

LA VERDAD TIENE QUE ESTAR EXACTAMENTE EN LO QUE JAMÁS PUEDO COMPRENDER. EL “PENSAMIENTO NEGATIVO” Y LA “EXPERIENCIA LÍMITE” COMO CUESTIONAMIENTO DEL DISCURSO DISCIPLINANTE EN LA ESCRITURA DE BLANCHOT

Truth has to be exactly in which I can never understand. “Negative thinking” and the “limit-experience” as a questioning of disciplinary discourse in Blanchot’s writing

Camila Narváez González³

Resumen: el presente ensayo aborda el concepto de “pensamiento negativo” en la filosofía de Blanchot como elemento fundamental del desarrollo de su propia escritura, de manera que se entienda la noción de discurso desde un punto de vista “crítico”. Para orientar esta perspectiva, este ensayo se propone revisar los antecedentes kantianos de la idea de pensamiento como discurso que intenta ejercer un poder sobre la experiencia, que se relaciona con la visión de Blanchot sobre la soberanía del lenguaje. Esta reflexión nos llevará a pensar los límites de la violencia que ejerce el lenguaje sobre la contingencia, una vez que, en la “experiencia límite”, se cuestiona la potestad del sujeto que se afirma en tal discurso. Por lo tanto, aquí se describirá cómo es que el “pensamiento negativo” caracterizará un modo de escritura que no solo tematiza una crítica sobre la violencia del lenguaje, sino que también pondrá en obra una impugnación a su poder, dando pie a una lectura que no termina de leerse.

Palabras clave: pensamiento, discurso, crítica, soberanía, violencia, escritura.

Abstract: this essay addresses the concept of “negative thinking” in Blanchot’s philosophy as a fundamental element in the development of his own writing, in order to understand the notion of discourse from a “critical” point of view. To guide this perspective, this essay aims to review the kantian background of the idea of thought as a discourse that tries to exert a power over experience, which is related to Blanchot’s vision on the sovereignty of language. This reflection will lead us to think about the limits of the violence exerted by language over contingency, once the power of the subject that states such speech is questioned in the “limit-experience.” Therefore, here it will be described how “negative thinking” characterizes a way of writing that not only thematizes a critique on the violence of language, but, also, will put into play a challenge to its power, giving rise to a reading that cannot be finished.

Keywords: thinking, discourse, critique, sovereignty, violence, writing.

³ Licenciada en Filosofía por la Universidad de Chile, estudiante de primer año del magíster en Pensamiento Contemporáneo. Se desempeña actualmente como ayudante de la cátedra Individuo y Sociedad Moderna en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Central de Chile y como coinvestigadora en la investigación SENCE “Estudio de las trayectorias laborales de las mujeres en el Sector Financiero: Elementos para aportar al desarrollo de políticas de capacitación y equidad de género en la banca nacional”.

Mi error, no obstante, debía ser el camino de una verdad: pues únicamente cuando me equivoco salgo de lo que conozco y entiendo. Si la 'verdad' fuese aquello que puedo entender, terminaría siendo tan sólo una verdad pequeña, de mi tamaño. La verdad tiene que estar exactamente en lo que jamás podré comprender.

La realidad es la materia prima, el lenguaje es el modo como voy a buscarla, y como no la encuentro. Pero del buscar y no del hallar nace lo que yo no conocía, y que instantáneamente reconozco.

Clarice Lispector, *La pasión según G. H.*, 1988

Es posible constatar la fuerza con que toda una tradición filosófica ha declarado a la experiencia sensible como digna de desconfianza, ya que parece ser el origen de un conocimiento que no puede ser universal ni necesario, sino que se constituye como una fuente de espejismos y trampas. Y es que es en la diferencia que percibimos entre la experiencia y los contenidos de la razón que notamos que en lo empírico siempre cabe la posibilidad de que ocurra una excepción a la regla de nuestro entendimiento. Existe siempre, entonces, la posibilidad de un desvío, de que acontezca una alteración de nuestras categorías y criterios, como una anomalía con respecto al orden que impone la estructura de nuestro conocimiento; en resumidas cuentas, de una *otredad* que no se condiga con nuestras expectativas cognoscitivas. Lo dado a nuestra percepción, de esta manera, se nos muestra como el acontecimiento de aquello que demuestra las propias limitaciones de nuestra comprensión, ya que siempre cabe la posibilidad de que lo que acaece desafíe todo aquello que hemos tomado anteriormente por cierto.

