

LA EXIGENCIA COMUNITARIA EN MAURICE BLANCHOT:

AMISTAD Y COMUNIDAD LITERARIA

DIEGO EDISON ECHEVERRI MARIN

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA

ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

FACULTAD DE FILOSOFÍA

PROGRAMA DE MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

MEDELLÍN

2019

LA EXIGENCIA COMUNITARIA EN MAURICE BLANCHOT:

AMISTAD Y COMUNIDAD LITERARIA

DIEGO EDISON ECHEVERRI MARIN

Trabajo de grado para optar al título de Magister en Filosofía

Asesor

LUIS ANTONIO RAMÍREZ ZULUAGA

Doctor en Filosofía

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA

ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

FACULTAD DE FILOSOFÍA

PROGRAMA DE MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

MEDELLÍN

2019

Medellín, abril 8 de 2019

Yo, Diego Edison Echeverri Marin

“Declaro que esta tesis (o trabajo de grado) no ha sido presentada para optar a un título, ya sea en igual forma o con variaciones, en esta o cualquier otra universidad” Art 82 Régimen Discente de Formación Avanzada.

Firma

*Diego Echeverri Marin*

## ÍNDICE DE CONTENIDO

<b>Resumen</b>	6
<b>Introducción</b>	7
<b>Primera parte</b>	
<b>Comunismo, comunidad: la exigencia comunitaria</b>	13
I. Un comunismo de pensamiento	
1.1 La exigencia comunista	17
1.2 El poder del rechazo	20
II. La comunidad desobrada	
2.1 El inmanentismo como horizonte de la modernidad	27
2.2 La comunión imposible	30
2.3 La partición de las singularidades	32
III. La comunidad negativa	
3.1 La muerte del Otro	35
3.2 La ausencia de comunidad	39
3.3 Experiencia interior y comunicación	41
3.4 La comunidad negativa	42
<b>Segunda parte</b>	
<b>Filosofía de la alteridad: La subjetividad herida</b>	44
IV. La interrupción del ser	46

V. La subjetividad como exposición herida	51
VI. El pensamiento de la desgracia	54
<b>Tercera parte</b>	
<b>Escritura y “desobra”</b>	57
VII. El movimiento infinito de la significación	60
VIII. Habla plural: Habla de escritura	65
IX. Comunidad y escritura	70
9.1 La comunidad anónima de los nombres	71
9.2 La comunidad de la desgracia	74
9.3 La comunidad literaria	80
<b>Conclusiones</b>	87
<b>Bibliografía</b>	93

## Resumen

La reflexión de Maurice Blanchot en torno a la comunidad se relaciona de manera intrínseca con la exigencia política, la ética de la alteridad y su pensamiento literario; ámbitos que en sus diferentes matices constituyen el plano de consistencia de la exigencia comunitaria que recorre la obra del autor. El camino emprendido invita a pensar la comunidad por fuera de sus referentes inmediatos, en su afuera o imposibilidad; así, el punto de partida no se sitúa en la “comunidad” de sus miembros sino en la radical alteridad que marca su relación. Lo anterior, implica el abordaje de algunos tópicos fundamentales de su reflexión: la puesta en cuestión del fundamento ontológico desde el cual se ha pensado la comunidad, y la exigencia política implícita en la búsqueda de un “comunismo del pensamiento”.

Un segundo polo de problematización, aborda la compleja relación existente entre los conceptos de comunidad, amistad y escritura. Inicialmente se explora el surgimiento de la escritura como agenciamiento anónimo de rechazo al totalitarismo. Posteriormente, en la reformulación del problema abordado en *La comunidad inconfesable*, la reflexión en torno a la comunidad se asume desde una filosofía de la alteridad que implica la dislocación ontológica del *ipse* y la apertura a una responsabilidad ética referida a la muerte del *otro*. En este tránsito, la reflexión en torno a la comunidad se inscribe al interior del pensamiento literario: la escritura y la lectura como movimientos internos de la obra permiten la prolongación de cierto tipo de comunicación que pone en contacto con la alteridad. La relación que aquí se inaugura, bajo el signo de la amistad, expone a la relación con lo desconocido que impone una responsabilidad ética ilimitada. Explorar la manera en que la escritura -su borradura- atraviesa la exigencia de lo comunitario es la tarea abordada en el presente proyecto de investigación.

**PALABRAS CLAVE:** Comunidad – Comunismo – Desobra – Alteridad – Escritura – Amistad – Afuera – Comunidad literaria.

## Introducción

Un síntoma de crisis al interior de la democracia liberal contemporánea es el debilitamiento del vínculo social, desgaste ineludible que obliga la revisión de las categorías políticas sobre las que la modernidad ha cimentado el pacto social: la representatividad como delegataria de la soberanía popular, la ciudadanía como el ejercicio de confrontación racional en el escenario de la vida pública, y el progreso como la promoción del interés general en un marco de justicia, son principios desdibujados ya sea por la excesiva burocratización del Estado o su sujeción a directrices que expresan la hegemonía de poderes supra-nacionales; en ambos casos, el efecto tangible es la atomización del tejido social. En este contexto, es pertinente reiterar la pregunta por la legitimidad del vínculo social heredado del liberalismo; e igualmente, reflexionar en torno al papel que juegan las nuevas colectividades marcadas por la reivindicación del pluralismo y lo minoritario en la renovación del estatuto de lo común.

En las últimas décadas ha adquirido amplia resonancia la deliberación filosófica entre el liberalismo y el comunitarismo en torno al concepto de “comunidad política”; privilegiando, de acuerdo con su perspectiva, el papel del individuo como sujeto de derecho avalado para la búsqueda del interés particular, o la noción de comunidad como la posibilidad de una construcción colectiva que trascienda las relaciones utilitarias en la búsqueda de un bien común. Sin embargo, ambas concepciones comparten la sujeción a una lógica de la identidad preestablecida como finalidad, ya sea desde la actividad auto-referencial del sujeto o desde lo que reúne a la colectividad en función de una tarea de grupo.

La presente tesis reconoce la importancia política de esta discusión, no obstante, se inscribe en un ámbito de problematización diferente: atiende, en primer lugar, el desplazamiento que sufre el concepto de comunidad una vez se desliga de su referente inmediato como “comunidad política”; en este sentido, la tentativa apunta a pensar la comunidad por fuera de toda lógica fundacional que implique su formulación positiva como proyecto de realización histórica. Las experiencias totalitarias del siglo XX emplearon el concepto de comunidad

para legitimizar sus proyectos ideológicos en contra de lo minoritario, de aquí la importancia de una reflexión que tome los recaudos necesarios para evitar una nueva apropiación del espacio de lo común bajo cualquier forma de devenir totalitario.

La aproximación conceptual propuesta parte de una perspectiva ontológica: la comunidad es pensada a partir del estatuto ontológico del “ser en común” que evidencia la imposibilidad del sujeto cerrado sobre sí mismo, al tiempo que lo sitúa en un orden relacional abierto al encuentro fortuito con el otro; el ser descubre una fisura en el centro de gravedad ejercido por el Yo, quedando expuesto al espacio infinito de la alteridad que modela la superficie porosa de su singularidad. Retomando la analítica existencial heideggeriana, podría afirmarse que la comunidad pertenece previamente al “ser ahí”, forma parte de su constitución ontológica. Ahora bien, es necesario plantearse si esta conceptualización de la comunidad en clave ontológica, que refuta todo valor de producción y concreción histórica, ofrece elementos para pensar las implicaciones éticas y políticas derivadas del “ser en común”: ¿es posible a partir de una comunidad que nada promete, ni produce, a no ser la simple exposición de sus miembros, derivar algunas consecuencias sobre lo que la relación con el otro pone en juego? ¿es posible hallar en este escenario de comparecencia fortuita alguna indicación en torno a la generosidad política?

Tales preguntas orientan la reflexión hacia la dimensión ética del encuentro con el otro y las formas de subjetividad que determinan la economía de las relaciones humanas. La racionalidad moderna propone una planimetría relacional basada en la óptica del reconocimiento: su efecto especular opera la reducción de la distancia y asegura la asimilación del otro en las categorías de la identidad; así se activa el mecanismo dialéctico que reduce la diferencia en la unidad de la síntesis e incorpora lo desconocido en los anales del *logos* universal. La metafísica del sujeto se despliega como proyecto orientado a la totalidad, de aquí la importancia de un ejercicio crítico que plantee la suspensión del saber como verdad de conjunto; esta tarea sugiere el desvío hacia el espacio del “afuera” como aquel lugar donde el pensamiento se confronta con su propia imposibilidad. El pensamiento del “afuera” es la relación donde la subjetividad no opera como instancia de poder, donde lo

desconocido no se convierte en objeto de develación, y la relación con el *otro* conserva el intervalo irreductible de la distancia.

La inflexión descrita anuncia el viraje hacia el pensamiento de la alteridad: el cuestionamiento del primado de la ontología y la reivindicación de la ética como filosofía primera que despeja el camino para el pensamiento de lo radicalmente *otro*. A partir de este desplazamiento epistemológico, la tesis encuentra un segundo polo de indagación: ¿Cómo pensar la comunidad en el ámbito de reflexión abierto por la ética de la alteridad? ¿De qué manera se modifica el vínculo comunitario con la irrupción del *otro* como personaje conceptual? En adelante, el “ser en común” se configura en la exposición a la presencia del *otro* como la forma más radical de exterioridad, relación marcada por una profunda disimetría. La comunidad pone en juego una relación basada en la ausencia de vínculos que anuncia el carácter impersonal de la amistad; la tarea consiste en pensar de qué manera la alteridad renueva la arquitectura del espacio relacional, preservando el intervalo de separación entre los hombres. Tales afirmaciones deben ser abordadas con detenimiento; sin embargo, anuncian desde ahora una serie de interrogantes: ¿Qué tipo de subjetividad podría acoger la llegada del *otro* en su carácter de “extraño-extranjero”? ¿Qué tipo de “responsabilidad” le pertenece a una relación constituida a partir de la ausencia de vínculo? y finalmente, ¿Podría derivarse de esta relación, desligada de cualquier vínculo personal, alguna cierta política de la amistad? Inquietudes de suma importancia que el presente trabajo no pretende despejar, más si esbozar algunas líneas de acercamiento.

Las dos vías de aproximación planteadas -ontológica y ética- arrojan una conceptualización no identitaria de la comunidad, afirmando la inconveniencia de cualquier fusión o lazo vinculante que atenúe la labor silenciosa de la alteridad. Sin embargo, la comunidad se hace cargo de una demanda ética que se extiende como “responsabilidad” sin precedentes y una exigencia política que no podría ser eludida; cabe entonces preguntar por el escenario que permite la pervivencia de la comunidad al margen de toda finalidad y anhelo de permanencia. La tesis aborda la hipótesis de que la escritura es el acontecimiento y la intensidad que permite la prolongación de la comunidad: una escritura que responde al llamado del *otro* en

términos del testimonio; apunta a la subversión del orden establecido, asumiendo para sí misma la exigencia de eliminar toda señal de poder; y disuelve la configuración misma del saber como legado universal mediante una operación incesante de borradura.

Es importante señalar que los ejes temáticos y el abordaje conceptual propuesto se inscriben al interior de la filosofía francesa de la alteridad; en este sentido, se plantea un diálogo con algunos autores representativos de esta corriente de pensamiento: el punto de partida es el llamado a la comunidad como legado intelectual de George Bataille, que será acogido posteriormente por autores como Jean-Luc Nancy y Maurice Blanchot, dando inicio a una importante construcción intertextual sobre la constitución y el destino contemporáneo de la comunidad. Igualmente, el pensamiento de Emanuel Levinas ocupa un lugar importante en la resignificación de la subjetividad y de la relación ética desde el primado de la alteridad. No obstante, la investigación concentra su cuerpo argumentativo en la obra de Maurice Blanchot cuya reflexión en torno a la comunidad y la escritura permite la confluencia de tres ámbitos de indagación: la exigencia política, la ética de la alteridad y el pensamiento literario; la tesis se articula en tres capítulos destinados al análisis de cada uno de estos ámbitos conceptuales, cuyo entramado de correspondencias y matices diferenciales constituyen el plano de consistencia de la exigencia comunitaria que recorre la obra del autor.

El primer capítulo, titulado *Comunismo, comunidad: la exigencia comunitaria*, emplea un enfoque historiográfico que permite rastrear el surgimiento de la exigencia comunitaria, ligada desde su origen al matiz crítico del pensamiento. Se describe así el contexto de *praxis* revolucionaria –entre mayo del 1958 y mayo del 1968- que le permite a Blanchot descubrir el poder del “Rechazo”<sup>1</sup> como una forma de resistencia política ligada a un “comunismo de pensamiento”<sup>2</sup>; igualmente, se reseña la irrupción de la escritura como un agenciamiento plural y anónimo vinculado al carácter activo de la disidencia. En segunda instancia, el capítulo se desplaza a la década de los ochenta con el objetivo de presentar las dos

---

<sup>1</sup> Blanchot, Maurice, *Escritos políticos*. Trad. Lucas Bidon (Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2006), 12.

<sup>2</sup> Martínez González. Rosa, “Maurice Blanchot: La exigencia política” (Tesis doctoral, Universidad de Zaragoza, 2011), 316.

perspectivas que dinamizan la reflexión contemporánea en torno a la comunidad, a partir de las obras: *La comunidad desobrada*<sup>3</sup> de Jean-Luc Nancy, y *La comunidad inconfesable*<sup>4</sup> de Maurice Blanchot. El resultado de este análisis permite formular la crítica al concepto de comunidad como obra o proyecto “inmanente”, e inclina la reflexión hacia una analítica existencial de la finitud o una filosofía de la separación; en ambos casos, la conceptualización filosófica sobre la comunidad ha operado un desplazamiento desde un referente exclusivamente político, hacia una aproximación ontológica y ética.

El segundo capítulo, titulado *Filosofía de la alteridad: la subjetividad herida*, explora la amistad de pensamiento cultivada por Emmanuel Levinas y Maurice Blanchot en torno a una filosofía de la alteridad que denuncia la exclusión sistemática del(lo) Otro en la tradición occidental; este pensamiento cuestiona el lugar del sujeto como esfera del poder y apela a la posibilidad de pensar la subjetividad en términos de sensibilidad. Tal conceptualización implica la resignificación de la amistad a partir de un espacio relacional basado en la separación y la ausencia de vínculos que permite una forma inédita de “responsabilidad”. En este sentido, se describe la condición que denota el rostro palpable de la injusticia social, se trata del movimiento sin fondo de la “desgracia” a la que es arrastrado quien soporta una violencia desmedida, viéndose privado de sí mismo y de un habla capaz de interpelación. En este contexto, la amistad como relación de alteridad responde a una exigencia doble: es la responsabilidad ética que responde al llamado no proferido del *otro* y que testimonia su ausencia gravitando en torno al movimiento infinito del morir; al mismo tiempo, es la generosidad política que apunta a que el ser privado de una existencia personal emerja de su condición de alienación.

Finalmente, el tercer capítulo denominado *Escritura y desobra*, desarrolla la tesis principal de este trabajo: la manera como el pensamiento literario de Blanchot inaugura una forma

---

<sup>3</sup> Nancy, Jean-Luc, *La comunidad desobrada*. Trad. De Pablo Perera. (Madrid: Arena libros, 2011).

<sup>4</sup> Blanchot, Maurice, *La comunidad inconfesable*, seguida de *La comunidad afrontada* de Jean-Luc Nancy. Trad. de Isidro Herrera. (Madrid: Arena libros, 2002).

inédita de comprender la comunidad desde la experiencia de la escritura, tomando como punto de referencia la búsqueda de un habla desligada del poder. El análisis de Blanchot permite diferenciar dos dimensiones del lenguaje que constituyen su ambigüedad esencial: la primera es un habla que responde al orden de la cultura, el lenguaje se integra al cumplimiento del proyecto del saber universal, se trata del habla que hace posible el desenvolvimiento en el mundo, el habla como posibilidad o poder. La segunda, responde a una exigencia distinta, da cuenta de lo que se ausenta en el acto de nombrar y permanece como ausencia, se trata de la palabra poética que vela por la existencia en su presencia pasajera. Es a partir de la literatura como el lenguaje puede revisar el estatuto ontológico que lo vincula al horizonte del ser o responder al llamado de lo imposible, a ese reducto del habla que se tensa en relación con el “afuera”.

El capítulo aborda desde un enfoque analítico algunas formulaciones que vinculan la comunidad con el destino mismo de la escritura: inicialmente se expone cómo la exigencia política permite la emergencia de una forma de comunidad en torno a la escritura como agenciamiento anónimo de rechazo al totalitarismo. A continuación, se describe cómo la condición de la “desgracia” exige la responsabilidad ética del testimonio y de una forma de escritura capaz de acoger el “afuera” del pensamiento, escritura del “desastre”. Finalmente se explora de qué manera la comunidad se encuentra referida a la “desobra” que atraviesa la escritura y la lectura en lo que al interior del pensamiento literario de Blanchot se insinúa bajo la denominación de la “comunidad literaria”.

**Primera parte**  
**Comunismo, comunidad: la exigencia comunitaria**

En la obra de Maurice Blanchot la exigencia comunitaria adquiere diferentes modulaciones asociadas a la comprensión de lo que pueda ser el comunismo y a la intensa labor intelectual que desembocó en una reflexión en torno a la comunidad como concepto minoritario, casi excluido al interior de la tradición filosófica, que requería no obstante una puesta en cuestión desde un pensamiento de la alteridad.

La urgencia de lo comunitario surge como una apuesta de resistencia política que responde al escenario de disgregación al que ha sido confinado el individuo; se trata de la llegada al poder de Charles De Gaulle y el efecto inmediato de parálisis sobre las fuerzas sociales vivas. En este contexto –situado entre los mayos del 58 y 68-, Blanchot participa de una intensa actividad política que convoca a los intelectuales a una toma colectiva de la palabra contrapuesta a la “muerte política”<sup>5</sup> que impone un silencio cómplice; esta forma de disidencia le llevará a descubrir el potencial revolucionario de “la fuerza del rechazo”<sup>6</sup> como la libertad inalienable de anteponer un No radical a toda forma de poder totalitario. La expresión del “rechazo” no pertenece al orden de lo privado, encuentra su sinergia en la escritura colectiva e impersonal suscrita por un puñado de nombres -que hacen eco de un sin número de voces silenciadas- en torno a una nueva solidaridad, a un concepto de la amistad y la responsabilidad donde cada uno se hace cargo de la palabra del otro y de la repercusión que alberga.

En este período, el concepto de comunidad no obtiene un desarrollo específico en el pensamiento político de Blanchot; no obstante, empiezan a esbozarse ciertos rasgos de esta forma particular de exposición que años más tarde configurará una reflexión de carácter ontológico en torno al destino de la comunidad: la necesidad de transgredir las formas sociales convencionales y de posibilitar nuevas formas de comunicación, la participación en diferentes apuestas colectivas marcadas por el carácter fortuito y espontáneo del encuentro con el *otro*, la reticencia a dejarse inscribir al interior de algún proyecto ideológico; son trazos que ponen en juego el tenso equilibrio de la puesta en común de la diferencia y anuncian la

---

<sup>5</sup> Blanchot, Maurice, *Escritos políticos*, ed. cit., 88.

<sup>6</sup> *Ibíd.*, 12.

emergencia de una forma de relación construida a partir de la separación, relación carente de cualquier proyecto vinculante.

El ejercicio de una reflexión filosófica que tuviese por objeto a la comunidad tendría que esperar hasta la década de los ochenta en la que una serie de textos implícitamente comunicados darán inicio a un diálogo en torno a un concepto que había caído en el olvido; así lo expresa Jean-Luc Nancy: “la comunidad era entonces una palabra ignorada por el discurso del pensamiento”<sup>7</sup>. Corresponde precisamente a este autor, con la publicación del ensayo *La comunidad desobrada*, retomar el problema de la comunidad en un momento histórico marcado por el descrédito del comunismo y que refleja como síntoma cultural la pérdida de la comunidad, su eclipse o abandono; dando paso a la dispersión propia del individualismo liberal como medida de toda interacción social.

El análisis de Nancy opera un desplazamiento en la formulación del problema, la comunidad concebida tradicionalmente como proyecto que se realiza en la fusión de sus miembros da paso a una reflexión ontológica que encuentra su lugar en la finitud del ser y en su forma de exposición a la alteridad. Nancy hace un desarrollo de la analítica existencial del “dasein”, deteniéndose en esa forma específica del presentarse siempre en relación; en este horizonte de comprensión, de corte fenomenológico, conceptos como: la “singularidad”, la “comparecencia” y la “comunicación”, se resignifican en torno al carácter expuesto del ser finito. Precisamente porque la “singularidad” se expone al “afuera” en la interpelación del cara a cara, en el roce de la piel, o en la efusión de los corazones; y en la medida en que tal exposición se presenta de manera inmediata como “comunicación”, puede afirmarse que la comunidad es la presentación de la finitud que “comparece”.

---

<sup>7</sup> Jean-Luc Nancy registra la aparición en la década de los ochenta de los siguientes trabajos en torno a la comunidad: “sencillamente recuerdo y en desorden, contengan o no los títulos de los libros la palabra “comunidad”, los trabajos de Agamben, de Ranciére, de Laclau y Mouffe, más tarde de Ferrari y después Esposito, entre otros más”. En Maurice Blanchot, *La comunidad inconfesable*, seguido de *La comunidad afrontada* de Jean-Luc Nancy. Trad. de Isidro Herrera. (Madrid: Arena libros, 2002), 99.

