



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA
INSTITUTO DE FILOSOFÍA
PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

LA CONCEPCIÓN DE LA SOLEDAD
EN EL PENSAMIENTO DE MAURICE BLANCHOT

POR
RICARDO FRANCISCO PÉREZ VALDÉS

Tesis presentada al Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile,
para optar al grado de Doctor en Filosofía

Prof. Guía:
Dr. Raúl Madrid Ramírez

Agosto de 2018

Santiago, Chile

©2018 Ricardo Francisco Pérez Valdés

© 2018, Ricardo Francisco Pérez Valdés

Se autoriza la reproducción total o parcial, con fines académicos, por cualquier medio o procedimiento, incluyendo la cita bibliográfica del documento.

AGRADECIMIENTOS

Quisiera extender mis agradecimientos a aquellas personas e instituciones que contribuyeron, en la realización de esta investigación.

En primer lugar, a mi familia, por el apoyo incondicional y la compañía. Nancy Valdés R, Vidal Pérez O, Gloria Valdés R, Ingrid Pérez V, Vidal Pérez V. Del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile: A mi Profesor Guía: Raúl Madrid Ramírez, quien ha acompañado este proceso y ha entregado su cooperación en los momentos más complejos. De modo similar, expreso mi gratitud a Manuel Correia, Rodrigo Frías, Mariano de la Maza, Andrea Potestà, Francisco de Lara, Juan José Guzmán, Ana María Vicuña, Verónica Guajardo, Mónica Ahumada, Victoria Rojas, Pamela Núñez, Vanessa Kaiser, quienes, por muchas razones, y en distintos momentos, me acompañaron, favoreciendo mi desarrollo académico y humano. A Vice-Rectoría Académica UC, por el apoyo en recursos tanto por efecto de Beca VRI para Instructor de Becario (2011-2012) y por aportes en la realización de los estudios de pasantía de (2015). Además, expresar mi gratitud a CONICYT por las becas otorgadas durante el período 2013-2015. Al Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile, por las contribuciones ofrecidas durante todo el proceso de Doctorado para el perfeccionamiento académico y profesional. Del Instituto IDH de la Universidad Diego Portales, a: Aïcha Messina, a Amanda Olivares y L. Felipe Alarcón por la disposición y amabilidad de invitarme a participar en distintas actividades dedicadas al autor trabajado y por el acceso a material bibliográfico actualizado, lo que permitió un desarrollo más fructífero en todo ámbito de la investigación. De la Universidad Complutense de Madrid, a: Rodrigo Castro, Julián Santos, Jordi Massó, Beatriz Bossi, quienes me ofrecieron una cordial acogida y me ayudaron en la recopilación de material bibliográfico, comentarios, análisis y reflexiones respecto de mi trabajo, participación en los cursos impartidos y facilitación de procesos administrativos. De la Universidad de

Buenos Aires, a Noelia Billi, por su apoyo y diversas orientaciones en el desarrollo de la investigación. De la Universidad de Deusto, a Idoia Quintana quien, en cada encuentro, posibilitó instancias de diálogo y precisiones metodológicas de mi trabajo que ampliaron espacios de análisis y reflexión. De la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, particularmente a David Meza y Hugo Parra quienes me entregaron sus aportes en la edición y traducción del documento final; además a Felipe Hidalgo, Mauricio Vergara, Andrés Marió, Erwin Frei, Fabián Castro, quienes han contribuido indistintamente este proceso, aportando con sus lecturas, reflexiones, y compañerismo. De la Universidad del Desarrollo, a Daniel Toscano por las sugerencias y comentarios al texto que favorecieron la estructura final. A mis amigos y amigas: Gisela Onetto, Carolina Jiménez, Jacqueline Troncoso, Denis Oses, Guillermo Zárate, Cesar Yáñez, Williams Ibarra, Francisco Silva, Michel Lapierre, Roberto Campos, Antonio Salas, quienes, en la cercanía o en a distancia, han sido un espacio de contención necesario.

A todas y todos ustedes, sólo les puedo agradecer.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	iii
ÍNDICE	v
RESUMEN.....	vii
RÉSUMÉ.....	ix
SUMMARY	xi
INTRODUCCIÓN	14
PRIMERA PARTE: LA SOLEDAD ESENCIAL	25
CAPÍTULO I: LA SOLEDAD Y LA EXPERIENCIA DEL AFUERA	26
§1. En los límites del discurso: muerte y soledad	26
§2. La soledad-esencial	43
§3. La soledad, una experiencia del afuera	52
§4. La puesta en cuestión	57
CAPÍTULO II: LA PREGUNTA POR LA SOLEDAD.....	66
§5. La doble palabra: discurso, <i>dis-curso</i>	66
§6. La pregunta desviada, la pregunta por la soledad	74
§7. El lenguaje y el naufragio, la soledad del relato	83
SEGUNDA PARTE: LA SOLEDAD DEL ESCRIBIR	90
CAPÍTULO III: EL ESPACIO DE LA SOLEDAD	93
§8. La literatura y el derecho a la muerte.	93

§9. La escritura y el escritor. El paso del «Yo » al « Él »	107
§10. La mirada de la soledad: fascinación y des-obra.....	116
CAPÍTULO IV: LECTURAS DE LA SOLEDAD.....	125
§11. El silencio de la soledad: Crátilo y Mallarmé	125
§12. Soledad y huella: el silencio del <i>fármakon</i>	141
§13. Escribir la soledad: «el desastre», «el fragmento»	154
TERCERA PARTE: LA COMUNIDAD DE LA SOLEDAD	181
CAPITULO V: UNA POLÍTICA DE LA SOLEDAD	183
§14. Escritura, soledad y comunidad.....	183
§15. El rechazo de lo anónimo: la soledad común	196
§16. La amistad de la distancia	209
CAPITULO VI: LA SOLEDAD INCONFESABLE	222
§17. La soledad de “la comunidad negativa”	222
§18. La soledad de los amantes	233
CONCLUSIONES	248
BIBLIOGRAFÍA.....	260
DEL AUTOR:	260
SECUNDARIA:	263

RESUMEN

La concepción de la soledad en el pensamiento de Maurice Blanchot

La presente investigación aborda la concepción de la soledad como un recurso de análisis que permite reconocer las implicancias de la obra crítica de Maurice Blanchot en la que, desde la dimensión literaria y el trabajo del escritor, el autor presenta un modo de repensar o resignificar los supuestos que conforman la estructura del pensamiento metafísico. Particularmente la escritura de Blanchot a partir de los años 40' permite abordar un espacio ambivalente que se desplaza entre un discurso filosófico y un discurso literario y en el que la relación de presencia natural y verdadera dada en el pensamiento entre las cosas y el lenguaje, quedan suspendidas en una ausencia inacabada. Desde este contexto, la soledad propicia un ámbito de reflexión de aquello que se escapa de las categorías mentadas por un sujeto cognoscente, siendo por tanto, lo que expone los límites que permiten al pensamiento, en tanto que, sentido verdadero de las cosas, constituirse como un modelo explicativo de lo real a través del discurso. La soledad será entendida aquí de manera radical, puesto que evoca un ámbito esencial que, sin embargo, no remite a un sentido trascendental, sino que *lo esencial* para Blanchot, se corresponde con aquello imposible de ser expresado *logocéntricamente*. La *soledad-esencial* será la experiencia de lo que excede cualquier forma de determinación o dominio, sea esto, sujeto, lenguaje o comunidad. Para el desarrollo de la investigación, inicialmente se presenta el sentido de la soledad para Blanchot y cómo esta se manifiesta como un *pensamiento del afuera*, que interrumpe el sentido verdadero del discurso de la tradición (filosófico, metafísico, común). A continuación, la soledad se corresponderá con el espacio de la *désœuvrement* con el que Blanchot caracteriza a la escritura y al trabajo del escritor, puesto que en ella se expone una relación con lo ausente, lo neutral y lo impersonal, que hacen imposible la realización de la obra. Finalmente, la soledad, en tanto que, expresión de lo que cancela el “sentido común” en el pensamiento, permite

abordar la interrupción de la categoría política de *comunidad*, interpelando el fundamento ontológico de *lo común* (comunidad, amistad, amor) como un modo verdadero de “estar juntos”. La comunidad para Blanchot, será la exposición de una soledad radical en la que adviene la experiencia de lo desconocido, de la pérdida, del fracaso o de la separación infinita entre unos y otros.

RÉSUMÉ

La conception de la solitude dans la pensée de Maurice Blanchot

Cette recherche porte sur la conception de la solitude comme une ressource d'analyse qui permet de reconnaître les implications du travail critique de Maurice Blanchot dans lequel, à partir de la dimension littéraire et du travail de l'écrivain, l'auteur présente un moyen de repenser ou resignifier les hypothèses qui font partie de la structure de la pensée métaphysique. L'écriture de Blanchot, particulièrement celle des années 40 permet d'aborder un espace ambivalent qui se déplace entre un discours philosophique et un discours littéraire et dans lequel la relation de la présence naturelle et véritable, présente dans la pensée entre les choses et le langage, reste suspendue dans une absence inachevée. A partir de ce contexte, la solitude favorise une sphère de réflexion de ce qui échappe aux catégories mentionnées par un sujet connaissant, étant donc, ce qui expose les limites qui permettent à la pensée, tant que, véritable sens des choses, tout en se constituant comme un modèle explicatif du réel à travers le discours. La solitude sera comprise ici d'une manière radicale, puisqu'elle évoque un domaine essentiel qui, cependant, ne fait pas référence à un sens transcendantal, car l'essentiel pour Blanchot, correspond à ce qui est impossible d'exprimer *logocentriquement*. La solitude-essentielle sera l'expérience de ce qui dépasse toute forme de détermination ou de domination, que ce soit, le sujet, la langue, ou la communauté. Cette recherche, présente premièrement le sentiment de solitude pour Blanchot et la manière dont elle se manifeste en tant que pensée extérieure, qui perturbe la véritable signification du discours de la tradition (philosophique, métaphysique, commun). Ensuite, la solitude correspondra à l'espace du désœuvrement avec lequel Blanchot caractérise l'écriture et le travail de l'écrivain, puisqu'il est exposé à une relation avec l'absent, le neutre et l'impersonnel, qui rendent impossible la réalisation de la pièce. Enfin, la solitude, tandis

que, l'expression de ce qui annule le «bon sens» dans la pensée, permet d'aborder l'interruption de la catégorie politique de la communauté, en questionnant la base ontologique de ce qui est commun (communauté, amitié, amour), comme véritable moyen pour «être ensemble» La communauté pour Blanchot, sera l'exposition d'une solitude radicale dans laquelle s'opère l'expérience de l'inconnu, la perte, l'échec ou la séparation infinie entre les uns les autres.

SUMMARY

The notion of solitude in Maurice Blanchot's thought

This research tackles the notion of solitude as a source of analysis that allows recognizing the implications of the critical work of Maurice Blanchot in which, from the literary dimension and writer's point of view, the author presents a way of rethinking or resignifying the assumptions that define the structure of the metaphysical thinking. Particularly from the forties, Blanchot's writing permits to address an ambiguous space. That moves between a philosophical discourse and a literary discourse, in which the relationship of natural and true presence in thinking between things and language is suspended in an unfinished absence. Grounded on this context, solitude fosters a field of reflection about those which escape from well-known categories of the knowledgeable subject; being, therefore, it exposes the boundaries which allows thinking, as long as things true senses, it constitutes itself as an explaining model of reality through discourses. In this research solitude will be radically understood, considering that it evokes an essential sphere which, nevertheless, rather than referring to a transcendent sense, it is referring to Blanchot's ideas about the essential, being that suitable with those which cannot be *logocentrically* expressed. Essential-solitude will be the experience that goes further from any boundaries of determination or control, being that either subject, language or community. To develop the investigation, it will be presented firstly the Blanchot's understanding of solitude and how this is manifested as a thought from outside, which interrupts the true meaning of the traditional discourse (e.g. philosophy, metaphysics, common). Secondly, it is arrayed the relationship between the *désœuvrement* space in which Blanchot characterizes the writing and the writer's work; since it is exposed a relationship with the absence, the neutral and the impersonal, which make impossible the work fulfillment. Finally, solitude, as long as the expression of

those which cancels the “common sense” thinking, permits to address the interruption of the politics categories of community, interpellating the ontologic grounded of the common (community, friendship, love) as a true mode of “being together”. Blanchot’s understanding of the community will be the exhibition of a radical solitude in which the experience of the unknown, the loss, the failure or infinitive distinction between ones and others is coming

La soledad es el fondo último de la condición humana

Octavio Paz

*Pero escribí: tuve esa rara certeza, la ilusión de tener el mundo entre las manos
-¡qué ilusión más perfecta! Como un cristo barroco con toda su crueldad innecesaria-
Escribí, mi escritura fue como la maleza de flores ácidas pero flores en fin,
el pan de cada día de las tierras eriazas: una caparazón de espinas y raíces.
De la vida tomé todas estas palabras como un niño oropel,
guijarros junto al río: las cosas de una magia,
perfectamente inútiles pero que siempre vuelven a renovar su encanto.*

Enrique Lihn

*Cuanto más contemplo el espectáculo del mundo y el flujo y el reflujo de la mutación de las
cosas, más profundamente me convenzo de la ficción innata de todo, del falso prestigio de la
pompa de todas las realidades. Y, en esta contemplación, que todos los que reflexionan habrán
vivido alguna vez, la marcha multicolor de las costumbres y las modas, el complejo camino de
los progresos y las civilizaciones, la grandiosa confusión de los imperios y las culturas, todo esto
se me presenta como un mito y una ficción, soñando entre sombras y desmoronamientos.*

Fernando Pessoa

*Siempre el mismo significado en que es inútil buscarse porque estamos separados para siempre/
La arrebatada penumbra del hombre seguro de su soledad/
seguro de que nunca ha de oír una voz que lo llame/
Cada uno mora en un mundo silencioso pero palpable/
donde no hay sueños no hay sufrimiento no hay Dios/
Aquel que no necesita un nombre tampoco necesita compañía ni humildad ni orgullo/
Las manos no reciben palpan/
Palpan lo que no tiene comienzo ni fin/ la fuente líquida de la desdicha/ palpan lo que no es
divino ni humano/
Queda un silencio que escucha/
Allí están las cosas/ en ese silencio/ las manos se aferran al vacío*

Aldo Pellegrini

INTRODUCCIÓN

Maurice Blanchot es considerado un autor enigmático, cuya inscripción en un tipo de categorización disciplinar no resulta evidente¹. A ello se suma su carácter silencioso y excesivamente reservado. Estas circunstancias lo hacen permanecer todavía bajo cierta marginalidad respecto del saber instituido. Marginalidad, que por lo demás puede considerarse un pensamiento particular, a través de la escritura que se reconoce como la actividad que permite salir de los límites del discurso lógico-filosófico y recorrer los espacios en los que el pensamiento tradicional se interrumpe. La obra de Blanchot hace posible analizar, reflexionar y poner en cuestión cualquier discurso instituido o regido por un criterio de verdad, generando, de este modo, un desplazamiento de las leyes trascendentales que rigen al propio pensamiento (concepto, definición, discurso) y un modo de desestabilizar el presupuesto de lo real fundado en una relación originaria de sentido de las cosas del mundo. Es por ello que el autor en sus diversos escritos: artículos, ensayos, crítica literaria, novelas y relatos (*récit*), nos permite recorrer un particular ejercicio de *pensar*, por el que se aborda un espacio en que dispone de *otra comprensión*. En otras palabras, Blanchot ofrece un pensamiento de lo desconocido, que se resiste a una determinación teleológica o metafísica, puesto que expresa la paradójal instancia en que la relación natural entre ser y presencia del pensamiento tradicional se interrumpe permanentemente.