Lo que conocemos como el conjunto de la realidad empírica, en este sentido, es el limitado conjunto de nuestros juicios que deducen la familiaridad de nuestro mundo, juicios fundados sobre la reiteratividad de lo cotidiano. Y es que, desde cierta perspectiva, nuestras formas de experimentar la realidad fundan un orden limitado con el que concebimos y ordenamos nuestro mundo. Tal vez la experiencia sensible es la ocasión en que percibimos que siempre hay algo que cae fuera de la jurisdicción de este orden. Quizá caemos en el profundo asombro que podría resultar de la relación entre nuestra propia finitud y la posibilidad de acceder a una experiencia que desborde los límites de nuestra comprensión. Tomemos, por ejemplo, la lección que nos entrega la filosofía crítica kantiana, ya que, fuera del fenómeno, cabe siempre la necesidad de postular el noumeno, aquello que jamás es condicionado por nuestras formas cognoscitivas de ordenar la experiencia.

Tenemos, entonces, que hay algo que queda siempre fuera de nuestra experiencia, ya que en ella entramos en contacto con lo ilimitado, entendiendo que "podemos afirmar que cualquier conjunto de objetos es ilimitado si sucede que, al tratar

de identificar uno a uno todos sus elementos, no se logra formar un todo, dado que siempre y en cualquier caso habrá un elemento que no habremos considerado” (Zellini 2004, 12). A partir de esta noción, podemos entender la inquietud que produce lo sensible, ya que entrega cada vez la posibilidad de comprender que hay un *elemento que no hemos considerado*. Ya lo precisaba Kant cuando considera la idea de “mundo” como un ideal de la razón, ya que nunca vamos a estar frente a él como ante la experiencia de un todo, cuya integridad podamos conocer de un vistazo. Sin embargo, igualmente nuestra razón pide orientarse y organizarse bajo la idea de que tal experiencia total es posible. Podríamos decir que esta tradición filosófica se ha guiado igualmente por este ideal.

No obstante lo anterior, la misma filosofía kantiana nos muestra que existen experiencias en que se produce un radical extrañamiento –tomemos, por ejemplo, el sentimiento de lo sublime–, en que nos percatamos de un afuera respecto de la totalidad que concebimos como realidad. Tales sucesos nos hablan de lo que podemos llamar “experiencia límite”, el acontecimiento que obliga a tantear lo acotado de nuestra comprensión, aquello que nos deja entrever que nuestra capacidad discursiva no es más que una respuesta a un fuerte impulso por colmar el abismo que se abre con aquello que se nos aparece como particularmente no familiar. De manera que, en medio de este radical extrañamiento, utilizamos el discurso para instaurar –o reinaugurar– el orden y despejar lo que se manifiesta como excepcional.

Ahora bien, esa tradición filosófica, que se encumbra por sobre lo confuso de la experiencia hacia el reino de las certezas, llega a ser cuestionada respecto de sus fines desde la modernidad. No será asunto de este ensayo precisar en qué momento se produce un quiebre con esta tradición –que bien podría encontrarse en Nietzsche–, sino que se tratará, más bien, de revisar cómo esta constelación de problemas gravita en el tipo de escritura filosófica desarrollado por Maurice Blanchot. Tal parece que la particular manera en que el crítico francés plantea su propia escritura dialoga con esta visión, puesto que –frente a la tradición del impulso por clausurar las aporías– Blanchot propone desestabilizar toda comprensión que se empodere en el territorio de lo cierto. En este caso, esto supone entender que lo que conocemos como realidad no es más que la construcción de un discurso, idea a la que podemos llegar solo si existen gestos que permitan romper con lo repetitivo y aventurarse a lo ilimitado.