Aceptando la invitación de pensamiento abierta por Nancy, aparece unos meses más tarde *La Comunidad Inconfesable* de Maurice Blanchot que constituye un referente ineludible de la filosofía de la comunidad en la que gravitan: el pensamiento comunista, la exigencia comunitaria de George Bataille, *La comunidad desobrada* de Nancy, la escritura literaria de Marguerite Duras y la filosofía ética de Emanuel Levinas. La obra invita a pensar la comunidad a partir de una reflexión inscrita en la ética de la alteridad que socava toda referencia en términos de identidad. La primera tarea planteada por Blanchot consiste en sopesar el destino de dos conceptos que siempre albergaron paridad o se pensaron solidarios: “*comunismo, comunidad*”, que pese a cargar con el lastre de una historia llena de equívocos no podrían ser simplemente suprimidos, hacer justicia a su herencia implicaría una reflexión de cara a lo que reclama su abandono o resignificación.

Blanchot retoma la tesis de Nancy según la cual los dos mega-relatos constitutivos de la modernidad: el comunismo y el individualismo liberal, comparten, pese a su antagonismo político, un destino recíproco en tanto proyectos de realización inmanente. Este postulado implica poner en cuestión la noción misma de reciprocidad según la cual el individuo sólo reconoce a su par como medida de toda relación: otro individuo, él mismo, replicado en claro efecto especular. El punto de inflexión de este esquema de la identidad se sugiere a partir de un nuevo tipo de relación que permita la emergencia del *otro* como irreductible, una relación de disimetría donde la distancia entre el *otro* y el mismo no podría ser abolida. El pensamiento de la alteridad conmueve los cimientos del vínculo social y desdibuja cualquier comprensión de la comunidad en términos de una tarea de grupo o proyecto a realizar. Si la comunidad se desprende de toda finalidad dictada bajo la búsqueda de un horizonte común es quizás porque su destino se encuentra previamente referido a su ausencia o imposibilidad.

## I. Un comunismo de pensamiento

### 1.1 La exigencia comunista

La reflexión en torno al comunismo atraviesa el pensamiento de Maurice Blanchot, si bien su problematización se hace explícita cada cierto intervalo, dando cuenta de una inquietud recurrente que por su gravedad adquiere el rigor de una exigencia. Tal constancia le permite a Blanchot suscribir la afirmación de Edgar Morin: “El comunismo es la cuestión más importante y la experiencia principal de mi vida. No he dejado de reconocerme en las aspiraciones que expresa y siempre creo en la posibilidad de otra sociedad y de otra humanidad”<sup>8</sup>. La exigencia comunista adquiere en esta obra variantes ligadas al testimonio implacable de la historia que terminó arrojando un fondo de desastre sobre el anuncio de lo que prometía ser un nuevo horizonte; no obstante, este pensamiento jamás abandonó la tarea propiamente filosófica: pensar la posibilidad o imposibilidad que se cierne sobre lo que pueda ser el comunismo.

Las resonancias que adquiere el comunismo al interior de este pensamiento determinan el rigor de su demanda política; la aproximación a tal concepto implica detenerse en el complejo entramado de relaciones políticas, económicas y éticas, tendientes a dislocar el orden existente. La labor crítica evade toda captura en un significado unívoco, opera desligándose de la concepción ortodoxa del comunismo como credo de una cierta ideología política —el materialismo dialéctico— que parece haber delimitado todos sus alcances y matices a la versión oficial del partido. La tarea debe iniciar marcando la distancia existente entre el comunismo y el llamado “comunismo real”, su concreción histórica como estructura homogénea de poder y devenir totalitario.

---

<sup>8</sup> Blanchot, Maurice, *La comunidad inconfesable*, ed. cit., 12.

Se encuentra bien documentada<sup>9</sup> la relación que entre las décadas de los 50 y 60 Blanchot estableció con “los de la Rue de Saint-Benoît”, un grupo de intelectuales en la órbita de la izquierda, disidentes del Partido Comunista Francés, que incluía los nombres de Dionys Mascolo, Marguerite Duras, Robert Antelme, Luis-Rene des Forest, Maurice Nadeau, entre otros, y cuya actividad fue caracterizada por Mascolo como “un comunismo de pensamiento”. Tal encuentro vincula a Blanchot con un período de marcado activismo político de cara a lo que él mismo denominará como “la generosidad comunista”<sup>10</sup> que implica la reivindicación de algunas tesis básicas del marxismo: la condición alienada del hombre que suscita el extrañamiento y privación de sus propias creaciones, la hipocresía en las relaciones de valor impuestas por la sociedad burguesa, e incluso, la legítima pretensión de la lucha de clases por instalar en el poder al hombre de la necesidad. No obstante, en lugar de asumir una plataforma de lucha preestablecida que definiese los contornos del ejercicio revolucionario, su comprensión del compromiso político lo sitúa siempre de cara a la crítica como labor ineludible por parte del intelectual; desde esta perspectiva emergen aquellas connotaciones del comunismo que amplían su significación más allá de toda determinación dogmática, profundizan su urgencia, pero principalmente liberan la amplitud de su potencial revolucionario.

En el ensayo titulado *Sobre un acercamiento al comunismo (necesidades, valores)*<sup>11</sup>, Blanchot se detiene en la afirmación de Dionys Mascolo según la cual “el comunismo es el proceso de la búsqueda materialista de la comunicación”<sup>12</sup>; la tesis formulada denuncia cómo la naturaleza económica ha convertido a los hombres en objetos de valor interrumpiendo toda posible comunicación. La lucha materialista como pilar del marxismo implicaría la necesidad de liberar al hombre, instrumentalizado y reducido a la condición de útil, devolviéndole precisamente el dominio sobre la naturaleza, sobre el producto de su trabajo como una forma de realización y libertad real; cualquier otra forma de liberación estaría ligada a la hipocresía

---

<sup>9</sup> Con relación a la cercanía de Blanchot y los intelectuales de “la Rue de Saint-Benoît”, se puede consultar el aparte titulado *El regreso a la arena pública de Blanchot* en la tesis doctoral *Maurice Blanchot: la exigencia política* (Martínez, 2011, 311).

<sup>10</sup> Blanchot, Maurice, *La amistad*. Trad. De J.A. Doval Liz (Madrid: Trotta, 2007), 92.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, 89-93.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, 89.

de cierto sistema de valores, de dispositivos morales o esperanzas ideales que cumplen la función de legitimar y prolongar la servidumbre. Así, el punto de partida del comunismo radicaría en el cuestionamiento de todos los valores legitimados en nuestra cultura que enmascaran la tremenda violencia de la desigualdad en la satisfacción de las necesidades; una labor de tal proporción implica sacudir la base misma sobre la que se ha construido el vínculo social, en tanto exige: “romper con la barbarie elegante y camuflada que nos sirve de civilización”<sup>13</sup>. Tal fractura pondría en juego el destino mismo del hombre, desencadenando posibilidades desconocidas tras la búsqueda materialista de la libertad. La exigencia comunista se proyecta sobre el porvenir mismo de la comunicación en tanto representaría la interrupción de las relaciones humanas tamizadas por los filtros del cálculo y la utilidad, el valor de cosa y la plusvalía como medida de lo humano, implantando la búsqueda de un orden social más justo que haga posible la construcción de un nuevo mundo.

El trazo que empezamos a entrever en este pensamiento se vincula al despliegue de una fuerza de ruptura; ésta sería la rúbrica del ensayo *Los tres lenguajes de Marx*<sup>14</sup> que señala, en la polisemia de tal obra, el cumplimiento de la escritura destinada a “desarrollarse y romperse bajo formas múltiples”<sup>15</sup>. Para el autor, el lenguaje político de Marx es escritura de vértigo, su fuerza de enunciación no radica en el sentido sino en la urgencia y en su violencia implícita. Una marca textual semejante resalta en la comprensión que Blanchot hace del comunismo como llamado sin reposo a la “revolución permanente”: se trata de lo que no da espera, de una urgencia siempre renovada e inagotable, una fuerza de transformación con el rigor de lo incesante; tal sería el carácter incisivo de la exigencia comunista que “abre y atraviesa el tiempo brindándose para ser vivida como exigencia siempre presente”<sup>16</sup>.

Puede plantearse un hilo conductor entre la exigencia comunista y cierta praxis política que actúa como operación de desenmascaramiento y ruptura del orden cultural hegemónico y su sistema de valores; una tarea de tal orden implica la resignificación del comunismo como

---

<sup>13</sup> *Ibíd.*, 90.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, 94-95.

<sup>15</sup> *Ibíd.*, 95.

<sup>16</sup> *Ibíd.*

concepto asociado a la revolución incesante que desborda toda connotación ideológica. La posibilidad descrita se inscribe en el horizonte de la escritura y exige pensar el “afuera” del lenguaje más allá de su función instrumental como unidad de sentido y discurso. Es quizás esta urgencia revolucionaria la que lleva a Blanchot, en un momento de anquilosamiento de las fuerzas políticas, a afirmar la fuerza del “rechazo” como el derecho inalienable de todo hombre a la disidencia cuando la expresión de un poder autoritario monopoliza toda la esfera de lo político.

## **1.2. El poder del “rechazo”**

Previo al abordaje de la forma como el “rechazo” se configura y despliega en el pensamiento político de Blanchot en torno a un “comunismo de pensamiento” y una experiencia de amistad que reúne a los intelectuales de izquierda; es necesario aproximarse a un primer antecedente, situado en la orilla política opuesta, donde el joven Blanchot, en la década de los treinta, participó como periodista en algunas publicaciones cercanas a la extrema derecha francesa<sup>17</sup>. Esta etapa temprana de activismo político se encuentra impregnada de una ideología nacionalista, por lo que la primera expresión del “rechazo” asume una postura crítica ante el pacto gregario de las mayorías representado en la democracia, el modo de producción capitalista, y el carácter doctrinal del marxismo que empeña el acto revolucionario en la obediencia a un partido. Para el autor, el verdadero alcance de la revolución no podría ser otro que la abolición del carácter “materialista” de la sociedad industrializada que ha logrado desdibujar las posibilidades más auténticas del hombre.

En este período se establece una primera relación entre la exigencia política y la literatura; desde sus primeras apreciaciones en la crítica literaria, Blanchot le confiere a la literatura el carácter propio de una fuerza transgresora: de un lado, su autonomía la mantiene al margen de todo compromiso partidista, otorgándole la facultad para recusar la decadencia cultural aceptada por el establecimiento; de otro, le compete la responsabilidad de crear nuevas

---

<sup>17</sup> Algunas de estas publicaciones son: la *Revue française*, de *Rempart* (1933), de *Combat* (en 1936 y al final de 1937) y de *L'insurgé* (1937).

posibilidades para la vitalidad del “espíritu”. No obstante, esta concepción de la literatura aún se encuentra ligada a una cierta exaltación de la “superioridad” de la literatura francesa, un cierto anclaje en las raíces nacionales que desaparecerá en su obra posterior cuando el anonimato y “la ausencia de lugar” hagan de la literatura un movimiento nómada, un espacio indeterminado.

El distanciamiento de Blanchot de los sectores más radicales de la derecha francesa, de su marcado fascismo y antisemitismo, es evidente ya para finales de 1937; de aquí que su reflexión anuncie la necesidad de una forma de “disidencia” desligada del talante ideológico propiamente partidista. Ahora bien, pese a que el origen del “rechazo” se encuentre vinculado a una militancia política “problemática”, de la que el autor en su momento marcará su ruptura<sup>18</sup>; el potencial revolucionario de la fuerza descubierta seguirá acompañando su reflexión, adquiriendo nuevas configuraciones, y tomando un lugar preponderante en su concepción de la literatura.

El viraje en la perspectiva política de Blanchot se hace ya palpable en las tentativas de resistencia llevadas a cabo durante la ocupación alemana; tal testimonio es recogido en el texto *Pour l'amitié*<sup>19</sup> que reconstruye, a partir de la textura selectiva del recuerdo, una serie de acontecimientos autobiográficos en los cuales se agolpa la figura de la amistad y la responsabilidad política. Inicialmente se da su participación y posterior dimisión de *Joven Francia* proyecto subvencionado por el Régimen Vicky para difundir la nueva música francesa y que no obstante servía de fachada para el tráfico de información y protección de perseguidos políticos de origen judío. En el mismo año, inicios de 1941, se presenta la propuesta de dirección de la *Nouvelle Revue Française* de la que Blanchot finalmente desiste ya que tenía todo el decorado de una trampa donde la censura se cernía agazapada: “los ocupantes querían que pareciera que nos dejaban una cierta libertad, pero nosotros sabíamos

---

<sup>18</sup> Con relación a la génesis del poder del rechazo, y la relación entre la política y la literatura, puede consultarse el capítulo V de la tesis doctoral *Anonimato y poder. Yuxtaposiciones y disyunciones desde Foucault y Blanchot*. (Ramírez Zuluaga, Luis Antonio 2015, 101).

<sup>19</sup> Blanchot, Maurice; *Pour l'amitié* (Tours: Farrago, 2000). La traducción de este texto procede del portal web: *Derrida en Castellano*, realizada por Cristina Rodríguez Marciel.

que no era más que aparente”<sup>20</sup>. Dos años más tarde, la suerte se juega nuevamente en el terreno minado de la publicación editorial, la voluntad conjunta de Dionys Mascolo y Gaston Gallimard permiten recopilar las crónicas literarias de Blanchot dando origen a la publicación en 1943 de *Falsos Pasos*<sup>21</sup>, el texto despertó todas las alarmas de la censura que prohibió su publicación en sendas ocasiones; la sentencia de su amigo Raymond Queneau resumen el ambiente en que fue recibida la obra: “tendrá usted problemas”<sup>22</sup>. La etapa de participación en la Resistencia se cierra sólo un año después con el simulacro de fusilamiento al que Blanchot fue sometido: “es preciso dejar pasar el tiempo: el tiempo en que nos encontramos también con la muerte que nos espera a cada uno y de la que nos libramos por muy poco”<sup>23</sup>; tras este acontecimiento decisivo en múltiples sentidos, y una vez concluida la guerra, viene un periodo de repliegue en la *ville* de Eze que será su domicilio habitual desde 1946 hasta 1958: “estoy silenciosamente ausente”.

Sin embargo, la responsabilidad y la exigencia política determinan su regreso a París y su retorno a la esfera pública, esta vez en la órbita del pensamiento de izquierda; en este escenario, la fuerza del “rechazo” inaugura a su vez un tipo de unión que rebasa el simple estar juntos en la univocidad de una afirmación común, aquello que les liga es una nueva forma de amistad vinculada a la disidencia: “lo que les queda es el “rechazo” irreductible, la amistad de ese “NO” convencido, inquebrantable, riguroso, que los vuelve unidos y solidarios”<sup>24</sup>. Este período se configura a partir de la sinergia que lo lleva a participar y suscribir diferentes iniciativas colectivas donde los intelectuales descubren un potencial revolucionario en la fuerza anónima de la *escritura*.

La actividad política de Blanchot –entre mayo del 58 y 68- coincide con la llegada al poder de Charles De Gaulle que representa la conversión del poder militar en un poder político de marcado corte nacionalista, encubriendo bajo el discurso de la grandeza histórica un poder

---

<sup>20</sup> *Ibíd.*, 14-15.

<sup>21</sup> Blanchot, Maurice; *Faux pas*, Gallimard, Paris, 1943. Traducción española de Ana Aibar, *Falsos pasos*, Pretextos, Valencia, 1977.

<sup>22</sup> Blanchot, Maurice; *Pour l'amitié*, ed. cit., 9.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, 16.

<sup>24</sup> Blanchot, Maurice; *Escritos políticos*, ed. cit., 12.

autoritario y un sistema económico de explotación. El gobierno de De Gaulle instaura un estado constante de guerra y de violencia sostenida por la fuerza del aparato militar. Sin embargo, el elemento más nocivo y peligroso no residía en la represión directa sino en la inmovilización de todas las fuerzas políticas reales, en la confiscación de la palabra misma cuando su fuerza anunciaba el temple de la disidencia. Este adormecimiento, que encarna una opresión de alcances no precisados, es denominado por Blanchot como un estado de muerte política: “Durante diez años, hemos sufrido este estado de muerte política, y De Gaulle mismo no ha sido sino el delegado de esta muerte, el representante de una nada a la vez distinguida y vulgar”<sup>25</sup>.

Durante este período, Blanchot ejerce una participación activa en diferentes iniciativas de carácter colectivo tales como: la revista *Le 14 Juillet*, la Declaración sobre el derecho de insumisión a La Guerra de Argelia, el proyecto de *La Revista Internacional*, y posteriormente, en Mayo del 68, en el Comité de acción Estudiantes-Escritores; tal activismo político-literario encuentra su núcleo de articulación en la oposición al tipo de poder representado por De Gaulle, a “la muerte política” que encarna, y a la necesidad de gestar una forma de resistencia mediante la cual los intelectuales retornen de su letargo mediante una toma colectiva de la palabra.

En el número 2 de la revista *Le 14 Juillet*, Blanchot publica un ensayo titulado *El rechazo*<sup>26</sup> que anuncia la necesidad de una nueva forma de resistencia, el surgimiento de un poder de enunciación como derecho inalienable a afirmar un NO categórico frente a los simulacros del poder; el “rechazo” tendría que emerger y renovarse cada vez que aparece la amenaza de una nueva opresión. Se trata de un movimiento silencioso, como todos los grandes acontecimientos, marcado por el rigor del pensamiento y la claridad de expresión; dotado de un carácter estrictamente anónimo ya que no pertenece a ningún sujeto en particular, no está dado en nombre propio, es más bien una fuerza que reúne y torna solidarios a todos aquellos que han sido atraídos por esta necesidad impostergable.

---

<sup>25</sup> *Ibíd.*, 88.

<sup>26</sup> *Ibíd.*, 11-13.

Este poder del “rechazo” será reivindicado con la aparición de la *Declaración de insumisión* en la que 121 intelectuales franceses sientan posición crítica en torno a la Guerra de Argelia. Blanchot destaca de tal iniciativa su carácter colectivo, la intención de hablar desde el anonimato y el surgimiento de la palabra en el momento justo en que callar constituía una manera solapada de complicidad; una palabra simple que no afirma otra cosa que el derecho a rehusarse siempre que el Estado engendre y reproduzca “una fuerza opresiva que amenaza las libertades esenciales”<sup>27</sup>. La validez de tal palabra va más allá de los cálculos de eficacia política, toda su verdad radica en la oposición, en la necesidad de lo que debe ser pronunciado allende a cualquier consecuencia.

Aquí, en la *Declaración*, lo que ha sido dicho es una sola palabra, la palabra del rechazo extremo. (...) Es el recurso fundamental. Sobre tal derecho, todos debemos velar, velar por que no sea convertido en un uso sin vigor, velar por que, reafirmado y mantenido, siga siendo lo que es: el recurso último como poder de decir “NO”<sup>28</sup>.

Producto de la *Declaración*, Blanchot y otros intelectuales de diferentes nacionalidades (en Francia: Mascolo, Antelme, Barthes, Duras; en Italia: Vittorini, Calvino, Pasolini, Moravia, Leonetti; en Alemania: Enzerberger, Jhonson, Grass, Bachmann) concibieron y trabajaron en un proyecto que finalmente no saldría a la luz: *La Revista Internacional*. En carta a Sartre, Blanchot consigna su presentimiento de lo que podría ser el trabajo común de intelectuales de diferentes lugares del mundo en una época de cambio que requiere ser interpretada con agudeza para captar la verdad de su presencia aún movediza y el grave enigma que trae consigo. *La Revista Internacional* tendría que efectuar la crítica integral de los saberes y disciplinas que sustentan “todas las estructuras de nuestro mundo, todas las formas de existencia de ese mundo”<sup>29</sup>; es decir, un proyecto donde la palabra crítica recobraría todo su rigor y exigencia.

---

<sup>27</sup> *Ibíd.*, 35.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, 36.

<sup>29</sup> *Ibíd.*, 47.

Años más tarde, en Mayo del 68, Blanchot participará activamente del *Comité de acción Estudiantes-Intelectuales* que arrojará un número significativo de pasquines y declaraciones colectivas; en el texto titulado *La solidaridad que afirmamos aquí*<sup>30</sup> es señalada de nuevo la fuerza del “rechazo” que atraviesa al movimiento estudiantil como voluntad de escapar al orden alienado. El poder de “rechazo” se presenta como un movimiento contracultural que, en su crítica al orden económico, a la lógica de la guerra y del monopolio, estaría llamado a convocar un nuevo porvenir. De igual forma, la declaración titulada *Por el poder de rechazo*<sup>31</sup>, firmada por más de cien escritores y artistas, afirma de nuevo el valor de la lucha estudiantil contra el sistema de explotación y opresión: “Todo debe hacerse, entonces, para preservar el sentido de ese levantamiento, la originalidad de la acción que en él se señala, la libertad nueva que ya ha conquistado para todos”<sup>32</sup>. Movimiento de una inventiva política sin precedentes y de naturaleza comunista dado que pone en cuestión todas las formas de poder legitimadas, a la vez que instaaura nuevas formas de comunicación en el espacio abierto de la calle, en las paredes como superficie de inscripción.

Por supuesto, y me encargo de recordarlo, el rasgo conmovedor del acontecimiento, y que lo distingue de todos los otros movimientos análogos, es que este levantamiento de estudiantes, espontánea, bruscamente, en una sociedad en apariencia tranquila y satisfecha, haya provocado una crisis social revolucionaria, crisis que se tradujo en esta salvaje huelga activa, movilizandoy inmobilizando entre diez y doce millones de trabajadores, y eso a pesar de los dirigentes sindicales, a pesar de todos los consejos de oposición. En pocos días, toda una sociedad moderna entró en disolución; la gran ley ha sido quebrantada; la gran Teoría ha sido derrumbada; la Transgresión se llevó acabo, ¿y por quién? Por una pluralidad de fuerzas que escapaban a todos los marcos de la contestación y que, hablando con propiedad, no vienen de ningún lugar. Ahí está, creo yo, lo decisivo<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> *Ibíd.*, 79-80.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, 83-84.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, 84.

<sup>33</sup> *Ibíd.*, 90.