Para efectos de esta tesis doctoral la obra del autor será abordada a partir de la noción de «*soledad*» entendida como un criterio de análisis del pensamiento de Blanchot que se encuentra presente en sus escritos a partir de los años cuarenta del Siglo XX, y que constituye una propuesta de lectura del autor que permite reconocer los principales

¹ Bastaría acudir al modo de presentación que hace Éditions Gallimard en la edición de las obras de Blanchot: "Maurice Blanchot, romancier et critique. Sa vie est entièrement vouée à la littérature et au silence qui lui est propre".

tópicos de su obra. *La concepción de la soledad en el pensamiento de Maurice Blanchot*, permitirá relacionar los principales elementos de las reflexiones que efectúa el pensador francés. En este ámbito, la investigación recorrerá parte importante de sus escritos en los que se reconocerá la soledad como un elemento problemático para la estructura del pensamiento lógico, filosófico o teleológico de la tradición occidental, y cómo, a su vez, esta concepción se encuentra presente en distintos momentos de su obra. Ahora bien, la consideración epocal de los escritos blanchotianos a los que se hará mención, tendrá relación con aquella producción escrita en la que el autor desarrolla una particular experiencia literaria y, de modo similar, una preocupación por las implicancias del ejercicio de escribir, y del rol del escritor. A través de esto, apreciaremos algunas de las reflexiones que el autor hará en torno a la filosofía, literatura, arte y política, en las que pondrá en tensión los límites del pensamiento metafísico en tanto que, comprensión y representación de la realidad a partir de un principio ideal, verdadero y originario. De este modo, la soledad se expresará como la experiencia de un espacio ambivalente que cancela el poder del sujeto cognoscente, dando cuenta de lo que desaparece o se ausenta del pensamiento mismo.

Como veremos, en Blanchot la soledad corresponderá a un espacio particular de análisis que nos desplazará hacia un extrañamiento constante de las categorías que configuran la delimitación de una realidad común en el pensamiento, puesto que, precisamente incomodará el supuesto de verdad que hace de ‘lo común’ o del ‘sentido común’ la modalidad válida y exclusiva de comprender las cosas de lo real. Desde esta perspectiva, la soledad expone el vacío que acoge el pensamiento en su conformación, y en esto, la posibilidad de aproximarse a “otro pensamiento”, que rechaza la determinación conceptual y que se entrega a la experiencia de un espacio impersonal, inefable e ilimitado. La soledad permitirá dar cuenta de una dimensión marginal en el lenguaje, cuyo campo de expresión devendrá en el reconocimiento de un *espacio literario* que ‘mostrará’ la ambigüedad de una experiencia de la diferencia, de lo

desconocido, de lo “otro”, o de aquello que se resiste a la determinación metafísica y que cuestiona el poder implícito del pensamiento tradicional.

La soledad que se hará mención implicará un sentido radical, es decir, se desmarcará de un uso convencional con el que se la soledad se relaciona con un cierto estado psicológico que se muestra como el sentimiento que acaece en un agente en circunstancias en las que se encuentra sin compañía de otros, ya sea por fuerza o por su propia decisión. O bien, en la que se manifiesta una sensación de angustia en la que, incluso, estando con otros, ‘se siente’ igualmente solo. En ambos casos el padecimiento responde a un cierto estado afectivo-emocional del sujeto, en el que la soledad, es entendida como una caracterización o expresión anímica de un sujeto. De este modo podríamos decir que sólo hay soledad, en la medida que exista un sujeto que la “haga presente” como un objeto de pensamiento inscrito en un campo del discurso. Pareciera, con esto, que la soledad por sí misma no existe puesto que sólo tiene cabida a través de un sujeto que la nombra o piensa, haciendo imposible establecer la aproximación a una soledad real. Es por esto que si se pregunta ¿Qué es la soledad?, pareciera que la misma pregunta no tuviese lugar, ni la posibilidad de ser definida como tal. Incluso, pareciera que la pregunta por la soledad, además de desplazar el discurso más allá de una cuestión nominal o categorial, promueve un espacio de un inacabamiento permanente que el propio pensamiento no puede contener.

Precisamente, la concepción de la *soledad* que se abordará como objeto de investigación a través de la obra de Blanchot, pondrá en cuestión la pretensión de ‘pensar’ la soledad bajo categorías del discurso filosófico, emergiendo la diferencia de una dimensión neutral, impersonal y anónima. De este modo, la soledad se corresponderá con un pensamiento de lo ausente que cancela toda posibilidad de establecerse mediante una definición. ¿Qué es la soledad?, es una pregunta aporética, vacía, infinita, pues recorre un espacio sin ser, en el que lo ausente adviene. La soledad expresa lo que se encuentra más allá del ‘yo’, del ‘sujeto’, del ‘ser’, del ‘lenguaje’, del

‘entendimiento’. Es lo que recae en un espacio carente de fundamento, idea o esencia que le otorgue, ontológicamente, un sentido, verdad y/o realidad.

Este ámbito de la soledad al que se hará referencia denotará esa dimensión marginal del *dis-curso*, que expresa una experiencia del límite que escapa de cualquier forma de apropiación por un sujeto del discurso o por el entendimiento de un sujeto, y más bien, es lo que deja advertir el espacio indeterminado, ausente y discontinuo del lenguaje. Como veremos más adelante, dicha *soledad* Blanchot la denominará *soledad-esencial*², y sin embargo, lo esencial no corresponderá a un rasgo metafísico de unidad del sentido, sino que por el contrario, será la manifestación de un contrasentido, algo que no puede ser reducido a categorías ni concepto alguno. La soledad en Blanchot permitirá advertir ese rasgo necesario para la consideración de un espacio que interfiere las categorías del sujeto, desarticulándolo. El espacio que ofrecerá la soledad incomodará los límites discursivos del pensamiento de la tradición, y permitirá el reconocimiento de una dimensión ilimitada, infinita e inacabada en que se exterioriza *otro pensar* o un *pensar de lo otro*.

Desde esta perspectiva y para la investigación en curso, la soledad en Blanchot, como propuesta de análisis de la obra del autor, permitirá recorrer la mayoría de sus textos críticos, siendo, en los que se hallarán referencias más explícitas: *Faux pas* (1943)³, *L’espace littéraire* (1955)⁴, *L’écriture du desastre* (1980)⁵ y *La communauté inavouable* (1983)⁶. A partir de estos textos se rastrearán las referencias más sistemáticas

² Término que Blanchot comenta en *El espacio literario* (2012).

³ Las referencias para este texto serán extraídas de versión castellana de la editorial Pre-Textos (1977) en la traducción de Ana Aibar Guerra.

⁴ En relación con este texto, se utiliza la cuarta versión castellana *El espacio literario* (2012) de la editorial PAIDÓS, en la traducción de Vicky Palant y Jorge Jinkis.

⁵ La versión castellana que se utilizará será *La escritura del desastre* (2015). Editorial Trotta, traducido por, Cristina de Peretti y Luis Ferreiro Carracedo.

⁶ Se utiliza la versión castellana de Arena Libros (2002), en la traducción de Isidro Herrera.

a propósito de la soledad permitiendo relacionar esta noción con otros tópicos relevantes y afines del autor tales como, «morir», «neutro», «escritura», «fragmento», «desvío», «desobra (*desóuvrement*)», «desastre», «impersonal», «rechazo», «otro», «amistad» o «comunidad» entre otros, permitiendo exponer cómo la noción de soledad en Blanchot abarca un sentido transversal en su pensamiento.

La estructura de la investigación dará a conocer el sentido en que la soledad se encuentra en la obra de Blanchot y las implicancias que tiene para la reflexión de los tópicos de su pensamiento. En relación con esto, la soledad se abordará del siguiente modo:

a) Primera parte: «La soledad esencial»:

Nuestro objetivo será aquí mostrar cómo la soledad en Blanchot, colinda con un pensamiento del límite propio de filosofías existencialistas de su época, y en el que Blanchot promueve la consideración de un *espacio literario* que permite repensar las categorías filosóficas desde el límite que las determina. De este modo la *soledad* responde a una noción que incomoda el poder de organización de la realidad por parte del pensamiento filosófico de la tradición, puesto que presenta el reconocimiento de un límite radical que no puede ser abordado por un sujeto o yo trascendental en tanto que pensamiento. La soledad no corresponderá a una característica de un sujeto, sino que expondrá la imposibilidad de acotar la soledad a un campo determinado del discurso. La soledad es radical, esto es, es aquella dimensión que suspende el pensamiento, puesto que, la soledad expone lo que no es, lo que no puede ser. La soledad entendida de este modo desplaza a todo sujeto del discurso y permite advertir lo que desaparece en el lenguaje. Para Blanchot, la soledad es “esencial”, y lo esencial será aquí, la marca de un vacío permanente.

A partir de su escritura de los años 40’ Blanchot aborda una consideración literaria de la escritura que apela a un espacio que se desmarca del discurso tradicional.

Blanchot reconoce que en la literatura se expone la cercanía con lo que se ausenta del lenguaje, por lo que cualquier sentido de explicación racional del mundo a través de un discurso de lo verdadero, queda suspendido infinitamente. La soledad ofrece una particular experiencia que exterioriza el sentido y se mantiene en el límite del pensamiento. El límite de lo mentable en Blanchot, corresponde a esa dimensión en que lo finito se desplaza en un “afuera” que diversifica el sentido de las cosas haciendo que el orden de las cosas, para el pensamiento, devenga en una expresión de lo extraño, de lo infinitamente desconocido. Para Blanchot, la soledad es un espacio en que muere el ser del discurso, en el que se exhibe una agonía que trastoca la coherencia del discurso y abre una dimensión discontinua, anónima, que rompe el lazo con la interioridad que supone el pensamiento metafísico como expresión total de lo real, La soledad interrumpe el sentido de la totalidad, lo pone en cuestión, puesto que cancela cualquier realización, proyecto o destino. La soledad promueve la borradura entre verdad y ficción, haciendo que cualquier discurso teleológico fracase arrastrándonos a un espacio de lo ausente, y en el que la soledad se expresa como el pronunciamiento de una pura exterioridad que cancela toda relación originaria y que no puede ser reducida por ninguna forma de *Lógos*, sentido originario, verdad o filiación común.

En este ámbito, lo que dispone el pensamiento de Blanchot, expondrá un cuestionamiento radical a la forma del pensamiento conceptual o tradicional, desde una espacialidad literaria, en la que el relato evocará la ausencia que conlleva el lenguaje en su expresión, y se interpelará el pensamiento de la tradición desde los supuestos que lo conforman. Es por esto que Blanchot nos otorgará la aproximación a una experiencia de lo desviado, de aquello que no alcanza un centro u origen y que, no puede, por tanto, generar una relación de interioridad entre el pensamiento y las cosas.

b) Segunda parte: «La soledad del escribir»

En la segunda parte de la investigación, se buscará dar cuenta de las concepciones más relevantes en torno a la escritura como modo de exposición de una soledad radical. Para el autor, la escritura, en tanto palabra literaria, ofrece un ejercicio de discontinuidad en el que el pensamiento de la tradición se interrumpe, generando una de *descomposición*⁷ que le impide el ‘hacer’ o poder de dar sentido y continuidad a lo real. En este contexto, la oposición entre oralidad y escritura se encontrará presente en Blanchot, pero, sin embargo, dicha oposición estará marcada, en la literatura, como el desplazamiento de un vacío permanente de las categorías *logocétricas*. En este ámbito, la escritura será una de las claves para advertir la dimensión de lo ausente que va más allá de la lógica dualista, y desplaza los discursos en la constante emergencia en que la diferencia o la pluralidad se expresan desviadamente, situando un vacío que interrumpe o separa infinitamente las cosas.

La dimensión textual a la que nos desplazan los escritos de Blanchot, implica el reconocimiento de espacios en los que el pensamiento se interrumpe, y en los que toda delimitación conceptual resulta borrada. En este ámbito, la lectura que hace Blanchot de Hegel, Mallarmé, Kafka o Nietzsche por nombrar a algunos, será prioritaria para dar cuenta de la negatividad y fragmentación que opera en el acto de escribir. Así pues, en la escritura el paso o conversión que deviene en quien escribe, abre paso a un neutro e impersonal, dando cuenta de una experiencia de lo que desaparece en lo escrito. El escritor queda en suspenso y lo escrito mismo promueve la soledad que circunda en todo

⁷ Blanchot señala que en la escritura surge una fuerza o energía de la intermitencia, como una carencia que se hace presente permanentemente en la palabra: “La descomposición (o el devenir como energía de la intermitencia) obra, se pone manos a la obra, pero no hace obra. No está fuera de lo certificable, pero su certificación siempre es certificación de carencia, de modo que certificarlo no consiste en observarlo como si estuviera inscrito en un estado perceptible del mundo, realidad como tal ofrecida a la mirada en el objeto o a la introspección de en el sujeto. La descomposición es invisible”. Blanchot, M. “El mañana jugador”. En, *La conversación infinita* (2012), pág. 537

lenguaje. El escritor que desaparece en lo escrito hace que su acción u obra devenga en un porvenir constante, es decir, la performatividad de una presencia sin presente, sin destino, sin realización, que expresa la experiencia de la soledad en tanto espacio *desobrado*.

