

UN POSIBLE SIN PODER. LA POSICIÓN DEL SUJETO FILOSÓFICO

A Possible Without Power. The Position of the Philosophical Subject

L Felipe Alarcón¹

Resumen: La siguiente es una tentativa de pensar las consecuencias de la discursividad de la filosofía. Siguiendo a Maurice Merleau-Ponty y Maurice Blanchot, se proponen dos vías de interrogación: la materialidad del lenguaje y la experiencia de la pasividad. Sostengo que, si la filosofía es pensada como discurso, quien la enuncia es destituido en tanto sujeto, condenando a la filosofía a ser, como lo escribe Blanchot, un “posible sin poder”.

Palabras clave: Maurice Merleau-Ponty, subjetividad, Maurice Blanchot, lenguaje, literatura.

Abstract: The following is an attempt to think the consequences of conceiving philosophy as a discourse. Following the observations of Maurice Merleau-Ponty and Maurice Blanchot, I will try to elaborate a two-folded interrogation based on the materiality of language and the experience of passivity. My claim is that, if philosophy is to be thought of as a discourse, then the enunciating subject of philosophy is deposed and the fate of philosophy is to be, as Blanchot writes, a “possible without power”.

Keywords: Maurice Merleau-Ponty, subjectivity, Maurice Blanchot, language, literature.

¹ Administrador público. Doctorando en filosofía de la École Normale Supérieure de París. Ha traducido, entre otros, a Jean-Luc Nancy, Maurice Blanchot y Jean-Christophe Bailly. Ha escrito también algunos artículos sobre pensamiento francés contemporáneo.

Comienza la sesión, hay que tomar la palabra. Él hubiera preferido que la palabra lo tomara, que “al momento de hablar una voz sin nombre desde hace ya tiempo lo precediera”, que no hubiera comienzo. Se dice a sí mismo: eso pasa a veces, es un deseo común, pero a pesar de ello hay que continuar. Como si por un momento se dejara llevar por la tentación, cita un largo pasaje, desaparece en él. ¿Quién habla ahora? ¿Quién es ese yo que dice: “Hay que continuar, no puedo continuar, hay que continuar. Hay que decir palabras mientras las haya, hay que decirlas hasta que me encuentren, hasta que me digan...”? De pronto, es como si se dejara arrastrar por la tentación o la ironía. Al deseo de no comenzar, la institución opone la solemnidad de los comienzos: el texto que lee será publicado con el subtítulo de “Lección inaugural en el Collège de France pronunciada el 2 de diciembre de 1970”.

Quizá se haya reconocido la escena, es el comienzo de *El orden del discurso* de Michel Foucault (2015)². Si he decidido comenzar así, no es solo para eludir el peso de las primeras frases. El doble movimiento que Foucault pone al descubierto, y que en él tiene como eje la materialidad del lenguaje, se inscribe dentro de un problema mayor, quizá más simple, y que ha atravesado toda la historia del discurso filosófico *propriadamente hablando*. El problema, tal como Foucault lo plantea, puede enunciarse así: desde el gesto inaugural de la exclusión de los sofistas, la filosofía ha eludido la materialidad del lenguaje o, más bien, como dice Defert comentando la *Lección inaugural*:

[L]a ha disimulado tras los grandes temas de la metafísica: la verdad ideal, el racionalismo inmanente al desarrollo del pensamiento, la ética del conocimiento que supone una complicidad previa entre nosotros y el mundo y luego, más recientemente, tras el sujeto fundacional (2015, 1455).

El corolario lo conocemos: es para conjurar los poderes de esa extraña materialidad del lenguaje que la producción de discursos ha debido ser controlada, parcelada, organizada. De eso no ha estado exenta la filosofía. Pero no hubo que esperar a Foucault para decir que la filosofía es también un discurso, que quizá hoy solo sea practicable como discurso o que hasta ahora no ha sido más que discurso. Esa afirmación se encuentra un poco en todas partes, a veces como tragedia, otras como privilegio. El comentado pasaje sobre Sócrates y los vientos en *¿Qué significa pensar?* –y su frase final, “el pensamiento entra en la literatura” (Heidegger 2002, 20)– es testimonio.