Enunciar algunas características vinculadas al poder del “rechazo” da cuenta del potencial revolucionario de la fuerza que Blanchot ha descubierto y que atraviesa de manera disímil el tejido social, desde declaraciones o apuestas colectivas de pensamiento hasta la gran movilización social de Mayo del 68: su dinamismo e inventiva, su poder de ruptura y suspensión, su negativa a dejarse reivindicar en la unidad de un discurso o programa preestablecido, la discontinuidad de sus formas de acción y estrategias impensadas de comunicación; todo movilizado a través de un habla impersonal que congrega y reúne en la solidaridad, en la urgencia del llamado que repele sin embargo toda apropiación. Extrañamente, en este período, donde prolifera la búsqueda de formas colectivas de disidencia política, no hay por parte de Blanchot una reflexión detenida sobre el concepto de comunidad, tal apuesta habría de esperar hasta la década de los 80 con la publicación de *La comunidad inconfesable* que recoge el bagaje y los problemas de este tránsito de pensamiento; sin embargo, en el matiz que adopta su experiencia de resistencia: la relación íntima entre escritura y comunidad, se anuncia el motivo de su reflexión venidera. Pero antes es preciso detenernos en la “desobra” de la comunidad tal como lo sugiere el título de Jean-Luc Nancy, *La comunidad desobrada*.

## II. La comunidad desobrada

### 2.1 El “inmanentismo” como horizonte de la modernidad

Jean-Luc Nancy publica en 1983 un extenso ensayo para el n° 4 de la revista *Aléa* titulado: *La comunidad desobrada*, esta publicación recibirá la interlocución unos meses más tarde de *La comunidad inconfesable* escrita por Maurice Blanchot, dándose inicio a un diálogo fructífero en torno a la filosofía de la comunidad. El hilo conductor de ambas obras retoma la exigencia de comunidad que Georges Bataille desplegó en vida y obra, hasta la experiencia límite de la exposición mortal. En palabras de Nancy: “Bataille ha sido sin duda quien más lejos ha ido en la experiencia crucial del destino moderno de la comunidad”<sup>34</sup>.

*La comunidad desobrada* se hace cargo de su momento histórico, admite sin reservas “que el comunismo no puede ser más nuestro horizonte insuperable”<sup>35</sup> con lo que el paradigma propuesto por Sartre pierde vigencia; sin embargo, tal afirmación no anula en definitiva la pervivencia de la exigencia comunista, más bien plantea la tremenda aporía de pensarla en el vacío dejado por su propia estela. La obra parte de una evidencia categórica: la disolución de la comunidad como testimonio penoso del mundo moderno, el hecho de que el comunismo ya no constituya el emblema para pensar lo comunitario y en su retirada ponga en suspenso todo aquello que de alguna forma representó: “el deseo de un lugar de la comunidad encontrado o vuelto a encontrar tanto más allá de las divisiones sociales como más allá de la servidumbre a una dominación tecno-política, y por ello, más allá del marchitamiento de la libertad, del habla o la simple felicidad (...)”<sup>36</sup>. En su lugar se instala el hiato que es a la vez el de la “dislocación” y la “conflagración” de la comunidad.

No obstante, desde la óptica de Nancy, la pérdida de validez del emblema comunista no obedece exclusivamente a la traición de los Estados que lo suscribieron y que supuso el

---

<sup>34</sup> Nancy, Jean-Luc, *La comunidad desobrada*, ed. cit., 36.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, 25.

<sup>36</sup> *Ibíd.*, 13.

derrumbamiento de lo que prometía; en el seno mismo del ideal comunista operaba un principio que comprometía de manera decisiva su destino. El comunismo es un proceso revolucionario que busca liberar las fuerzas productivas de la enajenación y recuperarlas para la plena realización del hombre, enfatiza en el control de la producción ya que de ésta depende la esencia humana; esta premisa recoge el carácter humanista de todo su proyecto, Roberto Esposito lo consigna en la siguiente afirmación: “En definitiva, el verdadero fin del comunismo no es la producción sino el hombre mismo: ciertamente el hombre productor, pero productor sobre todo de la propia esencia humana”<sup>37</sup>. El proyecto comunista contiene un exceso de humanismo, se trata de la concepción del hombre como productor de su propia esencia a partir de sus obras y de la comunidad como proyecto a realizar a la medida de lo humano; el hombre encargado de moldear todo horizonte histórico como su propio proceso de realización en el que nada queda fuera de su alcance o poder de determinación. Es lo que el autor denomina: “la inmanencia absoluta del hombre al hombre”<sup>38</sup> que atraviesa el horizonte general de nuestro tiempo; esbozando, en nombre de los ideales más nobles, el germen de todo posible totalitarismo.

De forma paralela, Nancy aborda el análisis del individuo sobre el que se asienta las bases de las democracias liberales y a partir del cual la modernidad constituye el modelo de vínculo social. El individuo es una abstracción que representa el solipsismo del sujeto plegado sobre sí mismo: “es una figura distinta y simétrica de la inmanencia: el para sí absolutamente suelto, tomado como origen y certeza”<sup>39</sup>, un enclave más de la lógica de lo absoluto caracterizado por su cerradura y ausencia de relación; sin embargo, el individuo no constituye una instancia fundacional, su aparición es más bien un efecto derivado de la disolución de la comunidad que desmiente el límite de toda clausura. El modelo de una interioridad plena se hace insostenible ya que el mundo no se constituye como sumatoria de entes aislados, todo ser se encuentra siempre puesto en relación, “sobre ese borde que es el de su ser-en común”. A

---

<sup>37</sup> Esposito, Roberto, *Confines de lo político*, Trad. Pedro Ladrón de Guevara (Madrid: Trotta, 1996), p. 91.

<sup>38</sup> Nancy, Jan-Luc, *La comunidad desobrada*, ed. cit., 15.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, 17.

partir de la fisura del individuo y su inclinación hacia lo otro, el autor afirma que “la comunidad es al menos el *clinamen* del individuo”<sup>40</sup>.

El análisis de Nancy devela cómo entre los conceptos de individuo y comunismo, pese a su antagonismo histórico, preexiste una correspondencia en el seno del pensamiento de la inmanencia: la afirmación de la individualidad concebida como valor que cimienta el ámbito de lo privado al interior de las democracias liberales, y su envés, la totalidad colectiva como proyecto de emancipación, tendrían en común un exceso de humanismo que se proyecta sobre la esfera económica, política y social, como obra a realizar en la que el hombre da cumplimiento a su propia esencia. Frente a la huella de estos dos mega-relatos constitutivos de la modernidad, el autor hace intervenir la noción Batailliana de “éxtasis”<sup>41</sup> que expresa la imposibilidad del individuo aislado, así como de la colectividad pensada en términos de totalidad. Individuo y comunismo -en tanto instalados en un horizonte de inmanencia- denegarían el “éxtasis” como acontecimiento que entraña ya el pensamiento de la comunidad; es decir, una consideración del ser que difiere de la totalidad inmanente de los entes y que acaba por definirse a sí mismo como relación. Así lo apuntala el autor en forma de interrogante: “¿*La comunidad, o el ser extático del ser mismo?*”<sup>42</sup>.

Ahora bien, si en el escenario de la inmanencia no hay lugar para el pensamiento de la comunidad, de igual forma sería erróneo recurrir al mito de la comunidad perdida: la convención según la cual el vínculo social adviene sobre las ruinas de la comunidad, la nostalgia de lo común que acompaña a occidente desde sus cimientos. En este sentido, el análisis de Nancy cumple también un papel desmitificador; la historia de la comunidad en cualquiera de sus configuraciones: “familia natural, ciudad ateniense, república romana, primera comunidad cristiana, gremios, comunas o fraternidades”<sup>43</sup>, se ha inscrito previamente como la comunión orgánica de sus miembros y en este sentido se sitúa en el horizonte de la inmanencia y la intimidad de la comunión. La comunidad no se encuentra en

---

<sup>40</sup> *Ibíd.*

<sup>41</sup> *Ibíd.*, 20.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, 21.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, 26.

un tiempo inmemorial donde pudiese rastrearse el vínculo perdido; en cierta forma la comunidad nunca ha sido, o “una pérdida tal es constitutiva de la propia comunidad”<sup>44</sup>.

## **2.2 La comunión imposible**

Todo intento por instituir la comunidad desde una lógica operativa o fundacional recae en cierta nostalgia de comunión a partir de la cual los miembros anulan su singularidad en el cumplimiento del proyecto de realización pactado. Esta inmolación en nombre de la comunidad pone en contacto con cierta experiencia de la muerte: la comunión hace partícipes a sus miembros de una verdad de muerte capaz de absorber toda finitud en el cumplimiento de un horizonte de inmanencia. Experiencia en la que no hay lugar para la interrupción, la ruptura o el duelo; la muerte misma entra a formar parte de la unidad de sentido expresada en un ideal superior, el hiato propio de la finitud es engranado en nombre de la vida de lo infinito. Esta capacidad de obrar incluso en el seno mismo de la negatividad finita es descrita así por Nancy:

El hombre realizado del humanismo, individualista o comunista, es el hombre muerto. Es decir, que la muerte no es aquí el exceso indomable de la finitud, sino el cumplimiento infinito de una vida inmanente: es la muerte misma vuelta a la inmanencia (...) <sup>45</sup>.

Toda comunidad inmanente exige la “fusión comunal”<sup>46</sup> de sus miembros; es decir, efectúa la apropiación de cada muerte singular en nombre de un horizonte común que se difiere como futuro siempre por venir. Operación magistral capaz de hacer obra de la muerte y de los muertos que ceden su cuota de finitud en el cumplimiento de ideales prestigiosos - tierra, patria, sangre-, multitud de cuerpos y rostros cubiertos por categorías en cuya indiferenciación se diluyen sin lugar a réplica. Muertes justificadas en el marco de “la

---

<sup>44</sup> *Ibíd.*, 30.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, 32.

<sup>46</sup> *Ibíd.*, 30.

salvación o del relevo dialéctico de la historia”<sup>47</sup> que transforma en plusvalía aquello que no tiene otro sentido que el gasto ilimitado de la disolución; la “comunidad inmortal”<sup>48</sup> anula lo irrecuperable de cada muerte, la desmesura que constituye en cada ser su reserva ilimitada de finitud.

Una tremenda impostura atraviesa esta narrativa de la muerte como realización dialéctica; la muerte ciertamente se encuentra referida a la comunidad, pero a partir de un vínculo que antecede y repele toda finalidad: la comunidad “está consignada a la muerte como a aquello de lo que es, precisamente, imposible *hacer obra* (...)”<sup>49</sup>. La muerte que abre el espacio de lo comunitario no teje ninguna verdad trascendente, no podría ser conmutable o endosada ya que rebasa toda apuesta de sentido. En la indagación de Nancy, la muerte es indisociable de la comunidad a partir de un orden ontológico que pone en vilo el límite de cerradura del individuo, afirma la escisión mortal a partir de la cual un ser no queda aislado sino expuesto a la alteridad, y encuentra en la muerte no un espacio de fusión sino de “comparecencia”; en este sentido, lo que la comunidad pone en juego no es otra cosa que la exposición al otro, el ser en relación como apertura inherente a la finitud.

La muerte no se cifra en el pliegue de una interioridad que la vive como pérdida en el horizonte de la facticidad, ni responde a una posesión personal de la que se pudiera hacer obra. La muerte es la instancia ontológica que expone el ser finito a lo abierto e indeterminado de la comunidad; es decir, al encuentro siempre previo con el “afuera”, con lo desconocido, con otro ser finito en el que se despliega el retorno siempre infinito de la finitud. La muerte en tanto extra-vierte al ser de sí mismo lanzándolo al espacio abierto de la exposición es siempre comunitaria. De aquí que Nancy pueda afirmar que la muerte es la verdadera comunidad de los seres finitos, aquello que de manera más íntima constituye e instaura su ser en común: “Una comunidad es la presentación a sus miembros de su verdad mortal (...) Es la presentación de la finitud y del exceso inapelable que producen el ser finito (...)”<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> *Ibíd.*, 33.

<sup>48</sup> *Ibíd.*

<sup>49</sup> *Ibíd.*, 34.

<sup>50</sup> *Ibíd.*, 35.

### 2.3 La partición de las singularidades

Retomando el hilo de su diálogo, Nancy señala aquello que habría excedido el pensamiento de Bataille -el límite no franqueado que en esa medida nos concierne de manera decisiva-, se trata de “la partición de la comunidad, la verdad mortal que compartimos y que nos reparte”<sup>51</sup>. La comunidad constituida como unidad orgánica ha renunciado a pensar su propia “partición”<sup>52</sup>, se trata del concepto ausente en la filosofía de la comunidad. La “partición” indica el tipo de relación que se establece entre las existencias singulares que no responde al orden de la comunión, del reconocimiento o la apropiación; en su lugar, afirma la distribución de las singularidades en un espacio de proximidad indeterminado a partir de su elemento diferencial, como siempre otros, “otros el uno para el otro, y otros, infinitamente otros (...)”<sup>53</sup>. La comunidad no está constituida por la “comunión” de sus miembros, sino por la “re-partición” de las singularidades.

De aquí el esfuerzo explícito de Nancy por diferenciar los conceptos de individuo y singularidad: el individuo es efecto de un proceso “que desprende entidades cerradas”<sup>54</sup> y vinculadas a la nostalgia de un fondo primordial, figuras simétricas que no obstante reproducen lo separado, lo insular que deniega todo un mar de proximidad. La singularidad no procede de un fondo que le sirva de sustento o esencia, “no es ni extraída, ni producida, ni derivada”<sup>55</sup>, sólo acontece como el tejido en el que se pone en juego la “partición” de los seres finitos, el movimiento del diferir que se extiende siempre ilimitado. La singularidad es constitutiva de todo existente como la gratuidad de ser siempre interpelado por el otro con su verdad mortal que se abre como el enigma insondable e irrepetible. Nancy lo expresa en una bella formulación:

---

<sup>51</sup> *Ibíd.*, 53-54.

<sup>52</sup> En francés este término es “partage” –que también utiliza mucho M.B.- y tiene implícito un juego de sentidos; también es “división”, “repartición” (re-partir: volver a partir o a comenzar), “compartir”.

<sup>53</sup> *Ibíd.*, 51.

<sup>54</sup> *Ibíd.*, 55.

<sup>55</sup> *Ibíd.*

Un ser singular *aparece* en tanto que la finitud misma: en el fin (o en el comienzo), en el contacto de la piel (o del corazón) de otro ser singular, en los confines de la *misma* singularidad que es, como tal siempre *otra*, siempre compartida, siempre expuesta<sup>56</sup>.

La reflexión de Nancy instala la singularidad en el ser finito y el presentarse de la finitud como “exposición”. La finitud “*com-parece*” porque todo hombre comparte un triple duelo: “el de la muerte del otro, el de mi nacimiento, y el de mi muerte”<sup>57</sup>; en esta medida, todo ser singular se presenta a otro, a varios, exponiendo la prenda inapelable de su fragilidad. Lo que acontece en esta “exposición” anula toda tentativa de comunión y abre un intervalo de proximidad que se ofrece como comunicación: “la comunicación consiste ante todo en esta partición y en esta com-parecencia de la finitud (...)”<sup>58</sup>. Previo a la emisión de cualquier lenguaje se encuentra la “exposición”, la interpelación incesante de otros seres finitos; la comunicación no es otra cosa que la exposición al “afuera” constitutiva de la singularidad.

No es posible derivar la comunidad de una lógica de producción: la comunidad como obra implica concebir el ser en común como algo objetivable, incluido el rasgo dogmático que encarnan los proyectos sujetos a una finalidad. Si la comunidad no debe pensarse bajo el dominio de la obra es porque previamente está referida al “desobramiento”<sup>59</sup>; Nancy acoge este concepto de Blanchot que señala una fuerza activa de interrupción y fragmentación: “La comunidad está hecha de la interrupción de las singularidades, o del suspenso que *son* los seres singulares”<sup>60</sup>. La comunidad no puede realizarse como proyecto porque la “desobra” que la asedia le confiere un elemento de inacabamiento: la cartografía de la exposición se reinventa en cada apuesta azarosa de la vida, la comunicación es el efecto del encuentro con el otro que ofrece su finitud como prenda de desnudez y la “partición” es la dinámica inagotable de la singularidad que fluye en el límite de su verdad mortal. El inacabamiento de

---

<sup>56</sup> *Ibíd.*, 56.

<sup>57</sup> *Ibíd.*, 59.

<sup>58</sup> *Ibíd.*, 57.

<sup>59</sup> *Ibíd.*, 61.

<sup>60</sup> *Ibíd.*, 62.

la comunidad constituye así un “tránsito ininterrumpido” en el que la finitud del ser es permeada por el otro; es el movimiento de “desobramiento” que, en lugar de fundar una comunidad, insiste en “inacabar su partición”<sup>61</sup>.

En líneas generales, este es el camino de pensamiento que le permite a Nancy efectuar una crítica al concepto de comunidad orgánica inscrita en un horizonte de inmanencia; el giro ontológico propone renovar su pensamiento tomando en consideración: la exposición a la alteridad, la “comparecencia” de singularidades, la comunicación de la finitud y la “desobra”. La comunidad es el concepto excluido en la metafísica del sujeto porque su irrupción implica un cuestionamiento radical a la subjetividad; sin embargo, ella misma no podría concebirse como una totalidad cerrada dado que responde a un orden relacional orientado a la exterioridad. La comunidad no se produce, no se crea como obra, porque previamente le ha sido dada al “dasein” como su constitución más íntima.

---

<sup>61</sup> *Ibíd.*

### III. La comunidad negativa

#### 3.1 La muerte del Otro

La publicación de *La comunidad inconfesable* de Maurice Blanchot tiene como precedente el ensayo de Nancy: *La comunidad desobrada* con el que comparte algunos tópicos generales: la crítica a la “inmanencia”, la exposición de la finitud, y el inacabamiento de la comunidad. Es, sin embargo, el diálogo íntimo con Bataille lo que permite retomar la reflexión siempre inacabada sobre la exigencia comunista y su relación con la comunidad, en una época donde dicho concepto reviste cierto anacronismo, o al menos una incomprensión que quizás le sea propia.

El punto de partida no podría ser otro que la interrogación del propio Bataille: “¿Por qué comunidad?” Pregunta lícita proviniendo de quien supo encarnar tal exigencia en un tránsito que le condujo a la región de su propia imposibilidad. El trazado de dicha búsqueda es esbozado por Blanchot a partir de los siguientes elementos: la tentativa de conformación de grupo –el grupo surrealista, “Contre-Attaque”, “*Acéphale*”- cada uno atravesado por su gradiente de urgencia e insuficiencia; “El Colegio de sociología” como apuesta alternativa por compartir un saber excluido de la institucionalidad; y finalmente, el surgimiento de *La experiencia interior*<sup>62</sup>, el hecho de que la búsqueda de la comunidad debiera “proseguir bajo la forma paradójica de un libro”<sup>63</sup>.

“¿Por qué este llamamiento de o a la comunidad?” Llamado que describe un movimiento complementario: la comunidad que convoca dado que ella no es otra cosa que una instancia de comunicación, y el ser aislado que busca lo que lo rebasa para quedar expuesto al espacio abierto por ella. La respuesta a tal interrogante es dada por el mismo Bataille con una simpleza abrumadora: “En la base de cada ser, existe un principio de insuficiencia (...);”

---

<sup>62</sup> Bataille, Georges, *La experiencia interior* seguida de *Método de meditación y Post-scriptum 1953*. Trad. de Fernando Savater. (Madrid: Taurus, 1973).

<sup>63</sup> Blanchot, Maurice, *La comunidad inconfesable*, ed. cit., 38.

Blanchot lo denomina: “principio de incompletud”<sup>64</sup>. La ficción del ser cerrado y colmado en su propia plenitud evidencia un estado de fuerzas: el ser adormecido y domeñable, prefiguración del individuo como personaje rector de la filosofía liberal. No obstante, el hombre también es presa de un cuestionamiento que atraviesa su ser desgarrando el velo de la autosuficiencia, pervive en él una carencia que sólo podría provenir de algo que le es ajeno, de la proximidad del Otro, de lo desconocido. Extraña carencia que no requiere ser suplida sino vivida en su exceso como el signo de una inquietud que no podría suprimirse, tentativa del ser que no apunta a enmendar la insuficiencia, sino que reconoce en ella su íntima constitución. Así, la relación de alteridad que empieza a tejerse no implica el sosiego, ni el repliegue en una nueva totalidad, más bien trae consigo la impugnación, la violencia de lo desconocido, la imposibilidad de seguir siendo el mismo; tal sería el impulso genuino del ser según lo describe Blanchot:

El ser busca, no ser reconocido, sino ser impugnado: va, para existir, hacia lo otro que lo impugna y a veces lo niega, con el fin de que no comience a ser sino en esa privación que lo hace consciente (éste es el origen de su conciencia) de la imposibilidad de ser el mismo, de insistir como *ipse* o, si se quiere, como individuo separado: así tal vez ex-istirá, experimentándose como exterioridad siempre previa, o como existencia vista en perspectiva lineal, sólo componiéndose como si se descompusiera constante, violenta y silenciosamente<sup>65</sup>.

Esta fractura del individuo constitutiva del “principio de incompletud”, la derrota del Yo como entidad aislada, es la constancia de que el ser reclama y responde al llamado de lo Otro que se ofrece como proximidad siempre inquietante e inaprensible. Aquello que lo descentra, que rompe los límites de la clausura, no es otra cosa que el llamado de la comunidad, la finitud misma que se ofrece como la exposición de cada ser en el entramado infinito de la alteridad.

---

<sup>64</sup> *Ibíd.*, 18.

<sup>65</sup> *Ibíd.*, 18-19.

