

LA PALABRA INESPERADA. MAURICE BLANCHOT Y LA
HIPERTOPIA DE LO COMÚN
The Unexpected Word. Maurice Blanchot and the Hypertopic
of the Common

Cristóbal Durán
Universidad de Chile
crisobaldr@gmail.com

Resumen: Como se ha demostrado en repetidas ocasiones, el pensamiento de Maurice Blanchot está marcado por una compleja relación con el compromiso político. Desde su implicación en la derecha nacionalista de los años 1930 hasta llegar al reconocimiento de la ‘exigencia comunista’, a partir los años 1960, Blanchot se plantea como un autor excepcional para examinar la posibilidad de un compromiso que desafía los rótulos y las herencias. En este trabajo, planteamos una vía para comprender dicho desafío, tomando apoyo en la idea blanchotiana de un compromiso que el escritor tiene que tomar para con la palabra inesperada, única que impide detenerse en una afirmación definitiva y perentoria. Intentaremos seguir los derroteros implicados en la construcción de dicho argumento, para intentar mostrar que supone pensar un porvenir deslindado del presente y abierto a una espera que nunca consigue colmarse en la plenitud de un futuro utópico.

Palabras clave: **afirmación / comunismo / olvido / porvenir**

Abstract: As has been shown repeatedly, the thought of Maurice Blanchot is marked by a complex relationship with political commitment. From his involvement with the nationalist right of the 1930s until the recognition of the ‘communist demand’, in the 1960s, Blanchot is seen as an outstanding author to examine the possibility of a commitment that challenges labels and heritages. In this paper, we propose a way to understand this challenge, taking on Blanchot’s idea of a commitment that the writer has to do with the unexpected word, the only one that prevents to stop on a definitive and peremptory statement. We will try to follow the paths involved in the construction of that argument, trying to show that it means thinking on a future distant from the present, and open to an expectation that never gets filled in the fullness of an utopian future.

Keywords: **affirmation / communism / oblivion / future**

“Como si hubiera sido preciso responder a una exigencia tanto más marcada que no exigía más que esa respuesta infinita”.¹

Un singular compromiso con el olvido

El pensamiento de Maurice Blanchot se plantea incómodo, o por lo menos inquieto, a la hora de enfrentar directamente el alcance político que en él se anuncia. Una primera forma de abordar este problema sería intentar responder al singular itinerario de las transformaciones en dicho alcance: desde un joven pensador comprometido con la derecha radical francesa del período de entreguerras, pasando por un aparente silencio sobre los tópicos políticos, hasta llegar a un reconocimiento decidido del carácter ineluctable de la exigencia comunista. Un trabajo muy sugerente muestra la enorme dificultad que se puede encontrar al intentar determinar “de un modo unívoco” el vínculo entre la posición de Blanchot y su contexto ideológico inmediato². Si consideramos su compromiso temprano, desde principio de los años 1930, con el periodismo político de línea nacionalista maurrasiana, advertiremos que dicha afiliación se plantea primero sobre un descontento generalizado tanto frente al capitalismo como al comunismo³. Es a este escenario al que no deja de remitir buena parte de los comentarios que han intentado una respuesta para pensar el alcance político del pensamiento blanchotiano. Lo más complejo reside en la explicación del pasaje que va desde su compromiso con la derecha nacionalista de los años treinta hasta llegar a su reconocimiento de una exigencia comunista, desde fecha cercana al Mayo del 68. En ambos polos del pasaje lo que se reconoce es la radicalidad con la cual Blanchot se plantea en los lindes de la política. Algunos comentaristas no han dejado de pensar que entre estas escenas ‘políticas’ de la implicación de Blanchot, y otras que, no

1. M. Blanchot, *El paso (no) más allá*, trad. C. de Peretti, Barcelona, Paidós, 1994, p. 50.

2. A. Cools, *Littérature et engagement. Une analyse diachronique des critiques littéraires et politiques de Maurice Blanchot, 1931-1943*, Memoria de licenciatura en lenguas romances, Universidad Católica de Lovaina, año académico 1994-1995.

3. Una parte considerable de la Jeune Droite francesa de esa época propugnaba la necesidad de una revolución espiritual, que se traducían en la aspiración a un retorno a una Francia pre-revolucionaria y pro-monárquica, y en esa medida se mostrará resistente al ascenso del hitlerismo en razón de una defensa de una Francia anacrónica. En algunos casos, habrá compromisos con un antisemitismo espiritual, y no racista, donde se interpretará la primacía de la defensa de una “Verdadera Francia” por sobre las particularidades comunitarias.

sin reservas, habría que denominar ‘literarias’ mediaría la transformación de un compromiso afianzado en un ‘descompromiso’ de los más sinceros y verdaderos⁴. Precisamente el lugar de dicho descompromiso se reconoce como una retirada –una retirada de la escena política– que reinscribiría las huellas de la política en la escritura crítico-literaria y estética: “para aprehender la significación de la retirada de las críticas políticas, es preciso proseguir el ideal revolucionario más allá de estas últimas y descubrir sus huellas en el discurso estético”⁵. Un enunciado de este tipo, que parece adjudicar un ‘ideal revolucionario’ que acompaña todo el itinerario, también puede ser contestado al señalar que el texto literario sería realmente un depositario de cierto pensamiento político que se quisiera evacuado por otros medios⁶.