Pero ¿qué significa que la filosofía sea discurso? ¿Y en qué sentido la materialidad del discurso perturba, quizá desde siempre, el discurso que la filosofía ha hecho de sí misma? Siguiendo estas preguntas, el asunto de este texto será el discurso

² La larga cita a la que refiero está tomada de *El innombrable* de Samuel Beckett. En el texto de la lección no hay ninguna indicación de la fuente, lo que produce un efecto de confusión entre la voz de Foucault y la cita. Sabemos, además, que en las notas de Foucault para la lección hay numerosas menciones a Blanchot.

de la filosofía, con el doble genitivo que se ha vuelto de rigor. Quisiera seguir una constelación de textos, susceptible por supuesto de ser ampliada: Merleau-Ponty comentado por Blanchot en “El ‘discurso filosófico’” y Blanchot, a su vez, comentado por Jean-Luc Nancy en *Ego sum*. Quisiera seguirla para reabrir una pregunta en cierto sentido pasada de moda: ¿qué hay del sujeto cuando la filosofía se asume como discurso?

I

La lección inaugural de Foucault fue pronunciada en diciembre de 1970. Unos meses después y, como pretendo mostrar, no tan azarosamente, aparece en *L’Arc* un texto firmado por Maurice Blanchot: “El ‘discurso filosófico’”. Es uno de los pocos lugares en los que Blanchot habla explícitamente sobre filosofía y, aunque no forma parte del corpus más clásico de textos de Blanchot, ha sido ampliamente comentado. Ahora bien, la situación del texto no puede pasarse por alto –como creo que a veces se ha hecho–: es un número especial en homenaje a Maurice Merleau-Ponty. La nota final, redactada por Bernard Pingaud, esclarece un poco el estado de ánimo del volumen:

Diez años después de la muerte de Merleau-Ponty, un extraño silencio reina en los medios intelectuales llamados “avanzados”: el nombre de Merleau-Ponty casi no es citado por los pensadores de moda, a pesar de que se haya planteado antes que ellos un cierto número de problemas a los que estos todavía se enfrentan (1971, 96).

Que Blanchot encabece el homenaje, y titule así su contribución, es ya un gesto. Las cuatro páginas que conforman la totalidad del texto podrían comentarse largo rato, comenzando por el título. Y es que en el posfacio a *Lo visible y lo invisible*, Claude Lefort escribe que, a partir de lo que se halla en las notas de trabajo, “la obra [de Merleau-Ponty] debía concluirse con la reflexión sobre el lenguaje y sobre esa forma tan particular de lenguaje que es el discurso filosófico” (1964, 353). No es improbable que Blanchot haya tomado de ahí la expresión, pero más importante es que haga aparecer el nombre de Merleau-Ponty en el centro de una cuestión que se formuló, en parte, contra la manera en la que Merleau-Ponty y su generación habían pensado la relación entre lenguaje y filosofía. Así, la pregunta de Blanchot, tan ingenua como pueda parecer, resulta perturbadora. Cito las primeras líneas del “El ‘discurso filosófico’”:

Quisiera por un instante, en el recuerdo de Merleau-Ponty y con él, interrogarme sobre el lenguaje de la filosofía y preguntarme si eso a lo que todavía llamamos con ese nombre, y que tal vez ha ya siempre desaparecido, puede hablarse, escribirse directamente. (...) La respuesta puede estarnos dada, de una manera tautológica y entonces autodestructiva, cuando con simpleza se dice: la filosofía es su discurso, el discurso coherente, históricamente ligado, conceptualmente unificado, que

forma sistema y está siempre en vías de cumplirse; o un discurso, no solamente múltiple e interrumpido, sino lleno de lagunas, marginal, rapsódico, al mismo tiempo repetitivo y disociado de todo derecho a ser hablado, aun cuando sea por aquellos que se sucederán anónimamente para sostenerlo y proseguirlo haciéndolo presente (2010, 332–33).

¿Cómo no ver allí el problema que Foucault expone al comienzo de la lección, el doble juego entre tradición y anonimato? ¿Y cómo no ver el problema que el mismo Merleau-Ponty plantea cuando se interroga sobre la expresión? Y es que los términos que Blanchot utiliza son los de Merleau-Ponty, aunque, repitiéndolos, en cierto sentido los desplaza. Es este desplazamiento el que quisiera describir. Para ello necesitaré explicitar, aun cuando solo sea de manera superficial, las posiciones de Merleau-Ponty.