La concepción de la soledad se reconoce como un aspecto relevante en el recorrido de la obra de Blanchot, puesto que incluye un ámbito de interpretación ajeno a la comprensión metafísica, es decir, permite la aproximación a la exposición de un lenguaje fragmentado, que no muestra la presencia de algo en el nombre, sino que, permite dar cuenta de la ausencia misma de las palabras. Es por ello que, en el tratamiento sobre Blanchot, el rol del escritor corresponderá a ese trabajo siempre irrealizado, una *désœuvrement* (desobra, inoperancia, inacción) que permitirá exponer la ineficacia de la escritura respecto del saber (instituido, oficial, total), dando lugar a un espacio en el que lo desconocido domina en tanto fuerza de la pasividad. Quien escribe trabaja con la nada del lenguaje, con la angustia de su constante desaparición que escapa de las determinaciones del sujeto en el lenguaje. En otros términos, la escritura tal como la comprende Blanchot, implica operar en el espacio en que el lenguaje expone el *desastre* que no permite nunca una unidad y que desplaza las categorías o límites de forjan el pensamiento.

Mediante la concepción de un *espacio literario*, Blanchot nos remitirá indefinidamente a esa soledad inefable, a esa *otra soledad* que suspende al discurso, al sujeto, al pensamiento o cualquier forma de unificación común del sentido a un *afuera* que lo excede. La soledad en tanto que, espaciamento vacío, da cuenta de la exposición de lo que se ausenta en el lenguaje, lo que no puede ser pronunciado como presencia, o bien, lo que no puede ser puesto en obra. La soledad es la expresión de lo impronunciable, de un silencio inmemorial que acalla todo lenguaje. La experiencia del escritor en torno a la soledad responde a la fascinación de lo que se ausenta en las palabras, sometiendo a quien escribe en expresión de lo anónimo, de lo impersonal y de

lo neutro. Escribir la soledad implica aproximarse a la experiencia de lo que no puede ser representado, esto es, la huella en la que desaparece la presencia de las cosas, siendo esto lo que corresponde al fracaso de toda posibilidad de ‘ser en el discurso’, y de este modo, es lo que corta toda relación trascendental con un ‘sentido común’.

c) Tercera parte: «La comunidad de la soledad»

La soledad en Blanchot, por manifestar esa dimensión de lo ausente, de lo exterior, de lo otro, da cuenta de ese punto difuso en que la comprensibilidad queda relegada a un distanciamiento infinito. La soledad como el espacio en que el ser se ausenta deviene en la imposibilidad de establecer un ‘sentido de «lo común»’. La soledad, por abordar lo que se ausenta en el pensamiento de la tradición, en su discurso, hace de *lo común* la dimensión de un desconocimiento radical y, por tanto, da cuenta de una exposición en un espacio continuamente otro, extraño, inédito, diferente. En la tercera parte, “La comunidad de la soledad”, se buscará interrogar por la comunidad y por las implicancias ‘de lo común’ para tensar los límites que supone un pensamiento de la comunidad. En este ámbito, una de las consecuencias políticas de cuestionar un ‘principio de lo común’, es que la cristalización de una comunidad sería imposible. Sin ‘lo común’ entonces la comunidad no tiene cabida. Es por esto que la cuestión de la soledad en Blanchot tiene un acento en la configuración de una reflexión ético-política respecto de la comunidad. Pensadores como Bataille, Antelme, Mascolo, Duras, Levinas, Nancy, Derrida, por nombrar algunos, dialogarán con Blanchot en distintos momentos en torno a las implicancias de la comunidad y en un contexto sociopolítico marcado por los acontecimientos bélicos del Siglo XX los que han evidenciado una racionalidad del genocidio, de la violencia, del horror, que cubre el horizonte más próximo.

En torno a estas consideraciones, la *Shoah*, la bomba atómica, la racionalidad de la aniquilación hacen de este período histórico un momento de encrucijada de los

postulado o fundamentos metafísicos como forma de estructuración de lo real. En este sentido, el devenir del ideario de la Modernidad a través de los intentos políticos e ideológicos de lograr una comunidad total, han puesto en cuestión la propia condición y sentido de lo humano. En tono a esto, se puede notar que el fracaso de los comunitarismos modernos ha permitido repensar la cuestión de la comunidad interpelando los fundamentos con las que se erigen. La idea de comunidad, implícita en toda búsqueda de determinación de un cierto ‘estar juntos’ y de una cierta relación de *amistad*, pasa por la exigencia de una idea de lo común, en tanto que, relación de interioridad metafísica. Precisamente, la posibilidad de ‘estar juntos’, a partir de una necesidad comunitaria es lo que Blanchot problematizará al abordar una reflexión sobre la comunidad.

Comunidad implica necesariamente alteridad, presencia de «otro», de «lo otro», de aquello que representa aquella diferencia infinita que el “yo” nunca puede determinar en sentido absoluto. La interrogación por la comunidad posible, aquella donde unos y otros comparten un espacio finito, da cuenta de la dificultad de desprendernos de alguna forma de categorización o reducción de la otredad.

En este contexto, la soledad desplaza en la interrogación por “aquello común”, puesto que expone lo que se margina del pensamiento, lo que exterioriza el sentido de una unidad, verdad o continuidad. La soledad recorre la ficción de un “estar juntos” o forma en que lo común se presenta como organización político-social. La pregunta por la comunidad en Blanchot, expone el rechazo de toda comunidad que se levanta a partir de una idea de lo común. La comunidad en Blanchot, responde a la exterioridad constante de un rechazo que cancela toda determinación en un campo de sentido trascendental. Un pensamiento de la comunidad en Blanchot, corresponderá a la expresión anónima e incesante de un rechazo, de lo negativo, de lo distante, de la pérdida, de lo imposible. La soledad permite evocar una reflexión sobre la comunidad, puesto que implica la exposición en un espacio de neutralidad, ausencia, desposeimiento

el que, como una amistad que com-parte el espaciamento infinito que reúne sin reunir, y que expone la experiencia de aquello que hace comunidad en la ausencia.

PRIMERA PARTE: LA SOLEDAD ESENCIAL

En esta primera parte se buscará dar cuenta de la concepción de la soledad en el pensamiento de Blanchot como un elemento transversal en la comprensión de su escritura como un espacio que incomoda, suspende o interrumpe las categorías metafísicas con las que se estructura el pensamiento filosófico de la tradición. La soledad en Blanchot corresponderá a una experiencia límite, en la que se reconocerá el desplazamiento permanente entre las cosas y el lenguaje, y en que el sentido de totalidad que supone el “pensamiento de lo real”, queda relegado a una dimensión indefinida. En este contexto la soledad corresponde a la exposición de una exterioridad que cuestiona los supuestos con los que se erige la determinación del pensamiento. La soledad, que se abordará tendrá un sentido radical puesto que evocará un *dis-curso* en que se presentará una paradójica presencia de aquello que se ausenta, esto es, expondrá lo que desaparece en el pensamiento (en tanto conformación metafísica del discurso, lenguaje, concepto, palabra) que determina lo real, promoviendo la proximidad de un pensamiento diferente, indefinido, discontinuo, literario. La soledad será la experiencia de lo que permanece en el *afuera* de toda idea, sistema o estructura que se posiciona como condición de posibilidad para la comprensión verdadera del mundo (sentido y significación), siendo, de este modo, aquello que interpela la unidad (sentido, verdad, interioridad) del pensamiento. Desde esta perspectiva la pregunta por la soledad hace que toda definición, verdad o principio ontológico se desvíe, interrumpa o cancele las posibilidades de “ser” en el discurso y de ofrecer una narración espacio-temporal continua que determine la relación sustancial entre las cosas y el pensamiento, promoviendo, por tanto, la emergencia de un *relato* discontinuo e infinito que expresa el espacio de todo aquello que se margina o ausenta de la estructura pensamiento mismo.

CAPÍTULO I: LA SOLEDAD Y LA EXPERIENCIA DEL AFUERA

§1. En los límites del discurso: muerte y soledad

Estamos acostumbrados a pensar. Pensar, responde a una acción habitual, cotidiana, común, y constituye aquello que nos permite abordar y referirnos al mundo, describirlo, comprenderlo, explicarlo. “Pensamos”, lo que implica la exigencia de un entendimiento compartido en tanto sentido y significación. Por tanto, pensar da cuenta del sentido primario que otorga las directrices para vivir y convivir en el mundo, acopiarlo desde ámbito más original, unitario, ordenado y verdadero. Pensar es la certeza, la seguridad, el dominio y la afirmación de nuestra propia existencia. Así, por ejemplo, en su célebre sentencia, «*Cogito ergo sum*» René Descartes reconoce en el pensamiento un principio inaugural de constatación de la propia existencia. El «Yo», tomando conciencia de sí mismo, puede afirmarse como pensamiento, y dar certeza de su condición en el mundo. Pensamiento que aquí es también duda, reflexión, crítica, voluntad, conciencia, razón, discurso. En este sentido, la afirmación cartesiana, confiere al pensamiento la potencialidad de dar vida al *sí mismo* o *yo*, y lo expone al modo de un desdoblamiento lingüístico de la conciencia que se afirma: ‘Pienso, luego soy/existo’, permite dar al ‘yo’ no sólo un lugar en el mundo, sino que también hacer posible explicación organizada y coherente de lo real a través de una conciencia que la afirma nombrándola, pronunciándola.

A partir de esta breve reflexión acerca del pensar, la aseveración del idealismo cartesiano se puede inscribir como parte de un momento de la metafísica occidental que, desde Platón, o más adelante, Kant o Hegel, por ejemplo, reconocen en el pensamiento (*Lógos*, razón) la estructura fundamental del sentido de comprensión en tanto discurso de la verdad o discurso filosófico, de todas las cosas que conforman lo real.

Ahora bien, si desde el punto de vista del idealismo, el pensamiento o discurso organizado del sentido de las cosas, responde a una estructura fundamental que en cierto modo da vida a las cosas, puesto que podemos significarlas otorgándoles existencia y valor a través del lenguaje. De este modo, el pensamiento se configura como la unidad e interioridad del sentido de todas las cosas o modo de comprensión de lo real, es la posibilidad de la existencia del mundo, sus objetos y relaciones. En otros términos, sin pensamiento no habría mundo que ser pensado, cancelando su existencia, significación o valoración. Además, no habría un “yo” *para-el-mundo* o *en-el-mundo*, por lo que, estaríamos condenados a desplazarnos en una exterioridad que impediría cualquier tipo de reconocimiento con algo llamado “mundo”. La ausencia de pensamiento restaría o cancelaría el ser de las cosas mismas o nos dispondría ante la imposibilidad de establecer algo así como ‘las cosas mismas’, sino que, más bien, estaríamos expuestos a la ausencia de toda posibilidad de establecer una continuidad en el pensamiento. De este modo, *no-pensar*, implicaría un *no-saber*, en que toda relación verdadera, originaria, esencial, ideal o unitaria sería imposible, presentándose, paradójicamente, una otredad completamente extraña, ajena, extranjera para cualquier categoría.

En este ámbito, el *no-pensar*, la ausencia o el desplazamiento de los supuestos metafísicos, otorgan la posibilidad de interrumpir el pensamiento o marginarse del discurso filosófico, lo que conllevaría la proximidad con un espacio límite, el que promovería la presencia de una experiencia paradójica. En consecuencia, se expondría el desplazamiento o la caída de las categorías que hacen de las cosas ‘algo común’ o ‘algo dispuesto al entendimiento en tanto que discurso comprensible’. Por esto, aproximarse hacia este espacio de discontinuidad es asistir a una dimensión de inestabilidad para el pensamiento en el que este pierde el poder de dar vida a las cosas. De este modo, entonces, ¿Cómo abordar el límite, cuando el pensamiento no puede? O bien, ¿Con qué lenguaje o discurso aproximarse a ese espacio? El límite así interrogado abre el discurso de la unidad y expone un dis-curso de la diferencia o de lo otro, es decir, desplaza la

univocidad del lenguaje hacia una multiplicidad que no se agota en la palabra, por lo que la palabra no queda reducida a un mero sentido de significación, sino que disemina los significados que el pensamiento categorial, conceptual o filosófico presuponen. Interpelando la sentencia de Descartes: ¿Cómo reconocer la singularidad de la existencia sin el pensamiento? O bien, ¿Cómo abordar ese “yo pienso” que da paso al “yo de su propia existencia”?, ¿Cómo dar cuenta de ese paso, en que el “yo pienso” que desaparece en la palabra, genera, concluyentemente, el reconocimiento del “yo existo”?

En su libro *La escritura del desastre* (1983), Maurice Blanchot advierte estas inquietudes, problematizando los aspectos que fundan el pensamiento metafísico cartesiano, al señalar que:

“Lo que resulta extraño en la certeza cartesiana «yo pienso, yo soy» es que no se afirmaba sino hablando y que la palabra precisamente la hacía desaparecer, dejando en suspenso el ego del cogito, devolviendo el pensamiento al anonimato sin sujeto, la intimidad a la exterioridad y sustituyendo la presencia viva (la existencia del yo soy) por la intensa ausencia de un morir indeseable y atrayente”⁸.

La exigencia del discurso filosófico de Descartes es que el ‘yo existo/soy’ se sigue con necesidad lógica, científica del ‘yo pienso’. Pensamiento y existencia se siguen con prioridad ontológica, por tanto ‘pienso, luego existo’, es la marca de un movimiento racional unitario y continuo que permite establecer una relación natural e interior entre *lo que se piensa* y *qué se piensa*⁹. Blanchot advierte que, entre uno y otro,

⁸ Blanchot, M. *La escritura del desastre* (2015), pág. 53.