El movimiento de impugnación constante trae consigo la interpelación que el ser no podría derivar de sí mismo como una variante más de su identidad, su procedencia remite necesariamente al “afuera”. Sin embargo, la certeza de su insuficiencia no radica en la conciencia de la finitud: la inminencia del peligro que se cierne sobre la propia existencia no constituye todavía la medida de aquello que cuestiona al hombre de manera decisiva. Lo que desgarrar definitivamente al ser no es la conciencia de su propia muerte sino la evidencia ineludible de la muerte del Otro; éste es el sentido que Blanchot le asigna a la afirmación de Bataille: “Si ve a su semejante morir, un vivo sólo puede subsistir *fuera de sí*”<sup>66</sup>. Se trata del acontecimiento que desnaturaliza toda referencia al sujeto como instancia de reposo, e instiga sin salvedad a situarse en la proximidad de quien muere exponiendo su finitud. Así, el ser se descubre inclinado hacia lo inconmensurable de una relación marcada por la mayor exigencia:

Mantenerme presente en la proximidad del prójimo que se aleja definitivamente muriendo, hacerme cargo de la muerte del prójimo como única muerte que me concierne, he ahí lo que me pone fuera de mí y lo que es la única separación que puede abrirme, en su imposibilidad, a lo abierto de una comunidad<sup>67</sup>.

La muerte no se cifra en el acontecimiento fáctico donde la vida simplemente cesaría arrebatando toda presencia; se trata más bien de la desmesura del “morir” cuyo infinitivo da cuenta de un movimiento interminable, imposible de realizarse en un presente. La finitud del hombre se inscribe en el movimiento infinito del morir. El anónimo: “se muere”, señala el ingreso a un territorio de ausencia que se acrecienta como de quien se aleja definitivamente, la distancia que amplía su intervalo es la única medida de tal separación. La presencia que aquí se reclama sólo puede ser comprendida en términos de proximidad, sin estancia, ni reposo, en tanto acompaña lo que no cesa de ausentarse. Presencia en el Otro que

---

<sup>66</sup> *Ibíd.*, 24.

<sup>67</sup> *Ibíd.*, 23-24.

“se ausenta muriendo”<sup>68</sup> cuyo acontecer derrumba la última celada del Yo, increpándolo a existir fuera de sí, de cara a la única muerte que en adelante le concierne.

Sin finalidad, ni valor de producción, la comunidad dejaría entrever al menos el trazo de una tarea: “(...) *compartir* la soledad del acontecimiento que parece su posibilidad más propia y su posesión incompatible en la medida en que ella lo desposee radicalmente”<sup>69</sup>. Aparece aquí una indicación de lo que la comunidad pone en juego: un “*compartir*” como proximidad que no desmiente el gradiente de soledad inherente al morir, ni ofrece el señuelo de una cercanía que pudiera atenuarla; y, sin embargo, brinda compañía en el tránsito interminable de quien se pierde sin tregua. La comunidad cumple la tarea de acompañar al Otro hasta en su muerte para que el desamparo no se extienda sin medida; así se consigna en un fragmento de *El paso (no) más allá*:

Muriendo, no mueres, me concedes ese morir como acuerdo que sobrepasa toda pena, toda solicitud y donde me estremezco suavemente hasta en aquello que desgarras, perdiendo el habla contigo, muriendo contigo sin ti, dejándome morir en tu lugar, recibiendo ese don más allá de ti y de mí.<sup>70</sup>

La compañía que se presta al Otro que muere implica el límite impreciso donde aquel que se ausenta aún concede el excedente que no le pertenece, la extrañeza del fin que ningún duelo podría contener; mientras quien acompaña va siendo alterado en el tránsito donde el Otro inscribe la estela de su partida, vigía de la ausencia que debe mantener la tensión de aquello que lo desposee sin reservas. La muerte del Otro instala un orden de relación marcado por la asimetría y la trascendencia, la postura ética que de aquí se desprende implica una entrega hasta el límite de la disolución, una responsabilidad ilimitada que se ofrece en el seno mismo de la comunidad.

---

<sup>68</sup> *Ibíd.*, 23.

<sup>69</sup> *Ibíd.*, 24.

<sup>70</sup> Blanchot, Maurice, *El paso (no) más allá*. Trad. de Cristina de Peretti. (Barcelona- Buenos Aires –México: Ediciones Paidós, 1994), p. 154-155.

### 3.2 La ausencia de comunidad

Siguiendo el trayecto recorrido por Bataille, Blanchot presta especial atención a la comunidad de *Acéphale*, a su apuesta comunitaria y a lo que constituiría el secreto de su intimidad. Se ha difundido la semblanza que supone su conformación proyectando la muerte sacrificial de uno de sus miembros cuyo cumplimiento determinaría su posibilidad extrema. Blanchot se aleja de tal interpretación comprendiendo en un orden diametralmente opuesto la noción de “sacrificio” que allí se pone en juego. Proyectar una muerte sacrificial, o su simulación, implicaría violentar el principio fundamental de una comunidad “cuyo proyecto esencial excluye cualquier proyecto”<sup>71</sup>; si bien la muerte marcaba la intensidad de su relación, lo hacía bajo la certeza de la imposibilidad de hacer obra de ella.

La noción de “sacrificio” que cifraba el vínculo de *Acéphale* es recogida por Blanchot en los siguientes términos: “*darse sin restitución al abandono sin límite*”<sup>72</sup>. El único sacrificio constitutivo de la comunidad es “el don que es abandono”: se trata de un darse ilimitado que no admite prebenda de canje, un perderse en la entrega sin restitución posible; “don” que no exige reciprocidad dado que su único contenido es el abandono mismo, el tránsito hacia una forma imprecisable de ausencia. Así, se hace preciso que el “don” que instaura la comunidad afronte su disolución oportuna sin intentar extender la duración de lo que pudo ser vivido en común. La comunidad que acoge el abandono de quienes la conforman en su encuentro fortuito carece de un presente en el que pudiera efectuarse, obedece a la intermitencia del tiempo que marca el compás de su disolución como su destino más propio.

*Acéphale* se presenta, bajo la óptica de Blanchot, como una experiencia referida a la reserva y el misterio: la exigencia de comunidad que roza necesariamente con su límite, la constatación de que su búsqueda más íntima no podía existir como un proyecto de realización o permanencia, que nada en ella podía efectuarse sin estar previamente destinado a su

---

<sup>71</sup> Blanchot, Maurice, *La comunidad inconfesable*, ed. cit., 35-36.

<sup>72</sup> *Ibíd.*, 34.

abandono. Representa, en suma: la declinación de toda búsqueda comunitaria como proyecto de grupo, la vivencia en carne propia de una soledad mantenida en común de la cual nada podría resguardarlos y la certeza de que el vínculo que cada uno sostiene los inclina hacia una “ausencia de comunidad” como su “secreto” más íntimo.

Ausencia que, de una manera restringida, se aplica a la comunidad de la cual sería su único secreto, evidentemente inasible. La ausencia de comunidad no es el fracaso de comunidad: ella le incumbe a ella como su momento extremo o como la prueba que la expone a su desaparición necesaria<sup>73</sup>.

Una comunidad no está destinada a reunir a sus miembros en torno a alguna categoría de lo común que garantice su pervivencia, ni autoriza su continuidad en alguna modalidad de la presencia que atestigüe su cumplimiento como obra. La ausencia es la cartografía misma de la comunidad como intimidad de la separación. La ausencia de comunidad impide la integración envolvente en lo gregario, sosteniendo la apertura a lo desconocido, relación sin finalidad y sin fin. La ausencia que se instala en el corazón mismo de la comunidad es la resonancia íntima de aquellos que comparecen desapareciendo. En este sentido, la comunidad no fracasa porque le esté denegado suscribir algún proyecto, la ausencia le es inherente como el espaciamiento que propicia su acontecer a la vez que dicta su disolución necesaria.

La proliferación de todo tipo de comunidades arropadas en torno a su unidad orgánica es un signo más de la “ausencia de comunidad”, del trueque de la soledad por cualquier espejismo de comunión. La orfandad es quizás el único referente preciso; así lo indica la experiencia que sobrevino al propio Bataille tras la exigencia que le orientó por más de una década durante la cual se vio arrojado a la ausencia de cobijo como corolario de su búsqueda, a no ser por la certeza de que el calado profundo de su soledad hacía parte ya de una “comunidad de ausencia” de la cual nadie podría ser excluido.

---

<sup>73</sup> *Ibíd.*, 35.

### 3.3 Experiencia interior y comunicación

La comunidad de *Acéphalo* pervivía en su propia imposibilidad, en el común abandono que en última instancia remite al “éxtasis”. Esta noción, referenciada ya en la lectura de Nancy, juega un papel definitivo en la apuesta límite de pensamiento denominada por Bataille como “la experiencia interior”: vivencia que desdobra el pliegue interior en superficie de exposición, despojando al sujeto de cualquier punto de anclaje. La búsqueda implicaba desligar la “experiencia” de cualquier finalidad, libre de la servidumbre de la verdad: “(...) esta experiencia nacida del no-saber permanece en él decididamente”<sup>74</sup>, su soberanía radica en su consumación vacía y sin objeto, en el grado de despojo que la abre a la relación con el “afuera”.

“La experiencia interior” al desbordar el ámbito de la subjetividad se cumple sólo en el “éxtasis”; su acontecimiento no podría ser captado en los límites de un ser aislado, ni aprehendido por una conciencia que la inscribiera como saber. “Experiencia” paradójica que exige la exclusión de quien ingresa en su deriva, volcando la existencia hacia la exterioridad donde el sí mismo queda en suspenso; su vivencia implica rozar el límite de una transgresión siempre inacabada donde el hombre que dramatiza la angustia y el suplicio de su propia disolución es incapaz de llegar al límite del ser, arrojado así a la exposición que constituye ya un gradiente de comunicación para el otro. De esta forma, la “experiencia” de la que Bataille da cuenta sólo se cumple en el compartimiento de su no-saber, en su inconclusión, en la exposición que comunica el rango del límite traspuesto.

Blanchot lee en “la experiencia interior” el desgarramiento del sujeto que nunca podría cumplirse como vivencia personal; y en el “éxtasis”, la pérdida de sí que arroja un excedente de comunicación bajo las formas de la exposición y el compartimiento que en última instancia remiten a la comunidad:

---

<sup>74</sup> Bataille, George, *La experiencia interior*, ed. cit., 14.

La experiencia interior dice así lo contrario de lo que parece decir: movimiento de impugnación que, viniendo del sujeto, lo devasta, pero que tiene como origen más profundo la relación con el otro que es la comunidad misma, la cual no sería nada si no abriera aquello que se expone en ella a la infinitud de la alteridad, al mismo tiempo que ella decide su inexorable finitud<sup>75</sup>.

La comunidad se ofrece como el espacio donde se comparte la “experiencia” de la plena desposesión que es el abismo del “éxtasis”, el “afuera” donde circula el excedente de comunicación que brota de tal exposición y que fluye de un ser a otro.

### **3.4 La comunidad negativa**

Hasta aquí se ha seguido el trazo del pensamiento de Blanchot que, desde la intimidad de la amistad, busca ser fiel a la abismal experiencia que George Bataille asumió para compartir la exigencia de la comunidad. Tal conversación nos hace partícipes del flujo de comunicación que atraviesa estas páginas y a partir del cual no podríamos declararnos lectores inocentes.

*La comunidad negativa*, título del primer apartado de *La comunidad inconfesable*, señala el rasgo que define su revisión de la comunidad expuesta al rigor del pensamiento de la alteridad: la tarea implicaba despojarla de cualquier valor positivo que instaurará su realización como proyecto. A partir de este principio se distribuyen el conjunto de aproximaciones que esta obra procura indicar: la crítica a la noción de reciprocidad inscrita en la lógica de la identidad, el anuncio de un “principio de incompletud” que refuta la suficiencia del ser, la apertura a una responsabilidad ilimitada como atención a la muerte del Otro, el estallido del “éxtasis” como flujo de comunicación y contagio, el compartimiento del “don” que es entrega sin retribución y el brote de la amistad que convoca a la comunidad mediante la escritura y que permite su prolongación en la comunicación literaria. Enunciados que comprenden un doble movimiento: su confluencia en la crítica al estatuto ontológico de

---

<sup>75</sup> Blanchot, Maurice, *La comunidad inconfesable*, ed. cit., 37-38.

la comunidad en términos de unidad orgánica e instancia de realización común; y el espaciamiento en un plano de pensamiento que posibilita el constante diferir de sus matices. El pensamiento de la comunidad en Blanchot implica al menos el espacio de apertura que devela la conformación porosa del ser, su inclinación siempre previa hacia la otredad, la asechancia insistente de lo desconocido.

Se comprende así que todo intento de enunciación decline en función de una formulación negativa: “la ausencia de comunidad” que marca la fragilidad de la duración, el carácter siempre póstumo, la inconveniencia de perdurar bajo las formas de la presencia. “La imposible comunidad” que prescribe la imposibilidad de una “fusión comunal”, el “desobramiento” que la priva de toda producción y la pone en relación con su exterioridad. “La comunidad de los que no tienen comunidad” que dicta una orfandad de la que ningún “nosotros” podría hacerse cargo, la certeza de que el “don” de la comunidad no es el resguardo sino la exposición ilimitada. Precisamente, en la profunda disimetría entre el Yo y el Otro, en la amistad que brota en la ausencia de vínculos, se distribuye el trazado infinito de la comunidad.

En el siguiente capítulo, se presentará lo que para Blanchot constituye una filosofía de la separación y que implica en primera instancia la interrupción y la discontinuidad en la relación que va del Yo al Próximo. El Otro se presenta como la verdadera exterioridad, de aquí que el “afuera” sea el horizonte de espaciamiento que marca toda proximidad. Incluso, sería posible hablar de una comunidad del “afuera” en tanto la ausencia es la medida común en las relaciones humanas y la distancia que mide el “nosotros” apunta a una discontinuidad que rompe toda reciprocidad. El “afuera” dibuja la geografía de una relación marcada por el desencuentro, es lo impersonal de toda relación que se resiste a la apropiación o pertenencia.

## **Segunda parte**

### **Filosofía de la alteridad: La subjetividad herida**

La necesidad de virar hacia lo *otro*, como la urgencia decisiva del pensamiento, es producto de una época que debió atestiguar de forma dramática la secreta correspondencia entre el *logos* como pensamiento de la totalidad y el *polemos* como lógica de la guerra que desencadena una violencia ilimitada. De aquí se deriva el imperativo trazado por Adorno: “el de orientar su pensamiento y acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante”<sup>76</sup>, como reflejo de la postura intelectual predominante tras hacerse palpable la dimensión del holocausto e interpretarlo como la exacerbación del proyecto racional moderno que terminó engendrando una verdadera máquina de guerra contra lo minoritario. La catástrofe humanitaria producto del impulso bélico alcanzado en las dos grandes guerras del siglo XX permite adoptar una posición de alerta frente a la amenaza del totalitarismo, y en el ámbito intelectual exige la autocrítica de la configuración misma del pensamiento, poniendo en entredicho las diferentes modulaciones de la racionalidad: el papel predominante de la conciencia, la lógica de la identidad, la metafísica de la presencia, la totalidad como despliegue del horizonte del ser. Lo anterior explica la necesidad de una nueva imagen del pensamiento y una conceptualización orientada a la alteridad, tarea en la que la filosofía francesa contemporánea ha jugado un papel renovador.

En el contexto de posguerra surge la obra de Emmanuel Levinas cuya búsqueda filosófica determina el lugar prioritario de la ética sobre la ontología y labra el camino para el pensamiento de lo Otro denegado por el discurso de la esencia. De esta forma, el Extranjero y el Otro se abren paso como personajes conceptuales al interior de una metafísica pensada en términos del deseo por lo desconocido, y la relación de alteridad queda trazada por la trascendencia que marca la asimetría absoluta entre el Yo y el Prójimo. La apertura y desarrollo de este pensamiento es recibido por Blanchot como un nuevo aliento de la filosofía y el preludio de un diálogo que ocupará toda una vida de amistad intelectual.

---

<sup>76</sup> Adorno, Theodor W, *Dialéctica negativa*. Trad. de José María Ripalda. (Madrid, Taurus, 1992), 365.

#### IV. La interrupción del Ser

El pensamiento de la alteridad ha puesto en evidencia la violencia inherente al proyecto moderno de racionalidad y su vínculo con la ontología como discurso del cumplimiento de la totalidad. Pensar el “afuera” de la aventura subjetiva, o la interrupción del ser, inscribe un nuevo margen de la filosofía en un territorio ajeno a su tradición dado que anuncia la irrupción de la exterioridad. Un empeño de esta magnitud configura la “amistad de pensamiento” entre Emmanuel Levinas y Maurice Blanchot que conmociona los cimientos de la filosofía en la búsqueda de otra manera de pensar.

Desde que he encontrado –encuentro feliz, en el sentido más fuerte-, hace más de cincuenta años, a Emmanuel Levinas, es como una especie de evidencia que me ha persuadido de que la filosofía era la vida misma, la juventud misma, en su pasión desmesurada y, sin embargo, razonable, renovándose sin cesar o súbitamente por el estallido de pensamientos todos nuevos, enigmáticos, o de nombres todavía desconocidos que brillaban más tarde prodigiosamente. La filosofía será nuestra compañera para siempre, de día, de noche, aunque sea perdiendo su nombre, convirtiéndose en literatura, saber, no saber, o ausentándose, nuestra amiga clandestina de la que respetábamos –amábamos- lo que nos permitía estar atados a ella, presintiendo que no había nada despierto en nosotros, vigilante hasta en el sueño, que no fuese debido a su difícil amistad. La filosofía o la amistad<sup>77</sup>.

Le ha correspondido a Levinas señalar el matiz alérgico de la ontología con un análisis que devela cómo el discurso del ser y la esencia forman parte de un engranaje conceptual orientado a la exclusión sistemática de lo Otro; de aquí la necesidad de un pensamiento que opere el desplazamiento de la ontología hacia la ética como filosofía primera, afirmando el primado de la alteridad sobre el pensamiento del ser. Éste es el tránsito planteado desde su

---

<sup>77</sup> Blanchot, Maurice, “Notre compagne clandestine”, en F. Laurelle (ed.), *Textes pour Emmanuel Lévinas*, París, Jean-Michel Place, 1980, p.80. Citado por: Antich Xavier, «La filosofía o la amistad. El diálogo inconcluso entre Blanchot y Lévinas» *Antropos*. Nro 192-193, 2001. p. 130.

obra: *Totalidad e Infinito*<sup>78</sup> donde se allana el camino para el pensamiento del extranjero, del Otro, como la tarea y responsabilidad más urgente de la filosofía.

En la *Conversación infinita*, Blanchot planteaba ya el nuevo horizonte que se abría para la filosofía a partir del pensamiento de Levinas:

Pero no hay que desesperar de la filosofía. Gracias al libro de Emmanuel Levinas, donde me parece que ella nunca ha hablado, en nuestro tiempo, de un modo más grave, volviendo a poner en tela de juicio, como se debe hacer, nuestras maneras de pensar y hasta nuestra fácil reverencia por la ontología, nos vemos convocados a llegar a ser responsables de lo que ella es esencialmente, acogiendo con toda la brillantez y la exigencia infinita que la caracterizan, precisamente la idea del Otro y de lo Otro, es decir, la relación con el prójimo (*autrui*). Hay aquí como un nuevo arranque de la filosofía y un salto al que tanto ella como nosotros estaríamos exhortados a dar<sup>79</sup>.

La presencia del otro en la filosofía siempre ocupó un lugar subordinado, eclipsado por la medida de lo Mismo y en este sentido comprendido en una lógica del reconocimiento. El pensamiento de Levinas implica la irrupción de lo radicalmente Otro, “el prójimo es el totalmente Otro”<sup>80</sup> y la arquitectura de la relación que de aquí se deriva inaugura una tremenda disimetría, una distancia insalvable que lo sitúa lejos de todo espacio común, de todo horizonte de referencia. El Otro hace su aparición en la filosofía ocupando el lugar de un personaje precedido por la extrañeza: el extranjero, aquel del que siempre la tradición occidental reclamó su nombre y procedencia. La irrupción del Otro supone de antemano la perturbación del Yo, presencia indescifrable que pese a toda práctica asimiladora conserva lo irreductible de su distancia, relación con lo desconocido cuyo intervalo de separación no debe menguar. La aparición de este personaje advenedizo: el extranjero, el desconocido, el

---

<sup>78</sup> Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Trad. de Daniel E. Guillot. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002).

<sup>79</sup> Blanchot, Maurice, *La conversación infinita*. Trad. de Isidro Herrera. (Madrid: Arena Libros, 2008), 66.

<sup>80</sup> *Ibíd.*, 67.

prójimo (autrui), sitúa la dignidad de la filosofía en relación con lo que permanece inaccesible como forma de conocimiento, apunta al pensamiento que roza con su propia imposibilidad.

Levinas invita a una reflexión sobre la “responsabilidad” con el prójimo a partir de la separación; éste es para Blanchot uno de los aspectos más relevantes de su pensamiento que en *Totalidad e infinito* apela a las siguientes aproximaciones: la idea del Otro excede las posibilidades del Yo en tanto lo confronta con el pensamiento de lo infinito y le exige pensar lo que está por fuera de su poder de representación; a su vez, esta relación que afirma la separación incesante es el “deseo metafísico” como plenitud de lo que no puede ser alcanzado:

(...) deseo del yo, no sólo separado, sino feliz con su separación que lo convierte en yo, y sin embargo teniendo relación con eso de lo que sigue estando separado, de lo que no tiene ninguna necesidad y que es lo desconocido, el extranjero: prójimo<sup>81</sup>.

Ahora bien, desde su lejanía irreductible, el prójimo se gira exponiendo la desnudez de su rostro, acontecimiento que no se cifra en el horizonte de representación de la mirada sino en su epifanía como huella de lo infinito; el rostro remite a una exterioridad que inmoviliza todo poder e inviste de una “responsabilidad” siempre previa. Nace así una reflexión que socava desde adentro el lenguaje mismo de la metafísica, abriendo paso a una filosofía de la alteridad.