II

En términos generales, puede decirse que el problema de Merleau-Ponty, desde sus primeros textos, gira en torno a la percepción y la expresión. Eso es un lugar común entre los comentaristas, y no sorprende a nadie diciéndolo. Ahora bien, si en un primer momento la cuestión de la expresión es estudiada a partir de la percepción, en un segundo momento “el sentido de ser del mundo percibido se verá retomado a partir del fenómeno de la expresión” (Barbaras 1993, 71). Esta inversión, que parece puramente metodológica, tiene dos consecuencias mayores: en primer lugar, le permite a Merleau-Ponty dar cuenta del callejón sin salida en el que se encontraban las llamadas “filosofías de la conciencia”. Es, de hecho, discutiendo con Sartre que las primeras formulaciones aparecen³. La segunda consecuencia, que no deja de tener relación con la primera, es que este cambio de dirección le permite a Merleau-Ponty abrirse una vía hacia esa tan especial ontología que se anuncia en los borradores de sus obras póstumas, es decir, principalmente en *Lo visible y lo invisible* y en *La prosa del mundo*. Pero ¿qué hay que entender aquí por expresión? En el primero de sus cursos en el Collège de France, Merleau-Ponty la define así: “Se entenderá por expresión o expresividad la propiedad que tiene un fenómeno, por su disposición interna, de hacer conocer un otro que no está o que incluso no ha estado nunca dado” (2011, 48). La definición es impresionante y da con el centro de una división entre creación y tradición de la que quisiera hablar más adelante. Por el momento, hay que hacer notar una segunda división que opera entre mundo sensible y mundo de la expresión. Hay cosas –a las que Merleau-Ponty llama, por lo general, cosas culturales– que expresan al hombre, pero indirectamente. A modo de resumen, esto quiere decir que “lo expresan hablando de las cosas del mundo: el utensilio, el cuadro, etc., expresan el mundo y por esa vía expresan al hombre” (2011, 48)⁴. La definición es breve, aunque efectiva, pues da cuenta de un punto a menudo

³ Señalo aquí otra coincidencia entre Blanchot y Merleau-Ponty: es también discutiendo con Sartre que Blanchot formula la cuestión de la materialidad del lenguaje en los años cuarenta.

⁴ El uso de la palabra “hombre” puede irritar por su antropocentrismo. Para Merleau-Ponty, “hombre” no es nada más que la relación entre expresión y expresado.