Un ejemplo relativamente reciente de lo anterior es especialmente extremo en sus consideraciones. Philippe Mesnard culpa precisamente a la literatura como aquella condición que funcionó como reserva para “evitar la política, la historia, el mundo”⁷, y haría recaer, por consiguiente, las huellas de un pensamiento político bajo el signo de una impotencia generalizada. Pero dicha impotencia o evitación, tal como la piensa Mesnard, es muy posible que haya podido ser para Blanchot, “el único recurso viable para pensar la política, la historia y el mundo después de 1940, luego de que ‘Francia’ muriera”⁸. Todo pareciera indicar que aquí se comparte un diagnóstico, que emparenta esta idea con la sugerencia de que tendría que sobrevivir un recurso político bajo la única condición que pareciera, en este contexto, posible. Pero Mesnard va un paso más allá, al llegar a sostener que este recurso

4. P. Andreu, *Révoltes de l'esprit. Les revues des années trente*, Saint-Amond-Monrond, Kimé, 1991, p. 28.

5. A. Cools, *op. cit.*, p. 11.

6. Sería inevitable pensar en una de las primeras formas que toma el reproche dirigido contra Blanchot, en tanto intelectual descomprometido, y que corresponde al comentario hecho por Sartre de la segunda novela publicada por Blanchot, *Aminadab*. Ahí se perfila en parte la distancia entre la comprensión sartreana del intelectual comprometido con una causa constituida y con la cual cabría relacionarse políticamente, y la idea de Blanchot de un compromiso con la literatura como modo de injerencia del escritor y del intelectual sobre la ‘cosa pública’. En dicho comentario, Sartre considerará la novela blanchotiana como un relato irresponsable, que intenta pintar el mundo al revés, desconociendo con ello las sujeciones de nuestra existencia cotidiana. J.-P. Sartre, “*Aminadab* ou du fantastique considéré comme un langage” en: *Situations, I*, Paris, Gallimard, 1947, pp. 122-142.

7. Ph. Mesnard, *Maurice Blanchot: Le sujet de l'engagement*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 327.

8. *Idem.*

viabile encerraba al escritor y lo arrastraba en el proceso de un *morir* ficcional. Este recogimiento suspendido, perpetuamente aplazado y letalmente mortal, sería la prueba de la producción de una literatura con una mitología personal, que hace del olvido su principal tema y su sujeto.

Comenzar por el olvido, o cumplir la transición con el olvido sería tanto ser incapaz de responder a una política determinada, como un olvido frente a la política que desde entonces solo quedaría desmentir. En esta medida, y de forma muy discutible, Mesnard puede entender que ante el pensamiento de Blanchot estamos en presencia de “un pensamiento que, pese a sus apariencias, es políticamente peligroso”⁹. Un pensamiento del olvido sería un pensamiento de la impotencia, de la imposibilidad de un momento en el que ya no es posible pensar y en el que habría una incapacidad de reconocer el futuro al que se aspira. De hecho, es en ese mismo sentido que el término ‘olvido’ tendría que encontrarse emparentado, para Mesnard, con otros nombres como desobramiento, incumplimiento, o ‘lo neutro’. El olvido sería una “síntesis imposible” cuya consecuencia directa es impedir e incluso proscribir toda instancia de reconocimiento¹⁰. Perfectamente se podría advertir aquí una crítica más o menos esperable, y recurrente, según la cual la escritura representaría una distancia y un refugio discernible frente a la traición ejercida permanentemente por el mundo. Así, Mesnard puede sostener que “la escritura es ese no-lugar donde Blanchot encuentra la ilusión de un refugio. Tanto con su retiro como con sus amistades o sus rechazos, Blanchot desvía *sistemáticamente* lo que le llega desde afuera, aunque sea él mismo, y en primer lugar él mismo”¹¹. Como pareciera ser evidente para cualquier lector de Blanchot nunca es tan sencillo distinguir aquí ambas cosas.