La resonancia de este pensamiento será el punto de partida del que Blanchot derive múltiples implicaciones éticas y la medida que cobije en adelante su valoración de las relaciones humanas; su indagación, en este sentido, descubre sendos movimientos de anulación de la alteridad: el primero corresponde a la búsqueda de unidad a partir del mecanismo dialéctico que desarrolla su potencial mediador para reducir la diferencia a una síntesis apropiadora; el segundo suprime la mediación para establecer una unidad inmediata por la vía de la fusión,

---

<sup>81</sup> *Ibíd.*, 68-69.

en este sentido el Yo y lo otro se funden, y la diferencia es igualmente desecha. Sin embargo, el pensamiento de la totalidad debe dar paso a lo que el autor denomina: “la relación de tercer género”<sup>82</sup> que afirma al hombre como lo más distante del hombre y sitúa la verdadera exterioridad en la relación con el Otro, relación marcada previamente por la imposibilidad.

La alteridad rompe con todo plano de reciprocidad e implica una revisión profunda del estatuto ontológico que ha determinado el espacio relacional: el anhelo de grupo, los fines comunes, la comunión, y un amplio espectro de modulaciones sociales derivadas del vínculo común son puestas en cuestión. La resonancia de este quiebre incide en el concepto de amistad, subvirtiéndolo todos los tópicos asociados a una lógica de la fraternidad: desde el intercambio de la virtud propuesta por la *philia* griega, hasta las figuras contemporáneas de la intersubjetividad que reproducen el intercambio de lo Mismo con lo Mismo pero nunca la apertura a lo *otro*. La amistad es resignificada al interior de una filosofía de la separación en tanto el amigo es cada vez la prefiguración del extranjero, el preludio de lo desconocido.

En *Políticas de la Amistad*, Derrida se ocupa de esta irrupción sin precedentes en el pensamiento de la amistad que cuestiona todos los parámetros aceptados en la tradición occidental:

(...) todas las categorías y todos los axiomas que han constituido el concepto de amistad en su historia han resultado estar amenazados de ruina: el sujeto, la persona, el yo, la presencia, la familia y la familiaridad, la afinidad, la conveniencia (*oikeiotes*) o la proximidad; y así, una cierta verdad y una cierta memoria, el pariente, el ciudadano y la política (*polites* y *politeia*), el hombre mismo – y desde luego el hermano que lo capitaliza todo<sup>83</sup>.

---

<sup>82</sup> *Ibíd.*, 83.

<sup>83</sup> Derrida, Jacques, *Políticas de la amistad* seguido de *El oído de Heidegger*. Trad. de Patricio Peñalver y Francisco Vidarte, (Madrid: Trota, 1998), 324.

En el giro que aquí se anuncia subyacen algunas preguntas ineludibles: ¿Qué política puede fundarse desde una concepción de la amistad que parte de la separación absoluta? ¿Qué tipo de responsabilidad podría pensarse cuando la amistad implica la ausencia de lazo? “¿Qué es el ser *en común* cuando éste le viene a los amigos sólo a partir del morir?”<sup>84</sup>. Interrogantes que afectan la concepción misma de comunidad: este ¿quién? de la amistad rebasa el esquema del ser en común, desestima cualquier filiación o alianza; su incógnita debe pensarse en la exterioridad de una relación sin equivalencia, en la pasividad sin reservas que acompaña el infinito ausentarse del *otro*, en la gratuidad sin promesa que sostiene el interrogante: “¿Qué es entonces la amistad? *Amistad: amistad para con el desconocido sin amigos*”<sup>85</sup>.

---

<sup>84</sup> *Ibíd.*, 328.

<sup>85</sup> Blanchot, Maurice, *La comunidad inconfesable*, ed. cit., 46.

## V. La subjetividad como exposición herida

En *De otra forma que Ser*<sup>86</sup>, Levinas analiza la correspondencia implícita en el binomio conceptual: “*Esse es interesse*” (*esencia es interés*); la esencia como pensamiento de la totalidad se encuentra vinculada a la lógica de la guerra y el egoísmo emerge como la tendencia alérgica de la epidermis incapaz de adoptar la menor pasividad. No obstante, en medio del despliegue del *polemos* surge la necesidad de formular la pregunta por el “más allá o más acá de la esencia”: “¿Acaso los seres, armándose de paciencia, renunciando a la intolerancia alérgica de su persistencia, no dramatizarán lo *de otro modo que ser?*”<sup>87</sup>; cuestionamiento de corte ético que implica declinar el concepto de subjetividad hacia la pura “pasividad” abierta a la “responsabilidad” del encuentro con el Otro.

La consciencia, en su rol de interioridad autosuficiente, es la figura más notable de la metafísica del sujeto capaz de dar sentido a los diferentes fragmentos que gravitan en torno al orden del ser. La subjetividad así pensada recae en el autismo de lo Mismo, lo otro se percibe como realidad susceptible de objetivación e incorporación a los dominios del saber, la asimilación es la escala de esta óptica aplicada en un campo de homogeneidad. Levinas lo expresa en los siguientes términos:

La proximidad es pensada ontológicamente, es decir como límite o complemento de la realización de la aventura de la esencia, la cual consiste en permanecer en el Yo, en la identidad. La proximidad sigue siendo disminuida, la exterioridad conjurada<sup>88</sup>.

El pensamiento de “lo otro que el ser” implica “(...) la posibilidad de un desgarrón de la esencia”<sup>89</sup>, señala el periplo de una subjetividad que asiste a la abdicación del Yo, a su derrota, declarando a la identidad como un espacio vacante. Se trata de la subjetividad

---

<sup>86</sup> Levinas, Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Trad. de Antonio Pintor Ramos, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011).

<sup>87</sup> *Ibíd.*, 47.

<sup>88</sup> *Ibíd.*, 61.

<sup>89</sup> *Ibíd.*, 51.

pensada en términos de sensibilidad frente a la prenda de sufrimiento que ofrece el Otro: “la subjetividad obligada a la vista del prójimo, es el punto de ruptura de la esencia excedida por el infinito”<sup>90</sup>. Blanchot piensa esta forma de desprendimiento como una “*subjetividad sin sujeto*”<sup>91</sup>: un “no lugar” que resiste todo posicionamiento del Yo, donde una singularidad anónima dramatiza la caída fuera de sí, dejando abierta la celada de la subjetividad como “el lugar herido, la desgarradura”.

De esta forma, la presencia del prójimo teje una urdimbre de “responsabilidad”: “se trata de un orden más grave que el del ser y anterior al ser”<sup>92</sup>. Blanchot señala cómo el concepto de “responsabilidad” toma un nuevo aliento en el pensamiento de Levinas, apuntando a un enigma que discrepa del uso trivial de esta palabra. La responsabilidad como el acto de un sujeto que fija su deber desde ciertas pautas de valoración moral, se desplaza hacia la demanda del prójimo que apremia de manera incesante y asecha hasta el límite de la obsesión: “el otro llama a cualquiera en mí, como a quien le debe auxilio”<sup>93</sup>, interpelación que irrumpe despojando de todo rasgo personal, de toda forma de conciencia, en tanto la otredad ocupa el lugar privilegiado del Yo y esta apertura desencaja todas las figuras de la identidad: “no deja nada intacto, ni la subjetividad, ni el sujeto, ni el individuo, ni la persona”<sup>94</sup>.

La “responsabilidad” es el legado de una proximidad no consultada y sin embargo ineludible, la perplejidad ante la demanda del Otro que sin ser mi enemigo me arrastra hasta el límite del padecimiento: “la responsabilidad sería la culpabilidad inocente, el golpe recibido desde siempre que me hace tanto más sensible a todos los golpes”<sup>95</sup>; dicho traumatismo es la herida que se confiere excediendo el ámbito de la libertad. Blanchot describe el movimiento irrecíproco que atañe a la “responsabilidad”: en la relación asimétrica entre el Yo y el *otro*, el *otro* es lo más lejano, distancia para la que no existe otra medida que la interrupción; pero si la relación se piensa en sentido inverso, el *otro* me sobreviene como la más intensa cercanía

---

<sup>90</sup> *Ibíd.*

<sup>91</sup> Blanchot, Maurice, *La escritura del desastre*. Trad. de Pierre de Place, (Caracas: Monte Ávila, 1990). p. 32.

<sup>92</sup> Blanchot, Maurice, *De otro modo que ser*, ed. cit., 48.

<sup>93</sup> Blanchot, Maurice, *La escritura del desastre*, ed. cit., 19.

<sup>94</sup> *Ibíd.*, 29.

<sup>95</sup> *Ibíd.*, 26.

bajo cuyo peso mi identidad deserta, dejando sólo “una pasividad privada de sí (la alteridad misma, la otredad sin unidad), lo no sujeto, o lo paciente”<sup>96</sup>. Paradoja en la cual la “responsabilidad” que me concierne de manera ilimitada no puede ser reivindicada en primera persona, siendo ella misma lo que me despoja de manera radical; exigencia que no pide nada y no obstante pone en juego un movimiento de servicio infinito que rompe los postigos del individuo.

---

<sup>96</sup> *Ibíd.*, 23.

## VI. El pensamiento de la desgracia

El pensamiento que se ofrece como “pasividad” gira en torno a la pregunta: “¿Quién es el prójimo?” La persistencia de esta incógnita envuelve al saber en la aporía que lo distancia de toda comprensión. La “desgracia” despunta como el enigma que repele al pensamiento del afán de dominio: “El pensamiento de la desgracia es precisamente el pensamiento de lo que no puede dejarse pensar”<sup>97</sup> en la medida en que el sufrimiento ilimitado anula todo poder apropiador y confronta al pensamiento con la imposibilidad como su movimiento más genuino.

Una reflexión de tal índole se abre para Blanchot a partir del libro de Robert Antelme *La especie humana*<sup>98</sup>, testimonio desgarrado de su presencia en los campos de concentración. Allí, la “desgracia” encarna el estado de la más extrema desposesión cuya medida no es otra que el de las relaciones humanas tomadas desde la posición de quienes han caído por debajo de todo; se trata del hombre golpeado de manera brutal por el Hombre, cuyo poder delirante desea extenderse sin reserva. Quien es arrastrado a la “desgracia” experimenta la disolución de su identidad en lo impersonal del sufrimiento; es privado del mundo en tanto su caída socava toda posibilidad de obrar, viéndose situado por debajo de la necesidad y anclado a un tiempo sin presente, ni porvenir, que apenas soporta como la infinidad vacía del instante.

El hombre de la “desgracia” atiende a una paradoja desconcertante: él mismo “es lo indestructible que puede ser destruido”<sup>99</sup>, su fragilidad extrema lo deja al margen de aquellas fuerzas que pretenden reducir la vida a una presencia anónima y sin dignidad; menguado por la “desgracia” se convierte en *otro* para sí mismo, el errante que alberga una separación infinita, su lugar vacante es el espacio despejado para el arribo del desconocido con su cuota de distancia y extrañamiento. La llegada de este huésped inesperado despoja al poder de su exuberancia y lo confronta con la presencia de lo desconocido en el prójimo, con su alteridad

---

<sup>97</sup> Blanchot, Maurice, *La conversación infinita*, ed. cit., 152.

<sup>98</sup> Antelme, Robert, *La especie humana*. Trad. de Trinidad Richelet, (Madrid: Arena Libros, 2001).

<sup>99</sup> Blanchot, Maurice, *La conversación infinita*, ed. cit., 167.

irreductible que impone un límite incluso a la violencia más arraigada: “El poderoso es dueño de lo posible, pero no es dueño de esta relación que no depende del dominio y que no mide el poder: esa relación sin relación donde se revela el prójimo”<sup>100</sup>.

Para Blanchot, esta reserva inagotable de alteridad reside en el habla, lo que permite que la relación con el prójimo se sostenga en su infinita separación no es otra cosa que la exigencia del habla. La diferencia irreductible que separa a los interlocutores es precisamente lo que busca ser suprimido cuando el poder se despliega como deseo asesino o monólogo mortal, anular la extrañeza infinita o apropiarse de la palabra del *otro* aún a costa de la tortura:

De allí el movimiento furioso del inquisidor que, por la fuerza, quiere obtener un trozo de lenguaje a fin de rebajar toda habla al nivel de la fuerza: hacer hablar, y por la tortura misma, es intentar hacerse dueño de la distancia infinita reduciendo la expresión a este lenguaje de poder por el cual aquel que hablase daría pie a que el poder se ejerciera –y el torturado se niega a hablar, no solo para no entrar, mediante las palabras usurpadas, en el juego de la violencia adversa, sino también para preservar el habla verdadera de la que sabe muy bien que en ese instante se confunde con su presencia silenciosa, que es la del prójimo en él.<sup>101</sup>

El fracaso del poder se hace palpable en la debilidad inagotable del desposeído que anuncia lo inaccesible de su presencia infinita; cuando la palabra ha depuesto su apertura y sencillez para convertirse en voz de mando, cuando el poder recae en la obstinación carente de escucha y quisiera hacer de la palabra del *otro* el simple eco de su soliloquio; cuando el hombre de abajo ha sido despojado de toda tentativa de enunciación o réplica, sólo le queda la terquedad que impide una usurpación forzada de su palabra: “el desgraciado debe responder a la inquisición con los dientes apretados (los mismos que mastican las sobras)”<sup>102</sup>, replegarse en el silencio como último refugio de su verdad humilde.

---

<sup>100</sup> *Ibíd.*, 169.

<sup>101</sup> *Ibíd.*

<sup>102</sup> Mejía Toro, Jorge Mario, “La comunidad de la desgracia (Maurice Blanchot y Marguerite Duras)”, *Revista Estudios de Filosofía*, Número 9, febrero de 1994, 171.

Ahora bien, pese a su gravedad, la “desgracia” no es un acontecimiento excepcional, más bien parece multiplicarse y ser constitutiva del orden social en tanto éste reproduce las condiciones necesarias para la alienación y la proliferación de la injusticia:

Parece que lo infinito del número sería la verdad de esta otra clase de desgracia. Hay, dicen, una comunidad de la desgracia, pero hay un punto en que lo sufrido juntos no acerca, no aísla, no hace sino repetir el movimiento de una desgracia anónima, que no te pertenece, y no te hace pertenecer a una esperanza, a una desesperanza comunes. Se habla de la igualdad de la desgracia, pero se trata de una semejanza infinita, una oscilación sin nivel, una igualdad sin nada igual.<sup>103</sup>

Los rasgos cotidianos de la “desgracia”: el desamparo sin asomo de esperanza, el hambre voraz, el pelambre de la miseria, la avanzada silenciosa de la enfermedad, el miedo latente, la subsistencia como urgencia insuperable; pululan entre la multitud indiferente que conforma “la comunidad de la desgracia” sin que nada pudiera igualarlos en el movimiento anónimo que disuelve no sólo su existencia personal sino toda relación colectiva, toda pertenencia de clase y posibilidad de resistencia. El decorado abigarrado de la injusticia es producto del poder enquistado en el espacio cotidiano de la micro-política; de aquí la importancia del delicado equilibrio entre la exigencia ética y política: de una “pasividad” capaz de testimoniar la ignominia y la necesidad de encontrar en la “desgracia” de un hombre particular la expresión del sufrimiento infringido a todos y el “punto de partida de una *reivindicación común*”<sup>104</sup> que restituya al desposeído su condición de sujeto político.

---

<sup>103</sup> Blanchot, Maurice, *La conversación infinita*, ed. cit., 223

<sup>104</sup> *Ibíd.*, 171.

**Tercera parte**  
**Escritura y “desobra”**

El pensamiento literario de Blanchot otorga a la literatura un espacio de indagación autónomo donde el lenguaje se convierte en inquietud constante y búsqueda de sí mismo; en esta medida se permite una revisión de su estatuto ontológico a partir de aquellos rasgos que lo deslindan de toda lógica fundacional: la ausencia de origen, su carácter errante, el anonimato, su diáspora interminable; características que lo vinculan en su aparición y despliegue con el murmullo incesante, con el fondo “no hablante” del que procede toda palabra y que confiere a la literatura la labor precaria de imponer silencio, hacer audible aquello que en un principio no es otra cosa que la algarabía susurrante del lenguaje en su indeterminación.

La comunidad, desligada de toda formulación positiva, encuentra no obstante cierta posibilidad de prolongación en el movimiento “desobrado” de la escritura, que anuncia la pervivencia de la “comunidad literaria”; expresión que describe el despliegue de un habla que no se agota en el lenguaje como instrumento de comprensión de la realidad sino más bien como un excedente de comunicación que abre el espacio de la alteridad. El habla que acoge el reducto del pensamiento que no se despliega como conocimiento, es denominada por Blanchot como un habla plural: mientras el habla dialéctica basa su legitimidad en la capacidad de integrar cualquier desigualdad en una verdad de conjunto, el habla plural alberga lo desigual, afirma la distancia e introduce la discontinuidad. El capítulo establece la diferencia entre estas dos intensidades del habla, deteniéndose en el carácter discontinuo del habla plural.

En este orden de ideas, se aborda la siguiente pregunta: ¿cómo la exigencia de un habla plural pone en juego cierto destino de la escritura? La relación sugerida en tal interrogación implica una inversión en la comprensión habitual de la escritura como técnica de inscripción que preserva lo memorial en el ámbito de lo visible. El pensamiento literario de Blanchot desliga la escritura de todo referente vinculado al dominio de la presencia y la huella como legado civilizador; en su lugar, acentúa el movimiento de dispersión infinita que le otorga al lenguaje la posibilidad de la interrupción y el inacabamiento. La escritura se afirma en el diferir incesante que termina minando el poder de representación del lenguaje y la unidad del signo lingüístico como garante del vínculo indisoluble entre las palabras y las cosas en la unidad

del ser. Tal resignificación supone un desvío en el destino mismo de la escritura, en lugar de operar como un poder capaz de contener la verdad y transmitirla, le corresponde ahora velar por el sentido ausente, atender a lo no manifiesto que excede cualquier teoría de la significación.

## VII. El movimiento infinito de la significación

La exigencia política y ética que configura la reflexión de Blanchot en torno a la comunidad encuentra un punto de confluencia en su pensamiento literario, su tentativa desborda el tópico común de los estudios o la crítica literaria inaugurando un espacio de indagación autónomo. El autor entiende que la pregunta: “¿Qué es la literatura? nunca había recibido sino respuestas insignificantes”<sup>105</sup>; en efecto, aproximarse a su interrogante implica la búsqueda inquietante de sí misma que se afirma en el inacabamiento. La literatura surge en el juego mismo de la escritura que anticipa la pregunta por su posibilidad y por las condiciones de su experiencia, constatando así que cada página escrita supone una interpelación silenciosa dirigida al lenguaje.

En el aparte denominado *La literatura una vez más* incluido en *La conversación infinita*, Blanchot se da a la tarea de señalar aquellos rasgos que definitivamente han dejado de pertenecerle a la literatura: la obra maestra es el primer concepto refutado en tanto concepción de la obra como producto ligado a la construcción de un legado universal; un empeño tal desatiende lo esencial de la búsqueda literaria, el movimiento de extrañeza e indeterminación que se experimenta bajo la atracción de la obra. Se desmitifica también la figura del artista como centro de la actividad creadora; la obra como producto de la genialidad atribuible a una subjetividad excepcional da paso al anonimato y desaparición del autor. Finalmente, se cuestiona el precepto según el cual el sentido de la obra tendría que ser tributaria de su época y responder a la exigencia de la historia. Los rasgos unificadores a partir de los cuales la cultura procuraba absorber la literatura han perdido su vigencia: “la literatura no sólo impugna sus valores, sino que escapa de ella y la engaña”<sup>106</sup>, lo singular de su movimiento “consiste en escapar a toda determinación esencial, a toda afirmación que la estabilice o realice: ella nunca está aquí, siempre hay que encontrarla o inventarla de

---

<sup>105</sup> Blanchot, Maurice, *La parte del fuego, La literatura y el derecho a la muerte*. Trad. de Isidro Herrera. (Madrid: Arena Libros, 2007), 272.

<sup>106</sup> Blanchot, Maurice, *La conversación infinita*, ed. cit., 513.

nuevo”<sup>107</sup>; en su vertiente más íntima, la literatura se deslinda de todo agenciamiento que tenga por objeto el trabajo sobre el mundo y la continuidad de una herencia perdurable.

La literatura se resiste a toda caracterización conceptual que defina su estatus ontológico, tampoco se inscribe como objeto temático del estudio de la lengua; su relación con el lenguaje es de una intimidad más decisiva en tanto en ella se realiza la pregunta por “la posibilidad y la verdad de la palabra”<sup>108</sup>. Así mismo, la complejidad del lenguaje desborda la perspectiva lingüística que asimila la arbitrariedad del signo a una simple función instrumental; en su lugar, cabría decir que la distancia irreductible entre el significante y el significado designa el diferir y la multiplicación del sentido: “el devenir improbable de la significación dentro de su pluralidad infinita”<sup>109</sup>. A un movimiento semejante hace referencia Foucault, en el ensayo titulado: *El lenguaje al infinito*, al proponer como acontecimiento originario del lenguaje el efecto de superficie derivado de su reflexión en el espejo de la muerte, para detener la avanzada de esta amenaza latente se hace necesario crear un espacio virtual en el que la palabra reproduce su imagen indefinidamente; tal sería el origen del “murmullo que se retoma y se cuenta y se desdobra sin fin, según una multiplicación y un espesor fantásticos en los que se aloja y se esconde nuestro lenguaje de hoy”<sup>110</sup>.

También Blanchot piensa el lenguaje en relación con un murmullo incesante que se despliega a partir de un habla sin origen, errante y anónima. Habla que prolifera en ausencia de centro situándose en relación con el “afuera”, siendo, no obstante, la algarabía susurrante, el rumor imperceptible del que procede cada palabra: “no se oye, por eso uno no deja de oírla; también está lo más cerca posible del silencio y ése es el motivo por el cual ella lo destruye completamente”<sup>111</sup>. La resonancia de este flujo insistente termina minando incluso el intervalo del silencio, tras cuya pausa reinicia la diáspora interminable del lenguaje como

---

<sup>107</sup> Blanchot, Maurice, *El libro que vendrá*. Trad. de Pierre de Place. (Caracas: Monte Ávila, 1992), 225.