pasado por alto: si el utensilio pertenece al mundo de la expresión, expresión y lenguaje no pueden homologarse. Así, que el cuerpo sea expresión no quiere decir que el cuerpo sea lenguaje; el fenómeno de la expresión es más amplio, siendo el lenguaje solo uno de sus modos. Quizá donde mejor pueda verse esta distancia es en la pintura: la pintura es expresión, pero no lenguaje. La filosofía sí lo es, Merleau-Ponty llega, incluso, a referirse a ella como lenguaje exacto que pretende la verdad, que es siempre integral. La pintura, por su parte, ni busca ni tiene como base una integralidad. Eso podría ser discutido, y Merleau-Ponty lo discute con Husserl y Malraux, pero el punto parece claro: expresión no es lenguaje, por lo que preguntarse si la filosofía pertenece al mundo de la expresión no es lo mismo que preguntarse si la filosofía debe utilizar el lenguaje indirecto, como lo hace Blanchot. El asunto se complica cuando se leen los textos incluidos en *Sentido y sinsentido* o *Signos*, pues todo lenguaje, y no solo toda expresión, es indirecto. Esto por una propiedad del sentido, que es la de aparecer solo *entre* signos, en su interacción. Merleau-Ponty llega a decir incluso que el sentido se da en el intervalo entre las palabras, como el movimiento en el cine está en el intervalo entre dos imágenes fijas. Hay entender esto para concebir por qué el lenguaje se entiende como expresión: el fenómeno es el sentido. Solo así, creo, pueden leerse pasajes como el siguiente, sacado de *La novela y la metafísica*, de 1945: “Desde entonces la tarea de la literatura y la de filosofía no pueden ser separadas. Cuando se trata de hacer hablar a la experiencia del mundo y de mostrar cómo la conciencia no escapa al mundo, ya no puede uno vanagloriarse de alcanzar una transparencia perfecta de la expresión. La experiencia filosófica implica las mismas ambigüedades que la expresión literaria” (1996, 36-37). O bien este otro pasaje, en el que Merleau-Ponty, comentando *La realidad y su sombra*, opone a Lévinas a Sartre: “O, si se quiere, [Sartre es] más pesimista, no piensa que las dificultades de la acción o de la expresión filosófica sean menores que las de la literatura y el arte, ni de otro orden” (1997, 124). Las dificultades no son menores ni de otro orden porque de lo que se trata es de expresar el mundo, la experiencia del mundo. Y expresarlo en palabras es condenarse a una especie de doble indirecto. Pero ¿cuáles son estas dificultades? Enumero dos, las más importantes. La primera: el lenguaje no es un medio, sino “algo así como una cosa” (1961, 54). Lo que descubre en la literatura y está forzado a replicar en la filosofía es que “la función del novelista no es tematizar las ideas, sino hacerlas existir frente a nosotros a la manera de las cosas” (Merleau-Ponty 1996, 34). La novela –y en esto se aleja de Sartre en el mismo punto que Blanchot– no es una representación, sino una presentación (2011, 57)⁵. Más precisamente: una presentación del sentido. Esa es su cualidad indirecta, la misma que hace que, trabajando solo sobre las palabras, el escritor se vea, de pronto, envuelto de sentido. Se trata de una especie de Lewis Carroll invertido, allí donde este dice: “Take care of the sense and the sounds will take care of themselves”, Merleau-Ponty diría “take care of

⁵ Sobre este punto, una formulación bastante precisa se encuentra en el siguiente pasaje: “La literatura tiende, precisamente, a construir un objeto. Al constituirlo como objeto, objetiva el dolor. No lo expresa, lo hace existir de otro modo, le da una materialidad” (Blanchot 1949a, 28). Para una explicación más amplia sobre la diferencia entre presentación y representación, ver “L’Imprésentable” (Lacoue-Labarthe 1975).

the sounds and the sense will take care of itself”. Recordemos entonces: el sentido se hace *entre* las palabras. Ese es uno de los problemas que el escritor y el filósofo comparten: cómo decir eso que no se puede decir *directamente*. El segundo problema, más complejo y con más consecuencias, es el siguiente: por una parte, al trabajar con el lenguaje, un escritor está forzado a usar palabras que ya existen. El lenguaje, dice Merleau-Ponty, es acumulación, tradición. Por otra parte, si el escritor realmente escribe, debe *crear* nuevas maneras de decir. Es el juego entre tradición y creación, que Merleau-Ponty resuelve con ayuda de la lingüística. A esa distinción, siempre complicada, hacía referencia antes. Paradójica experiencia de la pasividad en la que deben equilibrarse, como dice Castoriadis, la afirmación y el borramiento. Así puestas las cosas, la filosofía –como la literatura, como cualquier discurso– es tanto la experiencia de una materialidad de las palabras como la de un juego entre creación y pasividad. Ahora bien, la filosofía no puede dejar de pretender la verdad, que es integral. Eso deja dos posibilidades: o bien la filosofía debe rechazar su *discursividad*, eliminar todo resto –opción denunciada por Foucault–, o bien debe poder recibirse, hablarse, desde otra parte. Así lo pensaba, me parece, el último Merleau-Ponty: “La filosofía, precisamente como ‘Ser hablando en nosotros’, expresión de la experiencia muda para sí, es creación (...), pues el arte y la filosofía, juntos, precisamente no son una fabricación arbitraria en el universo de lo ‘espiritual’ (de la ‘cultura’) sino contacto con el Ser justamente en tanto que creadoras. El Ser es lo que exige que, para tener la experiencia, debamos crear” (1964, 251).