En el fondo, una idea cruza transversalmente esta discusión: todo conocer es un discurso y todo discurso un control sobre la realidad. El discurso que se toma el poder se ha anquilosado en el lugar donde nace la verdad, de manera que disimula la distancia existente entre discurso y verdad para que, así, no exista posibilidad de socavar el orden que impone. El hecho mismo de que aquí estemos ocupando el lenguaje para hablar de los límites del discurso ya indica que estamos forzando sus funciones para realizar un acomodo de la comprensión. Sin embargo, de momento tenemos, al menos, dos opciones: fundamos un orden que despeje toda duda al respecto y conjuramos la aporía o bien intentamos abrir un diálogo que no espere llegar a conclusiones totalizantes, sino que, más bien, aspire a impugnar su construcción. La perspectiva que asumirá este

ensayo intentará revisar la segunda opción, observando si hay traslados posibles entre la herencia que deja la filosofía crítica kantiana y la tarea crítica que asume la “escritura del afuera” de Blanchot. Mas, en todo momento, nos estaremos apoyando en la visión que expone Sergio Rojas en “El afuera”, desde la cual nos preguntaremos hacia dónde ha tenido que salir el pensamiento moderno. Este recorrido parte en Kant, dado que su filosofía demuestra la *provisoria y frágil localización del pensamiento* y que, cada vez que se renueva a lo largo de su historia, “la ‘cosa en sí’ kantiana reaparece siempre ‘de nuevo’” (Rojas 1999, 177), como aquel polo que queda siempre afuera de lo que puedo llegar a concebir, como la relación con aquello que no puede ser objeto del pensamiento, pero que, sin embargo, llega a constituirse como un límite.

Desde Kant podemos responder a la pregunta acerca de qué es el pensamiento con una pregunta cercana: ¿qué es lo que podemos conocer? Ambas preguntas se juntan en una misma respuesta: puedo pensar cuanto quiera, aunque solo puedo conocer algo si me es posible demostrar su condición de posibilidad⁴. Es decir –siguiendo la argumentación kantiana–, solo podemos conocer con certeza aquello que tanto la experiencia como el conocimiento *a priori* nos entregan como testimonio. Así, el conocimiento organiza la información sensible en juicios, a través de una actividad que se vuelve tan “eficiente” en su gestión que desea abstraerse de la diversa cantidad de información que le es dada. De manera que conozcamos integralmente lo que podemos transformar en juicio coherente y verosímil que reúna, en la medida de lo posible, una visión unificada de lo que experimentamos. Por ello, la razón desea pasar desde de lo particular del diverso sensible hacia un pensar que puede seguir su actividad sin los obstáculos que representa la contingencia para un saber que se quiere puro, lógico, universal, ideal. Este es justamente el tipo de saber en que se convierte el conocimiento que desea ir más allá de la experiencia sensible, es decir, termina por convertirse en puro pensamiento.

De esta manera, el conocimiento podría ser descrito como un movimiento que avanza, por medio de preguntas, hacia respuestas. Extraño gesto que cesaría solo con el afán de llegar a algún discurso que nos explique lo incierto. Entonces, junto con Sergio Rojas, empezamos a cuestionarnos esta tendencia: “Qué extraño es eso que denominamos *pensamiento*, que avanza en medio de lo incierto con las preguntas y cesa con las respuestas. ¿Hacia dónde ‘avanza’ el pensamiento?” (Rojas 1999, 173). Podríamos decir, con Kant, que el pensamiento –tal como la paloma que, al sentir el roce del aire, se podría imaginar que volaría mejor en el vacío (Kant 2007, 65-66) – avanza hacia lo ilimitado prescindiendo de la experiencia:

El aliciente de ensanchar uno sus conocimientos es tan grande, que uno sólo puede ser detenido en su progreso por una clara contradicción con la que tropiece. Pero

⁴ “Para *conocer* un objeto se requiere que yo pueda demostrar su posibilidad (ya sea por el testimonio de la experiencia, a partir de la realidad efectiva de él, ya sea *a priori* por la razón). Pero *pensar* puedo [pensar] lo que quiera, con tal que no me contradiga a mí mismo, es decir, con tal que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque yo no pueda asegurar que en el conjunto de todas las posibilidades a éste [mi concepto] le corresponde, o no, un objeto” (Kant 2007, 28).