<sup>108</sup> *Ibíd.*

<sup>109</sup> Blanchot, Maurice, *La conversación infinita*, ed. cit., 514.

<sup>110</sup> Foucault, Michael, *Entre filosofía y literatura*. Trad. de Miguel Morey. (Barcelona: Ediciones Paidós, 1999), 182.

<sup>111</sup> Blanchot, Maurice, *El libro que vendrá*, ed. cit., 250.

preludio del movimiento infinito de la significación. Blanchot se pregunta por la naturaleza de esta habla indiscernible que retorna sin reposo:

Entonces ¿qué es eso? ¿una palabra humana? ¿divina? ¿una palabra que no ha sido pronunciada y que aspira a serlo? ¿una palabra muerta, suerte de fantasma, suave, inocente y atormentadora, como los espectros? ¿o la ausencia misma de toda palabra que habla?<sup>112</sup>

Se trata, sin duda, de una pregunta vedada, sostenerla implicaría recorrer esa pendiente donde la palabra es a la vez ausencia de lo nombrado y llamada deseante en relación con lo imposible; de aquí la brega del habla cotidiana por aminorar su propia extrañeza apelando a una palabra vana bajo la cual se simula una cierta dominación. Sin embargo, socavando las palabras comunes aún persiste este susurro insistente que todos compartimos y que, no obstante, habla a cada hombre de manera singular, atrayéndolo fuera de sí mismo hacia regiones lejanas de la escucha.

El lenguaje alberga una ambigüedad esencial que lo lleva del reposo a la inquietud: como elemento civilizador hace parte del movimiento que transforma lo inmediato inaccesible en una realidad aprehensible, su alquimia transforma la materia informe del acontecimiento en la continuidad del sentido que permite la vida del espíritu; de esta forma se consolida como un poder indispensable para la realización del mundo. Ser útil es la tarea de la palabra común, simular una relación directa que atenúa todo el extrañamiento del mundo, reducción de la distancia en la cotidianidad que sólo es posible “gracias a ese velo que es el lenguaje y a la costumbre de la ilusión de las palabras”<sup>113</sup>. Asintiendo con una tarea de encubrimiento, el lenguaje cumple el papel de un falso sosiego, teje la felicidad tranquilizante de la armonía familiar.

---

<sup>112</sup> *Ibíd.*

<sup>113</sup> Blanchot, Maurice, *El espacio literario*. Trad. de Vicky Palant y Jorge Jinkis. (Madrid: Editora Nacional, 2002), 34.

En *La literatura y el derecho a la muerte*, Blanchot se refiere a la operación de negación implícita en el acto de nombrar: el lenguaje común despoja a los seres de su presencia singular para poder aprehenderlos en la generalidad del concepto, se aleja de su existencia para recuperarlos en la unidad del sentido. Una palabra de tal índole sólo podría retener la ausencia de lo nombrado y alimentar la ilusión de recuperar en la idea aquello que fue sustraído en la existencia. No obstante, esta aspiración responde a una necesidad perentoria: dado que las cosas en su desnudez son inaccesibles y lo inmediato está en constante fuga, la palabra constituye ese valor de uso que pretende fijarlas, hacerlas estables y permanentes. Tal sería la apuesta del lenguaje que construye mundo e instaura una verdad cuyo dique desmiente la continua disolución de las cosas, el fondo azaroso de la existencia, la extrañeza infinita que persiste en lo más cercano.

Por su parte, la literatura constituye la búsqueda de un lenguaje que no se expresa en términos de poder; su despliegue se da en dos direcciones: cuando el polo de atención es la demanda política, su tarea consiste en desvelar el entramado de nuevas servidumbres y resistir toda forma de autoritarismo con una escritura que se ofrece como “poder” de rechazo. En su otra vertiente, el lenguaje literario asume la exigencia que le impone la relación con lo imposible como aquella reserva del pensamiento que escapa de toda comprensión: espacio donde la proximidad de lo inmediato conserva el dejo de su ausencia y el tiempo acontece como la perpetuidad inestable de lo incesante.

La existencia en su pluralidad infinita desborda todo presente; si la frivolidad del lenguaje es la violencia que desgarrar la presencia para hacerse al sentido, la palabra literaria es la orilla de inquietud y espera de lo excluido en toda habla de poder, lo que se repliega en la ausencia y cuya pérdida es el gran tormento del lenguaje: es aquí donde los vínculos de cada palabra con un sentido estable se desmoronan y “empieza esa persecución, por la cual todo el lenguaje, en movimiento, es llamado para hacer justicia a la exigencia inquieta de una sola cosa privada del ser”<sup>114</sup>. Es el reino de la fascinación donde surge la imagen que no

---

<sup>114</sup> Blanchot, Maurice, *La parte del fuego, la literatura y el derecho a la muerte*, ed. cit., 290.

representa, sino que ejerce el encantamiento a partir del cual es convocada la presencia de lo que es: “esta hoja rota de hiedra, esta piedra desnuda, un paso disperso en la noche”<sup>115</sup>. La palabra poética ofrece una esperanza por fuera de todo ideal y de la posesión inmediata: brindar cobijo a lo que desde siempre ha huido, a lo siempre venidero, a la existencia misma en su presencia fugitiva; aquello que se sustrae en el acto de nombrar y que fisurando la unidad del sentido abre el universo infinito de la significación.

---

<sup>115</sup> Blanchot, Maurice, *La conversación infinita*, ed. cit., 43.

### VIII. Habla plural: habla de escritura

Se acaba de describir cierta configuración del lenguaje como instrumento de poder que responde a un uso dialéctico del habla cuya función específica es asegurar la continuidad de la comprensión, reducir la diferencia en la unidad de la síntesis y garantizar un movimiento al servicio del pensamiento de la totalidad y la unidad. En este plano, que constituye para occidente la narrativa de su horizonte cultural, se inscribe el valor operativo del lenguaje traducido en la producción de sentido y la construcción de mundo como proyecto y posibilidad.

Desligándose de esta visión de conjunto, la indagación de Blanchot constituye una búsqueda nómada que apunta hacia ese remanente de pensamiento excluido del orden de la posibilidad y cuya exterioridad remite al deseo de lo imposible. La demanda de este “afuera” del pensamiento trae consigo la inquietud de un habla no dialéctica, habla que suspenda la continuidad del sentido y se exprese en una medida distinta a la del poder; tal búsqueda es designada por el autor bajo la denominación de un habla plural:

¿Cómo hablar de modo que el habla sea esencialmente plural? ¿Cómo puede afirmarse la busca de un habla plural, que no esté fundada en la igualdad y la desigualdad, ni en el predominio y la subordinación, ni en la mutualidad recíproca, sino en la disimetría y la irreversibilidad, de manera que, entre dos hablas, siempre esté implicada una relación de infinitud como el movimiento de la significación misma?<sup>116</sup>

Blanchot descubre en el habla aquella relación de infinitud entre los hombres que desborda la experiencia hermenéutica de la intersubjetividad; su interpelación no se despliega en un plano de reciprocidad donde el Yo se refleje según la lógica del reconocimiento. La extrañeza que atraviesa a los interlocutores es la evidencia de una interrupción decisiva, el *otro* habla

---

<sup>116</sup> *Ibíd.*, 8

desde la distancia de su palabra siempre extranjera, se hace presente en esta ausencia de lenguaje común: “el habla es esta relación donde aquél a quien no puedo alcanzar viene como presencia en su verdad inaccesible y ajena”<sup>117</sup>. Esta presencia de habla, desplegada en un espacio de “espera” y escucha, sólo es latente en el entredós de la conversación (*l’entretien*) cuyo movimiento responde a lo desconocido como don del habla. En cada palabra se decide por la violencia que persiste en la uniformidad del discurso o se da cabida a la brecha *entre* los hombres como intervalo de habla.

El desconcierto que persiste incluso en el habla más trivial es precisamente lo que permite acoger la intimidad de un pensamiento tensado por el “afuera”, a la vez que abre *entre* los interlocutores un espacio que rebasa sus posibilidades habituales: “ese espacio distinto que abre la intimidad no familiar del pensamiento es el de la atención”<sup>118</sup>, designando así la privación de toda perspectiva e interés personal, la detención y el reverso de toda precipitación que movilice el saber en torno a un objeto determinado. La “atención” es la “espera” en medio del vacío del pensamiento y de un tiempo sin acontecimiento, es el espacio de ausencia que permite albergar la presencia del habla. El espacio que se abre en la diferencia del habla acoge la pluralidad infinita de la vida: el habla más casual, el conato que reúne a los transeúntes con sus palabras pasajeras, toda apuesta de habla que permite el simple intercambio cotidiano, coincide con el juego del pensamiento y su cuota de azar; es así como el habla se agota en el espacio de lo fortuito y se desvanece en el vaho de su duración.

Blanchot señala como un legado más de Bataille: “el haber ligado los desvíos de la conversación con el juego ilimitado del pensamiento”<sup>119</sup>; haber sostenido en la discreción de la amistad un habla de cautela como el signo de “una llamada silenciosa a la atención para afrontar el riesgo del habla común (...)”<sup>120</sup>. Se afirma, así, un flujo de comunicación que no recurre al silencio de la voz interior, ni a la búsqueda socrática de la verdad en el sofoco del

---

<sup>117</sup> *Ibíd.*, 80.

<sup>118</sup> *Ibíd.*, 272.

<sup>119</sup> *Ibíd.*, 273.

<sup>120</sup> *Ibíd.*, 271.

rigor argumentativo, sino al devenir del habla como conversación (*entretien*): allí donde se interrumpe la continuidad del discurso y la detención silenciosa mide el abismo infinito del habla que va del uno al otro permitiendo que “(...) la cosa dicha entre en relación con su diferencia, se vuelva más aguda, más trágica, no más unificada, sino por el contrario, suspendida trágicamente entre dos polos de atracción”<sup>121</sup>. El habla plural es la afirmación de la alteridad presente en toda habla que insiste en una suerte de suspensión y desvío que la aparta de sí misma; habla atenta a lo que se dice fuera del todo y fuera del lenguaje.

Ahora bien, la interrupción no se reduce a la pausa silenciosa que permite el intercambio del diálogo como el respiro a partir del cual el discurso recuperaría su unidad; se trata más bien de la tremenda fisura que sacude la estructura misma del lenguaje suspendiendo su despliegue como estructura coherente y de la insinuación de un habla no unificada que concede la palabra a la intermitencia:

(...) Cesar de pensar con miras a la unidad; eso quiere por tanto decir: no temer afirmar la interrupción y la ruptura, a fin de llegar a proponer y a expresar –labor infinita– un habla verdaderamente plural. Habla que de antemano está precisamente siempre destinada (disimulada también) en la exigencia escrita<sup>122</sup>.

Se abre así la pregunta en torno a ¿cómo la exigencia de un habla plural pone en juego cierto destino de la escritura? En efecto, el desgarrón que opera la discontinuidad sobre la textura del sentido afecta no sólo al lenguaje oral, su ruptura se cierne sobre el poder de representación del lenguaje y sobre toda pretensión de fijar la escritura en el ámbito de una teoría de la significación. De aquí que Blanchot se pregunte si *escribir* no es otra que retenerse en la interrupción, en la discontinuidad del vacío, en la ausencia de referencia. Desde el *Fedro* de Platón, la escritura aparece como técnica de inscripción, trazado de caracteres inmóviles que guardan un silencio inexcusable en comparación con el habla oral que ofrece la garantía de una presencia viviente; de aquí la primera reserva hacia la

---

<sup>121</sup> *Ibíd.*, 274.

<sup>122</sup> *Ibíd.*, 101

comunicación escrita cuya verdad impersonal se cifra en la estela de duración de la grafía. En un primer momento, la escritura se confunde con la estabilidad del libro en su pretensión de contener la verdad y transmitirla, se apoya aún en la continuidad del discurso para infiltrar la cultura con su amenaza latente; modifica los datos del saber para integrarlos en un nuevo conjunto al mismo tiempo que los desintegra. Sin embargo, el libro es sólo el lugar por el que cruza la escritura no su destinación; finalmente, ésta se rehúsa a depositarse en la unidad de un saber y la integridad de una presencia.

Aquí nos situamos en lo que Blanchot ha denominado: “*el corte: la escritura fuera del lenguaje*”<sup>123</sup> que implica la necesidad de marcar la separación entre la escritura y toda manifestación oral o visible en la que se despliegue “el aparecer como sentido, la luz como presencia” y con ello todo un legado de metáforas ópticas que develan la correspondencia del discurso con el *logos* ontológico. En su lugar, habría que afirmar el advenimiento de la escritura en la pura exterioridad que “ha roto con el lenguaje, ya sea el discurso hablado, ya sea el discurso escrito (...) ruptura con el lenguaje entendido como lo que *representa*, y con el lenguaje entendido como lo que recibe y da *el sentido*”<sup>124</sup>; en última instancia, desvío que cuestiona la unidad del signo como garante de la estrecha relación entre las palabras y las cosas en la continuidad del ser.

(...) La escritura se da como aquello que al alejar al pensamiento de todo lo visible y todo invisible, puede liberarla de la primacía de la significación y liberarla de la exigencia de la unidad, puesto que la escritura es diferencia, puesto que la diferencia escribe<sup>125</sup>.

Escribir es “*velar por el sentido ausente*”<sup>126</sup> que permanece desconocido en el lenguaje, es la afirmación del pensamiento como otredad y la emergencia de lo a-sémico minando la suficiencia del signo. El devenir de la escritura como interrupción rompe con el ideal de la

---

<sup>123</sup> *Ibíd.*, 334.

<sup>124</sup> *Ibíd.*, 334-335

<sup>125</sup> *Ibíd.*, 214.

<sup>126</sup> Blanchot, Maurice, *La escritura del desastre*, ed. cit., 42.

visibilidad y el dominio de la presencia en tanto cierta sublevación la vincula con lo no manifiesto, con el diferir incesante que impide la estabilidad de la forma, la ausencia de huella que exige su borradura y desaparición.

## IX. Comunidad y escritura

Se ha descrito cómo el pensamiento literario de Blanchot confiere a la literatura un espacio de indagación autónomo donde el lenguaje transgrede el ordenamiento semántico y sintáctico que lo reduce a las demandas del discurso como dispositivo de coherencia y unidad. El lenguaje literario desatado de toda función instrumental emprende la búsqueda de una forma de comunicación que responde a la exigencia del “afuera”, al exceso de pensamiento no comprendido en el *logos* universal. Igualmente, se ha insinuado la incidencia de un movimiento “desobstante” que interrumpe la función notarial de la escritura como técnica de apropiación del saber; propiciando, en su lugar, el desvío hacia la acuciosa labor de lo interminable, el diferir incesante que implica la sublevación del sentido e impide el cumplimiento de la obra como totalidad cerrada y autosuficiente.

Por su parte, la comunidad también acusa la imposibilidad de efectuarse como proyecto, tal declinación responde a la ausencia de vínculo común que rige para cada uno y para ella, al intervalo de separación que preserva la distancia infinita entre los hombres, y al celo que rige la ausencia como su destino más propio. No obstante, en el habla se presiente la posibilidad de acoger al Otro en su diferencia, suspender el monólogo delirante de la razón, abriendo paso a la “atención” paciente y la espera; se trata de un acontecimiento ligado al espacio de la conversación (*entretien*), el habla plural y la exigencia escrita.

A manera de cierre, se presentan a continuación, desde un enfoque analítico, los esbozos de tres formulaciones que vinculan la comunidad con el destino mismo de la escritura: *La comunidad anónima de nombres, la comunidad de la desgracia y la comunidad literaria*; cada una de estas *experiencias* señala respectivamente el matiz crítico, el carácter testimonial y el “desobramiento” de la escritura como fuerza de borradura, gravitando en torno a la exigencia política, ética y literaria como ámbitos de despliegue de lo comunitario.

## 9.1. La comunidad anónima de nombres

La exploración del capítulo denominado: *Un comunismo de pensamiento* permitió entrever en qué medida la exigencia política anunciaba un punto de inflexión en la historia, vinculado a una profunda reflexión en torno al lenguaje y la tarea de escribir: “ese insensato juego de escribir”<sup>127</sup> del que derivan las nuevas posibilidades del saber y el discurso, pero igualmente de la lucha política. El proyecto trazado en *La conversación infinita* propone la escritura como una manera anónima de ser en relación y como apertura al “afuera” del discurso y el lenguaje; “escribir” se presenta aquí como una tarea de disolución, implica destruir todos los principios que garantizan nuestra cultura, la unidad de nuestro sistema de nociones, deshacer el discurso, ejercer un acto de violencia, transgredir toda Ley. La escritura en su carácter transgresor anuncia un cambio de época: “el final de la historia” como narrativa teleológica de la metafísica y la apertura de un nuevo horizonte histórico que para el Blanchot de la década de los 60 coincidía con el advenimiento del comunismo, su afirmación última e ilimitada; un comunismo que está siempre por construir más allá de su expresión tangible.

La fuerza del “rechazo” descubierta en este período se vincula al espolón crítico de la escritura que señala las fisuras en el campo homogéneo del poder, en sus maquinaciones y simulacros. El “rechazo” implica una forma inédita de relación ligada a la responsabilidad de la escritura que surge de una demanda política; experiencia que rehúsa cualquier apropiación en primera persona dado que trae consigo la exigencia de ir más allá de sí mismo hasta la pérdida del nombre o de ganar un anonimato en la corriente de nombres que no se unifican en la pretensión de un solo y gran nombre. Cabe aquí preguntarse por el ¿Quién? de esta pluralidad de fuerzas que “no vienen de ningún lugar”, por esta multitud de voces anónimas en las que tal vez resuene el reclamo inaudible de los que no pueden hablar. Quizás aquí, en la cercanía de aquellos que sólo comparten su común rechazo, en la amistad de quienes han sido reunidos por esta necesidad inaplazable, se presenta la emergencia de lo que podría ser designado con el término esquivo de comunidad.

---

<sup>127</sup> Blanchot, Maurice, *La conversación infinita*, ed. cit., XIII.

En una carta a Sartre, esta forma de resistencia en común es denominada: “la comunidad anónima de nombres”<sup>128</sup>; Blanchot comprende la importancia de esta toma de palabra y la *Declaración de insumisión* será su gesto inaugural:

Uno de los sentidos importantes de la Declaración es el hacer aparecer la responsabilidad propia de los intelectuales: cuando el orden democrático se altera o se deshace, les corresponde, más allá de toda pertenencia puramente política, decir en una palabra lo que les parece justo<sup>129</sup>.

*La Declaración* aporta a los intelectuales una experiencia igualmente singular: una manera de ser en común y cierta forma de amistad ligada a la objeción; lo relevante de tal iniciativa no se agota en el carácter colectivo sino en la fuerza impersonal que aporta el nombre sólo en clave de borradura y asume la responsabilidad de la palabra del Otro. Surge así la toma de conciencia de la originalidad de un nuevo poder –“poder sin poder”- que habría que sostener en el vigor de su fuerza contestataria. Posteriormente, en el texto denominado *La gravedad del proyecto*<sup>130</sup>, Blanchot presenta los principios que deberían orientar *La Revista Internacional*, se precisa que el carácter colectivo de la propuesta no implica en ninguna medida la búsqueda de un pensamiento común; la unanimidad sería más bien un escollo dado que el compartimiento de preguntas y apuestas de pensamiento apunta a “un rebasamiento interior”. La puesta en común se presenta como el escenario para potenciar la diferencia y la deliberación como una arista abierta para la crítica.

“La comunidad anónima de nombres” constituye el agenciamiento desde el cual los intelectuales desatan la fuerza colectiva y anónima de la escritura; no obstante, la legitimidad de su palabra proviene de un lugar humilde, se remonta a un origen popular: el reclamo no proferido de “aquellos que no pueden hablar”<sup>131</sup>, albergando la inmensa estepa de hombres privados de voz. El anonimato que subyace en esta comunidad incluye el sin número de

---

<sup>128</sup> Blanchot, Maurice, *Escritos políticos*, ed. cit., 45.

<sup>129</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>130</sup> *Ibid.*, 49-67.

<sup>131</sup> *Ibid.*, 13.

nombres y voces que se agolpan en el silencio contenido del pueblo cuya comunicación ha sido interrumpida como producto de la alienación económica y las relaciones de valor. Comunidad de escritura que toma la palabra prestada del desfile interminables de rostros marcados por un poder vertical que les ha privado igualmente del pan y la esperanza; aquí se instala el origen precario del poder de “rechazo”, la desnudez de la “generosidad comunista”: en el llamado inaplazable a restablecer la comunicación entre los hombres.

El restablecimiento de la comunicación espontánea es precisamente el legado que *Mayo del 68* arrojó para Blanchot; acontecimiento marcado por la irrupción de lo intempestivo con un potencial capaz de subvertir las formas sociales admitidas: movimiento que instala lo político en las fuerzas sociales vivas, desligado de todo programa preestablecido e interés de cálculo; se trata de la volcada nómada del pueblo en la calle, reinventándose en la comunicación cotidiana, en “*la libertad del habla* que sublevaba a cada uno”<sup>132</sup>. Expresión de una forma inédita de comunismo que desdibuja cualquier pertenencia ideológica.

Acontecimiento que alberga el carácter festivo de la revolución, amistad popular en tanto desborda los lazos de cualquier vínculo previo para instaurar la apertura de cara al Otro, aquel con quien rozan los hombros en el trasegar conjunto o integrado a la cadena humana que resiste el embate de una fuerza brutal que insiste en reponer un orden ya entrado en desuso. La camaradería instantánea con aquel que ofrece la interpelación de su presencia en el silencio o el habla más simple: “congeniar con el primero que pasa, como un ser ya amado, precisamente porque era el familiar-desconocido”<sup>133</sup>. De aquí que el vínculo restringido a un círculo privado deba declinar para dar lugar a una amistad que trasciende todo ámbito personal o subjetivo, afirmando su dimensión política en tanto presencia del pueblo como el “movimiento fraternalmente anónimo y universal”<sup>134</sup>.

