata lo humano para que lo otro sea otro “yo mismo”). Puede *ignorar* lo radicalmente desigual. Pero el habla es siempre doble, está rajada de un cabo al otro. Puede — y no puede, quiere — y no quiere. Igualar y excluirse de lo igual son, ambos, y en su mutua inconciliabilidad, movimientos *de la lengua*.

Un lenguaje que quiere *totalizar* — y un lenguaje que quiere remontarse al antes y al afuera del todo.

Aquí también deberá decirse que el poder (de la muerte) puede destruir la presencia. La presencia es siempre presencia del infinito en el otro. Pero la muerte, ¿alcanza de verdad esa presencia? El poder de hacer desaparecer, de relegar a la ausencia, ¿equivale a un poder de aprehensión de la presencia? “El poder no tiene poder sobre la presencia”, formula Blanchot. “Contrariamente, en la captura decisiva del acto de la muerte, se descubre que la presencia, reducida a la simplicidad de la presencia, es lo que se presenta, pero no se aprehende; lo que se sustrae a cualquier aprehensión”⁵⁸. La presencia permanece intacta — mas no intangible.

Lo Otro no admite nombres. La palabra sólo puede acudir a ello para que, desconocido, se vuelva hacia nosotros. El lenguaje tiene dos “centros de gravedad”: nombrar lo posible, responder a lo imposible.

El otro reino

¿Hablar sin poder?

La peculiar onto-antropología de Blanchot describe, en este sentido, tres tipos de relaciones, que responden respectivamente a tres “leyes generales”. La *ley de lo mismo* exige a los hombres re(con)ducir lo separado y lo otro a lo Uno, a lo Idéntico. Es el reino de la lucha y del trabajo, el trabajo de la *mediación*: el

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 115

⁵⁷ *Ibid.*, p. 116

⁵⁸ *Ibid.*, p. 114

ámbito de la historia. Reducir lo otro a lo mismo, y darle a lo idéntico la plenitud que exige. Lo otro se absorbe en el Uno-Todo — y la verdad *única* es ese movimiento de absorción. Hegel, una vez más. La dialéctica es esa relación de instrumentalidad y objetividad que se pone en marcha incluso cuando lo que se está buscando es, más allá de lo útil, el reconocimiento. Sólo cuando el otro me reconoce puedo llegar a ser *ego*. El trabajo de la historia, que transforma la naturaleza en mundo para tornar la opacidad pura transparencia. El propio Hegel ha puesto también de manifiesto el precio de semejante proyecto.

El segundo reino se rige por la *ley de la identidad inmediata*: en la fusión extática, en la beatitud, en el arrebató de la comunicación, en la fruición mística, en la efusión erótica, la unidad es inmediatamente lograda. El *ego* y el Otro se pierden entre sí, se mezclan, terminan difuminados sus contornos. Pero en esta pérdida, la soberanía pertenece exclusivamente al Otro, que por ello se convierte en sustituto del Uno. Las vías alternas de la historia y la mística se encuentran una al lado de la otra en esta misma subordinación al Uno. Subordinación que no remite o cesa apelando a una “dulce locura”, porque no se trata de *rechazar* el trabajo de la unidad real — el trabajo y el habla son los modos de esta unificación —, sino de, *además*, abrirse a lo Otro *sin referencia* a lo Uno o a lo Mismo.