Sin embargo, el trayecto blanchotiano pareciera atender a algo que no desmiente completamente la mirada de Mesnard. Al menos, en la medida en que reconoce el peso de cierta impotencia como única forma de responder ante el problema de la implicación del intelectual –del escritor– con el mundo. De hecho, el intelectual ni siquiera puede permanecer tranquilamente en su lugar, a la manera de un intelectual orgánico o de un escritor comprometido, sin distancias, con la causa de un partido o movimiento. En esa medida, no basta con afirmar la

9. *Ibid.*, p. 41.

10. *Ibid.*, p. 328.

11. *Ibid.*, pp. 327-328.

alteración de la que es objeto el intelectual por parte del mundo. Por ello, en *Les intellectuels en question*, Blanchot se pregunta:

¿Pero tenemos aún el derecho a hablar de alteración? Ello supondría que se puede asignar una delimitación rigurosa a la situación del intelectual, situación que no tendría el derecho de sobrepasar. Ahora bien, desde que defiende al hombre inocente, [el intelectual] no puede mantenerse en un simple testimonio, le es preciso ir más allá, hacer una Causa de aquel a quien defiende e, implícitamente, pedirle que sea digno de esta Causa. Luego, él se sustituye a ella.¹²

En más de una ocasión, Blanchot ha mostrado que la exigencia que dicha Causa plantea impele al escritor a responder desde la escritura, y responder de una manera en la cual la aparente movilidad que lo desplaza entre la política y la literatura, no puede ser afianzada como afirmación ni como negativa. Tal es el caso que Blanchot describe a propósito de Michaux, y que puede ser leído como una incapacidad de estabilizar una afirmación, sin que por ello se la reconozca como negación. Cierta indecidibilidad habría entre un No que, cuando se extingue, no da lugar a un Sí. Más bien, se trataría de una morada que se debate entre “la fuerza soberana de una negación que no se niega” y “el presentimiento de un Sí completamente nuevo, ya no único, sino indefinidamente plural”¹³. ¿Qué implica pensar este Sí, esta afirmación indefinidamente plural? El compromiso con dicha afirmación, como intentaremos mostrar, supone el intento de plantear la palabra, y las palabras, a partir de un porvenir que tendría que ser pensado en el olvido de lo previsible. Esa sería la única manera de mantener alguna fidelidad a la “extenuante inestabilidad que, creciendo sin cesar, desarrolla en toda palabra el rechazo a detenerse en alguna afirmación definitiva”¹⁴.

12. M. Blanchot, *Les intellectuels en question. Ébauche d'une réflexion*, Tours, Farrago, 2000, pp. 28-29.

13. M. Blanchot, *Henri Michaux, ou le refus de l'enfermement*, Tours, Farrago, 1999, p. 96. Respecto a esta demora o ‘demorancia’, es indispensable remitirse a la idea desarrollada por Jacques Derrida de una imposibilidad de decidir que no es una imposibilidad de demorar [*demeurer*] en lo indecidible. J. Derrida, *Demeure. Maurice Blanchot*, Paris, Galilée, 1998, pp. 10-11.

14. M. Blanchot, *Le livre à venir*, Paris, Gallimard, 1959, pp. 364-365.

Atopía del pueblo y del comunismo

Siendo todavía un poco irresponsables en nuestra conjetura, podríamos suponer que el reconocimiento de este ‘rechazo a detenerse en alguna afirmación definitiva’ es la chance para ser fiel al único reconocimiento posible. Ello tendría que dar paso a pensar la escritura en la puesta a prueba de las palabras más riesgosas, aquellas que han cargado y cargan consigo las herencias más pesadas. En este sentido, en muchos momentos críticos una de esas palabras de las que se esperaba una afirmación más o menos perentoria fue el ‘pueblo’. De ahí que el pueblo haya aparecido como una palabra complaciente, una que concentra la realización absoluta —o la presencia— de una *utopía*, y que corre cada vez el riesgo de llegar a ocupar enteramente el *lugar* de una afirmación definitiva. Nos referimos precisamente a un pasaje de *La comunidad inconfesable*, que tendremos que leer en toda su extensión:

¿Presencia del *pueblo*? Ya se abusaba en el recurso a esa palabra complaciente. O bien había que entenderla, no como el conjunto de fuerzas sociales, listas para decisiones políticas particulares, sino en su rechazo instintivo a asumir ningún poder, en su desconfianza absoluta a confundirse con un poder al que quedaría delegado, por tanto en su *declaración de impotencia*. [...] Uno se separó por la misma necesidad que había juntado a lo innumerable. Uno se separó instantáneamente, sin que quedara ningún resto, sin que se formaran esas secuelas nostálgicas por las que se altera la manifestación verdadera pretendiendo perseverar en grupos de combate. El pueblo no es así. Está ahí, ya no está ahí; ignora las estructuras que podrían estabilizarlo. Presencia y ausencia, si no confundidas, por lo menos se intercambian virtualmente. En eso es temible para los detentadores de un poder que no lo reconoce: al no dejarse aprehender, al ser tanto la disolución del hecho social como la obstinación reacia a reinventarlo con una soberanía que la ley no puede circunscribir, puesto que ella la recusa aunque se mantenga como su fundamento.¹⁵

