

## HABLA IMPERSONAL: BLANCHOT, VIRNO, MESIANISMO\*

### Impersonal speech: Blanchot, Virno, Messianism

*Lars Iyer*

*Newcastle University (Reino Unido)*

*instantesyazares@yahoo.com.ar*

**Resumen:** Este artículo estudia el diagnóstico de Virno sobre la captura de la capacidad de hablar en el capitalismo post-fordista, poniendo en diálogo su noción de virtuosismo con la noción de mesianismo de Blanchot. Como muestro, Virno explora el modo en que dicho virtuosismo recurre a lo que llama el “trasfondo” del habla, el cual –como argumentaré– está relacionado con la idea de la forma impersonal “se habla” en Deleuze y Guattari. Blanchot da una versión alternativa de este “trasfondo”, destacando su operación en la relación interpersonal que caracteriza como mesiánica. Puesto que la elaboración de Blanchot de la relación interpersonal es desarrollada en su trabajo teórico principalmente a través de la lectura de Lévinas, rastreo las divergencias entre Blanchot y su amigo tomando como referencia la pregunta clave de la trascendencia del Otro que Lévinas pone en el corazón de sus reflexiones éticas. Luego muestro que esta divergencia también cuenta para el modo en que Blanchot lee las nociones levinasianas de Judaísmo, de Dios y de Mesías. Por último, presento cómo una renovada noción de virtuosismo podría dar lugar a una práctica en que la captura de nuestra capacidad de hablar es desafiada al nivel de nuestras relaciones interpersonales. Uso las reflexiones de Blanchot sobre los eventos de mayo de 1968 como un ejemplo del modo en el que podríamos “afirmar la ruptura” que tal virtuosismo o mesianismo constituyen.

*Palabras clave:* **Blanchot / Lévinas / Virno / mesianismo**

**Abstract:** This paper addresses Virno’s diagnosis of the capture of the ability to speak in post-Fordist capitalism by bringing his notion of virtuosity into dialogue with Blanchot’s notion of Messianism. As I show, Virno explores the way in which what he calls virtuosity draws upon what he calls the ‘background’ of speech, which I will argue is linked to

---

\* Publicado en: *Journal for Cultural Research*, v. 13, n° 3-4, pp. 281-296.

the idea of the impersonal form ‘one speaks’ in Deleuze and Guattari. Blanchot gives an alternative account of this ‘background’, focusing on its operation in the interpersonal relation he characterises as messianic. Since Blanchot’s account of the interpersonal relation is developed in his theoretical work chiefly through a reading of Levinas, I trace Blanchot’s divergence from his friend on the key question of the significance of the Other which Levinas places at the heart of his reflections on the ethical. I then show that this divergence also accounts for the way in which Blanchot reads Levinas’s notions of Judaism, God and the Messiah. Finally, I show how a redeveloped notion of virtuosity might give rise to a practice in which the capture of our ability to speak is challenged at the level of our interpersonal relations. I use Blanchot’s reflections on the Events of May 1968 as an example of the way in which we might ‘affirm the break’ such virtuosity or messianism constitutes.

*Keywords:* **Blanchot / Lévinas / Virno / messianism**

En *De la subjetividad en el lenguaje*, Emile Benveniste nota algo peculiar acerca de la palabra “Yo”. No es un concepto que comprendería lo particular en términos de un universal. Tampoco se refiere a ese particular en su singularidad, ya que la palabra “Yo” es cabalmente apropiada por cualquiera que habla. Pero aquí no es como si primero existiera un sujeto que luego se expresaría a sí mismo usando el lenguaje. El “Yo” es una posición dispuesta por el lenguaje que da nacimiento al sujeto. Como escribe Benveniste, “el lenguaje propone en cierto modo formas «vacías» que cada locutor en ejercicio de discurso se apropia, y que refiere a su «persona»”<sup>1</sup>. Como tal, la capacidad del hablante de relacionar esas formas consigo mismo depende de su nacimiento como hablante. No toma la forma vacía del “Yo” puesto que, como sujeto, no pre-existe al pronombre personal. De modo que el lenguaje no es en primer lugar personal, adaptándose al sujeto que puede así decir “Yo”, sino la condición del sujeto de usar pronombres personales. De alguna manera el sujeto asume una posición con respecto al flujo impersonal, las “formas vacías” del lenguaje. Pero, ¿cómo es esto posible? ¿Qué relación hay entre el habla impersonal y el lenguaje hablado en primera persona?

Esto parece implicar que hay una estructura trascendental del lenguaje, como si el lenguaje como tal y en general existiera antes y después de sus hablantes. Sólo que la estructura misma está en los

---

1. E. Benveniste, *Problems in General Linguistics*, trad. ing. M. E. Meek, Florida, University of Miami Press, 1971, p. 227 [trad. esp.: *Problemas de lingüística general I*, trad. J. Almela, Buenos Aires, Siglo XXI, 1997, p. 184].

individuos que hablan, incluso si no puede ser reducida a ningún hablante individual. Como un patrón emergente, tiene una especie de agencia propia, en función de las relaciones de retroalimentación que le dan una sustancia siempre provisoria, dejándola temblar encima de una comunidad particular de hablantes, como un arcoíris sobre una cascada. El lenguaje no es, por consiguiente, un asunto interior –no es solamente una cuestión de dar respuesta al deseo de articular estados internos– sino que pertenece a nuestra interrelación. Como Deleuze y Guattari explican, entre nosotros, y flotando entre esas redes de prácticas e instituciones de las que somos parte, nuestros enunciados son colectivos y nunca simplemente individuales, de modo que debemos ser pensados junto con otros como parte de un todo que nosotros hablamos cuando hablamos<sup>2</sup>. Esto parece sugerir que debiéramos sustituir el énfasis puesto sobre el “Yo hablo”, el *cogito* lingüístico, reemplazándolo por el “nosotros hablamos” de una comunidad lingüística. Pero no es sólo la sencilla cuestión de cambiar el sujeto individual por uno colectivo. Más bien, el hablante individual debe ser pensado en el contexto de redes más complejas, a través de las cuales las conexiones locales se afianzan en lo que es tomado como dado en el mundo social por medio de esos circuitos de retroalimentación que refuerzan y replican formas particulares de relación social. Esto no quiere decir que el agente individual no importa, sino que supone que pensar al individuo sin la estructura es olvidar la interdependencia, la relación de inter-determinación entre estos términos. Lo mismo se sigue si uno privilegia la estructura, tratándola como invariable y eterna, olvidando de ese modo el fluido dinamismo de las relaciones sociales que le dan vida. Ni la estructura ni el individuo existen por derecho propio, lo cual significa que el lenguaje tampoco puede ser pensado exclusivamente en los términos de una estructura lingüística, esto es: en tanto que conjunto de oposiciones diferenciales que define relaciones fonémicas (en oposición a actos de habla particulares) en los cuales un subconjunto de relaciones es seleccionado del sistema. Esto quiere decir que el lenguaje nunca está enteramente en posesión del individuo; es más, no está “en” el agente en absoluto. Podríamos decir que el agente está *en* el lenguaje, y que el lenguaje es un fenómeno trans-subjetivo.