III

Blanchot no pudo no ser sensible a esta problematización, lo que evidencia cuando replantea el problema. Por una parte, está “lo que [el filósofo] dice y que es importante, interesante, nuevo y adecuado para prolongar el interminable discurso”, pero, continúa Blanchot, “detrás de lo que dice hay algo que le retira la palabra” (2010, 334). Ahora bien, ¿es porque es un discurso coherente, conceptualmente unificado? Lo que quisiera decir es que no, es que es precisamente una consecuencia de la materialidad de la palabra. En cierto sentido, Merleau-Ponty se queda corto cuando dice que el escritor hace que las palabras sean cosas. ¿Es entonces que, siendo el discurso filosófico en cierto sentido un campo ya instituido, una tradición que se recibe, su experiencia es la de una pasividad? Sí y no. ¿Cuál es entonces el desplazamiento del que hablaba al comienzo? No es evidente y, aun cuando hay varias capas, la hipótesis que quisiera arriesgar aquí es que el desplazamiento se produce por una radicalización de la pasividad y una manera más extrema de pensar la materialidad del lenguaje.

Ya en los años cuarenta, Blanchot discutía –a propósito de Mallarmé y Hölderlin, aunque también de Lautréamont y Henry Miller– la cuestión de la materialidad de las palabras. Es un tópico conocido y no haré más que describir superficialmente la operación de Blanchot: todo el problema gira en torno al carácter de

“cosa” de las palabras. Si, en un primer momento, el acto de nominación hace desaparecer la cosa-del-mundo –es el ejemplo de Mallarmé, “digo: una flor...”– y, en consecuencia, la palabra se vuelve cosa, la operación de negatividad no se detiene allí. Si Mallarmé hace pasar de la “desaparición vibratoria” de un “hecho de la naturaleza” a la “noción pura” (Mallarmé 1976, 251) –si se quiere, diciendo “flor” hago desaparecer esta flor en particular y hago aparecer la noción pura de flor–, en Blanchot eso no es más que una etapa, a la que le sucede otra, pues la desaparición no hace aparecer una “presencia ideal”, una “verdad en sentido clásico, teniendo valor para todo y todo el tiempo” (Blanchot 1949c, 38). El lenguaje, puesto que su naturaleza propia es la de destruir la materialidad de las cosas, no se detiene allí. Está condenado a desaparecer, es decir, esa noción pura, ese valor abstracto debe también desaparecer. La “intención secreta de las palabras”, dice Blanchot, es “expresar el vacío de lenguaje”. La referencia, entonces, se desplaza, y lo que presenta la palabra no es ni la experiencia del mundo ni el sentido, sino su propio vacío. La materialidad que nos queda “no es ya la del cuerpo, sino la materialidad de las palabras” (Blanchot 1949c, 42). Este movimiento, que está también descrito en “La literatura y el derecho a la muerte” y en “De Lautréamont a Miller”, lleva a una consecuencia: el mundo creado por las palabras “se presenta como un mundo irreal, con el que entro en contacto por la lectura y no por mi *poder* de vivir” (Blanchot 1949b, 80). Más claramente dicho, y en esto cito a Paul de Man, “la obra literaria no tiene ninguna realidad independiente de la que se constituye en la interioridad del acto de leer. La interpretación no tiene nada que ver con las relaciones llamadas intersubjetivas, nada que ver con un acto interpersonal en el que dos subjetividades se escucharían en un diálogo esclarecedor. Sería más preciso decir que las dos subjetividades implicadas, la del autor y la del lector, cooperan la una con la otra para hacer olvidar sus identidades propias y destruirse como sujetos” (1972, 258-59). Creo que en este sentido hay que entender el pasaje del Blanchot que cito a continuación: “[Q]uizá no haya filosofía, así como puede dudarse de la validez de la palabra literatura, pero, hablando, no hablando, escribiendo, no escribiendo, hay en nuestras sociedades modernas, incluso bajo la apariencia del más modesto profesor de filosofía, alguien que habla en nombre de la filosofía que quizá no existe, y mantiene vacío, para desaparecer, el lugar vacío de una palabra siempre distinta a la que pronuncia” (2010, 334). Si, aun diciendo, no puede decirse es porque la materialidad de las palabras lo impide, es destructiva. Blanchot muestra implícitamente que, acercando el filósofo al escritor, ambos desaparecen, pierden su *posición* de sujeto.