⁹ Jacques Derrida comentando el texto *Historia de la Locura* de Foucault, donde interpreta qué implicancias tiene el *cogito* cartesiano, en tanto discurso filosófico. En este sentido, el desdoblamiento del yo no permite separar el discurso de la razón, de la locura (lo otro o lo que escapa del poder organizador del yo). Derrida señala lo siguiente: “La interpretación de Foucault me parece iluminadora a partir del momento en que el Cogito tiene que reflejarse y proferirse en un discurso filosófico organizado. Es decir, *casi todo el tiempo*. Pues si el Cogito vale incluso para el loco, estar loco –sí, una vez más, esta expresión tiene un sentido filosófico unívoco, cosa que no creo: simplemente significa lo otro de cada forma determinada del *logos*– es no poder reflejar y decir el *Cogito*, es decir, hacerlo aparecer como tal para otro;

existe un desplazamiento que anula dicha relación, y que conlleva al “yo” del *cogito* a desaparecer o morir en pos de dar cuenta de su existencia mediante la afirmación del discurso. La palabra aquí, expone ese desdoblamiento o pliegue que requiere el “yo del *cogito*”, puesto que, recurre a una otredad para manifestarse como ‘yo existente’, es decir, el ‘yo del *cogito*’ deviene en un lenguaje (otro) para afirmar la existencia. Sin embargo, y como lo advierte Blanchot, el “yo” que piensa queda en suspenso, convergiendo en un ser anónimo y exterior que es desplazado por la palabra que no puede pronunciar la presencia del ser que le ha dado vida. El yo es borrado por una palabra estéril que expone la ausencia de todo “*cogito*” confinándolo a la ausencia de lo que no puede ser dicho, ni mentado.

La consideración de la palabra en Blanchot permite dar cuenta de esa *otredad* que el lenguaje supone para ser y que sin embargo expresa una ‘otredad’ que no le deja ser, puesto que la “palabra” (y como veremos más adelante, la palabra literaria) da cuenta de lo que se resiste a cualquier significación, presencia o sentido original de las cosas. En otros términos, el “yo” que constituye y organiza lo mentado supone una sustancialización de la presencia de algo en la palabra misma, siendo esto lo que permite que “lo real” sea comprensible y comunicable por medio de la veracidad o validez que impone el lenguaje metafísico. Es por ello que “la palabra” (palabra *otra*, de lo *otro*) desde el punto de vista de Blanchot, expresará la separación infinita entre una cosa y lo que ella significa en el lenguaje, esto es, entre lo que es acotado mediante la pretensión de unidad de la palabra y la multiplicidad de las cosas mismas. Es por esto que, la noción de *otro*, es la expresión de una diferencia radical que desplaza las categorías

otro que puede ser yo mismo. A partir del momento en que Descartes enuncia el *Cogito*, lo inscribe en un sistema de deducciones y protecciones que traicionan su fuente viva y constriñen la errancia propia del *Cogito* para eludir el error. En el fondo mantener en silencio el problema de habla que plantea el *Cogito*, Descartes parece sobre entender que pensar y decir lo claro y lo distinto es lo mismo. Se puede decir *lo que se piensa y qué se piensa sin traicionarlo*. Derrida, J. “*Cogito e historia de la locura*”, En, *La escritura y la diferencia* (2012), pág. 84

discursivas que configura el sujeto, siendo “lo otro” de la palabra que Blanchot promueve la expresión una ausencia, de un vacío, de una desaparición. De este modo, “la palabra” que expone Blanchot, es la expresión lingüística de algo, sólo en la medida que renuncia a ‘ese’ algo concreto que le ha permitido constituirse como palabra. La palabra para ser debe necesariamente transformarse en una idea o concepto que unifique la pluralidad de las cosas, y que sólo así, permite generar un pensamiento que haga referencia organizada de la realidad. Para Blanchot, sin embargo, la palabra es la ausencia que se repite infinitamente en su expresión, al pronunciar, al escribir: no estamos mostrando la presencia de las cosas mismas, sino la ausencia de todas ellas. De este modo cuando las palabras nombran, lo que hacen es pronunciar inacabadamente lo que ha dejado de ser en ellas, como si desde ellas se “levantara” la realización de la ausencia misma¹⁰. La palabra que alude es estéril, no crea mundos, ya que cancela el poder que permite al pensamiento organizar *lo real* mediante el discurso. La palabra blanchotiana se margina del *Lógos*, del pensamiento, del sujeto, del discurso, y en ello, de la preeminencia de la oralidad en la fundación verdadera de lo real, o de esa habla creadora que nos dona un mundo organizado, coherente, comprensible, cotidiano, familiar. La palabra que expresa la ausencia de las cosas en el lenguaje es la palabra escrita, literaria. En las reflexiones e implicancias que propone Blanchot, la escritura, y el papel que desempeña el escritor, serán claves para abordar la proximidad con un *pensamiento escritural* que abre un espacio discontinuo en que el sujeto es desplazado por un *dis-curso* anónimo e impersonal.

En este sentido, si la palabra, y particularmente la palabra escrita, da cuenta de la separación entre lo que se dice y lo que se piensa, entre las palabras y las cosas o bien

¹⁰ En torno a esto Blanchot señala: “Pero [las palabras] tiene el poder de hacer que las cosas se “levanten” del seno de su ausencia, dueñas de esa ausencia, tienen también el poder de desaparecer allí ellas mismas, de volverse maravillosamente ausentes en el seno del todo que realizan...”. Blanchot, M. *El espacio literario* (2012), pág. 37.

entre la idea y la materia, entonces, se orientarían las consideraciones hacia un *pensamiento otro*, múltiple, diverso en el que expondría no el ser de la palabra, sino más bien la exterioridad o el vacío que en ella confluye. El desplazamiento de esa palabra anónima, discontinua, marginal a la que nos conlleva la escritura expresa la *soledad* radical que rige cada cosa como posibilidad del pensamiento. La soledad corresponde a la exigencia de lo inefable que cada palabra evoca, y da cuenta de aquello que escapa a toda determinación conceptual o forma de entendimiento común a partir de la presuposición de un discurso o pensamiento verdadero.

Para Blanchot, la escritura permite abordar los límites del discurso en los que se exhibe un espacio que se resiste al pensamiento filosófico o discurso de la verdad, siendo, por tanto, una modalidad que implica la posibilidad de repensar o resituar el discurso de la propia filosofía, desde *otro pensar*. La escritura es la expresión de un *pensamiento* de lo que se ausenta del lenguaje mismo. En otros términos, es la marca de aquel ser o presencia que ha debido morir o desaparecer para ‘ser nombrado’ en el discurso. Lo que muere para que el lenguaje “sea”, aparece como una condición de posibilidad de lo real, del pensamiento, de la comprensión. Sin embargo, este “morir” en la palabra escrita ofrecerá, para Blanchot, el advenimiento de un espacio diferente, en que lo desconocido (no-familiar, no-cotidiano, no-común), lo ausente, lo discontinuo, interpela los límites del discurso filosófico mostrando el advenimiento de lo anónimo, de lo impersonal y de aquello marginado que no ha tenido lugar en el pensamiento. Es por esto que, lo que muere en el lenguaje abre una dimensión que nos suspende en la desgracia del pensamiento mismo y que al modo de un duelo incesante, debe convivir una y otra vez con la pérdida, el fracaso y la imposibilidad de dominar lo real mediante el lenguaje (oficial, válido). Éste *pensar de lo otro* o *pensar de lo escrito*, abre ese espacio paradoja, finito e infinito, que no logra totalizar el sentido unívoco de las cosas, mostrando al pensamiento metafísico no como una verdad, sino como la ilusión o deseo de una totalidad que nunca se presenta, que no se logra consumir, que no puede ser

satisfecho y que no puede alcanzar destino alguno. El advenimiento de un ‘pensar que escribe’ da cuenta de una muerte infinita, aquella que nunca llega puesto que no tiene un ‘yo’ que le de existencia. Ante la muerte, no hay sujeto que le otorgue lugar, sólo la desgracia de un deseo incompleto.

El hecho que Blanchot se distancie de un discurso filosófico, le otorga la posibilidad de releer o repensar la propia historia de la filosofía, la historia de sus discursos, de sus sistemas. Esta perspectiva que adopta el autor también le permite *pensar* desde aquella “intermitencia” que se ha resistido a la continuidad del pensamiento oficial, a su sentido omnipotente, que ha buscado incluso, reducir la muerte a su campo de comprensión, otorgándole ese poder de completar la comprensión de la vida más allá de la vida. Recordemos un pasaje inicial del *Fedón* de Platón, en que, dialogando Fedón con Equécrates, el primero narra ese espacio límite por el que Sócrates sostuvo sus últimos discursos momentos antes de su muerte:

«Fedón: “Pues bien yo tuve una asombrosa experiencia al encontrarme allí. Pues no me inundaba un sentimiento de compasión como quien asiste a la muerte de un amigo íntimo, ya que se le veía a un hombre feliz, Equécrates, tanto por su comportamiento como por sus palabras, con tanta serenidad y tanta nobleza murió. De manera que me pareció que, al marchar al Hades, no se iba sin un destino divino, y que, además, al llegar allí, gozaría como nunca ningún otro. Por eso, pues, no me entraba, en absoluto, compasión, como parecería ser natural en quien asiste a un acontecimiento fúnebre; pero tampoco placer, como cuando hablábamos de filosofía como teníamos por costumbre –porque, en efecto, los coloquios eran de ese género-, sino que simplemente tenía en mí un sentimiento extraño, como una cierta mezcla en la que hubiera una combinación de placer y, a la vez, de pesar, al reflexionar en que él estaba a punto de morir”»¹¹.

En la narración, Fedón intenta dar cuenta a Equécrates de la complejidad del momento o la situación paradójica de un cruce de emotividades contrarias que se suscitan. Sin embargo, lo que describe Fedón como “extraño sentimiento” es

¹¹ Platón. “Fedón”. En, *Diálogos* (2010). 59 a

precisamente el espacio que se abre ante el límite de alguien que está condenado o sentenciado a morir. Curiosamente, ese sentimiento que comenta Fedón surge de una reflexión, es decir, de un pensamiento. Sin embargo, el “estar a punto de morir” implica enfrentarse al límite de lo pensable mismo, y en caso de la escena que narra Fedón, el espacio en que Sócrates es acompañado por sus amigos expone distanciamiento infinito en que la muerte “se presenta”. En este sentido, eso que intenta explicar Fedón, y que caracteriza como “un sentimiento extraño” es precisamente la dimensión que para el discurso de la verdad no tiene cabida alguna como posibilidad real de producir una relación original (natural, verdadera) entre lenguaje y presencia. La muerte misma es aquello diferido, aquello que no puede constituir una presencia, y cuyo morir, en rigor, nunca *me concierne*¹². La muerte, en tanto que, imposibilidad misma de pensar, nos desplaza ante aquello que se ausenta, ante lo que desaparece, sin tiempo, sin lugar, sin compañía. Lo ‘extraño’ es aquello que no permite categorización alguna y, por tanto, desplaza el poder de pensar a la errancia de un porvenir inalcanzable, sin presente, sin destino. Sócrates ya muerto, expone el silencio abisal que cada uno de los presentes comparten, y que sólo diferidamente puede ser expuesto en palabras por sus amigos. Sin embargo, ya no hay una palabra de Sócrates, pues su presencia se ha retirado y su voz se ha vuelto parte de una ausencia radical. No hay discurso para la muerte misma, sino el correlato de lo que está siempre muriendo, esto es, la agonía de un lenguaje disperso, paradójal, ambivalente, extraño.

El pasaje del texto platónico nos invita a la reflexión respecto de ese espacio que parece cotidiano, que se confunde con el pensamiento y que da el salto hacia una trascendencia que lo atraviesa. El discurso filosófico, en tanto que diálogo, dialéctica hace de la vida una preparación para una muerte digna, justa, en correspondencia con el conocimiento verdadero y, por esto, hace del relato que ofrece Fedón respecto de los

¹² Blanchot, M. *El paso (no) más allá* (1994), pág. 153.

últimos momentos de la presencia de Sócrates, la convicción de un pensamiento verdadero, trascendente y justo (incluso más justo que la misma Justicia que lo condena). Pero no sólo esto, sino que también, el discurso filosófico en tanto que pensamiento de lo verdadero, permite establecer una interioridad de sentido en el discurso mismo que da estructura, unidad y verdad a la palabra. En este sentido, lo interior reviste el carácter ontológico del pensamiento y lo conecta directamente con la producción de la palabra que nombra para determinar las cosas. Pensamiento y discurso poseen una co-relación íntima que delimita la forma de la compresión y la posibilidad de su comunicación. Precisamente, los “amigos de Sócrates” son amigos de su palabra, de su discurso de la verdad. Así, la “comunidad del discurso”, incluso tomando como instrumento la escritura¹³ en la forma del diálogo, para resguardar la presencia de la voz en el libro de Platón, el habla socrática, nos manifiesta el sentido trascendente de su destino. La comunidad o los amigos que, reunidos con su maestro lo acompañan hasta su muerte, hacen del discurso un espacio de filiación común o de entendimiento común a partir del *Lógos*. Sin embargo, la paradoja se presenta, precisamente, en el límite que impone la muerte como la ausencia que desplaza toda presencia y que confina al discurso filosófico a un pensamiento de lo imposible. El límite que evoca la muerte da cuenta de un espacio imposible de contener por el pensamiento y por tanto, da cuenta de un espacio que escapa a toda posesión o pertenencia. Nunca “estamos” para la muerte o nunca “somos” en la muerte, sino que más bien, ella expone lo inconmensurable, lo extraño, lo ilimitado. Es por esto, que lo paradójico de los amigos de Sócrates, de la comunidad del discurso filosófico, es que lo acompañan en el morir, en su agonía o espera, lo acompañan precisamente en el desprendimiento radical que los reúne y los

¹³ A propósito Blanchot comenta: “Ciertamente, Sócrates no escribe pero, bajo la voz, se brinda no obstante con la escritura a los demás como el sujeto perpetuo y perpetuamente destinado a morir”. Blanchot, M. *La escritura del desastre* (2015), pág. 62.

separa siempre. Ellos están unidos por lo que los separa completamente como la marca de un distanciamiento infinito que hace del pensar filosófico, una obra irrealizada.