La relación con lo Otro, como veremos, es una *ausencia de relación*. O bien, la ley del “tercer género” es una *ausencia de ley*. No puede decirse gran cosa de este género; tan sólo que lo Uno *no constituye su horizonte*. Y tampoco el Ser. Un Ser que, aun en su retirada, se piensa en continuidad con la unidad. El horizonte de lo Otro *da miedo*. Blanchot no duda en asociar este movimiento con una variante radicalizada del parricidio platónico. El dialogante sospecha que “aquí ya no se trata sólo de atentar contra el Ser ni de decretar la muerte de Dios, sino de romper con lo que fue, desde siempre, en todas las leyes y en todas las obras, en este mundo y en cualquier otro, nuestra garantía, nuestra exigencia y nuestra responsabilidad”⁵⁹. Ese otro reino sólo podría vislumbrarse, mirarlo como de soslayo. Ello no obstante, la remisión a lo otro no exige desembarazarse de la coherencia, del lenguaje-representación; se trata de un desvío, de un juego de movilidad-e-inmovilidad, un juego de indeterminación, un deslizamiento infinito que atrae-y-repele al Yo — a fin de sacarlo de quicio.

Ni conocimiento, ni utilización, ni re-conocimiento: la relación con lo otro no es de exclusión y tampoco de inclusión, sino de *extrañeza*, de *interrupción*. Blanchot sugiere que los hombres podrían relacionarse *por fuera* de la teología, de la historia y de la naturaleza. Relación neutra con lo neutro. En ella el hombre aparece para el hombre como *distancia irreductible*. Aparece en su *indisponibilidad*, allí donde el poder humano cesa y se interrumpe. Aparece como (lo) *otro* de sí mismo: como pura exterioridad. Pero una exterioridad *extraña*, que no es la del objeto, de la naturaleza, del universo, sino de la *ausencia de horizonte*. “La verdadera condición de extraño, si me viene del hombre, no viene de aquel Otro que sería el hombre. El solo, entonces es el excéntrico. El solo escapa al círculo de la vista donde se despliega mi perspectiva, y esto no porque constituye a su vez el centro de otro horizonte, sino porque no está orientado hacia mí a partir de un horizonte que le es propio. Lo Otro no sólo no cae bajo mi horizonte, sino que está sin horizonte”⁶⁰. Ser sin ser, presencia sin presencia, visible invisibilidad. Cuando hablar no es ver.

En el tercer reino no hay relación sujeto-sujeto, no hay relación sujeto-objeto. Ese reino no es, propiamente, un reino, sino *lo que falta* para que algo llegue a serlo. Es la *fisura*, la cesura, la interrupción, el intervalo del ser. Allí — y cuando — éste difiere de sí mismo. Un límite, y en cuanto tal no podría ser “recuperado” ni por el saber ni por la moral. Allí donde no hay sustancias, esencias, naturalezas, tipos, papeles. ¿La nada? Blanchot elude el término. Lo designa por vía negativa: lo inidentificable, lo sin Yo, lo sin nombre, la presencia de lo inaccesible, lo no isomorfo, lo no simétrico, lo no-igual... Finalmente, elige la palabra *neutro* para referirse a ello. Pero un neutro que *no neutraliza* esa “infinitud de doble signo, sino que la lleva a manera de enigma”⁶¹.

El tercer espacio, en suma, es el espacio del lenguaje, el espacio literario, el espacio del habla, el espacio de la escritura, el espacio de la huella: “la presencia del hombre precisamente en lo que éste siempre falta en su presencia, como falta en su lugar”; en el lenguaje se experimenta lo otro — mas no porque el lenguaje “exprese” o “refleje” una experiencia que estaría en “otra parte”, sino porque en él se “pone en jaque la idea de origen”⁶². Y, en particular, porque se rompe la firmeza del ego como origen: aparece como una “puntualidad no personal y oscilante entre nadie y alguien, una apariencia a la que sólo la exigencia de la relación exorbitante, silenciosa y momentáneamente, inviste del papel o establece en la instancia del Ego-Sujeto con que se identifica para simular lo idéntico, a fin de que a partir de allí se anuncie, mediante la escritura, la marca en lo Otro de lo absolutamente no idéntico”⁶³.

Lo Otro, hay que decirlo claramente, *no es Dios* — y tampoco la “naturaleza”. No es “lo otro” del hombre, sino *el hombre en cuanto (espacio de lo) Otro*.