La afirmación del pueblo es entendida por Blanchot de un modo extremadamente singular: ella no es la afirmación de una presencia, ni siquiera una afirmación que proyecte esa presencia colmando su porvenir en una figura reconocible. La presencia misma deviene una ambigüedad cuyo lugar de emplazamiento ya no es el de la realiza-

15. M. Blanchot, *La comunidad inconfesable*, trad. I. Herrera, Madrid, Arena, 1999, p. 63; pp. 64-65.

ción de una utopía que por fin tocara nuestra puerta desde el futuro deseado. En esa ‘presencia del pueblo’ hay primero una *declaración de impotencia*, antes que cualquier presencia que se reconozca plena en sus presentes parciales o en la toma de su futuro. La resistencia a la utopía sería, más bien, la destrucción del imperativo de su estabilidad. ¿Qué lugar entonces para el pueblo? Dicha pregunta tendrá que mantenerse resonando una vez que se plantee toda otra serie de problemas concernientes a la cuestión de la comunidad. En primer lugar, como una especie de gesto denegativo o de recusación frente a la ley que no obstante lo constituye, el pueblo está ahí y ya no está ahí. Y en ese intertanto se tiende la singularidad de su lugar. No hay entonces una ‘utopía inmediatamente realizada’, pero ciertamente tampoco se daría el mero reconocimiento negativo de un escenario distópico para el pueblo.

La declaración de impotencia, en tanto exigencia de no detener la palabra en una afirmación definitiva, comparte mucho con el problema planteado por Deleuze (y muchas veces con Guattari) que afirma la necesidad de pensar un pueblo venidero en la reivindicación toda del arte, la filosofía y la ciencia. No bastaría en este sentido con proponer pueblos, es decir, con dar figuras al lugar de su presencia. El pueblo *ya no existe, aún no existe*: falta porque ha hecho ya la crisis de su incapacidad de totalidad, junto con las fatales aspiraciones que ella moviliza. Ya no basta entonces con la toma de conciencia del momento histórico o de la tarea de una clase o de cualquier forma identitaria; ya no se trata de “dirigirse a un pueblo supuesto, ya ahí, sino contribuir a la invención de un pueblo”¹⁶.

En un horizonte muy similar, Blanchot plantea este problema al abordar la cuestión de la comunidad, y más precisamente al referirse a la ‘exigencia comunista’. El término ‘comunidad’ correría una suerte similar al ‘pueblo’. Pareciera ser que de alguna manera dichas palabras tuvieron el destino de hacerse demasiado disponibles o dispuestas, pretendiendo asegurar así las herencias y las continuidades. De esta manera, la apelación al pueblo o a la comunidad tendría que enfrentarse primero a despojar o depotenciar las palabras de su carácter definitivo y tajante. Así, por ejemplo, respecto a la ‘comunidad’, Blanchot puede decir que ella marca un presentimiento: las palabras como ‘comunidad’ solo se nos dan para presentir algo que, no obstante, quisiéramos también en alguna parte resistir. “Presentimos que

16. G. Deleuze, *La imagen-tiempo: estudios sobre cine 2*, trad. I. Agoff, Barcelona, Paidós, 2004, p. 288. Cfr. G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, trad. Th. Kauf, Barcelona, Anagrama, 2005, p. 178.

llevan consigo algo distinto de lo que puede ser *común* a los que pretenderían pertenecer a un conjunto, a un grupo, a un consejo, a un colectivo, así fuere prohibiéndose formar parte de él, cualquiera que sea su forma”¹⁷. Y sin embargo, no podemos sino ceder a su abandono, como nos recuerda Blanchot, y estamos radicalmente “ligados a ellos [a dichos términos] precisamente por su defección”¹⁸. Esta defección o retiro intentaría guardar cierta fidelidad al desvío que advierte de las restituciones que alimentan a una comunidad.