Al inicio de su obra *El paso (no) más allá* (1973) Maurice Blanchot señala: “*La muerte: no estamos acostumbrados a ella*”¹⁴, lo que no indica la exigencia de una exterioridad sin acceso, que rechaza cualquier sentido o familiaridad. Ella es lo menos habitual, lo más ajeno al pensamiento. Su “no-costumbre” con respecto a la muerte responde a que no tenemos filiación con ella. “Somos” o “estamos” totalmente separados de ella, puesto que nunca existe un sujeto (yo, comunidad, discurso, lenguaje) en la muerte: “«Yo» muero antes de haber nacido”¹⁵. De este modo, si la muerte es aquello que nos separa radicalmente de las cosas, del mundo, de los otros, de sí mismo, del Todo, entonces no hay ser en la muerte, por lo que se cancela cualquier posibilidad de ser, de estar, de existir en ella. No estar acostumbrado a la muerte implica salir del espacio íntimo del pensamiento, es someterse a un desconocimiento radical, vacío, ausente, que da cuenta de la exigencia de una soledad que rechaza cualquier posibilidad de ser.

El problema del límite, en tanto que, morir inacabado o muerte inalcanzable, da cuenta de una experiencia que desborda el ámbito de inteligibilidad del pensamiento. Las temáticas escritas por Blanchot exponen un recorrido por ese anonimato en el que el sujeto desaparece en la agonía de una ausencia latente, y en ello emerge una experiencia desolada que hace del mundo y del sí mismo algo irreconocible. Los escritos de Blanchot como las lecturas de referentes existencialistas de época como Heidegger, Sartre o Camus hacen que las nociones de muerte, finitud, angustia, entre otros, sean parte de su repertorio de temas, y de modo similar, las nociones de literatura, libro y obra, con las que problematiza el papel de la escritura y del escritor. La comprensión de

¹⁴ Blanchot, M. *El paso (no) más allá* (1994), pág. 29.

¹⁵ Blanchot, M. *La escritura de desastre* (2015), pág. 91.

la literatura hace de sus escritos un escenario de encuentro entre literatura, poesía, filosofía, política, entre otros temas, entre los que se desarrollan los escritos blanchotianos. La literatura ofrece un espacio de ausencia radical que desconecta la intimidad del pensamiento y con ello la estructura organizada y coherente de los discursos sobre lo real, por lo que, permite la expresión de un desplazamiento entre un discurso de la verdad (continuidad, presencia, unicidad) y un discurso ficcional (ausencia, discontinuidad, interrupción). A partir de esto, lo que se promueve es un espacio que hace posible repensar o reelaborar ciertos elementos de análisis en torno a los supuestos fundamentales de la filosofía entendida como el modelo exclusivo de comprensión de las cosas de lo real.

En Blanchot la cuestión literaria al exponer lo que se ausenta del discurso tradicional, amenaza los límites del pensamiento mismo desplazándolo hacia un espacio indeterminado, indeterminado, indefinido. La literatura presenta la finitud necesaria que las palabras evocan, su dimensión no-trascendente, o esa relación fatal entre la existencia de las palabras y las cosas mismas. La muerte “se presenta” en la literatura ya que dispone de un espacio que pronuncia la pérdida que debe permanecer en todo lenguaje. Existe en Blanchot una distancia con el pensamiento heideggeriano respecto a la concepción de la muerte. Mediante la analítica existencial del *Dasein* Heidegger intenta mostrar cómo la pertenencia a la muerte es la posibilidad de apropiación auténtica del existente. En este sentido, el *Dasein* responde al sentido de finitud implícito de la existencia, en tanto que el poder morir constituye su posibilidad más próxima, extrema. Sin embargo, pese al reconocimiento de este límite humano que suspende el pensamiento común y que manifiesta el momento excluyente e irrepetible de todo existente: su finitud. Es por este motivo que Heidegger insiste en que el *Dasein*

puede apropiarse de la muerte como una totalidad¹⁶. El *Dasein*, se abre como un “ser total”, o “ser-para-la-muerte” que halla en la muerte su posibilidad extrema, su posibilidad más propia. Así, la analítica de la existencia del *Dasein* se corresponde con lo que el pensador de Messkirch denomina “bosquejo de la estructura ontológico existencial de la muerte” (§ 50). De este modo, la muerte como posibilidad de la imposibilidad, es decir posibilidad extrema de lo inconmensurable, hace que el *Dasein* se identifique como un ser total, siendo la muerte su posibilidad más propia, su autenticidad, su modo de poder-ser¹⁷.

Con Blanchot habría que dar un salto, no hacia otro camino (definido, terminado, sistematizado), sino un salto hacia ese espacio que cancela toda pertenencia, y donde el *Dasein* ni siquiera podría en el duelo, al concebir la muerte del otro, constituirse como totalidad, más bien, la finitud otorga la realización vacía de un espacio impotente de ser en el que acaece la desaparición incesante de todas las cosas.

¹⁶ En el parágrafo 47 de *Ser y Tiempo*, Heidegger señala: “El morir debe asumirlo cada *Dasein* por sí mismo. La muerte, en la medida en que ella “es”, es por esencia cada vez la mía. Es decir, ella significa una peculiar posibilidad de ser, en la que está en juego simplemente el ser que es, en cada caso, propio del *Dasein*. En el morir se echa de ver que la muerte [El respecto del *Dasein* para con la muerte; la muerte misma = su llegada-entrada, el morir. N. del T] se constituye ontológicamente por medio del ser-cada-vez-mío y de la existencia” Heidegger, M. *Ser y Tiempo* (2005), pág. 261.

¹⁷ Heidegger señala en el parágrafo 50: Que esté entregado a su muerte y que, por consiguiente, la muerte forme parte del estar-en-el-mundo, es algo de lo que el *Dasein* no tiene inmediata y regularmente un saber expreso, ni menos aun teórico. La condición de arrojado en la muerte se le hace patente en la forma más originaria y penetrante en la disposición afectiva de la angustia. La angustia ante la muerte es angustia “ante” el más propio, irrespectivo e insuperable poder-ser. El “ante qué” de esta angustia es el estar-en-el-mundo mismo. El “por qué” de esta angustia es el poder-ser radical del *Dasein*. La angustia ante la muerte no debe confundirse con el miedo a dejar de vivir. Ella no es un estado de ánimo cualquiera, ni una accidental “flaqueza” del individuo, sino, como disposición afectiva fundamental del *Dasein*, la apertura al hecho de que el *Dasein* existe como un arrojado estar vuelto hacia su fin. Con esto se aclara el concepto existencial del morir como un arrojado estar vuelto hacia el más propio, irrespectivo e insuperable poder-ser. La diferencia frente a un puro desaparecer, como también frente a un puro fenecer y, finalmente, frente a una “vivencia” del dejar de vivir, se hace más tajante”. *Ibíd.*, pág. 271.

Para Blanchot no podemos “ser en la muerte”, sino más bien, la muerte es aquel espacio que hace imposible todo ser, la muerte es la imposibilidad misma del pensamiento, puesto que remite a un espacio “impensado”, completamente otro, irreconocible, desviado. Espacio del vacío, sin contenido, sin significación, espacio donde ningún sujeto puede hallar-se. Lugar vacuo que horroriza al sentido común, al sentido de pertenencia, de veracidad. Horror al *dis-curso* de lo diferente que *permanece diferente*, ese que no es aprehensible bajo categorías o nociones lógicas. Dimensión de confusión, de labilidad, de espaciamento. *Horror vacui* como lo expone Aristóteles en su *Física*¹⁸, dando cuenta de aquello que rechaza o cancela ‘el lugar’, y por tanto la posibilidad del pensamiento verdadero. En este sentido, el vacío que describe Aristóteles da cuenta de ‘aquello’ en que “nada” se da, en tanto que, entidad pensada. Es por ello que no puede haber un ‘pensamiento del vacío’, pues nos desplazaría en un espacio indeterminado e infinito que no permitiría conocimiento alguno, haciendo de cualquier juicio, sea, intención, deseo, acción, deliberación u otro, un despropósito, un sin-sentido¹⁹.

Sin embargo, en Blanchot, el horror de lo infinito, de lo ilimitado, es aquello de lo que no podemos escapar. Horror al vacío, a la ausencia, horror de lo desviado, de lo incomprensible, de lo difuso, de lo incierto, horror de todo aquello que en su emergencia

¹⁸ El análisis que realiza Aristóteles sobre esta consideración en torno al ‘vacío’ o ‘espacio vacío’ (*Tò kenón*) se encuentra, preferentemente, en el libro 213 a 12 ss. El vacío impide la consideración de ‘lugar’, que es lo que determina la estructura finita del cosmos. En este ámbito, para que existe universo, y por tanto, relaciones connaturales en él, el vacío no es posible, puesto que precisamente, rechaza toda relación. Resulta interesante esta perspectiva puesto que marca una necesidad metafísica de aquello que podemos conocer, esto es, hace posible comprensión organizada y coherente de la realidad.

¹⁹ En el Libro I de su *Ética nicomáquea*, Aristóteles señala: “Si, pues, de las cosas que hacemos hay algún fin que queramos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y lo que elegimos no está determinado por otra cosa –pues así el proceso seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano –, es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor”. 194 a 19-23. Aristóteles. *Ética nicomáquea* (2014). El fin último que justifica las deliberaciones en la vida práctica, permite organizar, justificar y dar sentido a la acción (cualquiera sea), por tanto, la finitud otorga determinación de las acciones en función bien supremo. Es por esto que el infinito cancela la posibilidad de justificar o explicar el sentido de una acción.

hace del pensamiento un abismo sin llegada, sin presente, sin realización, sin porvenir. Como lo expresa Blanchot, el horror a Auschwitz, al Gulag, al exterminio, al escenario sin individualidad, es el límite que no podemos contener, ese campo mortuario que vivimos sin poder y en el que exponemos nuestro horizonte inmediato²⁰. Sin embargo, ¿Con qué palabras, ‘decir’ el horror?, ¿Cómo nombrarlo, pronunciarlo?

El horror es lo que nos espanta, lo que corta el hábito o la cotidianeidad de lo comprensible, lo que rompe la unidad de la lógica, exponiendo el *afuera* de toda racionalidad. El horror es aquello que confina a deambular en la experiencia de una ‘pasividad inacabada’ en que no hay posesión de poder alguno, y en el que el absurdo o sin sentido permanece transformado aquello familiar o cotidiano en algo desconocido, extraño, discontinuo. Lo horroroso, rompe con la intencionalidad, sentido o finalidad del ‘hacer’ o de la ‘acción’ deviene en una “pasión inútil”. Como lo expone A. Camus en el *Mito de Sísifo*, ofreciendo una “acción desobrada”, pasiva, improductiva, de la que emerge la expresión de un “falso paso” o “falso desenlace”²¹ y que, sin embargo, se

²⁰ ¿Podemos decir: el horror domina en Auschwitz, el sin sentido en el Gulag? El horror, porque es el exterminio en cualquiera de sus formas es el horizonte inmediato”. Blanchot, M. *La escritura del desastre* (2015), pág. 76

²¹ En consideración con estas líneas, hallamos lo siguiente en la lectura que realiza Rosa Martínez en torno a Blanchot: “En la guerra se toca algo, dice Blanchot, el mundo en ruinas que hace a los seres vivir sin propósito ni esperanzas, que hunde su existencia en «la espera de un desenlace que no será más que un ridículo malentendido», y este es el caso de la nueva literatura, la tentación sea siempre la fatalidad: Desaparecer, matarse, «un falso paso». Un falso paso no es, sin embargo, un suicidio físico. Ya en *Falsos pasos*, Blanchot lo deja claro, apuntando de este modo la divergencia con el existencialismo y su profunda filiación con la lógica del absurdo de Camus. Así, en «El mito de Sísifo», Blanchot encuentra, con Camus, que el suicidio es un «falso desenlace» del absurdo. Desde este punto de vista, el ser humano enfrentado al sin sentido, al no-saber, a la privación de un mundo en ruinas, no le está permitido el reposo, es decir, la trascendencia, la construcción de un nuevo sentido o la razón de un nuevo fundamento. Se encuentra en un vacío sin salida y, por tanto, el suicidio, que sería la salida más lógica desde el punto de vista de la razón, no lo es desde el punto de vista del absurdo. El absurdo significa realizar un ejercicio constante de «rebelión»; un modo de vida entre pasión y libertad. Esta es la exigencia literaria por excelencia, la que conduce a la constante impugnación del mundo, de la literatura y de sí mismo, a la rebelión y al *impoder*”. Martínez, R. *Maurice Blanchot: la exigencia política* (2014), pág. 35

mantiene. Tal es el tono con el que Blanchot comenta a Camus, ya que éste da cuenta que el absurdo o el sin sentido, no puede constituirse en un punto de partida que de explicación desde el entendimiento, en la racionalidad, como ocurre en otras filosofías existencialistas. Es por ello que para Camus, el suicidio es una impostura, pues cancela el devenir de la existencia puesto que apela a lo ‘irracional’ como una forma que da vida a una “nueva forma de racionalidad”. Sin embargo, el absurdo, aquella “pasión inútil”, no es precisamente una nueva forma de razón, sino más bien lo que permanece, esto es, un punto de partida sin destino, sin cumplimiento y que no se orienta a un estadio superior. El absurdo es la inacción, pasividad y/o inutilidad de una pasión que se mantiene como tal. A propósito de esto Blanchot señala en *Faux Pas* (1943):

“Albert Camus observa que la mayoría de los filósofos de nuestra época se han internado en estos desiertos, reconociéndolos como el dominio del pensamiento. De Husserl a Kierkegaard, de Heidegger a Jaspers y Chestov, señala toda una familia de pensamientos, cuya influencia en nosotros es evidente que han puesto al descubierto alguno de los rostros de la reflexión sobre el absurdo (...) Según Albert Camus, las filosofías existencialistas, que con tanta fuerza han reconocido la realidad de lo que no tiene sentido, no la toman como punto de partida más que para desprenderse de ella y encontrar el principio de explicación (...) El mundo convierte su irracionalidad concreta en prototipo de una nueva racionalidad. Desde la pasión, que opone al espíritu, que quiere entender el mundo que no puede ser entendido, pasión que expresa y funda el absurdo, las doctrinas dan un salto ilegítimo, evadiéndose. Este salto, que tiene al absurdo por trampolín, es llamado por Camus suicidio filosófico”²².

En Blanchot, aproximarse a ese espacio de inestabilidad para la lógica, no se corresponde a un posicionamiento filosófico sino que, más bien, da cuenta de una discontinuidad en la que lo extraño, a saber, lo que no se deja categorizar, expone un espacio impersonal, neutral y hace de cualquier acción la expresión de una pura

²² Blanchot, M. “El mito de Sísifo”. En, *Los falsos pasos* (1977), pág. 66.

pasividad²³. Es por esto que en el contexto blanchotiano, la metafísica, en tanto sistema, doctrina o estructura de pensamiento pierde todo poder de dar ‘vida al mundo’, manifestando un desconocimiento que resiste al sentido, manteniéndose extraño, extranjero, exiliado. En consecuencia, Blanchot, hace de la exterioridad el lugar de un encuentro imposible que da cuenta de una experiencia inefable.