⁵⁹ M. Blanchot, “La relación de tercer género. Hombre sin horizonte”, *El diálogo...*, o. c., p. 122

⁶⁰ *Ibid.*, p. 125

⁶¹ *Ibid.*, p. 127

⁶² *Ibid.*, p. 128

⁶³ *Ibidem*

La pregunta más profunda

Lo otro *transparece* en el hombre. Pero precisamente porque *no se deja descubrir* ni por la potencia del sujeto ni ante el poder de lo impersonal. Lo otro, lo neutro, *no pasa* por los conceptos de “todo” y de “ser”. Es necesario atravesar esa última costra para quedar expuestos a “la pregunta más profunda”. ¿Porqué “llega a ser problema” lo neutro? ¿Por cuál desvío llega a ser un problema?

Lo otro que deja su huella en el hombre hace de este sujeto una entidad inaccesible y lejana. Lo otro —como la noche, como la muerte— no puede nunca ser próximo. Pero lo otro “habla”. ¿Qué clase de habla podría ser esta que interrumpe toda relación —y toda comunidad— y que establece la desmesura que es ese “movimiento infinito de morir”? ¿Cuál es el enigma de la escritura? Justamente, la *revelación de la falta* que se pone en juego para que exista y sea posible cualquier revelación. Blanchot sugiere que “lo neutro” que la escritura hace presentir escapa a la dialéctica de la afirmación y de la negación del ser. Es la posibilidad de decir sin decir el ser —y tampoco sin negarlo. Es una relación de ausencia de relación: *dice la discontinuidad*. De hecho, el Ego y lo Otro *no son términos* de una presunta relación. La relación con lo otro es extraña, *infinitamente* extraña: designa no la relación entre la presencia —que se afirma a sí misma— y la ausencia —que se niega o se sustrae a ella—, sino una *doble ausencia infinita*. Lo otro no está ni en lo uno ni en lo otro, sino en el (infinito) salto que hay entre uno y otro.

Pero, al mismo tiempo, semejante infinitud *aparece* en el hombre — cuando lo humano es el escapar a toda identificación (científico-policíaca), a toda mediación (dialéctico-histórica), a toda fusión (místico-erótica); cuando el Afuera in-visible aparece en el habla. Cuando la presencia es presencia de la ausencia, proximidad de lo lejano, accesibilidad de lo inaccesible. Pensar esto no es dialéctico, porque es una contradicción no absorbida en y por el movimiento de la *aufhebung*; es pensar lo otro bajo una *doble* contradicción: primero como la distorsión de un campo continuo y como la dislocación de la discontinuidad, y luego como lo infinito de una relación sin términos y como el infinito acabamiento de un término sin relación.

¿Es “impensable” esta dificultad?

¿Cómo habla lo neutro? Lo neutro no es un “tipo” de discurso. *Eso que habla* es lo neutro. No es el sujeto, no es el rumor impersonal, no es “alguien” que habla como por detrás de lo dicho, anticipándose a él y dominándolo con su mirada. Es *la distancia misma* que el lenguaje recibe de su propia falta como su límite: “distancia desde luego enteramente, que sin embargo lo habita y en cierto modo lo constituye, distancia infinita que hace que mantenerse en el lenguaje sea ya estar fuera, y tal que, si fuera posible acogerla, ‘relatarla’ en el sentido que le es propio, se podría entonces hablar de límite, es decir, llevar hasta la palabra una experiencia de los límites y una experiencia-límite”⁶⁴. Hablar, contar, cantar es misterioso. Lo hablado, lo contado, lo cantado, prescinden del sujeto-autor. Lo creado por el lenguaje es algo irreal que subsiste por sí mismo, algo que está en el mundo fuera del mundo, algo que, en lugar de “expresar” una subjetividad, no hace más que recusarla e impugnarla.

Lo neutro es la (infinita) fisura entre yo y mí.