ésta se puede evitar, si uno hace sus invenciones con cuidado; sin que por ello dejen de ser invenciones (Kant 2007, 65).

Aquí el pensamiento se nos muestra, entonces, como una tendencia a elaborar ficciones con el suficiente cuidado de no caer en contradicciones evidentes. Cautela lógica con la que el pensamiento se eleva por sobre los datos sensibles, por sobre lo que tiene más cerca en el aquí y el ahora, para urdir maneras de relacionarse con lo indeterminado. De modo que “el pensamiento fascinado con sus propias posibilidades avanza hacia lo ilimitado” (Rojas 1999, 173).

Entonces, de nuevo nos preguntamos, ¿hacia dónde avanza el pensamiento según Kant? Hacia aquello que demuestra la fascinación del pensamiento consigo mismo, hacia preguntas que son el escenario más digno para desplegar su poder: la existencia de Dios, el origen del mundo, la naturaleza humana; en definitiva, hacia preguntas que llevan a explicaciones totalizantes que han de ser elaboradas con sumo cuidado. En resumidas cuentas, la razón nos pide la imagen completa de todas las condiciones, lo que se convierte en un ideal imposible de ejecutar si consideramos la inevitable postulación del noúmeno: aquello que queda siempre fuera del fenómeno que podemos conocer, es decir, “una cosa que no ha de ser pensada como objeto de los sentidos, sino (solamente por un entendimiento puro) como cosa en sí misma” (Kant 2007, 348).

No obstante, hasta el momento, hay una diferencia que se mantiene solapada, ya que podría incluso hablarse, provisoriamente, de dos momentos de un mismo gesto en que el entendimiento se orienta hacia lo incondicionado: por un lado, un deseo de abandonar las certezas en que se ha anquilosado lo cotidiano y, por otro, un deseo por clausurar esa inquietud y reinaugurar la normalidad. Existe una innegable tendencia a esta detención, pues la historia del pensamiento es la historia de estas ficciones elaboradas con cautela, el cuento que nos contamos para clausurar la ansiedad que podría provocarnos aquella indefinición absoluta a la que no podemos evitar mirar.

Ahora bien, ¿qué hay en la experiencia sensible que nos hace querer prescindir de ella? Hay algo capcioso en la actividad del entendimiento que nos hace querer ir más allá de lo empírico, allende aquel “roce” en las alas de la paloma que hace pensar en la posibilidad de un volar distinto. En definitiva, algo pone límites demasiado estrechos a las ambiciones del entendimiento: cambio, contingencia, incertidumbre, aquello que Blanchot comenta como “la corrupción universal que rige todo lo que es (...) la tierra donde todo desaparece” (2008, 41), estamos hablando del *gran rechazo*. La razón metafísica desea pensar “lo otro” que este mundo de la experiencia y del sentido común, abandona lo familiar por aventurarse más allá de los límites de lo consabido. Busca la excepción a lo repetitivo, ya que tal como diría Carl Schmitt en *Teología política*: “En la excepción, la fuerza de la vida efectiva hace saltar la costra de una mecánica anquilosada en repetición” (2009, 20). Por lo tanto, el pensamiento quiere salirse de sí mismo, desviarse de los carriles habituales por los que transcurre repetitivamente su existencia, hacia un “afuera”.

Pero esto, que podríamos llamar “impulso hacia el afuera”, está igualmente motivado por un rechazo y una necesidad que, según Blanchot, “induce a los hombres a acondicionar un espacio de permanencia donde pueda resucitar la verdad” (2008, 41). Si teníamos que en la teoría kantiana conocer es establecer juicios sobre lo experimentado, podríamos decir que este impulso o deseo por el afuera termina por recurrir al discurso para elaborar ficciones con cautela, sin contradecirse. En este sentido, para Blanchot, “el concepto (por tanto todo el lenguaje) es el instrumento en esta empresa para instaurar el reino seguro” (2008, 41). En resumidas cuentas, todo punto de vista termina siendo reflejado en un discurso –entiéndase teoría, ideología, postura–, es decir, en “modos de conjurar lo devastador que aguarda afuera” (1999, 176). Según Sergio Rojas, estos modos intentan, precisamente, conjurar el afuera en un discurso que sea capaz de *invertir su poder* (1999, 176), es decir, en una ficción totalizante que no deje nada fuera. Siguiendo una idea muy cercana, Blanchot afirma:

Incansablemente, edificamos el mundo, con el fin de que la secreta disolución, la corrupción universal que rige lo que “es”, se olvide en beneficio de esta coherencia de nociones y objetos, de relaciones y de formas, clara, definida, obra del hombre tranquilo, donde la nada no podría infiltrarse y donde bastan bellos nombres –todos los nombres son bellos– para hacernos felices (2008, 41).

Es el lenguaje aquello que nos permite abjurar de lo que cambia, nos promete algo así como un mundo de permanencia organizada y coherente que avance por sobre la contingencia sensible sin contradicciones evidentes. Así, el discurso se nos aparece como una legislación que nos permite, a la vez, nombrar y normar lo que acaece, sin dejar nada afuera que pueda turbar la calma del *hombre tranquilo*. Las respuestas que responden a la existencia de Dios, el origen del mundo, la naturaleza humana, por ejemplo, serían discursos que nos ayudan a olvidar que existen asuntos que van más allá de las limitaciones de nuestro conocimiento. Tales respuestas, por lo tanto, son algo así como acomodos de la comprensión, pero que se responden de manera taxativa con el fin de organizar la existencia. Fijamos la mirada en lo imperecedero para “organizar, sin embargo esta tierra como morada” (Blanchot 2008, 42).

Pero Blanchot va más allá, puesto que, según él, es la metafísica, la lógica, el discurso de la verdad e incluso todo el funcionamiento del lenguaje lo que se origina desde un mismo impulso: el gran rechazo a lo perecedero o, en términos del crítico francés, “el rechazo de la muerte” (2008, 42). Precisamente cuando buscamos una permanencia en el lenguaje, en el juicio, en la norma, lo hacemos bajo una esperanza que “nos confía a un más allá de ilusión o a un porvenir sin muerte o a una lógica sin azar” (Blanchot 2008, 42). Hay una suerte de esperanza que nos hace olvidar que somos mortales y que nuestro conocimiento es finito, afán a partir del cual también olvidamos que todo lo que llegamos a normar respecto de la realidad es una legislación sujeta a constante mutación. “Hemos perdido la muerte”, dice Blanchot, abjuramos de aquello que nos vuelve mortales en el acto de nombrar: “¿No nombramos a cada instante lo que nos convierte en mortales? Lo nombramos, pero para dominarlo con un nombre y, en

ese nombre, al final deshacernos de ello” (2008, 42). Tal como recordamos las características más peculiares de un ser querido que ya ha fallecido, el nombre retiene lo que escapa a la pérdida, a la huida que supone el instante único ya pasado, precisamente en *una aprehensión que lo eterniza* (Blanchot 2008, 42).

Utilizamos nombres para eternizar lo que muere sin percatarnos de la violencia que se esconde tras el uso del concepto. El lenguaje escapa de la muerte buscando lo perenne; sin embargo, mata aquello que quiere preservar, es la negación de lo que nombra. En este sentido, “esta hoja rota de hiedra, esta piedra desnuda, un paso dispersado en la noche” (Blanchot 2008, 43) ya no presentan la experiencia que nombran, tan solo la designan y limitan. De la misma manera, por ejemplo, la efeméride representa año a año, repetitivamente, un acontecimiento histórico puntual del que solo tendremos noticia a través de un discurso oficial. Pero que, concretamente, no se termina de vivir, casi como un trauma. En este orden que funda el lenguaje hay algo que se pierde, un origen que se borra: “Lo que ‘es’ precisamente ha desaparecido: algo estaba allí, que ya no lo está; ¿cómo recuperarlo?, ¿cómo recobrar, en mi habla, esta presencia anterior que tengo que excluir para hablar, para hablarla?” (Blanchot 2008, 45). Entonces, el pensamiento –como lo veíamos– desea lo indeterminado: podríamos decir que hay algo que decir porque aún hay algo que no ha sido dicho, hay una palabra que no ha sido pronunciada, que se mantiene en la ausencia. Pero ¿cómo hablar de eso? ¿Cómo siquiera presentarlo en este ensayo, ponerlo en una frase y decir sin más *lo que no ha sido dicho* y no desear reducirlo a esa sentencia? Es ahí cuando evocamos “el eterno tormento de nuestro lenguaje, cuando su nostalgia se gira hacia lo que él siempre deja escapar, por la necesidad que él tiene de ser su falta de decirlo” (Blanchot 2008, 45). Blanchot parece complicado en este mismo tormento por el solo hecho de usar un discurso determinado y no ejercer con él aquella muerte que es el origen de su poder.