De este modo, en sus escritos Blanchot dispone de un pensamiento que podemos denominar *pensamiento escritural*, entendiendo por este, la escritura que permite lidiar con el vacío a la que se somete el escritor, quien recorre una soledad que lo expone a esa diferencia que conlleva el lenguaje mismo. Tal como en un breve relato Roland Barthes, refiriéndose al lenguaje de *Arcimboldo*: “no crea signos, los combina, los permuta, los descubre – en eso mismo consiste la tarea del obrero del lenguaje”²⁴. Así, el trabajo de quien escribe hace que el lenguaje se multiplique, que se diversifique en sus sentidos y que se transforme en un lenguaje desconocido e incomprensible haciendo de lo cotidiano un nuevo mundo, un mundo no explorado, de un espacio siempre porvenir. Trabajo que, sin embargo, no responde a una lógica de la realización, un trabajo que no obra, que ejerce la fuerza de una pasividad, sobra, inoperancia, inacción (*désœuvrement*). El trabajo abre el espacio de una soledad que lo desplaza al anonimato, deshaciendo su ser en una neutralidad en la que desaparece. *La soledad* aquí no corresponde a la soledad de alguien en particular, sino que es una soledad que exilia a cualquier sujeto, conciencia o yo del discurso, confinado a una borradura permanente y a una discontinuidad que interrumpe o incomoda la estructura o ley del pensamiento mismo. La soledad no corresponde a una afección de un sujeto, y no constituye pues ningún tipo de consecuencia de la condición humana o libertad en el acto deliberativo como lo plantea,

²³ “Representa una acción que es lo contrario de la acción. Simboliza, por su trabajo, lo opuesto al trabajo. Es lo útil-inútil, o sea, a los ojos de un mundo profano, lo insensato y lo sagrado”. *Ibíd.* PÁGS. 63-64

²⁴ Barthes, R. *Arcimboldo* (2014), pág. 9.

por ejemplo, el existencialismo de Sartre²⁵. La soledad en Blanchot es un imposible, es la radical soledad en la que ella misma es, a la vez, deshecha y expuesta a una experiencia de un afuera múltiple, irreductible, improductiva e impronunciable: “*No hay soledad si esta no deshace la soledad para exponer lo único al afuera múltiple*”²⁶. La soledad en Blanchot es ese salto hacia ese espacio de la pérdida, de un morir infinito que se extiende ilimitadamente, de lo que queda fuera del pensamiento, de la lógica, del concepto. Por tanto, exposición de un lenguaje no-dialectico, no-teleológico que cancela las posibilidades del pensamiento interior de la metafísica y, por tanto, del discurso filosófico de la verdad.

Así pues, la expresión de un lenguaje de lo neutro que nos ofrece la literatura da cuenta en Blanchot de un modo (difuso) de asistir o de advertir la dimensión en que se juega el límite de lo mentable, es decir, ese espacio que nos despoja de todo ser o sentido de unidad trascendental y nos desplaza en la ausencia de un abandono generalizado. Intentar abordar esto, implica asistir a ese *desastre* que pronuncia Blanchot en sus escritos, afirmando la exigencia irreductible de un rechazo permanente de todas las cosas, cuyo espacio expresa aquella relación imposible, que permanece fuera de todo sentido de interioridad. Con Blanchot pronunciamos la fuerza de una pasividad de aquello que existe sin presencia, desarticulando el pensamiento mismo, y condenando a todo lenguaje a permanecer *del lado del olvido*²⁷. Es por esto que la exposición al afuera,

²⁵El texto de J. P. Sartre: “*L’existentialisme est un humanisme*” (1946), el pensador da cuenta de la condición humana en torno a la libertad. La libertad para Sartre es aquella condición de la que no podemos escapar, es nuestra condena, y trae consigo diversos sentimientos tales como angustia, desesperación y desamparo. En este ámbito para Sartre cada deliberación es realizada en ‘soledad’ puesto que, el último responsable de cierta elección, independiente si es bajo coerción, es el propio sujeto. Es por esto que la soledad en Sartre tiene un uso relativo al sujeto, apelando a un foro interior o conciencia individual al momento de decidir respecto de algo.

²⁶ Blanchot, M. *La escritura del desastre* (2015), pág. 11

²⁷ “El desastre está del lado del olvido; el olvido sin memoria, la retirada inmóvil de aquello que no ha sido trazado –lo inmemorial quizás; acordarse por olvido, de nuevo el afuera”. *Ibíd.*, pág. 9

el desastre de toda posibilidad de representar un mundo por el pensamiento desfigura lo que denominamos realidad, haciéndonos de ella y de nosotros mismos fragmentos irreconocibles, ajenos y separados incesantemente.

La soledad vendría, por tanto, a constituirse como la fuerza de lo impotente que nos arrasa en la ausencia de cualquier posibilidad o *poder ser*. Una fuerza del *afuera* que nos rechaza y que nos hace fracasar puesto que nos impide realizar la ilusión del pensamiento de completar en el entendimiento el espacio expuesto al límite de sus posibilidades. Es por lo que la escritura en Blanchot da cuenta de esa ambigua apelación de lo que muriendo se experimenta sin presencia, es la expresión de lo impotente, de aquello que nunca alcanza una totalidad, término o destino, es aquello que nos reconduce a la exigencia del distanciamiento infinito, de lo que no tiene lugar: la *soledad* de todas las cosas.

§2. La soledad-esencial

En consideración con lo que se ha expuesto, es preciso dar cuenta del carácter de la noción de soledad, cuyo espacio expone la ambigüedad de una ausencia radical, ya que la soledad no delimita un campo acotado de lo real desde un sujeto que configura lo real en un campo discursivo. De este modo lo ambiguo no da cuenta de un ser (presencia, acto, verdad) que ofrezca al discurso un sentido originario y verdadero. La soledad en Blanchot, es el espacio en que la presencia del ser desaparece impidiendo al pensamiento delimitar con claridad el sentido de las cosas que conforman lo real. La soledad otorga el advenimiento de una experiencia que expone la exterioridad del sentido, es decir, aquello que no puede ser configurado esencial o idealmente en el concepto. Es por esto que, la *soledad*, corresponde a un espacio que antecede toda posibilidad de ser, y en cierto sentido, expone aquello que no es posible nombrar, aquello que por sí misma no tiene un sujeto que la acompañe; la soledad en Blanchot es

radical, y desde sus primeros escritos de índole literaria²⁸ manifiesta una inquietud por ella, pues no constituye, como veremos, un mero “sentirse solo”, es decir, no es soledad *de algo*, sino que es aquella dimensión sin pertenencia, sin poder y que escapa toda posibilidad de comprensión, marginando la posibilidad de un “Yo” o “sujeto del entendimiento”. Es por esto que podemos decir que la soledad es la marca, el vestigio, o la huella que da cuenta de la ausencia original de todas las cosas.

Precisamente lo que pone en juego la soledad en Blanchot es la capacidad o poder de pensar, de comprender o decir categorial enfrentado al límite de sus posibilidades, suspendiendo el discurso en una dimensión de indeterminación, impersonalidad o neutralidad. El límite al que nos desplaza Blanchot es la marca de una “soledad esencial”, pero cuya esencia no se puede entender, como lo veremos, en los términos de la tradición filosófica. Lo esencial aquí muestra un contrasentido, es lo infinitamente desconocido, aquello que no forma algo, sino que es el sólo espaciamiento de un vacío que permanece. Por tanto, la soledad es la expresión de un no-ser, de aquello desconocido, de lo ausente y de lo que evoca el vacío mismo del lenguaje y en ello, del pensamiento puesto que suspende la presencia del ser al pronunciarlo o al nombrarlo, y a la vez nos remite a la expresión de aquello que no puede ser categorizado en el discurso. Para Blanchot la soledad da cuenta de un espacio que interpela los supuestos que el pensamiento levanta, mediante la configuración conceptual, para generar inteligibilidad

²⁸ En relación con esta temática en un texto aparentemente de 1954, Georges Bataille resalta la particularidad y la extrañeza del pensamiento blanchotiano: “Todavía joven, Maurice Blanchot colaboró en la editorial del *Journal des débats*. Después de 1940 renunció a esta colaboración, ya sometida a censura, y se contentó con enviar a su diario una crónica literaria. Esta crónica fue el origen absolutamente ocasional de su obra crítica, que hoy prosigue en la crónica de la *Nouvelle Revue Française*. Pero mucho antes, había comenzado a escribir novelas y cuentos de un carácter tan excesivamente extraño, que no impresionan únicamente por su maestría, sino por su indiferencia a lo real: la acción de esos libros es esencialmente interior y profunda, persigue con rigor –pero en un mundo abierto a todas las posibilidades del sueño– ese tormento fantástico e ilimitado que es la soledad” Bataille, G. *Una libertad soberana*. (2007), págs. 75-76.

de lo real. Así, la soledad ‘mostraría’ esa dimensión en que despojaría todo poder al sujeto del discurso, ya que lo desplazaría a una región de indeterminación, desconocimiento, anonimato e impersonalidad. La consideración de la soledad en los escritos de Maurice Blanchot aborda un campo en el que permanentemente se muestra el fracaso de la posibilidad que ofrece el pensamiento mediante el lenguaje, esto es, de acotar, dominar, o controlar la realidad contingente mediante el orden del nombre, el concepto o la definición. En otras palabras, la soledad nos permite “pensar” la filosofía y su discurso de la verdad desde un *espacio otro* del discurso, ese espacio de ausencia, vacío o interrupción que sobrepasa los límites del pensamiento tradicional. Así, pues, la *soledad* en la obra del autor, es equivalente a un acceso para advertir y en cierto modo recorrer lo que podemos llamar: “la distancia original” que existe en todas las cosas.

Desde esta perspectiva se podría establecer que no existe una unidad, esencia, verdad o naturaleza como origen trascendental en torno a la conformación de la interioridad del sentido, sino más bien una originalidad borrada, una pura exterioridad discontinua, ilimitada, desviada en la que sólo se puede advertir, en cuanto experiencia, la presencia de una ausencia siempre latente de una soledad radical. De este modo, la soledad nos remite a una dimensión impersonal y neutral en la que sólo hallamos la falta o carencia de una presencia, pero cuya falta no busca ser completada o realizada, sino que lo que falta es, precisamente, lo que se mantiene. Es por ello que la soledad no es lo opuesto al ser, sino más bien, lo que permanece sin ser, sin poder, sin realización.

En sentido estricto se puede decir que la soledad responde a un espacio que antecede toda posibilidad de ser determinada bajo una definición. Es el “entre” que permite otros pensamientos, otros dis-cursos, otras dis-continuidades. La *soledad* no puede ser nombrada, pues su silencio borra todo decir y del mismo modo a todo sujeto que la pronuncia. Ella, por sí misma, cancela la compañía de un sujeto. De esta manera, Maurice Blanchot busca aproximarse a un límite cuando intenta hacer “referencia” a la *soledad*. La *soledad* aquí es una soledad radical, una *soledad esencial* como él le llama,

y que tendrá directa relación con la comprensión de distintas dimensiones de lo que se puede denominar ‘un existir desapareciendo’. Entre los tópicos blanchotianos, la obra de arte, el lenguaje, el escritor, la muerte, la comunidad, serán, entre otros, aquellos elementos en los que la discontinuidad de la soledad devendrá en su expresión de pensamiento de lo que se ausenta. Ahora bien, como se ha mencionado, la consideración de lo “esencial” en este ámbito no tiene relación con una noción metafísica. Lo esencial aquí no es aquello que le da un estatus ontológico a la soledad, o lo que le entrega un sentido originario que justifica su modo de ser o de dar-se, sino que lo *esencial* es la radicalidad del origen de ausencia, la distancia interminable del origen en el que nunca se logra “pertenecer”, “permanecer”, “comprender”. Es por esto que, se hace preciso dar cuenta de la «unidad separada desde siempre» que es la llamada *soledad-esencial*. En esta expresión, el guion, en rigor, no une, ni establece una relación esencial en sentido tradicional, sino más bien, da cuenta de una infinita separación, de una relación imposible. Es por esto que la *soledad-esencial*, remite a la imposibilidad de situar un origen primero del sentido de las cosas que conforman la realidad, y más aún, es una concepción en que la que la estructuración del pensamiento conceptual se interrumpe, pues no puede delimitar en pos de la comprensión. En estricto rigor no es posible preguntar qué es la soledad sin caer en una aporía, pues cualquier intento de respuesta de ella, remite a un eco o murmullo infinito, indefinido, errante, desviado, que carece de todo centro posible, que rompe con todo poder de determinación conceptual, desestabilizando aquellos supuestos que configuran el propio pensamiento. Siguiendo las palabras de Edmond Jabès: “*la soledad no puede decirse sin, inmediatamente, dejar de ser*”²⁹. Esto pone de manifiesto el peso inacabado de esa ausencia. “Dejar de ser” es el movimiento diseminado en el que la *soledad* resplandece, en el que deja ver su transparencia, y en el que se permite advertir una absoluta ausencia de ser o una dimensión de pura neutralidad que rechaza cualquier dominio, poder o posibilidad de

²⁹ Jabès, E. *El pequeño libro de la subversión fuera de sospecha* (2008), pág. 42.

unificación. Es por esto que la *soledad-esencial* es sin sujeto, pues este es desplazado infinitamente hasta su desaparición.

Pues bien, abordemos con mayor detalle esta cuestión. La distinción más estricta de la soledad en Blanchot entendida como *soledad esencial* (sin trascendencia) aparece en el libro *El espacio literario* (1955). En este texto la cuestión de la *soledad* (entendida como la dimensión límite que suspende el poder metafísico de reemplazar la presencia de algo en favor de lo universal mediante la acción del pensamiento, el lenguaje y el habla) es develada desde su impronta más original, y responde al factor central en nuestra propuesta, ya que permite recorrer los nudos temáticos de la obra del autor, no sólo apreciando las relaciones, reflexiones y análisis en torno a la literatura, la escritura, el escritor, la muerte y la obra de arte, sino que a su vez, permitirá interrogar, cuestionar, o reelaborar el discurso filosófico como tal, sus límites, posibilidades y exigencias.