Por lo mismo, no puede, en rigor, contarse (o pensarse), pero es aquello que necesariamente entra en juego en todo acto de contar (o pensar). No es la simple distancia entre el sujeto narrador y los acontecimientos o seres en y con los que vive, sino una distancia interna, un incesante descentramiento, una alteración y una dispersión sin fin de la palabra. El espacio de la escritura es un plegamiento, una suerte de interiorización de la lejanía. Mas una interiorización que descentra y remueve toda interioridad autofundante. En la escritura, el yo panóptico es “sacudido sutilmente” sin llegar del todo a desaparecer⁶⁵. Lo neutro es *carencia excesiva*, destitución del sujeto y del objeto, presente sin memoria, olvido primitivo “que precede, funda y estropea” cualquier memoria⁶⁶. Lo neutro es lo otro sin mayúsculas: no es lo englobante, sino el vacío que está en obra en la obra, que no dice ni agrega ni sabe nada, que no se oye ni existe propiamente, que habla pero no habla de ninguna parte, que viene del exterior pero no puede encarnarse. Lo neutro “es la diferencia-indiferente que altera la voz personal”⁶⁷: su *espectro*.

Una vez más: lo neutro *no es Dios* — es, en todo caso, *su imposibilidad*. La imposibilidad de un *centro*, la imposibilidad de un *todo*.

⁶⁴ M. Blanchot, “La voz narrativa. (El ‘él’, el neutro)”, en *De Kafka a Kafka*, o. c., p. 225

⁶⁵ *Ibid.*, p. 234

⁶⁶ Según advertíamos en un párrafo anterior, contar es el “tormento” del lenguaje, la búsqueda de su infinitud, la “alusión al rodeo inicial que porta la escritura, que la deporta y que hace que, escribiendo, nos entreguemos a una especie de desviación perpetua”, *ibid.*, p. 235-236

⁶⁷ *Ibid.*, p. 238

Fuera de la luz — y de la sombra

Lo neutro no admite ni mediación ni comunidad; lo neutro no revela pero tampoco oculta; lo neutro escapa a la significación de lo visible y lo invisible, pertenece a un orden que no es el de la iluminación (o la oscuridad) ni es el de la comprensión (o el desprecio). Lo neutro no afirma ni niega nada respecto del ser. Es algo como “la noche para siempre sin aurora”, “el olvido que recuerda”, “el deseo nocturno de volverse para ver lo que no pertenece ni a lo visible ni a lo invisible”, el deseo de “vivir de nuevo en otro, en un tercero, la relación de duelo, fascinada, indiferente, irreductible a toda mediación”, la “inminente certidumbre de que aquello que una vez tuvo lugar siempre empezará de nuevo, siempre se traicionará y se negará”⁶⁸.

La escritura es una cita con el (lo) neutro, una “extravagancia”, dice Blanchot. “Don silencioso, don misterioso, pero magia en esencia impura”⁶⁹... La extravagancia de la escritura consiste en mostrar lo que oculta y ocultar aquello que muestra; en generar una Trascendencia que siempre queda o demasiado alta o demasiado por debajo de sí misma y de lo que designa; en fin, en poner en juego eso que *no es valor alguno*, eso que al entrar en juego no hace sino disiparse. Extraña soberanía de lo neutro: sin inmanencia, sin trascendencia. Lo neutro escapa a la representación, al símbolo, al significado, a la transmisión, al nombre, a la figura, a la presencia. Por mera aproximación, se dirá que lo neutro es el *punto de fuga* que otorga y sustrae su perspectiva a toda escritura, a todo relato, a toda figura. Ausencia de centro. Fuga.

En cualquier caso, *uno no puede nombrarlo*.