Volvamos a la pasividad. Cito todavía un pasaje más de la primera página de “El ‘discurso filosófico’”: “[L]a filosofía supone, exige, el borramiento de quien sería su soporte o al menos un cambio en la posición del sujeto filosófico” (Blanchot 2010, 332). ¿Qué cambio es el que operaría? Para esto, creo, hay que dar cuenta de la sutil introducción de una pasividad radical –o de una archipasividad, pues no es exactamente el mismo problema que el de la materialidad de la palabra–. Cuando Blanchot dice que la palabra del filósofo es, como la del escritor, “la más cercana al Afuera intransgredible” (2010, 334), dice algo bastante preciso. En principio, y en esto

sigo a Marlène Zarader, pueden distinguirse tres capas de pasividad en Blanchot: hay una primera, problematizada por Husserl, que corresponde al problema de la tradición del que he estado hablando. Se dice pasivo para referirse a algo que no ha sido suscitado o producido por la consciencia, por el “yo”. Es, en cierto sentido, un retraso: cuando llegué, eso ya estaba allí, constituido. En esta primera acepción, pasividad se opone a actividad y, en ese mismo sentido, sigue habiendo sujeto. Es lo que a veces Blanchot llama pasión y que quizá Verlaine versificó así en los *Poemas saturninos*. “Y creo que viene la Pasión” (1962, 78). Un segundo sentido de la pasividad, problematizado por Heidegger bajo el nombre de “facticidad”, corresponde a la experiencia de la alteridad. Es decir, algo que se resiste a ser retomado (como puede serlo la tradición). Es una alteridad radical, sin mediación posible. Eso lo que Merleau-Ponty, hacia el final de su vida, llamó *entrelacs*. Pero hay todavía una tercera capa o un tercer sentido: “[E]so que ha sido *encontrado* sin haber sido producido (primer sentido de la pasividad) y que se *resiste*, que no se deja retomar (segundo sentido de la pasividad) puede no ser *recibido*” (Zarader 2001, 132). Pudiendo no ser recibido escapa, de cierta manera, a la empresa fenomenológica. Este sentido ya no se encuentra en Merleau-Ponty, y creo que es a lo que se refiere Blanchot con “Afuera”. Se trata de una experiencia sin nadie que la experimente, pues, como se habrá comprendido, la conciencia —el “yo”— queda suprimida o, más precisamente, destituida. Entonces, volviendo a nuestro asunto, cuando Blanchot dice que si se sigue a Merleau-Ponty la palabra del filósofo y la del escritor se acercan a un “Afuera”, lo que quiere decir es que ya no hay sujeto. No hay nadie, entonces, que *pueda*. Esa experiencia de la pasividad, en el tercer sentido que he explicitado, es la que se encuentra, creo, en el siguiente pasaje: “El filósofo debe, de cierta manera, responder a esa otra palabra, palabra del Otro, que no puede sin embargo oírse directamente” (2010, 335). Un desplazamiento más se produce entonces: eso que en la filosofía quita la palabra al filósofo, eso que se escucha como un murmullo y siempre, de cuando en cuando, es una respuesta a la palabra del Otro. Si hay pasividad radical, eso tiene que ver con el Otro. Todo se desplaza, entonces. La filosofía queda redefinida: es ese murmullo que se escucha de cuando en cuando detrás de lo que un filósofo dice, escribe, pero que, diciéndose, se anula, porque no hay ningún sujeto que lo diga⁶.

Blanchot, así, cede para quitar cuando dice: “El discurso filosófico es, en primer lugar, *sin derecho*. Dice todo o podría decirlo todo pero no tiene el poder de decirlo: es un posible sin poder” (2010, 333). Ese pasaje, impresionante como es, solo es posible desplazando la distinción de Merleau-Ponty: la filosofía *podría* decirlo todo, pero no puede. La impotencia le pertenece a la filosofía, no al filósofo y, de esta manera, lo indirecto, fiel al pensamiento de Merleau-Ponty, es una propiedad del fenómeno, no una limitación del sujeto. Su grandeza es su condena: podría decirlo todo, tiene derecho

⁶ Ciertamente, para Merleau-Ponty el problema del lenguaje no solo está presente en la escritura, sino también en la palabra oral. Para Blanchot, que en ese punto sigue a Jean Paulhan, también. Ahora bien, la materialidad de la palabra solo se alcanza en la escritura, en lo que tal vez Derrida llamó inscripción. Ver, por ejemplo, lo que este último dice sobre la “aniquilación lingüística de la existencia” (1962, 58, n. 1).

a decirlo todo, pero, siendo un discurso, no puede sino suprimir al sujeto que la enuncia y le servía de soporte. Tendría que decirse ella misma, directamente, pero no puede: está condenada a la indirección. Curiosa experiencia de un posible sin poder.