---

<sup>132</sup> Blanchot, Maurice; *La comunidad inconfesable*, ed. cit., 55.

<sup>133</sup> *Ibíd.*, 54.

<sup>134</sup> *Ibíd.*, 58.

La fuerza expresiva de este movimiento surge en la consigna lanzada al aire, en los pasquines y declaraciones colectivas, en las consignas plasmadas en las paredes que hablan: “prohibido prohibir. La libertad comienza con una prohibición”, “seamos realistas pidamos lo imposible”, “es necesario explorar sistemáticamente el azar”, “¡la pasión de la destrucción! es una alegría creadora (Bakunin)”, “nuestra esperanza sólo puede venir de los sin esperanza”. Finalmente, en el único número de la revista *Comité*, publicado en octubre de 1968 por el Comité de acción Estudiantes – Escritores, aparece un texto titulado: *Los caracteres posibles*<sup>135</sup> que describe lo que esta publicación quiere poner en juego: una apuesta que implica “romper con los hábitos y los privilegios tradicionales de la escritura”; el anonimato que diluye cualquier posesión personal sobre lo escrito y a la vez “construir una palabra colectiva o plural: un comunismo de escritura”; igualmente, se asume la exigencia de una escritura fragmentaria dando cabida a la pluralidad, a la búsqueda de sinergia en las relaciones de diferencia.

## 9.2. La comunidad de la desgracia

En el aparte denominado: *el pensamiento de la desgracia* se ha descrito la paradoja que envuelve la condición de la extrema vulnerabilidad: la “desgracia” abre el espacio de la “pasividad” que implica la borradura del sujeto en tanto imposibilidad de experimentar un sufrimiento desmedido en primera persona. Esta forma extrema de des-individualización supone un límite a la barbarie del poder: es la “presencia que ningún poder, por formidable que sea, podrá alcanzar”<sup>136</sup>.

El hombre completamente desgraciado, el hombre reducido por la abyección, el hambre, la enfermedad, el miedo, llega a ser lo que no tiene relación consigo, ni con quien fuere, una neutralidad vacía, un fantasma errante en un espacio donde no ocurre

---

<sup>135</sup> Blanchot, Maurice, *Escritos políticos*, ed. cit., 93-94.

<sup>136</sup> Blanchot, Maurice, *La conversación infinita*; ed. cit., 169-170.

nada, alguien vivo que ha caído por debajo de las necesidades. Esa desgracia puede ser particular, pero concierne sobre todo a la mayoría.<sup>137</sup>

Acaso sea necesario señalar la pervivencia de una “comunidad de la desgracia” conformada por la multitud de seres sometidos a un poder artero que les arroja más allá del límite de la debilidad humana; allí donde el sufrimiento vivido en común no atenúa la soledad infinita, donde la intensidad del despojo recrudece el anonimato y la reproducción infinita del desamparo. Este es el legado que Blanchot encuentra en las prácticas de segregación ejercidas por las diferentes expresiones del totalitarismo en contra de lo minoritario y el pensamiento disidente: “¿Cabría decir: el horror domina en Auschwitz, la sinrazón en el gulag? El horror, porque el exterminio bajo todas sus formas es el horizonte inmediato, muertes en vida, parias, musulmanes: tal es la verdad de la vida”<sup>138</sup>. No obstante, ante la práctica sistemática de la violencia empeñada en reprimir todo asomo de esperanza, habría que contraponer la responsabilidad frente a la demanda silenciosa de quien ha presenciado lo insoportable y cuyo sufrimiento debe ser testimoniado: el hombre caído en el sin fondo de la “desgracia” requiere la atención de un otro ajeno a la lógica del dominio y dispuesto a acogerlo “con la justicia de un *habla verdadera*”<sup>139</sup>. Se configura así la exigencia de una ética del cuidado por el *otro* que busca acoger el llamado no proferido, la urgencia silenciosa del grito.

Ahora bien, el imperativo que da origen al testimonio se rehúsa a convertir la “desgracia” en un objeto temático o en la narración que evoca la magnitud del aniquilamiento para incorporarlo en los anaqueles de la historia; una aproximación de tal índole sólo reivindicaría la secreta correspondencia entre saber y poder; así lo señala Blanchot: “El saber, que llega hasta aceptar lo horrible para saberlo, revela el horror del saber, el bajo fondo del conocimiento, la complicidad discreta que lo mantiene en relación con lo más insoportable del poder”<sup>140</sup>. La necesidad testimonial surge como la “pasividad” que vela por la ausencia del prójimo, la “responsabilidad” que toma a cargo su desamparo en respuesta a “la amistad

---

<sup>137</sup> *Ibíd.*, 223.

<sup>138</sup> Blanchot, Maurice, *La escritura del desastre*, ed. cit., 74.

<sup>139</sup> Blanchot, Maurice, *La conversación infinita*, ed. cit., 171.

<sup>140</sup> Blanchot, Maurice, *La escritura del desastre*, ed. cit., 74.

inmemorial que no me deja elegir”<sup>141</sup>. Tal exigencia trae consigo la búsqueda de un habla capaz de acoger el lugar vacante de quien ha sido privado de voz y se ausenta en el anonimato; en esta tarea se inscribe la obra *La escritura del desastre*, en la que Auschwitz constituye un espejo ineludible, donde lo infinito del sufrimiento reclama un pensamiento que rompa con la discreta complicidad de la razón y una escritura inclinada a la “pasividad” como denegación del poder.

El “desastre” es uno de los términos empleados por Blanchot para indicar ese reducto del pensamiento que se rehúsa a ser pensado, que anuncia su proximidad precisamente en la distancia de lo que permanece desconocido. El “desastre” es el viraje del pensamiento hacia el “afuera”, es la afirmación silenciosa de su exterioridad: “No tenemos acceso a lo exterior, pero lo exterior siempre nos ha tocado ya la cabeza, siendo lo que se precipita”<sup>142</sup>. El pensamiento del “desastre” es ajeno a la idea del fracaso, así como de cualquier rasgo trágico que se pueda inscribir en el orden del *pathos*; el “desastre” no se cierne sobre un sujeto particular, es más bien, la amenaza que asecha cuando la deserción del “Yo” se torna en ausencia; la inminencia del “desastre” consiste en ser lo que no ocurre, lo que no se da en el orden del acontecimiento, siendo su tiempo la inminencia sin presencia y sin advenimiento. La intimidad del “desastre” que interrumpe todo discurso de conciencia invita a una labor discreta e inaplazable: “reemplaza el silencio ordinario, aquel al que le falta el habla, por un silencio distinto, distante, en el cual el otro es el que se anuncia callando”<sup>143</sup>.

En consonancia, la “pasividad” constituye para Blanchot la “parte *inhumana* del hombre”<sup>144</sup> dado que le priva de los instrumentos de dominio, del desarrollo sincrónico del tiempo, de la razón y la experiencia; confiriéndole otro tipo de “don”: “la abnegación recibida como el abandono del yo, el desistimiento de la identidad, el rechazo de sí que abre al desfallecimiento, a la pérdida de ser, al pensamiento”<sup>145</sup>. Se entiende así que todo enunciado

---

<sup>141</sup> *Ibíd.*, 31.

<sup>142</sup> *Ibíd.*, 13.

<sup>143</sup> *Ibíd.*, 18.

<sup>144</sup> *Ibíd.*, 21.

<sup>145</sup> *Ibíd.*, 22.

en torno a la “pasividad” de cierta forma la traicione: el discurso es la pura actividad que se despliega como coherencia, síntesis, unidad de conjunto; la “pasividad” no podría inscribirse a partir de este conjunto de fuerzas integradoras, ella se sitúa en la orilla que apunta a la “dispersión y la deserción”, lo que disgrega toda unidad y poder de representación, la “pasividad” se asienta en la suspensión del poder de hablar.

La relación entre “pasividad” y escritura pasa por el asedio del “desastre”: escribir bajo su tutela implica borrar toda traza de subjetividad, encomendar la escritura a la pérdida de poder, al debilitamiento del querer; agotar toda la energía para alcanzar en la escritura misma la intensidad del desfallecimiento: “No escribir, efecto de escritura; como si fuera un signo de la pasividad, un recurso de la desdicha. Cuántos esfuerzos para no escribir, para que, escribiendo, no escriba pese a todo”<sup>146</sup>. El grado de borradura que aquí se sugiere es mucho más decisivo que la actitud negligente de la mano que persiste en el reposo, se trata más bien del trazo indeleble de la escritura que no deja huella o mejor aún de la actividad “desobstante” como fuerza de escritura a partir de la cual “el desastre des-escribe”<sup>147</sup>.

La *escritura del desastre* es la espera paciente del **No** poder, la búsqueda del espacio donde las palabras “dejen de ser armas, medios de acción”<sup>148</sup>, siendo liberadas al juego infinito de la dispersión, al espaciamento que las distancia sin tregua y suspende su poder de sentido, su composición en la unidad de un sistema. El “desastre” como proximidad inquietante de lo desconocido impulsa la escritura a la deriva, su celo vela por el sentido ausente que ronda en toda teoría de la significación: “Escribir, tal vez es traer a la superficie como algo del sentido ausente, acoger el impulso pasivo que todavía no es el pensamiento, siendo ya el desastre del pensamiento”<sup>149</sup>.

Hay relación entre escritura y pasividad porque la una y la otra suponen la borradura, la extenuación del sujeto: suponen un cambio de tiempo: suponen que entre ser y no

---

<sup>146</sup> *Ibíd.*, 17.

<sup>147</sup> *Ibíd.*, 14.

<sup>148</sup> *Ibíd.*, 18.

<sup>149</sup> *Ibíd.*, 42.

ser algo que no se cumple sin embargo sucede como si hubiese ocurrido desde siempre- la ociosidad de lo neutro, la ruptura silenciosa de lo fragmentario<sup>150</sup>.

La exigencia de una escritura fragmentaria se encuentra ligada al desastre que invita “a destruir de forma invisible, sin el estrépito de la destrucción”<sup>151</sup>. Es la misma fuerza que impulsa a la escritura a conceder una forma de desaparición más definitiva que la tumba. El habla de fragmento implica su rechazo al sistema, al *logos* como cumplimiento del todo, es la afirmación del inacabamiento que no aspira a la suficiencia, ni a la plenitud de sentido. Lo fragmentario, sin embargo, no se desprende de una unidad previa, en este sentido nada podría integrarlo en una verdad de conjunto: “Lo fragmentario no precede al todo, sino que se dice fuera del todo y tras él”<sup>152</sup>. Lo fragmentario asume el riesgo de un pensamiento no garantizado por la unidad, de un lenguaje no referido al todo, sino a la pluralidad y la separación.

El habla de fragmento difiere de la dialéctica en tanto no opera por contradicción, entre una serie de fragmentos en lugar de la oposición se instala la yuxtaposición: se relacionan a partir de ese “blanco indeterminado” que no los reúne, ni separa, sino que los lleva hasta el límite que cada uno designa y que no obstante escapa a toda habla significativa. Su fuerza afirmativa no radica en la certidumbre que la haría depositaria de alguna verdad sino más bien en el desplazamiento fuera de sí misma, en la borradura que la confronta con el movimiento mismo de la impugnación. Se trata así de un habla separada de la continuidad del discurso en tanto permite que entre fragmento y fragmento opere la interrupción y el juego ilimitado de la diferencia.

Luis Antonio Ramírez Zuluaga en un artículo denominado *Una relación sin poder: alteridad y ética del testimonio en Blanchot*<sup>153</sup>, plantea que la “ética del testimonio” no cumple la

---

<sup>150</sup> *Ibíd.*, 20.

<sup>151</sup> Blanchot, Maurice, *El paso (no) más allá*, ed. cit., 81.

<sup>152</sup> *Ibíd.*, 199.

<sup>153</sup> Ramírez Zuluaga, Luis Antonio, “Una relación sin poder: alteridad y ética del testimonio en Blanchot”, *Revista Estudios de Filosofía*, Nro. 55 (2017) p. 103 -118.

función de tomar la palabra en lugar del otro que ha desaparecido producto de la violencia, sino el de garantizar diferentes lenguajes y espacios de testimonio donde pueda resonar la memoria de su ausencia, velar porque tal ausencia no se hunda en el olvido. Esta tarea de darle un lugar en la memoria al sufrimiento irreparable tiene la intención de contribuir con la **No** repetición, con impedir que la barbarie se convierta en normalidad y mantener lo inaceptable en el vilo del desconcierto: “la exigencia ética de la responsabilidad que toma a cargo el dolor del *otro* tiene como correlato un sentido de justicia que se expresa mediante una atención activa que busca garantizar la no-repetición y el cuidado de los otros ante el resurgimiento de lo intolerable”<sup>154</sup>. En este sentido, el deber de dar testimonio constituye no sólo una responsabilidad ética sino una búsqueda de justicia de cara a las víctimas.

La “comunidad de la desgracia” desborda toda frontera geográfica o temporal en tanto el uso exacerbado del poder parece ser recurrente incluso en el seno de las democracias contemporáneas. No hace falta señalar que la historia reciente de nuestro país está plagada de prácticas e imaginarios encargados de instaurar la violencia como un elemento configurador del orden social vigente. En un escenario donde el crimen de multitudes anónimas reposa entre folios de impunidad y comején permitiendo que el gradiente del desamparo haya alcanzado la categoría de lo impensable; donde el horror fue convertido en uso cotidiano de guerra contra el hombre inerme y la muerte ha sido falsificada una y otra vez en medio de los simulacros más vulgares; se hace perentorio avanzar en procesos de recuperación de la voz y la memoria de las víctimas que no han dejado de multiplicarse, siendo a la vez in-visibilizadas y re-victimizadas por el olvido sistemático a que han sido sometidas. Quizás tengan aquí cabida las palabras de Blanchot ante el horror de Auschwitz: “Habrá que esperar... para que se abran las perspectivas, para que, desde los escombros, broten, franqueen el silencio, las voces arruinadas”<sup>155</sup>.

---

<sup>154</sup> *Ibíd.*, 116-117.

<sup>155</sup> Blanchot, Maurice, *La escritura del desastre*, ed. cit., 74.

### 9.3. La comunidad literaria

En *La comunidad inconfesable* se presiente la necesidad de retornar sobre el pensamiento de la comunidad sin la pretensión de arrojar un saber que pudiera clarificar su sentido o convertirla en objeto de disertación; lo “inconfesable” de la comunidad quizás exija el pudor que resguarda el secreto. La negatividad que atraviesa a la comunidad actúa como fuerza de disolución que impide todo proyecto de fusión orgánica; de aquí el esfuerzo de esta reflexión por sostener un pensamiento tensado en su propia exterioridad: La comunidad es aquello que escapa a toda comprensión precisamente por ser exterioridad siempre previa, regida siempre por “un fuera de sí (su ausencia) que es su destino”<sup>156</sup>.

Se ha señalado en qué medida esta obra desarrolla una reformulación de la comunidad a partir de las implicaciones éticas de una filosofía de la alteridad: el gradiente de comunicación que fluye entre los hombres no proviene originalmente de un habla garante de sentido, ni del silencio que se ofrece como su intercalado; la comunicación se presenta como la interrupción de la identidad producto de la exposición a la muerte del *otro*, la conmoción silenciosa que proviene de su inminente desaparición pone en juego la relación con lo desconocido bajo la figura de la amistad. El celo de la amistad radica en sostener la proximidad del amigo como lo desconocido y velar porque la apertura de su pensamiento no se vea reducida a la apropiación de un saber. Así lo testimonian las palabras referidas por Blanchot en clave de luto:

Debemos renunciar a conocer a aquellos a quienes algo esencial nos une; quiero decir, debemos aceptarlos en la relación con lo desconocido en que nos aceptan, a nosotros también, en nuestro alejamiento. La amistad, esa relación sin dependencia, sin episodio y donde, no obstante, cabe toda la sencillez de la vida, pasa por el reconocimiento de la extrañeza común que no nos permite hablar de nuestros amigos, sino tan sólo hablarles, no hacer de ellos un tema de conversación (o de artículos),

---

<sup>156</sup> Blanchot, Maurice, *La comunidad inconfesable*, ed. cit., 29.

sino el movimiento del acuerdo del que, hablándonos, reservan, incluso en la mayor familiaridad, la distancia infinita, esta separación fundamental a partir de la cual lo que separa se convierte en relación.<sup>157</sup>

Ahora bien, el secreto que preserva al amigo en el ámbito de lo inaprensible es el mismo que introduce en la vida la extrañeza del fin, el enigma que nos priva de la muerte posible. En la muerte como *por-venir* aún opera un poder de aplazamiento o un suceso fechado que suspende la caída, el abismo de la separación se difumina y sólo queda trecho para el olvido. Sin embargo, “habría en la muerte algo más fuerte que la muerte: el mismísimo morir”<sup>158</sup>, movimiento oculto e incesante sin el cual la vida no podría acontecer y cuyo carácter imprevisible reserva lo desconocido de toda apropiación. La intensidad interminable del morir opera previamente en la relación de la amistad como el duelo previo donde el *otro* revela el infinito de su ausencia, acrecentada en cada sorbo de tiempo, se trata de la “ausencia del prójimo que debe ser encontrada en la vida misma; con ella –su presencia insólita, siempre bajo amenaza previa de una desaparición- es como la amistad se pone en juego y a cada instante se pierde (...)”<sup>159</sup>. Ahora bien, si la comunidad ha renunciado previamente a todo anhelo de realización como proyecto de grupo, cabría la pena preguntar por el espacio donde la amistad se reserva como espera paciente y por el tipo de habla capaz de acoger el gradiente infinito de comunicación que proviene de la ausencia del *otro*.

La búsqueda a la que Bataille es arrojado en *La experiencia interior*, le permite el descubrimiento del “éxtasis” como una forma superior de comunicación en tanto estallido violento de la existencia en todo lo que aún puede tener de servil, en lo que la confina al orden del interés privado como un síntoma de marchitamiento: “(...) si te sucediese apegarte a metas encerradas en esos límites en los que nadie más que tú está en juego, tu vida sería la de la mayoría, estaría privada de lo maravilloso”<sup>160</sup>. Los estados extáticos del ser: el erotismo, el juego, la risa, la escritura, actúan como fuerzas torrenciales que arrasan el apego de una

---

<sup>157</sup> Blanchot, Maurice, *La amistad*. Trad. De J.A. Doval Liz (Madrid: Trotta, 2007), 266.

<sup>158</sup> Blanchot, Maurice, *La escritura del desastre*, ed. cit., 47.

<sup>159</sup> Blanchot, Maurice, *La comunidad inconfesable*, ed. cit., 48.

<sup>160</sup> Bataille, George, *La experiencia interior*, ed. cit., 116.

vida a su pequeñez; permiten el flujo de comunicación que rompe la discontinuidad y se afirma como oleada del deseo no colmado que atraviesa los seres en un contagio ilimitado. A su vez, cuando escribe: “Así que no somos nada, ni tú ni yo, al lado de las palabras ardientes que podrían ir de mí hacia ti, impresas en una cuartilla: pues yo no habré vivido más que para escribirlas, y, si es cierto que se dirigen a ti, tú vivirás por haber tenido la fuerza de escucharlas”<sup>161</sup>; habla desde la intimidad de una palabra solitaria que, no obstante, requiere ser compartida, abriéndose camino hacia el oyente desconocido que la espera. La publicación de *La experiencia interior* representa un rasgo más de la fidelidad intelectual de la amistad, la forma como la exigencia comunitaria alcanzaba su continuidad bajo el rigor de la escritura que ofrece la desnudez de un pensamiento presto a ser expuesto e incluso recusado; lo más íntimo no podía agotarse en el ámbito privado y reclamaba ser compartido a partir de un libro que surgía como corolario de la experiencia extrema de la guerra.

Se presiente así que la comunidad se encuentra ligada a cierto tipo de escritura cuya única misiva es la urgencia del llamado, “la súplica de hablar” que tiene su origen en el *otro* y que corre de antemano el riesgo de la pérdida. La compleja relación entre comunidad, amistad y escritura, se pone en juego en el “espacio literario”: al interior de la obra se prolonga un movimiento de borradura que hace del “escribir” una tarea interminable, la más severa desposesión; también, abre la intimidad de una lectura silenciosa que profundiza la “soledad vivida en común y prescrita a una responsabilidad desconocida (cara a cara con lo desconocido)”<sup>162</sup>. La comunidad esboza su frágil duración, su carácter siempre póstumo, en la amistad que surge de la escritura y la lectura como exposición a la finitud, a la muerte, a lo desconocido; se esbozan así los matices de una relación que apenas se alcanza a insinuar bajo la denominación de la “comunidad literaria”: la forma en que el pensamiento literario de Blanchot adopta lo comunitario bajo el trazo “desobrado” de la escritura y la exposición al afuera del lenguaje.

---

<sup>161</sup> Blanchot, Maurice, *La comunidad inconfesable*, ed. cit., 16.

<sup>162</sup> *Ibíd.*, 42.

Si la amistad “llama a la comunidad mediante la escritura”<sup>163</sup> y la “comunidad literaria” se constituye a partir del gradiente de comunicación que emerge “cuando un pequeño número de amigos, siendo cada uno singular, y sin relación obligada de unos con otros, la compongan en secreto mediante la lectura silenciosa”<sup>164</sup>; es necesario indagar por el tipo de relaciones que surgen al interior del “espacio literario”: por esta cartografía de la exterioridad como el trazo sin huella de la escritura, por la suerte que corre el escritor una vez cae en el vértigo de lo incesante y el grado de inacabamiento que le corresponde a la obra cuando se escribe bajo la atracción de la “desobra”.