Siempre es (el) otro quien dice —o *puede* decir— lo neutro. O, mejor dicho, es en la interrupción del otro donde ese decir se produce. Interrupción de lo otro en el oído del otro: irrupción de una distorsión irreductible, de una in-comunicación constitutiva, de una ruptura de la unidad, anomalía fundamental que le corresponde al habla. Las pausas del discurso alteran la escritura porque hablar (escribir) es *“cesar de pensar con miras a la unidad”*⁷⁰, introducir la disimetría en las relaciones. Un habla que no tiene el universo (la unidad, la reconciliación: exigencia de toda dialéctica) en el horizonte. Escribir es trazar un círculo para incluir en su límite el afuera del círculo.

El afuera: la hermosa ruptura, la perversa cesura que prepara el acto poético.

El pensamiento es el despliegue de esa dualidad, de esa pluralidad que parece en todo momento huir del uno. El habla humana no es la base de la comunidad — a menos que entendamos claramente lo que toda comunidad (y toda habla) supone: “mandamiento, terror, seducción, resentimiento, elogio, empresa”⁷¹. Hablar no es suprimir la violencia. Mientras su horizonte sea la unidad —o la identidad—, el habla sólo contribuirá al aumento de la violencia, a la caída en la entropía. Debe tenerse en cuenta que el espacio de las relaciones, el espacio del diálogo, no es plano, ni unidimensional. Es un espacio irregular, denso, plural y distorsionado, un espacio polarizado, un espacio *con curvatura*. Entre el hombre y el hombre hay una desmesura: los atraviesa, los *crucza* una infinitud. ¿Corresponde al habla reducir este espacio, trazar una línea (dialéctica) entre uno y otro extremo, encontrar el desvío de lo irregular para encontrar el universo?

Sin duda, dirá el dialogante, que transitoriamente adopta un habla singular. El habla es —también— un esfuerzo por reducir lo otro a lo mismo. Sin esa reducción, la comunicación —la mediación— es impracticable. Pero debe atenderse al otro flanco del habla. Sin lo otro, sin el esfuerzo de acoger a lo otro en su alteridad, simplemente no habría habla. El habla de los hombres es la expulsión del círculo divino. No hay unidad.

Los hombres son animales condenados, arrojados a la pluralidad y al afuera.

Esta pluralidad es la (abertura de) la pregunta: allí donde, en el habla plena, se infiltra el vacío previo. “Mediante la pregunta”, observa Blanchot, en una resonancia claramente heideggeriana, “nos damos la cosa y nos damos el vacío que nos permite aún no tenerlo o tenerlo como deseo. La pregunta es el deseo del pensamiento”⁷². Recíprocamente, la respuesta es *la desgracia* —la madurez— de la pregunta. La pregunta libera al ser de sí mismo, lo descentra, lo arroja a su (propio) afuera. *Dios no pregunta*. La pregunta “más profunda” se enfrenta a la imposibilidad de la respuesta. Por eso nos persigue sin concernirnos. Por eso huye quietamente ante la satisfacción de una respuesta. La pregunta *desvía*. La pregunta más profunda es *lo que queda* cuando la pregunta por (el) todo ha sido —finalmente— contestada.

Ella es *el problema que no se plantea* — cuando, por la dialéctica, (el) todo ha devenido “problema”⁷³.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 240 n.

⁶⁹ M. Blanchot, “El fracaso de Milena”, en *De Kafka a Kafka*, o. c., p. 213

⁷⁰ M. Blanchot, “La interrupción como en una superficie de Riemann”, en *El diálogo inconcluso*, o. c., p. 138

⁷¹ M. Blanchot, “Un habla plural”, en *El diálogo inconcluso*, o. c., p. 144

⁷² M. Blanchot, “La pregunta más profunda”, en *El diálogo inconcluso*, o. c., p. 40

⁷³ La pregunta más profunda no tiene la forma del problema. Éste exige un “planteamiento” que lleva en sí mismo un espacio para la respuesta (una *x* en una ecuación). Blanchot alude aquí a una pregunta que tiene forma de enigma: una pregunta que proviene de lo inhumano, de lo que *nunca* interroga por sí mismo. “La pregunta profunda es el hombre como Esfinge, la parte peligrosa, inhumana y sagrada, que detiene y mantiene detenido ante ella, en el enfrentamiento de un instante, al hombre que se dice simplemente hom-