---

2. G. Deleuze, F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2: Mille plateaux*, París, Minuit, 1980. Estoy en deuda con Lecercle en lo que respecta a mi versión de Deleuze, Guattari y el lenguaje. Cfr. J.-J. Lecercle, *Deleuze and language*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2002.

Esto es lo que Deleuze y Guattari proponen cuando afirman que el lenguaje no es representacional. El lenguaje, más bien, es *en* el mundo, actuando dentro y combinándose con el mundo; como tal, no simplemente facilita la comunicación por medio de remisiones al mundo compartido de una sociedad dada, sino que es él mismo el proceso estructurante que construye ese mundo. Por una parte, el lenguaje se presta a la producción de un plano estable de significados y de sujetos que los comunican, dando lugar a la versión representacional del lenguaje; pero por otra parte, existe la posibilidad de que introduzca inestabilidad dentro de ese plano, repartiendo de nuevo la relación entre palabra y mundo. El lenguaje no se corresponde con el mundo simplemente, sino que lo cambia. Como tal, el lenguaje debe ser entendido como *circulando* antes que meramente como representando; las palabras no *significan* cosas, sino que *son cosas ellas mismas*. La significación no es sólo lo que es significado; hablante y oyente son parte de una inestable relación de fuerzas, lo que quiere decir que la relación entre lo representado y lo que estaría representándose nunca está simplemente dada.

¿Pero qué pasa cuando estas fuerzas dominan al hablante, cuando capturan lo que puede ser dicho? Foucault nos muestra cómo la relación de los hablantes con el “se habla” pasa a través de diferentes regímenes. En la época clásica el ser del lenguaje es reducido al régimen de la representación. En el siglo XIX, ha comenzado a escapar de esos límites, perdiendo su función unificadora y redescubriéndola en un nuevo sentido en cierta literatura. Pero una posibilidad que Foucault no considera es examinada por Paolo Virno quien, en *Gramática de la multitud*, indaga la captura del uso del lenguaje en el capitalismo contemporáneo, argumentando que la capacidad de hablar –junto con otras capacidades genéricas– ha sido directamente apropiada por el capitalismo post-fordista. Dicha apropiación tiene sus límites: Virno explora el modo en el que lo que llama virtuosismo podría recurrir al “trasfondo” del habla –que he estado llamando hasta aquí “se habla” o habla impersonal– de manera tal que venza el uso dado. Es en el contexto de su diagnóstico del post-fordismo capitalista y de la promesa emancipadora de su noción de virtuosismo que quiero presentar la idea del Mesías y, en particular, la noción blanchotiana de mesianismo, a la cual puede dársele sustancia y distinción leyéndola junto a la de Lévinas, aun si es apenas desarrollada en su propio trabajo. Ampliando y refinando la noción de virtuosismo al ponerla en diálogo con el mesianismo, quiero investigar su relación con la política, presentando la noción de comunidad de Blanchot y su participación en los

eventos de mayo de 1968 como intentos de entender de qué manera el “trasfondo” del habla puede ser comprometido productivamente.

\*

En *Gramática de la multitud*, Paolo Virno redirige nuestra atención sobre las habladurías, como parte de un intento más general de repensar la praxis política. Para él, la concepción fordista de la producción está caduca, pero no el análisis marxiano de fuerza de trabajo que, en efecto, se consume en nuestro mundo. Como el agregado de las capacidades mentales y físicas del ser humano —las aptitudes genéricas tales como la capacidad de usar el lenguaje y de aprender, de memorizar y abstraer, el potencial del cuerpo viviente en general— la fuerza de trabajo es más adecuada que nunca como nombre para las transformadas condiciones de producción, que ahora remiten a las más genéricas aptitudes o capacidades que han sido movilizadas en el capitalismo contemporáneo. El potencial del cuerpo viviente —de la fuerza de trabajo humana— ahora puede ser comprado y vendido como cualquier otra mercancía. “[El] conjunto de relaciones poiéticas, «políticas», cognitivas, emotivas” directamente potencian la producción post-fordista<sup>3</sup>; por lo que el modelo post-fordista de producción es ahora proyectado “sobre todos y cada uno de los aspectos de la experiencia, subsumiendo dentro de sí las competencias lingüísticas, las inclinaciones éticas, los matices de la subjetividad”<sup>4</sup>.

El objetivo más amplio de Virno es indicar la posibilidad de una recuperación o recaptura de la fuerza de trabajo de manera que las fuerzas en cuestión puedan ser involucradas de nuevo. Al hacer esto, apunta a un rasgo del lenguaje que debería recordarnos la concepción de Foucault, Deleuze y Guattari del “se habla”. De este modo, Virno rescata la noción heideggeriana de habladuría, *Gerede*, que es contrastada por el filósofo alemán con esa forma de discurso, *Rede*, que permite al *Dasein* articular la estructura de su ser-en-el-mundo. Las habladurías reflejan la curiosidad sin propósito del *Das Man*, el “Uno” anónimo o el “ellos” que, en lugar del singular y resuelto *Dasein*, se contenta con divulgar la palabra sin asumir responsabilidad por lo que en realidad dice. No es un *Dasein* individual quien habla en las habladurías, sino el “Uno” (“se”) impersonal que es meramente un

3. P. Virno, *Grammar of the Multitude*, trad. ing. I. Bertolotti et. alt., Los Ángeles, Semiotext(e), 2004, p. 78 [trad. esp.: *Gramática de la multitud: para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, trad. A. Gómez, Buenos Aires, Colihue, 2008, p. 79].

4. *Ibid.*, p. 108 [trad. esp., p. 125].

relevo para la charla banal. Virno reivindica el valor de las habladurías, ya que no tienen fundamento ni una correspondencia segura con las cosas mismas, rechazando la idea de que aquellas podrían ser un habla de la convención o del estereotipo –y pasando por alto la discusión heideggeriana de la impersonalidad del *Dasein* y el estado de ánimo fundamental [*Grundstimmung*]<sup>5</sup>–. Como tal, esto promete la posibilidad de la invención y la experimentación –una suerte de comunicación que no solamente refleje el mundo como es, sino que actúe para transformarlo.

Consideradas por sí mismas, dice Virno, las habladurías se asemejan al ruido de fondo; es completamente insignificante, pero es también el depósito para “variantes significativas, modulaciones insólitas, articulaciones imprevistas”; un ruido que ya no está conectado a nada específico, como el ruido de la perforación a un taladro, el rugido de un motor a una motocicleta, sino al sin-sentido de la charla banal<sup>6</sup>. Las habladurías, para Virno, son el modo de dar nombre al trasfondo desde el cual emerge el habla en primera persona –habla por la cual el hablante es responsable, y que confirma una particular concepción del mundo–. Nombra la indeterminación murmurante con que el discurso carga; el “se habla” del cual depende el habla personal. De la misma manera en que la autenticidad es, para Heidegger, una modificación de la inautenticidad, lo que yo digo en primera persona es una modificación de la continuidad impersonal del habla, la “tercera persona” cuyo sujeto ficticio es el anónimo “Uno” que recibe la aprobación de Heidegger. El habla hace uso de este “Uno” de tal manera que la relación entre hablante y lenguaje nunca es segura. Pero esta falta de seguridad –el lenguaje dado nunca articula simplemente las estructuras de un mundo pre-existente– es, para Virno, la potencia de la fuerza de trabajo. Sin escritura, abierta e improvisada, el hablante es una suerte de *virtuoso*. Es en los términos de este virtuosismo que Virno intenta pensar la interacción entre trasfondo y primer plano, entre tercera y primera persona como formas del discurso<sup>7</sup>.