¿Cómo dar palabra a este ‘fuera de sí’ que, desde entonces, parece marcar el destino de esta comunidad a la que uno se liga todavía por separación? Un habla necesariamente múltiple, responde Blanchot, que no pueda desarrollarse en palabras, como aquellas que pretender capturar el carácter definitivo de la presencia o de su inverso perfecto, la pérdida consumada:

La comunidad, en cuanto rige para cada uno, para mí y para ella, un fuera de sí (su ausencia) que es su destino, da lugar a un habla no compartida y sin embargo necesariamente múltiple, de tal manera que no pueda desarrollarse en palabras: siempre ya perdida, sin uso y sin obra y no magnificándose en esta misma pérdida. Siendo así don de habla, don en ‘pura’ pérdida que no podría asegurar la certidumbre de ser nunca recibida por el otro, si bien el prójimo es el único que hace posible, si no el habla, por lo menos la súplica de hablar que lleva consigo el riesgo de ser rechazada o extraviada o no recibida.¹⁹

Hay que estar atentos ante esta identificación establecida por Blanchot entre un habla que no puede desarrollarse en palabras y la comunidad que se piensa en su lugar. En un texto bastante más temprano, “Le communisme sans héritage”, escrito anónimo que data de pleno Mayo de 1968, Blanchot da una definición del comunismo como “aquello que excluye (y se excluye) de toda comunidad *ya constituida*”²⁰. De este modo, se marca un hiato decisivo que hace que la exigencia comunista sea definida en esa misma ocasión por Blanchot como un “presente sin presencia”²¹. En esa medida, la comunidad blanchotiana

17. M. Blanchot, *La comunidad inconfesable*, trad. cit., p. 9.

18. *Ibid.*, p. 11.

19. *Ibid.*, p. 31.

20. M. Blanchot, “Le communisme sans héritage” en: *Écrits politiques 1958-1993*, Paris, Lignes/Léo Scheer, 2003, p. 115. El subrayado es nuestro.

21. *Idem.*

es cada vez aquella que solo se dice esencialmente por defecto, y que por consiguiente, solo queda por ser dicha. O como lo dice casi hacia el final de ese libro, citando el “demasiado célebre y demasiado machacado” enunciado de Wittgenstein según el cual ‘De lo que no se puede hablar, hay que callar’, afirma: “para callarse, hay que hablar”²². E inscribe con ello, con esa afirmación y con esa tarea *por decir*, algo que no quedaría más que inventar o reinventar, dejar venir antes que convenir. Sin convenciones ni acuerdos, la comunidad renuncia a hacer obra, a constituirse en final o término: tendría que solamente indicar, como dice Blanchot, “el espacio en que resuena, para todos y para cada uno, por tanto, para nadie, el habla siempre por venir de la desobra”²³.

La palabra inesperada

“Pero, ¿con palabras de qué clase?”, se pregunta Blanchot. ¿Qué tipo de palabras tendrían que ser éstas? Esta pregunta no espera inmediatamente una respuesta. No podría ser una afirmación rotunda ni perentoria. Si el presente tiene que ser sustraído de la presencia, precisamente para poder abrir el porvenir más allá de una reiteración de la presencia, el compromiso y la promesa (*promitto*) que mantiene en demora dicho compromiso, no podría esperar una palabra ya predicha. Cualquier pre-dicción no haría sino recordarnos la desconfianza en las palabras anticipadoras, y nos recordaría que la pregunta que se busca responder “nos hace responsables de nuevas relaciones, siempre amenazadas, en las que siempre se confía, entre lo que llamamos obra y lo que llamamos desobra”²⁴.

Hay que hablar y no queda más que hablar; la cuestión no sería tanto ‘qué decir’, sino sobre todo cómo dar una palabra o tomar una palabra que ya no se espera, que provoque una separación en una comunidad que siempre entrevera su promesa con su puesta en obra. El intelectual, el escritor, quien de alguna manera toma su lugar en el intento de hacer pública una palabra, de publicar la palabra, corre siempre el riesgo de una toma de decisión que marque un daño irreparable, y que fije el imperativo final arrojado a la posteridad. Así lo afirma Blanchot, en un texto muy tardío, pero muy cercano en fecha a sus preocupaciones sobre la comunidad.

22. M. Blanchot, *La comunidad inconfesable*, trad. cit., p. 87.

23. *Idem*.

24. *Ibid.*, p. 107.

Cuando el intelectual –el escritor– se decide y se declara, sufre un daño quizá irreparable. Se sustrae a la única tarea que le importa. *Puede que pierda definitivamente el derecho a la palabra inesperada*. Entre dos necesidades que se imponen sin imponerse, cede ante aquella para la cual no está hecho. Le sería tan fácil mantenerse al margen. ¿Cuál es entonces esta conminación [*injonction*] exterior a la cual debe responder y que le obliga a incorporarse al mundo en donde asume una responsabilidad suplementaria que puede extraviarlo?²⁵