Entonces nos preguntamos con Blanchot: “¿Cuál sería el pensamiento que no se dejara pensar en el modo del poder y de la comprensión apropiadora?” (2008, 66). Esto también podría equivaler a preguntarse por cómo hablar de lo otro sin volverlo parte de lo mismo, sin acoplarlo a la amalgama de experiencias que constituyen el fondo existencial de nuestro punto de vista. ¿Cómo hablar sin la perspectiva de un mediador? ¿Sin esa “autoconciencia que debe acompañar a todas mis representaciones para asociar la afinidad de lo múltiple”? (Kant 2007, 182). Y aquí nos topamos de frente con la imposibilidad, ya que “no podría haber captación inmediata de lo inmediato (...) cada vez que, para dar acceso, debe someterse a la mediación de un mediador” (Blanchot 2008, 47). Entonces, estaríamos al borde de imaginar una relación que no apropie, que no ejerza esta soberana violencia, si esta habla pone en entredicho la posición de la mediación. Necesitamos un *pensamiento de lo imposible* en que “ejercemos, aunque negativamente, un poder” (Blanchot 2008, 54). No se trata, en este sentido, de la simple contraposición dialéctica a un poder, sino de la negativa a tomarlo y reinaugurar el reino de los posibles. Un pensamiento que no pretenda posicionar su juicio acerca de la afinidad de lo diverso, sino que sea “una especie de reserva, un pensamiento que no se

dejase pensar en la forma de la comprensión apropiadora” (Blanchot 2008, 54). Necesitamos un pensamiento radicalmente en fuga hacia un *afuera*, el sufrimiento de un “yo” que no puede dejar de padecer el tormento de esa nostalgia vuelta hacia lo indecible. Esto que Blanchot llamó tormento, esta reserva del pensamiento, esta pasión que padece la radicalidad de la violencia del lenguaje una vez que ha abdicado de la posibilidad de una revancha, por el que pareciera “como si tuviese menos miedo de la violencia que padece que de aquella que podría ejercer” (2008, 64). Por ende, en el tormento la autoconciencia se niega a estar presente en la experiencia, porque, en el dominio de la presencia, se expone a un sufrimiento que “le priva de este ‘Yo’ que le haría sufrirlo” (Blanchot 2008, 56). El sujeto, así, desaparece en su labor de agente de la comprensión.

Surge la necesidad de cuestionar al “yo” de mis afirmaciones, de ponerlo en entredicho, de que ocurra el acontecimiento por el que se produzca una profunda impugnación interior, algo que se constituya como “la respuesta que encuentra el hombre cuando ha decidido ponerse radicalmente en cuestión” (Blanchot 2008, 261). Estamos hablando de lo que Blanchot, basándose en Bataille, llama “experiencia límite”, aquello que delata un movimiento transversal, algo que ocurre a todo hombre, pero que avanza hasta dejar sin fondo, justamente, esa noción sobre lo humano. Por lo mismo, es un cuestionamiento que carece de meta, ya que es una decisión que expresa por sí misma la imposibilidad de detenerse en paradigma alguno pero que, sin embargo, “a veces se encierra en un sistema, a veces perfora el mundo y va a terminar en un más allá del mundo donde el hombre se confía a un término absoluto (Dios, Ser, Bien, Eternidad, Unidad) –y donde, en todos los casos, abdica de sí” (Blanchot 2008, 261)–. Esta es la vocación que sustenta el pensamiento negativo, cuyo movimiento es el de dejar pasar esos posibles paradigmas, creencias, ideologías en los que podría encontrar reposo; incluso podemos decir que su discurrir ni siquiera tiene que ver con el escepticismo ni con la duda metódica.