IV

Este problema lo vio muy bien Jean-Luc Nancy en *Ego sum*, citando precisamente el murmullo de “El ‘discurso filosófico’”: “La única chance de sustraerse a la reconstitución metafísico-antropológica del Sujeto es a través de la irrupción de ese murmullo. Y el único interés en el trabajo filosófico es tentar esa suerte (*chance*), no disertar sobre ella” (1979, 22). La salvedad que hace Nancy, y que no ha dejado de hacer desde hace casi cuarenta años, es que eso no puede querer decir que la filosofía sea un género literario, una forma del arte. De acuerdo, pero para hacer esa advertencia hay que pasar por alto un punto central de Blanchot: la literatura es también el campo de lo indirecto y, en ese sentido, tampoco tiene el poder de reinar, de cobijar a la filosofía. El pensamiento no entra en la literatura, no protege de ningún viento –como pensaba Heidegger⁷–. Ambas están destituidas. ¿Por qué insistir, entonces? Nancy lo explicita en el mismo texto, unas líneas más abajo: “Si el discurso filosófico ‘no es quizá más que una manera inexorable de perder y de perderse’, como lo escribe Blanchot, eso se verifica *principalmente* allí donde ese discurso se posiciona como su auto-enunciación o, mejor, como su auto-performación, posición explícita (enunciada y enunciante) en Descartes, pero que efectúa sin duda un programa inscrito desde Parménides como *el* programa mismo de nuestro discurso” (1979, 24). Ese programa habría posibilitado tanto la aparición del sujeto como su pérdida. Ahora bien, como intenté mostrar, tanto para Blanchot como para Merleau-Ponty esa pérdida del sujeto es un efecto de lo indirecto. Es decir, de la materialidad del discurso y de la pasividad a la que este obliga. En el caso de Nancy, esa posibilidad está inscrita desde siempre en y por la filosofía como su programa más propio⁸. De este modo, le devuelve su poder a la filosofía. La diferencia es grande.

En cualquier caso, queda esto: si, como creía Merleau-Ponty, el escritor y el filósofo enfrentan los mismos problemas en tanto trabajan con el discurso, entonces la filosofía es, como la literatura, un posible sin poder. Un discurso sin sujeto o bien el discurso de un sujeto destituido. Es quizá por eso que Blanchot dice, en el texto que he estado citando, que tal vez la filosofía sea un discurso oral: si quiere seguir diciendo la verdad integral, si quiere seguir teniendo el poder de decir, no puede ser solo escritura. Debe hablar. Y quizá ya sea tarde para eso. Hace algunos años, casi cuarenta después de

⁷ Pero de Heidegger no se sale tan fácilmente: “La situación del decir *poético*, sin ser idéntica, se acuerda con la del decir *pensante* de la filosofía. En un verdadero curso de filosofía, por ejemplo, lo importante no es lo que se dice directamente, sino lo que se mantiene callado en ese decir” (1980, 41).

⁸ Desplegada por Derrida desde *De la gramatología*, al menos hasta *Psyché*, la noción de “programa” merece un tratamiento que no es posible desarrollar aquí.

Ego sum, Nancy introdujo la experiencia literaria en el corazón de la cuestión del sujeto. Es el prefacio a la edición castellana de *¿Un sujeto?*:

Hoy me parece necesario agregar que la literatura pone de relieve una invención de ese tipo [la de “alguien inventándose a sí mismo cada vez”]. No que cada cual deba hacerse (de manera real o imaginaria) autor de un relato de su existencia ni autor de una existencia “literaria” (novelesca, venturosa, palpitante): se trata más bien de considerar cómo la literatura forma un registro de experiencia y de pensamiento, pues a través de ella solo puede presentarse la verdad del existir que no es un “sujeto” ni “una vida” sino la sucesión singular de una serie de “advenimientos” (y de partidas), cada una de las cuales abre de cierta manera al infinito. Ahora bien, el infinito es aquello que no vuelve a sí mismo sino justamente al infinito (2014, 10).