Con Virno, virtuosismo deviene el nombre para un vínculo particular con el “se habla” que se encuentra *entre* el lenguaje y el hablante en la medida en que cada uno de los términos es impulsado fuera de su

---

5. Para una excelente discusión sobre la importancia de lo impersonal en Heidegger cfr. W. Large, “Impersonal Existence: A Conceptual Genealogy of the There Is from Heidegger to Blanchot and Levinas”, *Angelaki, Journal of the Theoretical Humanities*, v. 7, n° 3, 2002.

6. P. Virno, *Grammar of the multitude*, trad. cit., p. 81 [trad. esp., p. 100].

7. *Ibid.*, pp. 52-56 [trad. esp., pp. 59-62].

interacción y, de este modo, alterado. No es una cuestión del hablante ni del lenguaje por sí mismos, sino de su interacción, entendida como un espacio de vinculación en el cual no podemos distinguir lo activo de lo pasivo como, por ejemplo, hace Kant en la distinción entre la espontaneidad del entendimiento y la receptividad pasiva de la estética de la intuición<sup>8</sup>. Sin embargo, el mismo virtuosismo es susceptible de ser capturado por aquellas fuerzas que podrían ponerlo a trabajar en las formas post-fordistas del capitalismo. El lenguaje, según Virno, no describe el mundo ni lo representa, sino que lo *cambia*, seleccionando y destacando ese encuentro con el trasfondo que le da consistencia. Esta es su dimensión performativa; el acto que es capaz de realizar. ¿Pero de qué manera el virtuosismo nos muestra cómo podríamos escapar al absoluto entrelazamiento de lo pre-individual y lo individual, el ajuste completo entre posibilidad y ejecución hacia el cual tiende la producción contemporánea?

Tal vez el mesianismo —el mesianismo blanchotiano— ofrezca parte de la respuesta.

\*

Hacia el final de *L'écriture du désastre*, Blanchot vuelve a contar el relato talmúdico del Mesías que espera escondido con los mendigos y leprosos en las puertas de Roma. Es reconocido y le preguntan, “¿Cuándo vendrás?”. Blanchot comenta: “Por lo tanto, el hecho de estar ahí no es la venida”; el Mesías está, en un sentido, presente —está ahí con los otros, mendigo entre mendigos, leproso entre leprosos; es uno al que pueden hacerse preguntas<sup>9</sup>. Pero, para Blanchot, “Su presencia no es una garantía”; “Cerca del Mesías que está ahí, siempre debe retumbar el llamado: «Ven, Ven»”<sup>10</sup>.

¿Cuándo vendrás? El Mesías, como observa Scholem, es a menudo entendido en la literatura rabínica como estando ya entre nosotros<sup>11</sup>.

---

8. Estas formulaciones fueron desarrolladas en conjunto con el autor de *Larval Subjects*, Sinthome, 2009. Disponible en: <http://larvalsubjects.wordpress.com> (Fecha de consulta: abril de 2009).

9. M. Blanchot, *L'Écriture du désastre*, París, Gallimard, 1980, p. 214. [En el caso de las obras de Maurice Blanchot y de Emmanuel Lévinas que el autor cita, se traduce el texto del original francés y se consignan las referencias a dichas obras. N. del. T.].

10. *Idem*.

11. G. Scholem, *The messianic Idea in Judaism*, trad. ing. M. A. Meyer et. alt., New York, Schocken Books, 1971, pp. 11-12 [trad. esp.: *Conceptos básicos del judaísmo (Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación)*, trad. J. Luis Barbero, Madrid, Trotta, 1998, p. 110].

Está presente, pero oculto; y aquí, Blanchot subraya que este ocultamiento ocurre incluso en la ostensible presencia del Mesías. Es como si el Mesías estuviera aquí y todavía no aquí, presente y todavía no presente, aún por llegar. Sin lugar a dudas, esto también está de acuerdo con la literatura sobre el Mesías. La idea judía del Mesías no es escatológica, como lo es en el cristianismo. El Mesías no llega al final de un curso lineal del tiempo, sino que lo interrumpe, redimiéndolo. ¿Es por esta redención que el rabino Joshua ben Levi, el interrogador del Mesías, está pidiendo? “¿Cuándo vendrás?”, pregunta. “Hoy”, el Mesías le contesta.

En el relato tradicional de esta historia el rabino no le cree, y reclama a Elías, sospechando que le están mintiendo. Lo que el Mesías quiere decir es “Hoy, si escuchas Su voz”, dice Elías. En *L'Écriture du désastre*, lo que dice Elías es puesto en boca del Mesías. Frente al “¿Cuándo vendrás?” del interrogador sin nombre, encontramos “Ahora, si me prestas atención, o bien si estás dispuesto a escuchar mi voz”<sup>12</sup>.

¿Cuándo vendrá el Mesías? La literatura mesiánica a veces sugiere una conexión causal entre la moralidad de los seres humanos y su venida. El Mesías vendrá sólo si se cumplen condiciones específicas. ¿Es por esto que el rabino es incapaz de escuchar verdaderamente Su voz? Ciertamente el Mesías es, para él, un hombre entre hombres, un ser humano tan ordinario como vos o yo. Pero en otro sentido, no está ahí aún; está todavía por llegar. Entonces escuchar al Mesías significa que una condición debe haber sido cumplida. Uno tendría que haber sido capaz de recibir el habla del Mesías; haber ganado la capacidad de oírlo.

Todavía comentando la literatura mesiánica a medida que atraviesa las lecturas de Lévinas y Scholem, Blanchot nota que el Mesías judío no es necesariamente divino. Ciertamente es consolador, incluso “el más justo de los justos”, como es su tradicional apotegma, “ni siquiera es seguro que él sea una persona, alguien singular”<sup>13</sup>. Como Scholem observa, la figura del Mesías es siempre vaga en la literatura. “En esa figura mediadora de aquella plenitud confluyen rasgos de tan diverso origen histórico y psicológico que al superponerse y yuxtaponerse dan como resultado un perfil personal sin ninguna nitidez”<sup>14</sup>. Pero Blanchot ve en esta vaguedad otra cosa que indeterminación. “Cuando un comentarista dice: quizás sea yo, con esto no se exalta, cada uno puede

---

12. M. Blanchot, *L'Écriture du désastre*, ed. cit., p. 215.

13. *Idem*.