Esta vocación, más bien, no se detiene en verdades que le permitan al hombre acceso a un todo integral de convicciones en las que igualarse con lo absoluto o convertirse en la conciencia del todo, sino que –aunque pudiera quedarse en su acogedor orden– “es capaz, frente al cumplimiento del todo, de mantener la otra exigencia que, en forma de impugnación, reactiva el infinito” (Blanchot 2008, 262). Entonces, el sujeto se pone en entredicho, renuncia a reposar en alguna unidad, abdica de su poder de decisión. Pero ¿cómo es esto posible? Si no hay sujeto, “¿quién asume la competencia en un caso para el cual no se ha previsto competencia alguna?” (Schmitt 2009, 16) o, en otras palabras, ¿quién tiene el monopolio de la decisión? ¿Quién posee el control del centro desde el que se establece la verdad absoluta en tanto forma de organización? Ya no puede ser quien “tenía a su favor la presunción del poder no sujeto a límites” (Schmitt 2009, 16), precisamente porque ese hipotético sujeto de la decisión detenta un poder totalizante que excluya todo afuera, una integración efectiva de las diferencias bajo la constitución de una verdad, una metafísica “como la expresión más intensa y más clara de una época” (Schmitt 2009, 44). Todo lo contrario, si

preguntamos ¿cómo es posible esta experiencia sin sujeto? En definitiva, podemos responder: no es posible. Se trata de la experiencia de lo imposible, aquello que no se deja pensar en el modo del poder ni de la apropiación:

Sí, como si la imposibilidad, eso en lo que ya no podemos poder, nos esperara detrás de todo lo que vivimos, pensamos y decimos, por poco que hayamos ido alguna vez hasta el extremo de esta espera, sin escaparse nunca de lo que ha exigido ese excedente de vacío, añadidura de “negatividad” que, en nosotros, es el corazón infinito de la pasión del pensamiento (Blanchot 2008, 265).

El movimiento del pensamiento negativo propuesto por la experiencia límite define otra trayectoria, puesto que introduce el deseo de lo que falta, el deseo de “no detenerse en esta suficiencia que alcanza” (Blanchot 2008, 263). Se trata de un llamado a la indeterminación; justo cuando el hombre se ha identificado con el todo, se convierte en el hombre sin deseo que está satisfecho en todo. El deseo de lo que falta, “la experiencia de eso que queda por alcanzar, cuando todo está alcanzado, y por conocer, cuando todo es conocido: lo inaccesible mismo, lo desconocido mismo” (Blanchot 2008, 263). La experiencia límite es la experiencia del deseo que expresa esa carencia esencial, esa extática pérdida de conocimiento desde donde el hombre toma su derecho a poner siempre en cuestión su propio actuar, una suerte de protesta de brazos caídos, en la que se da un estado de pura negatividad sin empleo (Blanchot 2008, 263). Se trata de una negación radical, una pasión extrema que es capaz de “introducir la pregunta que lo suspende” (Blanchot 2008, 262) y, así, mantenerlo desempleado, precisamente cuestionándolo. Es el movimiento en que “se afirma esta negación radical que ya no tiene nada que negar” (Blanchot 2008, 263). Podríamos decir, un movimiento que no produce, sino que solo gasta, que no gestiona, sino que habla en vano, un exceso que no puede convertir en actividad ni en dominación. Blanchot ha mostrado, a partir de la figura de la experiencia límite, lo que en ella se mueve, pero ahora da pie a reconocer en ella cierta forma de poder pensar la soberanía.