La posición del sujeto filosófico: quizá hubiera sido más preciso subtítular estas líneas “la destitución del sujeto filosófico”. Entre la posición, el posicionamiento y la suposición del sujeto y su destitución, toda la historia de la filosofía *propriamente hablando* ha pasado. Y, como escribía Verlaine, todo el *resto* es literatura.

Bibliografía

- Barbaras, Renaud. 1993. “De la parole à l'être: le problème de l'expression comme voie d'accès à l'ontologie”. En *Maurice Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, editado por François Heidsieck, 61-81. París: Vrin.
- Blanchot, Maurice. 1949a. “Kafka et la littérature”. En *La part du feu*, 20-34. París: Gallimard.
- . 1949b. “Le langage de la fiction”. En *La part du feu*, 79-89. París: Gallimard.
- . 1949c. “Le mythe de Mallarmé”. En *La part du feu*, 35-48. París: Gallimard.
- . 2010. “Le ‘discours philosophique’”. En *La condition critique. Articles 1945-1998*, editado por Christophe Bident, 332-337. París: Gallimard.
- De Man, Paul. 1972. “Maurice Blanchot”. En *Modern French Criticism. From Proust and Valéry to Structuralism*, editado por John K. Simon, 255-276. Chicago: The University of Chicago Press.
- Defert, Daniel. 2015. “Notice de *L'ordre du discours*”. En *Œuvres, tome II*, de Michel Foucault, editado por Frédéric Gros, 1452-1459. Bibliothèque de la Pléiade. París: Gallimard.
- Derrida, Jacques. 1962. “Introduction”. En *L'origine de la géométrie*, de Edmund Husserl, 3-171. París: PUF.
- Foucault, Michel. 2015. “L'ordre du discours”. En *Œuvres, tome II*, editado por Frédéric Gros, 225-259. Bibliothèque de la Pléiade. París: Gallimard.
- Heidegger, Martin. 1980. *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein” (Winter semester 1934/35)*, Heidegger-Gesamtausgabe 39, editado por Suzanne Ziegler. Fráncfort: Vittorio Klostermann.

- . 2002. *Was heißt Denken?*, editado por Paola-Ludovica Coriando. Fráncfort: Vittorio Klostermann.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. 1975. “L’imprésentable”. En *Poétique* 21: 53-95.
- Lefort, Claude. 1964. “Postface”. En *Le visible et l’invisible, suivi de notes de travail par Merleau-Ponty* por Maurice Merleau-Ponty, 330-359. París: Gallimard.
- Mallarmé, Stéphane. 1976. “Crise de verse”. En *Igitur, Divagations, Un coup de dés*, editado por Yves Bonnefoy, 239-252. París: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1961. *Signes*. París: Gallimard.
- . 1964. *Le visible et l’invisible, suivi de notes de travail par Merleau-Ponty*. París: Gallimard.
- . 1996. “Le roman et la métaphysique”. En *Sens et non-sens*, 34-52. París: Gallimard.
- . 1997. “La réalité et son ombre”. En *Parcours 1935-1951*, 122-124. Lagrasse: Verdier.
- . 2011. *Le monde sensible et le monde de l’expression: cours au Collège de France. Notes, 1953*. Genève: MétisPresses.
- Nancy, Jean-Luc. 1979. *Ego sum*. París: Aubier-Flammarion.
- . 2014. “Prefacio a la traducción en español”. En *¿Un sujeto?*, traducido por L Felipe Alarcón, 7-10. Buenos Aires: La Cebra.
- Pingaud, Bernard. 1971. “Note”. *L’Arc* 46: 96.
- Verlaine, Paul. 1962. *Œuvres poétiques complètes*. Bibliothèque de la Pléiade. París: Gallimard.
- Zarader, Marlène. 2001. *L’être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot*. Lagrasse: Verdier.