En estas líneas, el escritor vacila entre la toma de la palabra y ‘el derecho a la palabra inesperada’. Algo lo hace correr el riesgo del extravío, de dar una palabra que se está esperando en vez de una palabra inesperada. Es difícil no pensar aquí en los compromisos políticos de un Heidegger, un de Man o incluso en los reparos que se han hecho al mismo Blanchot por sus compromisos tempranos. Y quizá lo más difícil sea explicar la complicidad entre dichos compromisos y el compromiso que no cede ante la conminación, ese que aquí se quisiera decantar con la palabra venidera que no se espera, que sorprende en su irrupción y que así antecede toda pregunta que quedaría por adjudicarle en correspondencia. Pero ‘el derecho a la palabra inesperada’ no es sencillamente el derecho o la posibilidad de abstenerse del compromiso; marca la exigencia de unas palabras que ya no señalen como su lugar una utopía que se abre bajo los pies para sostener un porvenir. Desde luego, más fuerte que nunca quizá, no dejaría de ponerse en juego una resistencia ante la utopía, sobre todo de la “atrocidad de la utopía” cuya respuesta se transforma en solución, quizá en la única²⁶.

La facultad de decir se ha interrumpido: el escritor, el intelectual está en un orden donde las palabras no están más en su sitio. A este respecto, la contraparte en una palabra ceñida a la afirmación definitiva sería la palabra que fija, que condena con su dictamen. Una palabra de consigna perfectamente nítida, que Blanchot esboza a partir de la figura del dictador. Esa palabra no es una palabra entre otras, es una palabra que pareciera haber consumado todas sus respuestas:

A lo que es murmullo sin límite, él [el dictador] opone la nitidez de la consigna; a la insinuación de lo que no se entiende, el grito perentorio; al lamento vagabundo del espectro de Hamlet, quien, bajo tierra, viejo topo, aquí y allí, deambula sin poder y

25. M. Blanchot, *Les intellectuels en question*, ed. cit., p. 36. El subrayado es nuestro.

26. Ph. Lacoue-Labarthe, *La poesía como experiencia*, trad. J. F. Megías, Madrid, Arena, 2006, p. 16.

sin destino, sustituye la palabra fija de la razón real, que ordena y nunca duda.²⁷

La palabra fija *ordena*, es una consigna regulatoria que normaliza una identidad que precisa de ella para asegurar el mutuo reconocimiento. No permite pasar hacia algo que no quepa esperar: ninguna política podría estar a salvo de esta palabra fija, que se alza estática ante cualquier desconocido. Más aún, toda palabra podría darse bajo la única esperanza de no sustraerse ante la posibilidad de un retorno de una política que ya ha agotado sus respuestas, ante la posibilidad de la “nitidez de la consigna”. Este retorno es siempre inminencia, siempre un cierto añadido atado a todo *factum* de la palabra, como tratando de augurar la certidumbre *hoy* del alejamiento controlado de todo peligro. Y, sin embargo, como ya habíamos dicho, no está dado sustraerse a dicho peligro mediante la evasión mundana. No, de una palabra –y con más rigor, de una política de la palabra– no es posible escapar. Ni la ingenuidad triunfal de la afirmación ni la renuncia definitiva producida por la más fatal de las desesperanzas, serían posibles. No se la puede negar, ni se la puede rechazar, pero tampoco se le puede hacer un lugar para esperarla.

Al mismo tiempo, no es posible sustraerse de proyectar en el futuro las atrocidades del pasado; es en este sentido que no cabe la esperanza de sustraerse de ese pasado que, cada vez, devuelve las preguntas y la pregunta sobre él²⁸. Tendría que ser algo similar en algún punto a la palabra profética, esa profecía que carga consigo una palabra “cuando remite a un tiempo de interrupción, a ese *otro* tiempo que está siempre presente en todo tiempo”²⁹. Profética es una palabra que no hace depender todo futuro del horizonte insuperable de una reiteración de lo *ya-sido*, y que “no toma apoyo en algo que ya sea, ni en una verdad en curso, ni en el único lenguaje ya dicho o verificado. Anuncia, porque comienza. *Indica* el porvenir, ya que no habla todavía”³⁰.

27. M. Blanchot, *Le livre à venir*, ed. cit., p. 322.

28. Cfr. M. Blanchot, *Les intellectuels en question*, ed. cit., p. 59.

29. M. Blanchot, *Le livre à venir*, ed. cit., p. 121. Habría que ser cuidadoso sobre este punto y no confundir la palabra inesperada con la palabra profética. Esta última, muy importante en los análisis hechos por Blanchot en *Le livre à venir*, anuncia un imposible porvenir y, por consiguiente, desestabiliza radicalmente lo que se tenía por indestructible. El profetismo es, en cierto sentido, el lenguaje del origen: en esa medida se cumple en una ‘palabra única’, sin antecedente porque hasta cierto punto no permitirá contrariedad. Cfr. *Le livre à venir*, ed. cit., pp. 117 y ss.