Schmitt pretende decidir sobre lo excepcional, es decir, propone situarse frente a ella desde un centro de imputación que permita establecer una mediación, aquel medio homogéneo que necesita la norma para aplicarse, invirtiendo “todo el poder del afuera [‘no dejando nada afuera’], precisamente como un saber acerca de la totalidad” (Rojas 1999, 176). Podemos decir que Schmitt está pensando aquí la decisión de ese yo soberano que cree haber “alcanzado el derecho arrogante de llamarse en adelante el gran Afirmador” (Blanchot 2008, 268). Sin embargo, aquí caben dos posturas: la de quien decide y la de quien permanece ajeno. Quien decide es soberano de quien no lo hace. Quien decide, en última instancia, encuentra un modo de hallarse, de autoafirmarse. Aunque “semejante afirmación no podría mantenerse. No se mantiene e incluso siempre corre el riesgo, al ponerse al servicio del poder, de girarse contra la soberanía del hombre convirtiéndose en el instrumento de su dominación” (Blanchot 2008, 268). En definitiva, el yo nunca logra una conciencia absoluta de sí, por tanto, su dominación no queda más que en una impostura.

Se propone, entonces, una tercera medida: la de quien ejerce su soberanía, pero lo hace cuestionando toda decisión, toda pertenencia. Lo hace, en resumidas cuentas, a partir de una vocación que reactiva lo ilimitado cuando pareciera que se está llegando al cumplimiento de la metafísica. Esto es, regenerando una y otra vez el lenguaje, evidenciando su repetición y agotamiento: “La fuerza del concepto no es rechazar, sino haber, por el contrario, introducido, en el pensamiento, la negación que es propia de la muerte, para que en esta negación desaparezca toda forma cuajada de pensamiento y para que éste se convierta en algo distinto de sí mismo” (Blanchot 2008, 43). En definitiva, es el lenguaje mismo el que presenta un punto de fuga a partir del cual sea posible luchar contra el olvido de que todo orden es posible de ser trastocado. Por ello, hay que escribir sobre el cadáver en que se ha convertido el discurso y generar, con ello, la catástrofe de lo cotidiano, incluso si eso nos pasa a llevar en su padecimiento.

La escritura de Blanchot se propone, entonces, como un escribir que no imponga un respeto tal que cese toda pregunta, sino que su lectura permita levantar intermitentemente la vista. Es un tipo de escritura que juega con las respuestas que alguna vez fueron dadas y que ahora están al borde de caer en el silencio de la obiedad y la repetición, porque en ese juego, que no afirma absolutamente ni tampoco niega del todo, sino que cuestiona el discurso que se ha anquilosado en el lugar de la verdad. Este juego es lo que podríamos llamar un diálogo infinito, ya que el lector es constantemente rechazado y obligado a desandar los pasos que lo llevan a buscar una respuesta tranquilizadora, pero en la que, igualmente, puede reconocer elementos que le hacen sentido. Si el poder y la comprensión apropiadora utilizan el lenguaje de modo que no haya distancia entre verdad y discurso, la escritura de Blanchot se mueve, en el fondo, ante la idea que evidencia el fragmento literario que sirve de epígrafe a este ensayo: “La verdad tiene que estar exactamente en lo que jamás podré comprender” (Lispector 1988, 97), ya que, al reconocer este “afuera”, reconocemos, a la vez, que la mismidad es un orden eminentemente provisorio y frágil, fundado en una violencia que podemos llegar a negar cuando somos capaces de cuestionar al sujeto soberano que pide respuestas taxativas, así como de activar la infinita búsqueda que es la comprensión. Finalmente, leer a Blanchot significa entablar un diálogo que no cesa de sorprendernos.

Bibliografía

- Blanchot, Maurice. 2008. *La conversación infinita*. Traducción de Isidro Herrera. Madrid: Ediciones Arena.
- Kant, Immanuel. 2007. *Crítica de la razón pura*. Traducción de Mario Caimi. Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- Lispector, Clarice. 1988. *La pasión según G. H.* Traducción de Alberto Villalba. Barcelona: Ediciones Península.
- Rojas, Sergio. 1999. “El afuera”. En *Materiales para una historia de la subjetividad*. Santiago: Ediciones La Blanca Montaña.
- Schmitt, Carl. 2009. *Teología política*. Traducción de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez. Madrid: Editorial Trotta.
- Zellini, Paolo. 2004. *Breve historia del infinito*. Traducción de José M. Arancibia. Madrid: Ediciones Siruela.