14. G. Scholem, *The messianic Idea...*, ed. cit., p. 22 [trad. esp., p. 116].



serlo, ha de serlo, no lo es”<sup>15</sup>. Cualquiera puede ser el Mesías: esto es verdaderamente sorprendente. Para Scholem el Mesías está oculto, esperando escondido; quizás existan condiciones determinadas para su llegada. Pero Blanchot sugiere que el Mesías está escondido en cada uno de nosotros, inseparable de nosotros, y que cada uno de nosotros puede ser en algún sentido el “consolador” y “el más justo de los justos”. ¿Pero cómo? ¿Qué autoriza esta interpretación?

\*

Las reflexiones de Blanchot acerca del mesianismo son inextricables de las versiones que da del judaísmo, la religión y lo ético, que son casi exclusivamente desarrolladas a través de lecturas de la obra de Lévinas. Por tanto, para entender su noción de mesianismo es necesario entrar en la enmarañada red que reúne sus principales publicaciones, y en particular el extenso comentario sobre *Totalité et infini* que se encuentra en *L’Entretien infini*.

En *Totalité et infini*, Lévinas se centra sobre un particular tipo de relación, la relación con el Otro humano, *Autrui*, y afirma que esta rige un particular acto de lenguaje, como el habla. Caracteriza esta relación como *asimétrica* –en la medida en que se dice que uno de sus términos, el Otro, es más alto que el otro, el ego–; y como *unilateral* –en la medida en que se dice que el Otro hace frente al ego y lo llama a su responsabilidad. Para Lévinas, este momento de hacer frente, de expresión, asegura al ego una estable y duradera ipseidad, una yoidad. Previo a este momento tenemos lo que puede llamarse un protoyo, separado y egoísta, preocupado solo por asegurar su sustento en un ambiente incierto. En el momento de la expresión, el yo se constituye en su respuesta al Otro, que Lévinas piensa como el acto lingüístico en cuestión. El habla se abre en la respuesta del ego a la silente expresión del Otro. Es en el habla, el lenguaje, que puedo relacionarme conmigo mismo como un ego.

¿Qué significa esto? Me vuelvo un yo sólo en el momento en que puedo *decir* “yo” (o implicar la posición de la primera persona en mi respuesta a otro) en respuesta al rostro del Otro. Como tal, debo mi egoidad, mi ipseidad, a la alteridad del Otro, el cual para Lévinas puede ser llamado inmediato –con respecto a la mediación que acontece en un nivel práctico y conceptual a través del ego (él llama al ego ‘el mismo’). En tanto que los filósofos tradicionalmente privilegian, de acuerdo a Lévinas, la actividad mediadora de la conciencia, aquella

---

15. M. Blanchot, *L’Écriture du desastre*, ed. cit., p. 215.

otra actividad es predicada de un acto lingüístico de reconocimiento y hospitalidad que va a contra-pelo de cualquier cosa que el ego pueda querer o no querer hacer. La conciencia no puede dejar de verse afectada por el Otro de modo tal que su actividad constituyente falla. Es decir, la conciencia no calcula la forma de la relación con el Otro con antelación, por lo cual Lévinas dice que el Otro me alcanza como lo inmediato.

Aquí, el habla es muy distinta de la idealidad que la conciencia introduce en la forma del lenguaje. Como hemos visto, el lenguaje, en la medida en que depende de los universales, pasa por alto la singularidad de lo inmediatamente dado. Pero para Lévinas, el habla, entendida como el dirigirse al Otro, da cuenta de esta inmediatez (esto es, responde a la singularidad de la relación con el Otro) suspendiendo el trabajo constitutivo de la conciencia. El habla, por consiguiente, no es voluntaria, ya que no se deriva de la voluntad (que es gobernada por la misma demanda autónoma que gobierna la conciencia), aunque tampoco puede ser llamada *involuntaria*, pues la conciencia no está presente en el habla de tal manera que pudiera luchar contra ella. El habla sencillamente sucede como el reconocimiento del Otro en la medida en que suspende esa forma de relación que Lévinas llama 'lo mismo'. Es por eso que Lévinas usa formulaciones como "relación sin relación" cuando escribe acerca del habla: lo que quiere enfatizar es la suspensión del trabajo constituyente que hace que la realidad parezca ser el resultado de la representación lingüística.

\*

Existe, no obstante, un peligro implícito en la presentación levinasiana del Otro, respecto del cual Blanchot está alerta: a la relación con el Otro se le concede un status que meramente reproduce la actividad constituyente de la conciencia, reflejándola en una forma distinta<sup>16</sup>. El trabajo de mediación que descansa del lado del ego se situaría, más que en la constitución, del lado del Otro en su relación con el ego. En la serie de conversaciones de la primera parte de *L'Entretien infini*, a Blanchot le preocupa que la naturaleza especial de la relación con el Otro sea determinada por Lévinas en términos de una característica particular del Otro que le otorga una especie de poder o autoridad. Blanchot, en cambio, quiere enfatizar que la relación con el Otro

---

16. Para la versión más matizada de la lectura que Blanchot hace de Lévinas en la literatura secundaria, cfr. W. Large, *Emmanuel Levinas and Maurice Blanchot: Ethics and the Ambiguity of Writing*, Manchester, Clinamen Press, 2005.

implica que, así como la identidad del ego está partida en la relación en cuestión, así también lo está el Otro. A ningún término se le permite descansar en una simple auto-identidad.

Podemos entender la argumentación de Blanchot como una forma de poner el énfasis más en la relación inter-humana que en el Otro como un término de la relación. De este modo, se protege de la comprensión del Otro como un sí mismo de poder commensurable como el ego. Blanchot pone el foco en lo que es interno a la relación en cuestión antes que echar mano de una cualidad de cualquiera de sus términos, ya sea el ego –una conciencia como garante de la mediación– o el Otro –como el equivalente de un ego más poderoso. En las relaciones interhumanas, Blanchot suplanta el énfasis de Lévinas en el Otro por un énfasis en lo que llama *conversación, entretien*.

Haciendo uso de un oscuro pasaje de *Totalité et infini*, Blanchot señala la reversibilidad de la unilateral, asimétrica y exclusiva relación del ego con el Otro. Dado que no hay un rasgo especial del Otro que explique la alteridad de la relación del ego con el Otro, el ego puede, a su vez volverse el Otro para este otro ser humano. Del mismo modo en que yo estoy expuesto y obligado en mi relación con vos como el Otro (como un ser humano genérico, un hombre o mujer sin cualidades), vos podés estar expuesto y obligado en tu relación conmigo como el Otro (yo, a su vez, me vuelvo genérico –nadie en particular– para vos). Esta no es una relación recíproca, ya que, cada vez, permanece disimétrica y unilateral (es decir, suspende, cada vez, el trabajo constituyente de la conciencia). Sin embargo, es también posible que entre dos personas –o, sin duda, un grupo de personas– exista un entrecruzamiento de relaciones, una serie de giros, que Blanchot llamará (atribuyendo estos términos a un conversador anónimo) un “redoblamiento de la irreciprocidad”, una “doble disimetría” o una “infinitud de doble signo”, pero también, sorprendentemente, comunidad<sup>17</sup>. Aunque sea fugazmente utilizada, la comunidad se supone debe indicar, para Blanchot, la oscilación en la que cada término de la relación entre seres humanos se convierte en Otro, *Autrui* para el otro. Esta curiosa alternativa a la noción levinasiana del tercero (una noción a la que Blanchot da su total consentimiento después<sup>18</sup>); le provee a Blanchot una fuente de reflexiones sobre la política a la que volveré más adelante. Mientras tanto, quiero continuar explorando la transformación que Blanchot opera sobre los conceptos religiosos centrales de Lévinas.