30. M. Blanchot, *La bête de Lascaux*, París, Fata Morgana, 1982, p. 21.

Hay una comunidad venidera si y solo si cabe pensar una palabra inesperada. Pero también, si y solo si no se la considera sencillamente como una palabra *sin* espera. Se podría casi decir que es *solamente* una palabra con espera, que no es nada distinto que una espera, es decir, que corre siempre el riesgo de *saturar* su espera siguiendo el envío de su pasado, *suturando* ese envío en una política más o menos determinada. Ninguna forma le sería suficiente, no sabe que esperar pero ha de esperar. Como relación ajena o extraña a cualquier unidad previa, haciendo cuanto es posible para no ceñirse a la exigencia de identidad que la depara, la espera de la palabra inesperada no podría ser sometida al dictado de lo previo. Tiene que vérselas con su mayor peligro, con el “peligro de las palabras sin espera”³¹.

Comunidad de la promesa, comunidad del olvido

Aquí tendríamos que ser extremadamente cuidadosos. Si las palabras inesperadas representan un riesgo, y una tentación muy poderosa para el pensamiento, es en primera instancia porque nos dejan desarmados frente a su reconocimiento. Pero esto también posee un carácter afirmativo que, extrañamente, se viene a abrir a partir de cierta comprensión del olvido. Un olvido que tendría que permitir abrir la espera a algo que no es sencillamente *lo que se espera*, *lo que hay* que esperar. Blanchot lo dice sin tapujos: “La espera empieza cuando ya no hay nada que esperar, ni siquiera el fin de la espera. La espera ignora y destruye lo que espera. La espera no espera nada”³². ¿Cómo dar porvenir con el olvido? Empecemos por la espera. Ella es la espera de algo que no podría ser fijado con antelación, sin sacrificar entonces su promesa. De ahí que el olvido tenga más bien relación con lo desconocido y que si hay promesa es, como Nietzsche gustaba de pensar, porque se ama la ignorancia del porvenir.

El énfasis puesto en lo desconocido sería la forma de ponernos en guardia frente a la realización de la utopía. Para desviar de sí lo realizable –para no fijar la utopía–, es preciso separar la atención que la espera pone en la realización de *aquello* que espera. Pero no hay que ceder aquí a la tentación de leer en esta espera de una palabra inesperada, el conformismo derrotado o incapaz de hacer promesas. Es más bien una forma de mantenerse en la “proximidad de lo irrealizable”³³,

31. M. Blanchot, *L'attente l'oubli*, París, Gallimard, 1962, p. 37.

32. *Ibid.*, p. 39.

33. *Ibid.*, p. 36.

de morar con lo que excluye toda perspectiva, y que en cierto sentido impide la anticipación.

¿Cómo salvamos aquí un porvenir, pero no uno que anteceda en su figura y en su compostura? Es posible que a este tipo de preguntas se dirijan las críticas como aquellas de Mesnard, que consideraba como políticamente peligroso el pensamiento de Blanchot. Nada impide que el olvido y el anonimato se le impongan al pensamiento como si se tratara de una imposición trascendente sobre los grupos y los individuos. Sin embargo, tampoco hay que perder de vista que eso sería saturar el olvido al identificarlo con una carencia de porvenir. Nietzsche se enfrentó a este mismo problema en más de una ocasión e intentó varias respuestas singulares a él. En el segundo tratado de *La genealogía de la moral*, se reconoce así una fuerza que actúa en contra de hacer promesas, y que no es otra que la capacidad de olvido³⁴. Facultad activa de inhibición, la capacidad de olvido opera “a fin de que de nuevo haya sitio para lo nuevo”³⁵. Sin olvido, ni la esperanza ni el presente serían posibles. Más todavía, la capacidad de anticipar el futuro y la capacidad de hacer promesas descansan, para Nietzsche, en un suspenso del olvido. Proyectarse para verse en el futuro y como futuro, haciendo caso omiso de todo desvío. ¿Pero y si fuera posible prometer el olvido? Esa sería quizá la diferencia entre un porvenir y otro. Un porvenir que se entrega a partir del prospecto del futuro, frente a otro que “nos habla como desconocido” y que entraña cada vez la posibilidad de “arruinar toda esperanza de un porvenir”³⁶.

La promesa de este porvenir tiende que atender al hecho de que cada vez entraña consigo la posibilidad de arruinar y destruir el porvenir que se en ella se anuncia. En esta medida, la apuesta blanchotiana podría ser la de pensar conjuntamente la promesa de este porvenir como la promesa de un olvido que haría posible un porvenir; un porvenir que, como el comunismo blanchotiano, fuera ‘sin herencia’. La palabra inesperada, que trama complicidad con lo desconocido, puede así ser una vía para pensar la liberación del porvenir:

Bienvenido el porvenir que no viene, no comienza ni termina, y cuya incertidumbre rompe la historia. ¿Cómo pensar esta ruptura? Por el olvido. El olvido libera al porvenir del tiempo mismo. El olvido es esa falta que falta al deseo, no únicamente para

34. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1996, pp. 65-67.