En el “espacio literario” el lenguaje habla como ausencia, como una “palabra neutra” que escapa a la unidad del sentido, de aquí que su plenitud coincida con su desaparición. En la esencia del lenguaje trabaja la negatividad, aquel poder de las palabras de hacer que las cosas se presenten en su desaparición: “(...) presencia que a su vez regresa a la ausencia por el movimiento de erosión y de usura que es el alma y la vida de las palabras, que obtienen luz de ellas porque se extinguen, claridad de la oscuridad”<sup>165</sup>. En las palabras opera la alquimia que levanta a las cosas del fondo de su ausencia permitiéndoles desaparecer, destruirse sin fin; este vértigo de disolución, la agitación infinita de la ausencia, es la “desobra”: movimiento sin origen pues implica siempre el recommienzo que no se instala en ningún presente, a la vez que la imposibilidad de encontrar un fin; y, no obstante, siempre finalizado y recommenzado, respondiendo a la dispersión infinita del lenguaje.

Si la escritura es exterior a lo que se escribe, si ningún sedimento o traza puede operar como significativo para reconstruir la unidad de sentido es porque previamente se ve afectada por un gradiente de ausencia que impide su realización. Escribir es hacer parte del “juego insensato” donde la “desobra” se libera: “Escribir es producir la ausencia de obra (la desobra)”<sup>166</sup>, entrar en disidencia con todo sistema que ordena y vestigio que transmite, remarcar la distancia entre las palabras y las cosas, es “el desvío de la escritura que siempre

---

<sup>163</sup> *Ibíd.*, 46.

<sup>164</sup> *Ibíd.*, 42.

<sup>165</sup> Blanchot, Maurice, *El espacio literario*, ed. cit., 37.

<sup>166</sup> Blanchot, M, *La conversación infinita*, ed. cit., 545.

des-escribe, amistad por lo desconocido inoportuno (...)”<sup>167</sup>. La “desobra” atiende a la atracción de lo *otro* del discurso, es la irregularidad que no se deja comprender por la obra, instigándola a relacionarse con su *afuera* como elemento de inacabamiento.

Por la “desobra” el autor es retirado de la suficiencia del libro y puesto en relación con la obra como el por-venir de lo inacabado, lo que no podría tener fin: “La soledad que alcanza al escritor mediante la obra se revela en que ahora escribir es lo interminable, lo incesante”<sup>168</sup>; presente que bajo su tutela sólo se encuentra un manojito de palabras en cuya dispersión la obra se ausenta, tendrá la ilusión de que tal alejamiento responde sólo al trabajo inconcluso que reclama su entrega, sin embargo: “Al final, la obra lo ignora y vuelve a cerrarse sobre su ausencia en la afirmación impersonal, anónima, de que es y nada más”<sup>169</sup>. La violencia de la obra consiste en este movimiento que lo expulsa de su centro, a la vez que le priva del poder de interrumpirse, momento en que el escritor no puede sino errar en torno a esta separación, hasta que su espera pueda otorgarle lo furtivo del recomienzo; atrapado en el vértigo de lo inacabado es exiliado de sí mismo, descubre que escribir es la imposibilidad de decir Yo, la desaparición a que se ve abocado todo aquel que se mantiene fiel a esta exigencia.

Esto exige la obra: que el hombre que escribe se sacrifique por la obra, que se convierta en otro, no que se convierta en algún otro, o sea, del viviente que era, en el escritor con sus deberes, sus satisfacciones y sus intereses, sino más bien en nadie, en el lugar vacío y animado donde resuena el llamado de la obra<sup>170</sup>.

El escritor no se encuentra protegido del mundo sino privado de él, exiliado de la vida que se funda en la certeza del lenguaje y su poder ordenador; quien se entrega a la exigencia de la obra queda expuesto al “(...) afuera infinitamente distendido que tiene lugar en la

---

<sup>167</sup> Blanchot, M, *La escritura del desastre*, ed. cit., 39.

<sup>168</sup> Blanchot, Maurice, *El espacio literario*, ed. cit., 22.

<sup>169</sup> *Ibíd.*, 19.

<sup>170</sup> Blanchot, Maurice, *El libro por venir*, ed. cit., 242-243.

intimidad de la palabra”<sup>171</sup>, en la apertura del “espacio literario” donde la palabra errante entra en resonancia con el murmullo de lo que no cesa de hablar:

Y aquel que escribe, también es quien “oyó” lo interminable y lo incesante, quien lo oyó como palabra, penetró en su comprensión, se sostuvo en su exigencia y se perdió en ella, y, sin embargo, por haberla sostenido como era necesario, la interrumpió, y en esa intermitencia la hizo perceptible (...) <sup>172</sup>

La labor del escritor es la de imponer un intervalo de silencio en medio de la inmensidad hablante que se abalanza sobre los hombres como la crepitación de lo inaudible. Silencio costoso que se labra a fuerza de escucha en la intimidad misma del murmullo incesante: “no hay escritor sin tal aproximación y si no sufre con firmeza dicha prueba”<sup>173</sup>, es el suplicio mismo del arte que debe atravesar por el tormento de lo incesante para forjar la interrupción donde la palabra se acerque a su silencio íntimo, transmutada en palabra de comienzo, despojada de sentido y del tono rutilante del poder. Ahora bien, este silencio nunca es una morada definitiva, no ahoga el eco de lo interminable, la pausa anuncia el recomienzo, el carácter incesante y errante de la escritura. La escritura, así como la poesía, no corresponde a la necesidad de un lugar de permanencia o espacio para morar, la suya es una búsqueda que responde a la exigencia del *afuera* y de lo imposible. La “desobra” da cuenta de la necesidad de la escritura por borrar todo rastro de poder en ella, abriendo su poder de impugnación al infinito.

La extraña relación que sostiene el autor con la obra constituye una anomalía que trastorna las formas del tiempo y que la emparenta con esa otra experiencia imposible del *morir*, cuando la muerte no es un acontecimiento que se dé en el horizonte de la presencia sino la actividad incesante que se anuncia en el infinitivo *morir*, el movimiento “desobrante” que no podría tener fin. Una especie de movimiento circular ligaría el escribir y el morir, según lo

---

<sup>171</sup> Blanchot, M, *El espacio literario*, ed. cit., 31.

<sup>172</sup> *Ibíd.*

<sup>173</sup> Blanchot, Maurice, *El libro que vendrá*, ed. cit., 248.

expone Blanchot a propósito de Kafka: “Escribir para poder morir. Morir para poder escribir (...)”<sup>174</sup>, si la obra “posibilita” el morir es porque ella misma es experiencia de muerte que requiere ser anticipada para llegar a la obra, esta exigencia circular remitiría nuevamente a lo interminable, a la ausencia de fin. La comunidad pervive en la comunicación que cifra el trazo “desobrado” de la escritura, -comunidad literaria- en tanto relación con el afuera impersonal del lenguaje; apertura del intervalo incesante del escribir donde la muerte se expresa como prolongación de la “desobra”.

---

<sup>174</sup> Blanchot, M, *El espacio literario*, ed. cit., 81.

## Conclusiones

La obra de Maurice Blanchot efectúa una crítica a las perspectivas gnoseológicas, las categorías metafísicas y las estructuras del lenguaje, que configuran el proyecto racional moderno; dado que su herencia contempla el despliegue del saber como instrumento de dominio y violencia. Se emprende así una reflexión filosófica que asume la inquietud del pensamiento por la exterioridad, enfrentando la aporía que se torna en deseo de lo imposible; esta búsqueda lo lleva al encuentro del “afuera”, el “desastre”, lugares de dislocación donde el pensamiento, atravesado por la exigencia de la escritura, afronta la conmoción de lo desconocido y su renuncia a toda forma de apropiación.

Surge así, la diáspora del pensamiento que se distancia de sí mismo, instalando la diferencia como el gradiente de su espaciamento; en este sentido, las categorías arquetípicas de la subjetividad: el *ipse* como lugar de permanencia y certeza, la identidad y su inserción en la lógica del reconocimiento, son recusadas a partir de una filosofía de la separación. Blanchot insiste en la necesidad de pensar una “subjetividad sin sujeto” que anuncie la declinación del Yo y la apertura de un espacio vacante que opere como pura “atención”; esta *experiencia* enunciada bajo el concepto de “pasividad” priva al hombre de todos los elementos de dominio sobre el mundo, situando en su lugar una singularidad anónima y abierta a la recepción del Otro. La subjetividad herida, la “responsabilidad” siempre previa, la “pasividad” que conjuga los rasgos del anonimato, la imposibilidad de la presencia y la fuga de sí; tales son los puntos de dislocación desde los cuales la otredad es pensada por fuera de las categorías tradicionales del ser.

De esta forma, el pensamiento de la alteridad descubre que las relaciones humanas se encuentran atravesadas por la asimetría y la distancia, dado que el intervalo del espacio relacional alberga la forma más radical de exterioridad. Tal perspectiva supone la fractura del consenso que cifraba la posibilidad de lo comunitario en la cercanía y la fraternidad, en la construcción y el compartimiento de un vínculo común. La alteridad supone la apertura de un hiato que reconfigura la comprensión de la amistad a partir del deseo que recorre el umbral

de la distancia sin aspirar a la fusión y la búsqueda de una comunicación que no atenúe la diferencia. La amistad se reviste de un componente ético marcado por la apertura al *otro*: el extranjero que aporta el “don” de su extrañeza es siempre la prefiguración del amigo, proximidad que desborda todo vínculo personal reservando el secreto de la lejanía. La apuesta del pensamiento descrita apunta a la interrupción del ser; en adelante, el vínculo tensado en la separación infinita será el punto de partida del pensamiento de la comunidad, anulando cualquier expectativa de realización común.

En este horizonte, se inscribe el surgimiento de una filosofía de la comunidad cuyo plano de pensamiento se instala en una revisión ontológica y ética del estatuto de lo común; el diálogo entre Nancy y Blanchot permite reunir los rasgos de esta nueva conceptualización: la inconveniencia de empeñar el destino de la comunidad en una identidad de conjunto, o plantear su realización como proyecto, en tanto la “desobra” repele cualquier valor de producción; la ausencia de comunidad como único legado de una tarea atravesada por la imposibilidad y ajena a las categorías de la presencia; la orfandad como el signo intransferible de una “soledad vivida en común” que no obstante confiere un gradiente infinito de comunicación. En suma, la formulación de una “comunidad negativa” que esboza el espacio de lo común desde la distancia irreductible, la relación de alteridad, el pensamiento del “afuera” y la ausencia de poder.

Los ámbitos de indagación propuestos para el estudio de la exigencia comunitaria en la obra de Maurice Blanchot: la exigencia política, la ética de la alteridad y el pensamiento literario, son sólo diferenciables desde una perspectiva analítica, según la experiencia vital o el tipo de conceptualización que orientó su reflexión en un período determinado; no obstante, encuentran su punto de convergencia en la constante preocupación por el *otro* que ha sido excluido por convenciones socio-económicas o por modelos de subjetividad diseñados para la supresión de la diferencia. El autor asumió el pensamiento de la comunidad de manera plural: reinventando nuevas formas de resistencia en la praxis política, acogiendo la “responsabilidad” ética del cuidado por el *otro*, e indagando por un tipo de lenguaje ajeno al habla de poder; en cada uno de estos escenarios, una reflexión sobre la escritura va tomando

forma en sus diferentes modulaciones, dando cuenta de una dispersión que impide su fijación como huella o saber de conjunto.

La escritura aparece como una forma de resistencia asociada a la “generosidad comunista” que rompe todo círculo privado y permite un devenir anónimo en la palabra colectiva que recoge el silencio contenido del pueblo. En este sentido, la escritura reivindica todo el vigor de su potencial revolucionario, la urgencia de una tarea que impele a destruir: develar el cinismo de un sistema de valores que encubre la explotación, subvertir el orden del discurso alienado a las distintas configuraciones del poder. Así, desde su emergencia en el escenario de la política, la escritura permite entrever algunos de sus rasgos distintivos: el movimiento de transgresión, la afirmación de la ruptura, la disolución o multiplicación del sentido.

Ahora bien, a la par de su matiz crítico, la escritura debe atender una responsabilidad ética asociada a la presencia del Otro en su verdad inaccesible: la relación de alteridad tiene lugar en el habla como el espacio donde la palabra es confiada a la intermitencia; sin embargo, la extrañeza se acentúa ante el rostro palpable de la “desgracia” que denota el desgarramiento de la condición humana producto de un sufrimiento desmedido. Éste es el límite que excede al pensamiento como posibilidad, señalando la secreta complicidad entre el saber y cierto uso de la escritura como técnica notarial de dominio y despojo. En su lugar, la “desgracia” reclama un habla que atienda el llamado no proferido, el auxilio solicitado fuera del umbral de toda escucha, la plegaria que trastabilla en el silencio de quien ha sido privado de voz. La escritura adquiere una nueva connotación en la búsqueda de un “habla justa” que se ofrece como testimonio, es la reserva de memoria que se rehúsa a la indolencia y a la naturalización del oprobio. Blanchot emplea el término “desastre” para señalar el asedio que soporta la escritura empeñada en su propio agotamiento, en la pérdida de todo poder o voluntad, cuyos trazos replican el movimiento impersonal de una empuñadura que procura alcanzar una debilidad infinita, un grado de impotencia del que ninguna subjetividad podría servirse. De esta forma, la exigencia ético-política coincide en la búsqueda de una escritura como “pasividad” o declinación del poder.

Ahora bien, el lenguaje se despliega a partir de una dualidad esencial: cuando se ofrece como herramienta de dominio sobre el mundo, queda inmerso en una urdimbre de poder y sujeto a la planimetría de la razón. En la otra orilla, el habla literaria y la palabra poética atiende a una relación inédita donde lo desconocido no pretende ser revelado a la luz del conocimiento, no busca esclarecer con la claridad fundadora del nombre, sino que responde más bien al llamado deseante proveniente de lo imposible, su movimiento es el deseo y la pasión por el “afuera”. La literatura constituye ese territorio de indagación autónomo donde el habla y la escritura se confrontan con la exterioridad del lenguaje; en el espacio inaugurado al interior de la obra se prolonga un tipo de comunicación donde pervive el murmullo incesante del lenguaje, se abre la exposición y la responsabilidad de una lectura silenciosa que profundiza “la soledad vivida en común”. La escritura pone en contacto con el afuera del lenguaje y, a la vez, con el desconocido, -el amigo, aquel para quien se escribe- pero lo desconocido expone siempre a la muerte, es decir, a la comunidad de los seres finitos; esta forma de comunidad referida siempre a la “desobra” que atraviesa la escritura y a la lectura es lo que al interior del pensamiento literario de Blanchot se alcanza apenas a insinuar bajo la denominación de la comunidad literaria.

Blanchot señala la pervivencia de una corriente subterránea del lenguaje que persiste en la inquietud y el desvío, en la secreta correspondencia entre el pensamiento y el juego, en la diseminación de todo anhelo de unidad; estas intensidades nómadas del lenguaje son acogidas en el pensamiento literario del autor a partir de la búsqueda de un “habla plural” y una “escritura fragmentaria”: el “habla plural” se anuncia en el entredós de la conversación, en la suspensión del soliloquio que da cabida a la diferencia de habla, permitiendo la irrupción de lo desconocido que no puede reducirse al diálogo intersubjetivo como horizonte de comprensión. A su vez, la “escritura fragmentaria” expresa un rechazo manifiesto al sistema, es la afirmación del inacabamiento, de lo que no podría tener fin o ser comprendido como totalidad, dado que sus vórtices imprecisos desastillan toda pretensión de totalidad. Escribir, en efecto, no es otra cosa que entrar en contacto con la exterioridad del lenguaje en el espacio de un habla sobre la que no puede ejercerse dominio. Ahora bien, si la escritura no puede ser referida a ningún sedimento o traza que opere como significante para reconstruir

la unidad de sentido, es porque previamente y posteriormente se ve afectada por la “desobra”, el movimiento íntimo que anuncia la borradura de la escritura como huella.

La “desobra” entrecruza el destino de la comunidad y la escritura: de una parte, confronta el espíritu gregario que pervive en todo anhelo de “comunidad”, en la saudade de la unidad perdida y la verdad compartida. En su lugar, la “comunidad desobrada” asume la prohibición de proyectarse como obra, la imposibilidad de constituirse como totalidad cerrada o alcanzar reposo en la fusión de voluntades; la textura porosa de los seres finitos, su ausentarse infinito en el compartimiento de su verdad mortal, le confiere a la comunidad un elemento de inacabamiento. Este sino es compartido por la escritura que recurre a las obras sólo para confiarlas al despliegue infinito de la “desobra”: con este concepto Blanchot hace referencia a un gradiente de ausencia, a un vértigo de disolución, implícito en la negatividad misma del lenguaje que hace imposible la realización de la obra. La “desobra” atiende a la atracción de lo *otro* del discurso, es la irregularidad que no se deja comprender por la obra, instigándola a relacionarse con su “afuera” como elemento de inacabamiento. Igualmente, se ve afectada la relación entre el escritor y la obra; ésta deja de ser el producto de un Yo omnisciente que ejerce el dominio bajo el rigor del trabajo, en adelante, la obra que sólo responde a la dispersión del lenguaje lo aleja de su centro de gravedad, lo inscribe en el vértigo de lo interminable. La obra escrita bajo el asedio de la “desobra” como labor de inacabamiento trae consigo la desaparición del autor.

La comunidad se encuentra ligada a la irrupción de cierto tipo de escritura donde resuena la exigencia de la intermitencia, la fragmentación y la discontinuidad. Comunidad y escritura aparecen como un escollo para el pensamiento de la unidad, son aristas de la alteridad que abogan por la pluralidad de sentido, la dispersión infinita, y el llamado de auxilio proveniente del Otro. En este sentido, la comunidad sólo admite cierta prolongación en la “comunidad literaria”, en tanto la palabra expuesta por el amigo, el “extranjero”, siempre irrumpe con su cuota de extrañeza, pone en contacto con lo desconocido y en relación con la muerte que siempre está presente en la escritura como una forma de compartir el ausentarse sin fin.

La comunidad aparece como el concepto excluido de la metafísica del sujeto porque desmiente todo solipsismo y su proliferación infinita en individuos aislados; igualmente, refuta todo proyecto de “inmanencia” ligado al exceso de humanismo que ha servido de sustrato a los devenires totalitarios. Sin embargo, pese a su eclipse en el desierto de lo social, la comunidad pervive resistiendo en su inaccesibilidad, se ofrece como una tarea a renovar que brota del origen más humilde: la conversación trivial y desprevenida que surge entre los desconocidos, el caudal de comunicación que brota de la risa, el juego que vincula al hombre con lo impredecible del azar, el deseo que convierte a los cuerpos en territorios ajenos al control social, o el acto ocioso de la escritura cuando se ofrece como una palabra inútil que no deja de errar y resonar en su fuerza improductiva.

## Bibliografía

### Textos de Maurice Blanchot

Blanchot, Maurice, *Escritos políticos*. Trad. Lucas Bidon (Buenos Aires: Libros del Zorsal, 2006).

Blanchot, Maurice, *La escritura del desastre*. Trad. De Pierre de Place. Caracas: (Monte Ávila, 1990).

Blanchot, Maurice, *La amistad*. Trad. De J.A. Doval Liz (Madrid: Trotta, 2007).

Blanchot, Maurice, *La comunidad inconfesable*, seguida de *La comunidad afrontada* de Jean-Luc Nancy. Trad. de Isidro Herrera. (Madrid: Arena libros, 2002).

Blanchot, Maurice, *La conversación infinita*. Trad. de Isidro Herrera. (Madrid: Arena Libros, 2008).

Blanchot, Maurice, *El libro que vendrá*. Trad. de Pierre de Place. (Caracas: Monte Ávila, 1992).

Blanchot, Maurice, *El espacio literario*. Trad. de Vicky Palant y Jorge Jinkis. (Madrid: Editora Nacional, 2002).

Blanchot, Maurice, *La parte del fuego, la literatura y el derecho a la muerte*. Trad. de Isidro Herrera. (Madrid: Arenas Libros, 2007).

Blanchot, Maurice, *El paso (no) más allá*. Trad. de Cristina de Peretti. (Barcelona- Buenos Aires –México: Ediciones Paidós, 1994).

Blanchot, Maurice, *Pour l'amitié*. (Tours: Farrago, 2000).

### Textos y comentarios sobre la obra de Blanchot

Rosa Martínez González. “Maurice Blanchot: La exigencia política”. Tesis doctoral, Universidad de Zaragoza, 2011.

Quintana Domínguez, Idoia. “La exigencia de un habla plural. Literatura, pensamiento y comunidad en la obra de Maurice Blanchot”. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2014).

Ramírez Zuluaga, Luis Antonio. “Anonimato y poder: Yuxtaposiciones y disyunciones desde Foucault y Blanchot”. Tesis doctoral, Universidad de Antioquia, 2015.

Ramírez Zuluaga, Luis Antonio, “Una relación sin poder: alteridad y ética del testimonio en Blanchot”, *Revista Estudios de Filosofía*, Nro. 55 (2017).

Mejía Toro, Jorge Mario, “La comunidad de la desgracia (Maurice Blanchot y Marguerite Duras)”, *Revista Estudios de Filosofía*, Nro. 9 (1994).

Garces, Marina. “El comunismo de pensamiento de Maurice Blanchot. Una lectura desde sus *Escritos políticos*”, *ISEGORÍA*, Nro. 49, (2013).

### **Textos de otros autores**

Nancy, Jean-Luc, *La comunidad desobrada*. Trad. De Pablo Perera. (Madrid: Arena libros, 2011).

Esposito, Roberto, *Confines de lo político*, Trad. Pedro Luis Ladrón de Guevara (Madrid: Trotta, 1996).

Derrida, Jaques, *Políticas de la amistad* seguido de *El oído de Heidegger*, Trad. de Patricio Peñalver y Francisco Vidarte. (Madrid: Trotta, 1998).

Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Trad. de Daniel E. Guillot. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002).

Levinas, Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Trad. de Antonio Pintor Ramos, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011).

Foucault, Michael, *Entre filosofía y literatura*. Trad. de Miguel Morey. (Barcelona: Ediciones Paidós, 1999).