17. M. Blanchot, *L'Entretien infini*, París, Gallimard, 1969, pp. 100-101.

18. M. Blanchot, “Paix, paix au lointain et au proche” (1985) en: *La condition critique. Articles 1945-1998*, ed. C. Bident, París, Gallimard, 2010, pp. 419-424.

\*

Es en función de esta noción de habla que ambos, Lévinas y Blanchot, presentan la relación con Dios, e incluso con el Mesías. Para Lévinas, para resumir algunos textos difíciles, Dios está presente sólo en mi respuesta hablada al Otro<sup>19</sup>. Cuando hablo con el Otro, Dios también habla. No es que haya algo específico sobre el Otro fuera de mi relación con él que ordene [*commands*] esta respuesta. Una especie de mandamiento [*commandment*] está ya presente en lo que le digo al Otro (“Mandamiento que se enuncia por la boca de aquel a quien ordena”<sup>20</sup>). En el habla, en lo que Lévinas llama testimonio, hay algo producido en mí que no es mío (“lo-otro-en-lo-mismo”); lo infinito—concebido por analogía con la idea cartesiana de infinito en la Tercera Meditación—irrumpe en el orden cerrado de mi finitud.

El texto de Blanchot, “Être juif”, publicado en *L’Entretien infini* parece ser ortodoxamente levinasiano. El Único Dios, sostiene Blanchot, se da en el habla. En lugar de seguir la argumentación de Lévinas, atraviesa rápidamente una serie de lecturas. Primeramente, invoca la alocución de Dios a Adán después de que este ha dejado de creer. “¿Dónde estás?”, dice Dios, ¿dónde está Adán, hombre? Una pregunta que, dice Blanchot, muestra a Dios hablando un lenguaje humano y de manera tal “que la profundidad de la pregunta que nos concierne es remitida al lenguaje”<sup>21</sup>. Prosigue para discutir la figura de Jacob, de quien está escrito en la Biblia que estaba con Dios “como con los hombres”<sup>22</sup>. La conclusión que Blanchot extrae de esta discusión tiene un fuerte giro levinasiano: “Jacob no dice a Esaú: «Acabo de ver a Dios como te veo», sino: «Te veo como se ve a Dios», lo cual confirma que la maravilla (la sorpresa privilegiada) es efectivamente la presencia humana, esta Otra Presencia que es el Otro [Autrui], no menos inaccesible, separado y distante que lo Invisible mismo”<sup>23</sup>.

Blanchot sigue la misma línea interpretativa cuando, en un ensayo posterior, reflexiona otra vez sobre la importancia del judaísmo, esta vez concentrándose en la elección de los judíos y la revelación de la Torá, algo que, según él, les dio una noción de igualdad ajena a ese otro

19. Para una interesante discusión acerca de la versión que ofrece Lévinas de Dios cfr. J. Kosky, *Levinas and the Philosophy of Religion*, Bloomington, Indiana University Press, 2001.

20. E. Lévinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, París, LGF, 1990, p. 230.

21. M. Blanchot, *L’Entretien infini*, ed. cit., p. 188.

22. *Idem*.

23. *Ibid.*, pp. 188-189.

“pueblo elegido”, los griegos. Los hebreos, dice Blanchot, fueron elegidos para reconocer esta igualdad, responsabilidad y fraternidad que se da en la relación con el Otro. Una vez más es la relación del habla lo que es crucial, “habla [parole] que no es mediadora –a la manera del logos– y que no abole la distancia, pero que no puede hacerse oír sino por la hendidura absoluta de la separación infinitamente mantenida”<sup>24</sup>. “El alejamiento absoluto respecto de Dios”, dice, “no será significado como un movimiento en la sensibilidad (como experiencia religiosa), sino que «se convierte en mi responsabilidad» que de este modo deviene infinita, transformándose en una obligación siempre insuficiente hacia el otro [autrui]”<sup>25</sup>. Blanchot cita a Lévinas. No es que la alteridad de Dios pueda encontrar un sustituto o un análogo en la alteridad del Otro por quien soy llamado a responder con responsabilidad ilimitada. Dios es otro, ciertamente, “«pero otro de otro modo [autre autrement], otro de una alteridad anterior a la alteridad del otro [autrui]», transcendencia que llega hasta la ausencia que se excluye del Ser, haciendo posible su denegación o su desaparición”<sup>26</sup>. Aquí, una vez más, Blanchot está citando a Lévinas, esta vez “Dieu et la philosophie”, aludiendo a un pasaje crucial en el que su amigo considera la posibilidad de una comprensión diferente de la importancia de Dios. Este pasaje culmina en la sorprendente afirmación de Lévinas de que la alteridad de Dios es susceptible de “la posible confusión con la agitación [remue-ménage] del *hay* [*il y a*]”<sup>27</sup>. Es la posibilidad de esta confusión lo que me interesa aquí.

Lévinas introduce la noción del *il y a* en un temprano ciclo de conferencias, invitándonos a considerar el siguiente experimento mental, a través del cual todos los seres –seres y cosas– son devueltos a la nada. “Lo que resta después de esta destrucción imaginaria de todo no es algo, sino el hecho de que *hay* [*il y a*]”<sup>28</sup>. Al parecer, la destrucción imaginaria de todo ser nos deja con un vacío campo de existencia –un “campo de fuerzas” purgado de seres particulares. Por debajo de tales seres y cosas, Lévinas arguye que podemos descubrir la forma original de lo dado, el *il y a*, entendido como la paradójica “presencia” de la

---

24. M. Blanchot, “Paix, paix...”, art. cit., pp. 421-422.

25. *Ibid.*, p. 423.

26. *Ibid.*, p. 423.

27. E. Lévinas, “Dieu et la philosophie” en: *De Dieu qui vient à l'idée*, París, Vrin, 1982, pp. 93-127.

28. E. Lévinas, *Le temps et l'autre* (1948), Montpellier/París, Fata Morgana/PUF, 1989, pp. 25-26.

existencia misma, libre de toda referencia a los existentes. Como Lévinas escribe, “el hecho de la existencia [...] es anónimo: no hay nadie ni nada que tenga esta existencia en sí misma. Es impersonal como “llueve” o “hace calor”<sup>29</sup>. Lévinas compara el hecho de que hay, *il y a*, con frases como *il pleut* [llueve] o *il fait nuit* [es de noche] o *il fait chaud* [hace calor], en las cuales el *il* no se refiere a un sujeto personal. Lo que resta, según Lévinas, es “el trabajo del ser”, *i.e.* el campo de la existencia que “nunca está ligado a un *objeto que es*”<sup>30</sup>. Desde esta perspectiva, la existencia no es más que la oleada y el flujo del vacío, el trabajo del *il* antes o después de que los existentes discretos lleguen a la existencia.