Blanchot con el propósito de desecharla, comienza este texto precisando, la noción de soledad en sentido general (o convencional). La *soledad* a la que se orienta Blanchot va más allá de la “soledad del individuo o del mundo” o la “soledad del artista”, pues no es el mero “sentirse solo” (sin la compañía de otros) ni tampoco la “necesidad” o el “deseo” de “estar solo” (como un elemento que hace posible la creación de alguna obra, por ejemplo³⁰). Años antes, en la obra: *Falsos pasos* (1943), Blanchot comenta en el primer artículo de ese texto –y teniendo en vista el pensamiento sobre la angustia de Kierkegaard³¹– la relación del escritor con ese espacio de soledad general al

³⁰ En relación con estas cuestiones generales respecto de la noción de soledad, Blanchot señala lo siguiente: “Parece que supiésemos algo acerca del arte cuando sentimos lo que significa la palabra soledad. Se abusó mucho de esta palabra. Y, sin embargo, ¿qué significa “estar solo”? ¿Cuándo se “está solo”? Esta pregunta no debe orientarnos sólo hacia opiniones patéticas. La soledad a nivel del mundo es una herida sobre la que no discutiremos aquí. Tampoco nos referimos a la soledad del artista, soledad que según se dice necesaria para ejercer su arte”. Blanchot, M. *El espacio literario* (2012), pág. 15.

³¹ Tomando en consideración la obra *Frygt Baeven* (1843) de Kierkegaard, Blanchot problematiza el trabajo del escritor, desmarcándolo de una relación directa entre la angustia y la soledad. El acto de

que se enfrenta al momento de escribir, ligándola a una permanente angustia que produce esta experiencia³². Sin embargo, y si bien esto no corresponde a la *soledad-esencial*, nos muestra ya una temprana preocupación de Blanchot, por la relación de

escribir para Blanchot suspende la posibilidad de un sujeto o autoridad del discurso. De alguna manera podemos decir, la angustia en Kierkegaard conserva la interioridad de un sujeto que hace de su padecimiento un objeto o un recurso que lo invita a crear, en este caso, lo que hace al escritor escribir. Es por ello que para el pensador danés, dirá Blanchot, la angustia permite esa imposibilidad de salir del propio yo, es decir, la clausura de toda posibilidad de discurso. Es por ello que aquí se encontraría más bien una interioridad atormentada, demoniaca, o loca que buscaría expresar el escritor, pero finalmente una interioridad, la imposibilidad de una salida. Blanchot lo señala así: “La angustia no tiene nada que revelar y es, en sí misma, indiferente a su propia revelación. El hecho de ser revelada, o no, no le causa preocupación alguna; arrastrando al que se le une hacia una manera de ser en la que la exigencia de decirse está superada. Kierkegaard ha hecho de lo demoniaco una de las formas más profundas de la angustia, y precisamente lo demoniaco se niega a comunicar con lo exterior, no quiere hacerse patente; si lo quisiera, no podría hacerlo; se halla confinado en lo que lo hace inexpresable, angustiado tanto por la soledad como por el temor de que esa soledad pueda verse rota. Pero para Kierkegaard, el espíritu debe revelarse y la angustia se debe al hecho de que, al ser imposible toda comunicación directa, al encerrarse en la más aislada de las interioridades aparece como el único camino hacia el otro camino, que no tiene salida más que si se impone como carente de ella”. [En, Blanchot, M. *Falsos pasos* (1977), pág. 17]. Sin embargo, hacia lo que nos desplaza Blanchot mediante la soledad (radical, esencial) es hacia eso que se aleja de todo tormento o angustia individual, precisamente porque no hay individuo del discurso en la escritura; quien escribe se entrega a un ámbito de pura exterioridad, a una experiencia de lo inenombrable, siendo este espacio ausencia, impersonalidad, anonimato, lo que acarrea, en rigor, la noción de soledad esencial.

³² Continuando con esta cuestión, y siguiendo los ejemplos de Rimbaud y Kierkegaard, Blanchot piensa la cuestión de la soledad y la angustia, para plantea sus propias inquietudes respecto de la dimensión de la primera, y en cierto modo, desmarcarse de la segunda: “¿Por qué el hombre, en su soledad extrema tiene que escribir: “Estoy solo” o, como Kierkegaard: “Estoy aquí completamente solo”? ¿Qué le obliga a esta tarea si está en la situación en la que, no conociendo de sí mismo y de los demás más que una abrumadora ausencia, se convierte en un ser totalmente pasivo? El hombre, presa del terror y de la desesperación, tal vez actúa como un animal acosado en una habitación. Es posible que viva privado del pensamiento, que le haría meditar sobre su desdicha; de la vista, que le permitiría entrever el rostro de la desgracia; de la voz, por la que podría quejarse. Loco, desprovisto de sentido, carecería de los órganos necesarios para vivir con los demás y consigo mismo. Estas imágenes, por naturales que sean, no son convincentes. La bestia muda aparece como testigo inteligente en tanto que víctima de la soledad. No es necesariamente quien está solo el que siente la sensación de estarlo: el monstruo de la desolación necesita de la presencia de algún otro para que aquella tenga sentido, de algún otro que, por su razón intacta y sus sentidos sanos, haga momentáneamente posible la angustia, hasta entonces carente de poder”. Blanchot, M. *Falsos pasos* (1977), pág. 8.

discontinuidad en torno al trabajo del escritor y la impotencia, ausencia y neutralidad que se juega en el espacio de la soledad.

Ahora bien, para Blanchot la *soledad (esencial)*, como se ha hecho mención, nos pone en una cierta dificultad respecto a la posibilidad de asirla en un campo de comprensión convencional, es decir, relativa al concepto, la definición o al poder de comprensión que posee el pensamiento lógico-conceptual. La *soledad* que se desplaza en la obra blanchotiana es aquella que rompe la posibilidad del ‘yo’ (en cuanto poder de hacerla comprensible o de ser capaz de decir o pronunciar el silencio que en ella acontece). Es por esto que la soledad puede ser entendida como la *experiencia* de una exposición permanente en un espacio que desborda la interioridad que supone el pensamiento puesto que desplaza los límites de la configuración conceptual dando cuenta de una exterioridad que se margina de todo dominio. Es por ello que la *soledad-esencial* en Blanchot, remite a la experiencia de lo inefable que no puede ser “presentada” en un discurso por parte del sujeto. La soledad en estricto rigor, no implica una ‘soledad del mundo’ ni tampoco una ‘soledad del artista’ (que para Blanchot será un “recogimiento³³”) debido a que en ambas el ‘yo’ parece soslayar la “densidad”, “calidad” o “particularidad” de la *soledad (esencial)* que se experimenta como un vacío originario o una ausencia radical de todo pensar posible³⁴. Por tanto, la *soledad-esencial*

³³ Para distinguir la ‘soledad esencial’ de la ‘soledad del artista’, y en un ejercicio similar al que mostramos en la nota precedente, Blanchot comenta un escrito de Rilke a la condesa de Solms-Laubach (03 de agosto de 1907), logrando, de alguna manera, despuntar esa discontinuidad radical de la soledad; lo señala así: “«Salvo dos cortas interrupciones, hace semanas que pronuncio ni una sola palabra; al fin mi soledad se cierra y estoy en el trabajo como el carozo en el fruto»”; la soledad de la que habla no es esencialmente soledad: es recogimiento”. Blanchot, M. *El espacio literario* (2012), pág. 15.

³⁴ En relación a esto, Blanchot comenta, a veces, con cierta ironía cómo algunos escritores hablan de tener una cierta conciencia de la soledad, pero no hacen más que referirse a ella de una manera general: “Un escritor que afirma: «Estoy solo», o, como Rimbaud: «Soy verdaderamente de ultratumba», puede considerarse bastante cómico. Es cómico tomar conciencia de la propia soledad dirigiéndose a un lector por medios que impiden precisamente estar solo. La palabra «solo» es tan general como «pan». Desde que se la pronuncia se hace patente todo lo que excluye”, Blanchot, M. *Falsos pasos* (1977), pág. 7

corresponde, más bien, a la *distancia* respecto de cualquier tipo de valoración o estructuración de sentido original, en la que no puede existir la remisión a una conciencia que pueda dar cuenta de este vacío, objetivándola en una cierta categoría. Es por esto que podemos advertir que la *soledad* es la marca de “lo inconfesable” y es la afirmación de una impersonalidad que desvanece el poder del “yo”. Blanchot lo señala así:

“Cuando estoy solo, no soy yo quien está aquí, y no es de ti que estoy lejos, ni de los otros, ni del mundo. No soy el sujeto de ese sentimiento de soledad, de esa sensación de sus propios límites, de ese hastío de ser uno mismo. Cuando estoy solo, no estoy. No es esto un estado psicológico que indica el desvanecimiento, la desaparición del derecho a sentir lo que siento a partir de mí como centro. Lo que viene a mi encuentro no es que yo sea un poco menos yo mismo, sino lo que hay “detrás de mí”, lo que el yo disimula para ser para sí”³⁵.

Entonces, siguiendo a Blanchot, podemos preguntar ¿qué es esto que está “detrás de mí”? Las comillas son relevantes para pronunciar que no estamos haciendo referencia a una espacialidad temporal, un “detrás” determinado, localizado, fijo, sino que, más bien, este modo de “estar detrás” parece ser una especie de ‘excedente’ o de ‘falta’ del yo, es decir, responde a una espacialidad que desplaza el poder de configuración de lo real por parte del sujeto (yo, conciencia, pensamiento). A partir de lo expuesto por Blanchot en *Faux pas*, el yo que desaparece en la soledad, no se produce desde un punto de vista psicológico, sino más bien, desde aquella exterioridad que lo desplaza hacia un espacio fuera de toda presencia. El “yo” en la soledad desciende en un espacio en que lo nocturno opaca la claridad fenoménica de aquello “puesto-delante-mío”. En otro sentido, lo que el autor francés señala como un “estar detrás” funciona como un espacio espectral que el sujeto no puede representar, categorizar o aprehender para sí. En cierto sentido, Blanchot problematiza con el juego o doble movimiento de la construcción Moderna de

³⁵ Blanchot, M. *El espacio literario* (2012), pág. 239.

la subjetividad³⁶, que a partir de una autoconciencia que afirma la existencia misma, permite la configuración y el dominio de un mundo. Es por ello que, siguiendo la reflexión de Blanchot, cuando “estoy *solo*”: ‘no estoy’ pues, ‘no puedo estar’, es decir, lo que se desplaza, precisamente, es la posibilidad o el poder de un sujeto de afirmarla como objeto, fenómeno o acontecimiento de su pertenencia. La *soledad* en cuestión no corresponde a una expresión “clara y distinta” del pensamiento que se apropia de la soledad, sino más bien, da cuenta de esa dimensión donde surge ese ‘acontecer nocturno’ o ‘vaciamiento radical’ que debe, sin embargo, ser disimulada o, coloquialmente, “pasada por alto” por el Yo como posibilidad de que esta exista mediante la comprensión. El yo existe disimulando la *soledad-esencial* que le sobreviene como la ausencia de un absoluto inaprehensible e incompresible. El yo se “transforma” en “alguien” cuya consideración implica el advenimiento de lo impersonal que cancela toda presencia. El “yo” nunca puede *estar* solo. Blanchot a propósito señala:

“Cuando estoy solo, no estoy solo, pero en este presente ya vuelvo a mí bajo la forma de Alguien. Alguien está allí, donde estoy solo. Estoy solo porque pertenezco a ese tiempo muerto que no es mi tiempo, ni el tuyo, ni el tiempo común, sino el tiempo de Alguien. Alguien es lo que todavía está presente cuando no hay nadie. Allí donde estoy solo, no estoy, no hay nadie, pero está lo impersonal: el afuera como lo que previene, precede y disuelve toda posibilidad de relación personal”³⁷.

Es por esto que, a partir de estas consideraciones, podemos mostrar que en Blanchot la *soledad-esencial*, no corresponde, entonces, a un sentido general de la ‘palabra soledad’ y sus usos convencionales, sino que *soledad* aquí, remite a la densidad

³⁶A propósito de la concepción del arte, como una expresión de la representación subjetiva en la consideración hegeliana, Blanchot señala lo siguiente: “Toda la época moderna está señalada por ese doble movimiento que ya se aclara en Descartes, perpetuo juego de intercambio entre una existencia que se convierte cada vez más en una pura intimidad subjetiva y la conquista del mundo, cada vez más actuante y objetiva, según la preocupación de espíritu que realiza y la voluntad que produce, juego del que Hegel fue el primero en dar cuenta plenamente...” Blanchot, M. *Ibíd.*, pág. 203.

³⁷*Ibíd.*, pág. 25.

inabordable o irrepresentable, en la que sólo puede darse una *exterioridad* que desplaza todo límite, y que pone en juego *otro tiempo* en el que la presencia de esa ausencia o *ese alguien* impersonal pareciera sólo entregarse a un silencio que colma cualquier posibilidad de ser, decir o pensar, alejándonos de cualquier forma de interior.

§3. La soledad, una experiencia del afuera

Cuando nos disponemos ante una cierta experiencia que rompe el aparente orden de la realidad de las cosas, nos vemos arrastrados hacia otro estado o tiempo que no podemos acotar en una manera inmediata de determinación. En este sentido, este suceso de discontinuidad es el que suspende, desvía o fragmenta la capacidad de objetivación del pensamiento. Pero entonces, ¿Cómo podemos abordar esta situación? o más bien ¿Es posible establecer que el sujeto cognoscente *pueda* ejercer cierto “domino” respecto de dicha experiencia? Podemos decir que la experiencia en cuestión nos arrastra hacia un espacio que no es posible de ser regulado por las categorías del pensamiento (no podría ser nombrado por el lenguaje en el acontecer de la experiencia misma), por lo que respondería a una experiencia que se orientaría más allá de una configuración objetiva, realizándose más bien, como una experiencia sin lugar ni pertenencia, a saber, una *experiencia-límite*. Este límite que se hace experiencia nos pone ante la finitud que rompe con toda continuidad y/o unidad esencial, en el sentido metafísico que supone la constitución interior de un sujeto. Este espacio fronterizo responde al límite de aquello que puede ser pensado o no respecto de la validez o verdad del discurso, lo que nos dispone, por tanto, en un “entre” permanente en la polaridad o dualidad jerárquica que supone la construcción ontológica del pensamiento. De este modo, el espacio se desplazaría incesantemente en el límite entre la vida y la muerte; lo posible y lo imposible; lo dicho y el silencio; entre el habla y la escritura; la palabra y la cosa; la interioridad del sentido natural y la pura exterioridad; lo verdad y la ficción; la presencia y la ausencia.