(Otro) punto de partida

¿Concluir? Hay que encontrar modos de terminar, maneras de cerrar — sabiendo que eso también es imposible. Comentando al Quijote, Maurice Blanchot recuerda que todo comentario es un ejercicio tan necesario cuanto inútil. “Qué abundancia de explicaciones, qué locura de interpretaciones, qué furor de exégesis, sean éstas teológicas, filosóficas, sociológicas, políticas, autobiográficas, cuántas formas de análisis, alegórica, simbólica, estructural e incluso —todo ocurre— literal. Cuántas llaves: cada una de ellas sólo es utilizable por el que las ha forjado y sólo abre una puerta para cerrar otras. ¿A qué obedece ese delirio? ¿Por qué la lectura nunca se satisface con lo que lee y no deja de sustituirlo por otro texto, que a su vez provoca otro más?”⁷⁴. La interrupción de lo incesante es, ella misma, (lo) incesante.

Cerrar, acabar, es siempre volver a comenzar. No hay juicio final. No hay última palabra. Lo dicho es ya, de siempre y para siempre, demasiado. Maurice Blanchot escribe en el círculo encantado de la escritura, en la circunferencia donde sin descanso se siguen los días y las noches; escribe para repetir el hechizo y así, con suerte, sin convicción, alcanzar a romperlo. Escribir en ese límite se convierte entonces en una “terrible responsabilidad”⁷⁵. Violencia discreta, violencia del repliegue ante la violencia del descubrimiento, ante la violencia del dominio. Escribe a dúo para hacer lugar a lo que no encuentra ningún lugar, a lo que está siempre fuera de lugar. Una escritura quebrada, quebrantada por la fatiga — pero una fatiga (y una indiferencia) generosa. Un diálogo infinito: el diálogo (dialéctico) interrumpido por el (lo) infinito. Que los hombres hablen quiere decir: que (se) escuchan. Nada más fundamental: no hay otro “fondo”. Pero un fondo poroso e inestable. Un fondo en el que nada encuentra reposo (el fondo es, en el fondo, el reposo del todo). Ese fondo es una alternancia — una indecisión. Por eso el habla sólo habla desde la intermitencia.

Maurice Blanchot no pide ni acuerdo ni refutación; no escribe para otros, tampoco para sí mismo. No busca, no encuentra. Habla en, por la intermitencia, da voz a la interrupción del habla. La interrupción que no rompe o suspende el diálogo, sino que lo vuelve más resuelto — y más arriesgado. Un diálogo que interrumpe la pertenencia al espacio común, a la ley única del discurso único, continuo, universal. Un silencio que irrumpe en aquello que no puede reconocerlo, una queja que nadie puede oír. Poner al dicho en entredicho, reconocer en todo decir un interdicto. Excepción lamentable, brecha abierta en el círculo. No la pausa que propicia la alternancia de los dialogantes, ni el silencio que hace hablar a las cosas. Maurice Blanchot quería la interrupción fría, la ruptura del círculo.

Deseo de finitud: “Y en seguida ello había sucedido: el corazón que cesa de latir, la eterna pulsión hablante que se detiene”⁷⁶.

Lo infinito: (es decir) el deseo.

bre con simplicidad y suficiencia”, en *Ibid.*, p. 47. La pregunta-enigma no pide respuesta; sólo quiere un cambio de sentido.

⁷⁴ M. Blanchot, “El puente de madera”, en *De Kafka a Kafka*, o. c., p. 248

⁷⁵ M. Blanchot, “Nota”, en *El diálogo inconcluso*, o. c., p. 11

⁷⁶ *Ibid.*, p. 24