Para Blanchot, el encuentro con el *il y a* debe ser entendido *lingüísticamente* –como el campo impersonal del lenguaje que es anterior a cualquier cosa que pudiera decir en nombre propio<sup>31</sup>. En la mayoría de los casos, explica, somos capaces de usar el lenguaje; el mundo real –el mundo de cosas y personas alrededor de mí– está sujeto a esa operación lingüística que me permite hablar de él. Pero el lenguaje no siempre se presenta bajo la forma de una herramienta. No siempre soy capaz de hablar o escribir y, en tal momento, entro en contacto con lo que uno de sus comentaristas –Foucault– llama el *ser* del lenguaje<sup>32</sup>. Es sobre todo en cierta literatura que el lenguaje se revela como el “afuera”, no abdicando del sentido –de la capacidad de significar en general– sino llevándolo hacia lo que en el lenguaje no tiene o no hace sentido. Se trata de la densidad o el peso de las palabras, su sonoridad o ritmo, que atrae a ciertos escritores y lectores, y que deja su huella en una “voz narrativa” que debe ser distinguida de la de cualquier narrador particular. Los personajes en las ficciones de Blanchot ya no coinciden demasiado consigo mismos; los acontecimientos no ocurren puntualmente. Asimismo, como muestra en su crítica literaria, los mundos ficticios de nuestras novelas más conocidas no son tan estables como aparentan. La novela [*roman*] porta una historia secreta [*récit*] –una suerte de relato que, una y otra vez, arrastra al escritor y al lector a los límites de la capacidad de escribir o de leer. Blanchot no celebra lo inefable, esto es, la oportunidad de dejar el lenguaje atrás, sino el murmullo indefinido de un lenguaje que no será silenciado.

---

29. *Ibid.*, p. 26.

30. *Ibid.*, p. 27.

31. Para la versión completa de este argumento cfr. L. Iyer, *Blanchot's Vigilance*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2005.

32. M. Foucault, *La pensée du dehors*, París, Fata Morgana, 1966, p. 15.

Así como se afirma que la noción levinasiana del *il y a* envuelve al sí-mismo [*self*], des-haciendo ese trabajo a través del cual se vincula consigo mismo, el *il y a* lingüístico de Blanchot envuelve al hablante o al escritor, permitiendo que el “yo” ceda el paso al impersonal “*il*”. Todo lo que queda, una vez más, es lo que Lévinas llama el *trabajo* del ser —como Blanchot comenta, refiriéndose a *De l’existence à l’existant*, la “corriente anónima e impersonal del ser que precede a todo ser, el ser que ya está presente en el seno de la desaparición, que en el fondo de la aniquilación regresa aún al ser, el ser como la fatalidad del ser, la nada como la existencia: cuando no hay nada, *hay ser*”<sup>33</sup>.

Nos encontramos de vuelta, aquí, con la distinción entre el “se habla” y el “yo hablo”; de vuelta con la consideración de la experiencia del lenguaje como un campo impersonal más allá de cualquier cosa que uno pudiera querer decir por medio de él. Pero lo que es nuevo —y que distingue el enfoque de Blanchot de los de Foucault, Deleuze y Guattari— es su énfasis en la relación interpersonal. Desde fines de 1950 en adelante, en sus reflexiones teóricas al menos, Blanchot comienza a explorar lo que podemos llamar cuestiones éticas y políticas junto a las literarias. Todas ellas están arraigadas en su elaboración de la relación con el Otro, del habla, que a diferencia de Lévinas, Blanchot entiende como un reconocimiento del *il y a*. Esto es lo que marca la diferencia principal entre Blanchot y Lévinas, lo que da cuenta de la divergencia de sus pensamientos, a pesar de la supuesta aprobación incondicional que Blanchot parece conceder al trabajo de su amigo. Para Lévinas, la alteridad del Otro es diferente a la alteridad del *il y a*; lo mismo sucede con la alteridad de Dios, que para Blanchot es simplemente otro nombre para el *il y a* —para el discurso impersonal tal como se encuentra en la relación con el Otro.

Blanchot mismo ha provisto un comentario sobre el pasaje que examinamos de “Dios y Filosofía” en un ensayo de 1980, “Notre compagne clandestine”, donde observa de Lévinas que “nos hace presentir que, sin ser otro nombre para el otro [autrui], siempre otro que el otro [autrui], «otro de otra manera» [autre autrement]), la trascendencia infinita —o de lo infinito— a la que tratamos de sujetar a Dios, siempre estará lista para ausentarse «hasta el punto de una posible confusión con la agitación del hay [il y a]»<sup>34</sup>. Poco después, Blanchot agrega: “el *hay* [*il y a*] es una de las propuestas más fascinantes de Lévinas. Es su tentación también: como reverso de la trascendencia,

33. M. Blanchot, *La part du feu*, París, Gallimard, 1949, p. 320.

34. M. Blanchot, “Notre compagne clandestine” (1980) en: *La condition critique...*, ed. cit., p. 366.

no se distingue de ella”<sup>35</sup>. Si Blanchot *está* tentado, es porque para él Dios nombra esa relación entre el trasfondo –habla impersonal– y las operaciones lingüísticas que ocurren en primer plano, cuando el habla es posible en primera persona.

Cuando leemos en Blanchot el tema de la relación interpersonal, él la impulsa exactamente hacia este tipo de estructura. Como el Otro de Lévinas, el Otro de Blanchot ordena [*commands*] que yo hable. Pero a diferencia de lo que sucede en Lévinas, este habla es entendida en términos de un anónimo “trasfondo” del habla. Esto es lo que encontramos dramatizado en “La conversación infinita”, el relato [*récit*] que da comienzo a su libro epónimo pone en escena el entrecruzamiento de alteridades que ocurren en lo que Blanchot llama comunidad. El *récit* de Blanchot narra un encuentro entre dos hombres fatigados, un anfitrión y un invitado, quienes están frustrados en su supuesto deseo de aprender algo de esta fatiga<sup>36</sup>. Ambos hombres, nos cuenta el narrador, están *fatigados*, pero aún así “*la fatiga común no los aproxima*”<sup>37</sup>. Es como si uno de ellos dijera, “«Como si la fatiga tuviese que proponernos la forma de verdad por excelencia, la que hemos perseguido sin descanso toda nuestra vida, pero que necesariamente nos falta el día en que ella se ofrece, precisamente porque estamos demasiado fatigados»”<sup>38</sup>. La fatiga parecería prometer algo a aquellos que están fatigados juntos, es decir, una cierta exposición de la verdad de la fatiga que sucedería como resultado de su encuentro, sólo que los conversadores están impedidos de comprender lo que se ha abierto ante ellos. Como el anfitrión admite, “*incluso si me he permitido llamarle es por esta fatiga, porque me parecía que facilitaría la conversación*”<sup>39</sup>. Pero la ambición de unirse, con el fin de explorar lo que su común fatiga podría revelar, es frustrada: “*sólo que no me había dado cuenta de que lo que la fatiga hace posible, la fatiga lo hace difícil*”<sup>40</sup>. La fatiga abre un espacio, pero impide a esta misma apertura revelar cualquier verdad sobre ella.