35. *Ibid.*, p. 66.

36. M. Blanchot, *L'entretien infini*, París, Gallimard, 1969, p. 444.

permitirlo, sino de modo tal que el deseo falta, se olvida de desear [...]. Deseo de ignorancia por el cual la ignorancia se hace deseo es la espera que recoge el olvido, es el olvido que atraviesa la espera, *annulus aeternitatis*, deseo del “Todo vuelve” que sólo hace volver al deseo, sin comienzo ni fin.³⁷

El olvido sería entonces la vía para pensar un porvenir inanticipable. Ello tendría que ser pensado en una palabra que pudiera indicar cada vez su ‘instalación precaria’, como la denomina el mismo Blanchot, o su ‘instancia sin instante’, que no es más que otro nombre de esta espera que no espera nada en particular, nada ya pre-visto ni pre-visible³⁸. La incertidumbre que rompe el curso de la historia sería también el lugar donde Blanchot pensó el comunismo como una exigencia de un ‘presente sin presencia’. Interrupción que expone el deseo en su desnudez. En este caso el deseo de comunidad al cual ninguna figura podría corresponder. Y no debido a la grandeza del deseo, sino más bien a que la exigencia impide fijar la presencia. De ahí que el temor y la esperanza de una comunidad sean desmesuradas, y no sencillamente un “dulce sonido [que] evoca todo lo que echamos de menos y lo que nos falta para tener seguridad”³⁹. La palabra siempre puede destruir aquello a lo que antecede, y así por supuesto toda palabra que enuncie la esperanza de una comunidad.

Hipertopía de lo común

El escritor o el intelectual tendrían que estar expuestos cada vez a que su palabra trate de tocar ese anonimato, y ceda su lugar a lo que no está y a lo que quede por venir. El comunismo y la comunidad solo marcarían una exigencia —es decir, solo podría devenir palabras inesperadas— si no alcanzan a encontrar su sitio por anticipado, ya que siempre harían falta en él, vagando sin encontrar su emplazamiento. Pero también, y sobre todo, esa palabra inesperada puede ser un exceso, un excedente de palabra, que escapa a la fijeza que ella también arrastra al enunciarse y al prometerse una comunidad.

Este excedente de sitio es una de las formas en las cuales Blanchot se aproximó a definir eso neutro que se halla “inertado en toda

37. *Ibid.*, pp. 417-418.

38. Cfr. *Les intellectuels en question*, ed. cit., p. 12, y *L'attente l'oubli*, ed. cit., p. 51.

39. Z. Bauman, *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, trad. J. Alborés, Madrid, Siglo XXI, 2006, p. vii.

palabra”⁴⁰, y que no es otra cosa que lo desconocido, extraño a toda exigencia de presencia. Del mismo modo, Blanchot puede decir que “el olvido descansa en toda palabra”⁴¹, que la palabra hable cada vez “a favor del olvido”⁴². Dar una respuesta infinita, permitir el arribo de una palabra inesperada: solo sería así mediante una palabra que se debate entre la imposición de su fijeza y la obligación de su desmesurada incertidumbre. La palabra neutra es esa palabra *de más*, ese exceso que se sustrae, que disloca su tónica, distribuyéndose de manera múltiple en un suplemento de sitio⁴³. Por ello, en la palabra –y sobre todo, en la palabra marcada por la ‘exigencia comunista’– no estaría solo el sitio vacante que una figura vendría cómodamente a colmar. Habría sobre todo “un excedente de sitio, un sitio siempre de más: hipertopía”⁴⁴. Un sitio atópico, provisorio, donde nuestras palabras pueden afirmar lo que hasta cierto punto no se permiten esperar. Donde la desmesura de este mundo llama a la clarividencia, antes que a una respuesta definitiva: “Su desmesura nos atemoriza ya que no sólo las amenazas que nos reserva son desmesuradas, sino también sus esperanzas. Solamente es preciso ser clarividente, intentar serlo”⁴⁵.

40. M. Blanchot, *Le pas au-delà*, Paris, Gallimard, 1973, p. 117.

41. M. Blanchot, *L’attente l’oubli*, ed. cit., p. 68.

42. M. Blanchot, *L’entretien infini*, ed. cit., p. 289.

43. *Ibid.*, p. 458.

44. *Ibid.*, pp. 563-564 n.

45. *Ibid.*, p. 403.