---

35. *Idem.*

36. Esta sección de *L'Entretien infini* fue originalmente publicada como una ficción independiente antes de ser incorporada sin título al comienzo de dicha obra. Cfr. M. Blanchot, “L'entretien infini”, *La Nouvelle Revue Française*, n° 159, marzo de 1966, pp. 385-401.

37. M. Blanchot, *L'Entretien infini*, ed. cit., p. X.

38. *Idem.*

39. *Idem.*

40. *Idem.*



Los conversadores se preguntan uno a otro qué podrían haber dicho si no estuvieran tan fatigados como están: en otras palabras, si estuvieran sólo lo suficientemente fatigados como para comprender la verdad de la fatiga pero no tan fatigados como para no poder aferrar esta verdad, para asirla. Es la fatiga en sus giros y vueltas —“*creo que los conocemos todos. Ella nos hace vivir*” dice uno de ellos— lo que los une, dándoles vida y permitiéndoles hablar<sup>41</sup>. Pero lo hace sin revelarse jamás como tal, porque no es algo que me pase a mí como a un “yo” intacto. La fatiga, uno de los conversadores le dice al otro, es “«Nada que me haya ocurrido»”: o sea, nada que le haya pasado a él en primera persona<sup>42</sup>. Incluso cuando los conversadores intentan pensar desde la fatiga y permitir a su pensamiento darle respuesta, mientras continúan su fragmentaria y vacilante conversación, se dice que escuchan un “trasfondo” detrás de las palabras, es decir, el eco de un murmullo que interrumpe las palabras que ellos usan para expresarse<sup>43</sup>. Es su fatiga lo que permite que esta otra habla impersonal acontezca, en la medida en que precede a las palabras que son enunciadas en primera persona.

De esta manera, la relación con el Otro puede ser entendida como una relación con lo que Virno y Blanchot, de manera semejante, llaman el “trasfondo” del habla. Este trasfondo es otro nombre para el *il y a* al cual el “yo” se abre en su relación con el Otro y que se puede confundir con lo que Lévinas llama Dios. ¿Quién es el Otro para Blanchot? Aquel en relación con el cual el “yo” es llevado a una relación más profunda con el *il y a*, o la impersonalidad del habla. ¿Quién es Dios para Blanchot? El *il y a* del lenguaje que se comparte en el ir y venir del habla en la comunidad de hablantes. ¿Pero, entonces, quién es el Mesías para Blanchot?

\*

Como hemos visto, tanto para Lévinas como para Blanchot, Dios nunca nombra una entidad que estuviera “ahí” o presente, considerada en relación con el orden temporal tal como es concebido en términos de una síntesis de momentos pasados. Como tal, nunca encontramos a Dios como Uno unitario, y debe entenderse que el monoteísmo judío refiere a una diferencia y un pluralismo, a una diacronía que no puede ser encerrada dentro del orden lineal del tiempo. El “Dios” de Blanchot

---

41. *Ibid.*, p. XIII.

42. *Idem.*

43. *Ibid.*, p. XIV.

puede ser conocido solamente a través del acto de hablar. Podemos decir lo mismo del Mesías de Blanchot de *L'écriture du désastre*, quien es revelado sólo en el performativo de mi respuesta al Otro, lo cual ocurre a contrapelo de mi voluntad consciente. Como tal, el Mesías está siempre oculto, puesto que el performativo en cuestión no es experimentado por un “yo” consciente. Cualquiera podría ser el Mesías, pero nadie necesita saber nada sobre ello, puesto que el Mesías sólo vive en un tipo de habla particular, en y a través de la dispersión del ego que acontece cuando la relación con el Otro lleva al “il” al primer plano.

Si tuviera espacio, valdría la pena mostrar cómo todos los rasgos que uno podría atribuir al Mesías en pensadores como Cohen, Rosenzweig, Scholem y Benjamin<sup>44</sup> son transformados por Blanchot; y también examinar la relación entre la interpretación blanchotiana del Mesías leproso y la realizada por Lévinas en *Difícil libertad*. Sin embargo, aquí será suficiente considerar cómo el mesianismo de Blanchot podría permitirnos transformar la versión del virtuosismo de Virno. Como he argumentado, la importancia del pensamiento levinasiano, del judaísmo en general y de la idea mesiánica en particular, para Blanchot reside en su consideración de la relación con el lenguaje impersonal tal como sucede en la relación con el Otro. Para Virno, la producción post-fordista es social, interpersonal y depende de la facultad genérica del habla, de la fuerza de trabajo. De Blanchot aprendemos que esta facultad depende del habla pre-individual e impersonal –de un compromiso con el “se habla” tal como se da en la relación con el Otro. El habla, la comunicación, no es sólo una cuestión de significación. Las palabras, sin lugar a dudas, no solamente significan cosas, sino que ellas mismas son cosas; actúan en el mundo, lo cambian –pero así también lo hace la pura capacidad de hablar o escribir. La comunicación es algo; es parte de la circulación de las cosas; cada vez que acontece, implica otro asalto no a lo inarticulable o lo inefable más allá del lenguaje, sino al murmullo anónimo, el “se habla” que es el afuera del lenguaje.

¿Pero en qué sentido puede el acontecimiento del mesianismo –el reconocimiento del Otro– ser afirmado a su vez, rompiendo con la canalización de la producción en el post-fordismo? ¿Cómo podría la alternativa de Blanchot a la multitud de Virno despertar a su virtuosismo y reclamarlo –si esto es posible– para sí misma?

---

44. Para una excelente discusión sobre la importancia de la idea mesiánica para estos pensadores cfr. M. Kavka, *Jewish Messianism and the History of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

\*

Una respuesta viene de las propias intervenciones políticas de Blanchot y sus ulteriores reflexiones sobre ellas. Durante Mayo de 1968 Blanchot fue miembro del *Comité d'Action Étudiants-Écrivains* [Comité de Acción Estudiantes-Escritores], responsables de varios volantes, posters y boletines, los cuales eran el resultado de un trabajo colectivo y pensados como una enunciación colectiva. Estos escritos no debían entenderse como representando lo que pasaba en los acontecimientos —suplementando los relatos del mayo que ya estaban siendo publicados— sino como una *continuación de su movimiento*. Las pintadas sobre las paredes y los panfletos distribuidos en la calle son “palabras indisciplinadas” dice uno de sus textos (publicado algunos años después bajo el nombre de Blanchot), palabras “libres de discurso” que, acompañando el ritmo de los manifestantes y sus gritos, pertenecían sencillamente “a la decisión del momento”; transitorias, efímeras, “[ellas] aparecen, [ellas] desaparecen”<sup>45</sup>. Lo que importa, sugiere este texto anónimo, no es *lo que* los manifestantes pudieran decir —la representación de lo que estaba pasando— sino la celebración *de que* algo podía ser dicho, de que un nuevo tipo de habla, de escritura, era posible. “Escritos en la inseguridad, recibidos bajo amenaza”, los panfletos, graffitis y posters están presentes sólo para “afirmar la ruptura” —ya sea que su mensaje se pierda, se olvide, se transmita, o no<sup>46</sup>.

¿Pero una ruptura respecto de qué? Como Blanchot reflexiona en nombre propio sobre los acontecimientos del Mayo quince años más tarde en *La communauté inavouable*:

[no se trataba solamente] de invertir un mundo viejo, sino de dejar que se manifestara, más allá de todo interés utilitario, una posibilidad de *ser-juntos* que restituyera a todos el derecho a la igualdad en la fraternidad por medio de *la libertad del habla* que sublevaba a cada uno. Cada cual tenía algo que decir, a veces que escribir (en las paredes); ¿qué en suma? eso importaba poco. El Decir primaba sobre lo dicho.<sup>47</sup>

La “libertad del habla” a la cual Blanchot apela aquí es totalmente opuesta al habla del intelectual comprometido —del pensador que

---

45. M. Blanchot, *The Blanchot Reader*, trad. ingl. M. Holland *et. alt.*, Oxford, Blackwell, 1995, p. 204. [traduzco aquí del inglés las citas de Blanchot. N. del T.].

46. *Idem.*

47. M. Blanchot, *La Communauté inavouable*, París, *Minuit*, 1983, pp. 52-53.

habla en representación de todos los otros. El movimiento de Mayo de 1968, dice, no necesitaba representación política, ya sea a través de los canales establecidos como el Partido Comunista Francés (que repetidamente condenó a la izquierda estudiantil) o los diversos sindicatos (que durante los acontecimientos buscaron solamente reforzar su posición negociadora); no necesitaban a nadie –ninguna vanguardia– que hablara en su nombre. En los comités de acción y las manifestaciones callejeras, Blanchot recuerda en *Pour l’Amitié*, “no había amigos, sino camaradas que inmediatamente se tuteaban y que no admitían ni diferencia de edad ni reconocimiento de una reputación previa”<sup>48</sup>. El papel de los diferentes comités y manifestaciones, sugiere Blanchot, era meramente el de dar testimonio de la libertad del habla de la misma manera que los escritos colectivos, anónimos, del *Comité d’Action Étudiants-Écrivains*.

Libertad –pero ¿respecto de qué? De las estructuras sociales convencionales, sin dudas, que mantenían apartados a estudiantes y trabajadores, al delegado sindical del barato trabajador inmigrante. Pero Blanchot señala que también tuvo lugar una liberación del habla misma –en términos de Virno, una libertad no sólo respecto del habla pronunciada en primera persona sino también respecto de ese compromiso del “se habla” con el cogito lingüístico que ordena las formas contemporáneas de producción. Desde la perspectiva de Blanchot, los acontecimientos de mayo dieron testimonio de una capacidad de hablar que pertenecía a todos, de ese reconocimiento del Otro que tiene lugar como mesianismo. Esto fue posible gracias a la provisoriedad de las formas de organización comunitaria, el hecho de que no hayan buscado imitar a las entidades políticas convencionales:

el pueblo (sobre todo si se evita sacralizarlo) no es el Estado, así como tampoco es la sociedad en persona, con sus funciones, sus leyes, sus determinaciones, sus exigencias, que constituyen su finalidad más propia. Inerte, inmóvil, menos la reunión que la dispersión siempre inminente de una presencia que ocupa momentáneamente todo el espacio, y no obstante sin lugar (utopía), una suerte de mesianismo que no anuncia nada excepto su autonomía y su *desobra* (a condición de que sea confiada a ella misma: si no, se modifica en seguida y deviene un sistema de fuerza, a punto de desencadenarse): así es el pueblo de los hombres, que es lícito considerar como el sucedáneo bastardo del pueblo de Dios (tan semejante a lo que habría podido ser la reunión de los hijos de Israel para el Éxodo si al mismo tiempo

---

48. M. Blanchot, “Pour l’amitié” (1993) en: *La condition critique...*, ed. cit., p. 476.

se hubieran reunido olvidando partir), o bien identificándolo con «la árida soledad de las fuerzas anónimas» (Régis Debray).<sup>49</sup>

La libertad del habla, entonces, se da en una relación de camaradería desde el momento en que uno puede dirigirse al otro anónimamente, impersonalmente, hablando como nadie en particular a nadie en particular, en la turbulencia del movimiento. ¿Quién era, en efecto, para Blanchot el “pueblo” de Mayo de 1968 sino este campo de relaciones, en el cual la libertad pertenecía no al individuo que se apodera del habla –atribuyéndoselo en primera persona– sino al hablante que reconoce al Otro en el habla impersonal? La demanda de los estudiantes de libertad de habla y movimiento, las tomas de instituciones educativas y de fábricas, las asambleas y batallas en el Barrio Latino de París, las sentadas y rechazos a dispersarse, además de una serie de huelgas, son re-interpretados por Blanchot únicamente en función del modo en el cual respondieron al acontecimiento mesiánico que se halla en el seno de las relaciones interpersonales. Para Blanchot, esa es la razón por la cual los participantes del Mayo fueron desorganizados e inorganizables. Si bien los comités de acción del Mayo asumieron algunas de las responsabilidades de la administración civil, de ninguna manera formaron un centro de gobierno rival. Ellos sólo “pretendían organizar la desorganización, respetándola por completo”, dice Blanchot; no se distinguían de “«la muchedumbre anónima e innumerable del pueblo en manifestación espontánea» (Georges Préli)”<sup>50</sup>. Los comités no representaban al movimiento articulando los intereses de los manifestantes, sino que afirmaban un nuevo modo de ser juntos, de ser-en-común, incluso en los vigorosos desacuerdos durante sus debates.

Cuando Blanchot escribe sobre las autoridades, los hombres de poder, descubriendo en el movimiento “el redoble carnavalesco de su propio desconcierto”, es para marcar la diferencia entre las formas constituidas del poder político, legal y económico, y el mesianismo que estaba en juego entre los manifestantes. Pero como tal, el movimiento era terriblemente vulnerable; los manifestantes se congregan solo para estar simultáneamente dispersos; son solo la “imitación bastardeada” del pueblo elegido y no pueden ser objeto de una voluntad política determinada. La intervención del mesianismo entre los participantes hace a su particular desorganización, en palabras de Blanchot,

---

49. M. Blanchot, *La Communauté inavouable*, ed. cit., pp. 57-58.

50. *Ibid.*, pp. 54-55.

“autónoma” con respecto a cualquier forma particular de organización política. Es esta autonomía la que hace del mesianismo algo frágil y fugaz, y con necesidad de un comentario del que *La communauté inavouable* es un ejemplo, pero que también lo separa del juicio de la historia que se basa en la linealidad del tiempo. La revuelta de Mayo de 1968, por consiguiente, no es, para Blanchot, un fracaso, puesto que el mesianismo que se puso en movimiento no pertenece al continuo y homogéneo tiempo de la historia. Escribiendo *La communauté inavouable*, recordando los acontecimientos de Mayo, Blanchot está en la posición del historiador benjaminiano que recupera un pasado virtual en el cual la posibilidad de diferentes futuros se hace visible. Sólo que aquí, debe entenderse que el futuro se da en la relación con el Otro que es su origen –la inextinguible esperanza que es la fuente del mesianismo blanchotiano.

*Traducción de Aquiles Santillán Regazzoli*