Es por esto que, en torno a estas consideraciones relativas al límite, en que el ser humano queda suspendido ante un vacío inevitable o en presencia de la muerte, Blanchot en muchos de sus artículos, ensayos y, de modo particular, en sus relatos o novelas³⁸, como “La última palabra” (1935), “El idilio” (1936), “Thomas el oscuro” (1941), o “La sentencia de muerte” (1985), entre otros, nos hace recorrer mediante el ejercicio ficcional, la errancia misma de la discontinuidad, el camino mismo del desvanecimiento. Es en estos textos y en otros de Blanchot, donde se puede apreciar de manera más propia el pronunciamiento de un lenguaje literario³⁹, en donde se articula el papel del escritor con las implicancias de un lenguaje fragmentario, que rompe con la continuidad o familiaridad del discurso meramente descriptivo o histórico, para así, intentar dar cuenta del momento en que toda posibilidad de objetivación se ve suspendida y en el que la experiencia misma se convierte en: *experiencia* de ‘ese’ *morir* que no tiene lugar, es decir, ese *afuera* infranqueable, que nos expone la presencia de una soledad radical que se vuelve una *fascinación* por lo ausente, el advenimiento de un *encuentro* con esa *soledad* que es: *el vértigo del espaciamiento*⁴⁰.

³⁸ “En los relatos de Blanchot el lenguaje irrumpe en ausencia del mundo, como si las palabras fluyeran imbricándose en una textura que no urde trama alguna, como si en la cadencia autorreflexiva de la palabra cualquier diferencia significativa se desvaneciera. Bajo un aspecto vagamente nominal o anónimo, quien habla es la voz inaparente que se desliza a través de las palabras convirtiéndolas en sujeto paródico o trasunto de un diálogo de muertos”. Levinas, E. *Sobre Maurice Blanchot* (2000), pág. 22.

³⁹ “En la calle o en el hospital, en una habitación de hotel o en un campo de batalla, se muere impersonal e incesantemente. El ámbito al cual arroja la muerte sin porqué es el fin de los humanismos esencialistas, allí donde la ausencia de un telos para la vida (humana o no) no constituye una objeción sino antes bien la única posibilidad de acoger y habitar la multiplicidad incesante que nos reparte sobre la superficie del mundo”. Billi, Noelia. “«Quien muere en el mundo sin razón...» Lecturas blanchotianas en torno a la muerte en Rilke” (2012), pág. 50.

⁴⁰ Blanchot en la *Conversación infinita* (2008) en el artículo titulado “El gran rechazo”, acomete la noción del afuera y la pone casi en sinonimia con una expresión utilizada en “El espacio literario”, a saber, «le vertige de l’espacement» para dar cuenta de la soledad que rompe con cualquier pertenencia o morada del yo. Ahora bien, en este contexto, nos parece mejor empleada la traducción de «espacement» por “espaciamiento”, tal como aparece en la versión española (2008) de *L’entretien infini* (1969) y no como se

Ahora bien, en relación con este *espaciamiento* límite que nos abre el *afuera*, podemos señalar que para Blanchot la vida constituye una “muerte aplazada”, tal como lo describe uno de sus emblemáticos relatos: *L’instant de ma mort* (1994), en donde “presencia” su eventual fusilamiento en junio de 1944⁴¹, una especie de “libro-testamento” como lo ha comentado Lacoue-Labarthe⁴². Pero ¿Qué puede significar este momento límite?, ¿este momento en que toda claridad se diluye, perdiéndose toda

expresa en la traducción (2012) del *L’espace littéraire* (1955) en la que se reemplaza por “vacío”. Creemos que “espaciamiento” conserva más el sentido de un movimiento de distanciamiento y suspensión entre el yo y su interior respecto de la soledad, y pone de mejor modo en juego el movimiento del afuera como experiencia de discontinuidad. El párrafo del texto original es el siguiente: «La où je suis seul, le jour n’est plus que la perte du séjour, l’intimité avec le dehors sans lieu et sans repos. La venue ici fait que celui qui vient appartient à la dispersion, à la fissure où l’extérieur est l’intrusion qui étouffe, est la nudité, est le froid de ce en quoi l’on demeure à découvert, où l’espace est le vertige de l’espacement. Alors règne la fascination». Blanchot, M. *L’espace littéraire* (1955), p 28.

⁴¹ Para esta nota en el comentario de Lacoue-Labarthe, se incluyen los escritos de Derrida en su texto *Demure* (1998) y las investigaciones de Christophe Bident en *Maurice Blanchot. Partenaire invisible* (1998). Lacoue-Labarthe comenta lo siguiente: “... y en cuanto a la fecha del mismo episodio, o mejor dicho a la peripecia, no cabe duda de que no se trata del 20 de julio de 1944, como escribió Maurice Blanchot a Jacques Derrida («20 de Julio. Hace cincuenta años, conocí la felicidad de ser casi fusilado»), sino del 20 de junio”. Lacoue-Labarthe, Ph. *Agonía terminada, agonía interminable* (2014), pág. 24. Se puede encontrar un breve comentario respecto de esto en el texto *La imposible amistad* (2004): “También la vida es para Blanchot una muerte aplazada o sin final. Aunque se duda de su veracidad, posiblemente incidió en ello un episodio vivido en 1944 y relatado en *El instante de mi muerte*, de 1994. El episodio es un fusilamiento detenido por azar”. López, Marta y Bonvecchi, Liliana. *La imposible amistad* (2004), pág. 21.

⁴² En “El cuestionamiento de la muerte” Lacoue-Labarthe comenta varias consideraciones respecto de este texto de Blanchot, principalmente respecto del impacto y las implicancias de su publicación: “En cuanto apareció, hace casi seis años, fuimos varios los que consideramos como tal ese brevísimo relato, si es que se trata de un «relato», en que Maurice Blanchot comunica, ya se sabe, cómo el 20 de Julio de 1944 conoció «la dicha de ser casi fusilado»”. Y más adelante comenta a propósito de la relación del libro en cuanto testamento: “Lo que entiendo aquí por «libro-testamento», de la manera más simple posible, es «último libro»: el último libro de Maurice Blanchot, sus últimas palabras, o las últimas escritas con propósito público, bajo la autoridad, si es que podemos arriesgar ese término, de tres instancias que habrían dirigido (o desorientado), organizado (o desmantelado), lo que debemos resignarnos a denominar su obra, aunque sea imposible delimitar su configuración: Política (o Histórica), Experiencia de la muerte y Literatura”. Lacoue-Labarthe, Ph. *Agonía terminada, agonía interminable* (2014), pág. 72.

interioridad discursiva y adviniendo, solamente, la experiencia desnuda del *afuera*⁴³? Cabe afirmar que ese incidente no fue otra cosa que el *momento* en el que se da cuenta de un “umbral”, en el que no hay muerte ni vida, sino el instante infinito del *morir* que no se deja pensar, el instante de pura exterioridad, el momento en que se presenta un espacio *entre* brutal, desnudo y sin pertenencia. “El instante de mi muerte” responde a esa presencia que nunca llega. Es por ello que, más allá de las verdades o principios que han regido la estructura del pensar científico, lógico o conceptual, o bien, la forma de entender el sentido de lo real mediante un orden preestablecido, la historia del pensamiento filosófico de la tradición y el avance del mundo técnico-científico⁴⁴, han influido considerablemente en su propio decaimiento y en ello, quizás la desaparición del hombre mismo⁴⁵. Quizás siguiendo a Foucault, éste sería el momento en el que el

⁴³ En el relato, la voz del teniente nazi: “*Todos afuera*” (...) “*Afuera, afuera*”, abre el límite entre el Castillo y esa exterioridad en la que sólo una desnudez impersonal desplazaba la neutralidad del joven hacia ese espacio en la que no hay posibilidad, en que se hace evidente el peso del *afuera* que carece de todo resguardo. Quizás sólo un gesto, por parte del joven, solicitar que las mujeres que lo acompañaban, su familia, ‘entraran’ al Castillo para evitar la crudeza misma de presenciar el fusilamiento. El joven apuntado, y el instante del límite mortuorio que Blanchot lo nombra como, esa *muerte-inmemorial*, o como lo expresa en las últimas líneas, la *muerte misma* eso *siempre pendiente*. Para la revisión del texto completo véase: Blanchot, M. *El instante de mi muerte* (2007).

⁴⁴ “Es, pues, de alguna forma la indigencia del mundo de la técnica la que hace su verdad, y su gran virtud –intelectual– no es enriquecernos, sino despojarnos. Mundo bárbaro, sin respeto, sin humanidad. Nos vacía atrozmente de todo lo que amamos y queremos ser, nos ahuyenta de la dicha de nuestros refugios, del falso pretexto de nuestras verdades, destruye aquello a lo que pertenecemos y a veces se destruye él mismo”. En, Blanchot, M. *La Amistad* (2007), pág. 79-80.

⁴⁵ En relación con estas cuestiones es indudable que el contexto bélico que asoló Europa del siglo XX toca directamente los cuestionamientos e inquietudes de Blanchot. En este sentido podemos decir, que las guerras mundiales, civiles, los campos de concentración, el holocausto, la bomba atómica, los regímenes totalitarios, entre otros, han dejado en evidencia cómo el mismo ser humano ha sobrepasado los límites mismos de la racionalidad moderna, es decir, ha hecho del pensamiento, las ideas, los grandes valores y verdades de la tradición, el camino a su propia desaparición. El ser humano postmoderno, mediante el desmesurado avance técnico y científico amparado en la idea de progreso y cohesión social, ha padecido las consecuencias de la misma historia del curso pensamiento occidental, esto es, ha develado su propia miseria, su propio enfrentamiento con la radical finitud. A propósito de este contexto, Maurice Blanchot hace referencia a una conferencia pronunciada por Karl Jaspers en 1956, en torno a la bomba atómica, en dónde menciona que la humanidad ha logrado algo que no le será ya despojado, el poder de

pensamiento de la ficción desplaza al pensamiento de la verdad⁴⁶, o como lo expone J. Derrida, el momento histórico de la clausura del *logocentrismo*⁴⁷; y quizás, como lo ha mencionado antes que todos, Nietzsche, a través de *Zaratustra*, la caída de todos los valores del pensamiento de occidente. Quizás, sea ese decaimiento de la verdad, la caída necesaria para recorrer las implicancias del lenguaje y del pensamiento de la tradición y en ello poner en cuestión la función de los modos de operación del discurso filosófico desde sus supuestos más intocables, abriendo así, quizás, todos los *discursos*.

De este modo, el *afuera* corresponde a una experiencia del límite que permite advertir esa distancia irrevocable que existe entre las cosas de la realidad y el lenguaje, y en donde no hay cabida para el sujeto (yo) del conocimiento⁴⁸. El *afuera* nos remite a

autoaniquilarse; y a través de ello, se ha manifestado un “comienzo histórico” que consiste en la posibilidad que ha otorgado la ciencia para la destrucción radical de todo. Ante esto Blanchot señala: «vayamos enseguida al desenlace. O bien desaparecerá el hombre o bien se transformará. Esta transformación no será sólo de orden institucional o social, sino que lo que el cambio exige es la totalidad de la existencia». En, Blanchot, M. *La Amistad* (2007), pág. 97.

⁴⁶ “Ahora bien, lo que hace que sea tan necesario pensar la ficción –cuando antiguamente de lo que se trataba era de pensar la verdad–.” En, Foucault, M. *El pensamiento del afuera* (2008), pág. 13

⁴⁷ Tal como lo plantea Derrida en *De la grammatologie* (1967), el *logocentrismo* es otra manera de referirnos a la historia de la metafísica occidental que se constituye como una «metafísica de la escritura fonética», en donde el habla tiene preeminencia ontológica respecto de la escritura, pues la escritura «imita» el lenguaje hablado. Ahora bien, su fuerza responde a un momento que sólo ahora se hace necesario y en el que se vislumbra en su agotamiento: “y ahora se aproximaría a lo que es propiamente su sofocación”. En este sentido la era *logocéntrica*, es un proceso tanto inevitable como necesario, el que se encuentra de-limitado por la lógica que alberga su propia finitud, el llamado a su clausura. Así lo expresa el autor unas páginas más adelante: “tal vez nunca se termine. Sin embargo, su clausura histórica está esbozada”. Derrida, Jacques. *De la gramatología* (2008), págs. 14 y 20 respectivamente.

⁴⁸ Este es el peso de la experiencia del afuera, en el que el lenguaje aparece sólo en la medida que el sujeto se desvanece. Es por ello que la noción de “afuera”, en tanto experiencia, resulta clave para comprender la concepción de la soledad en Blanchot, pues ésta responde a esa dimensión exterior de ausencia radical que antecede todo campo de lo comprensible bajo las categorías del discurso filosófico-científico. Ahora bien, Foucault expone, respecto del “afuera”, lo siguiente: «Este pensamiento que se mantiene fuera de toda subjetividad para hacer surgir como del exterior sus límites, enunciar su fin, hacer brillar su dispersión y obtener más que su irrefutable ausencia, y que al mismo tiempo se mantiene en el umbral de toda positividad, no tanto para extraer su fundamento o su justificación, en cuanto para encontrar el espacio en que se despliega, el vacío que le sirve de lugar, la distancia en que se constituye y en la que se esfuman,

esa *soledad-esencial* que antecede toda posibilidad desde su “ser” imposible; esa distancia radical que no puede ser reemplazada por el nombre, el concepto o la definición. De esta manera el *afuera* constituye esa posibilidad *otra*, de interrogar la posibilidad misma del lenguaje y en ello incomodar la eficiencia del pensamiento mismo en cuanto pensamiento amparado en una verdad o unidad trascendente. Por lo tanto, el *afuera* se convierte en la exterioridad que rompe con la creencia de una interioridad absoluta del sentido⁴⁹, lo que permite la posibilidad interrumpida de un *dis-curso* sin poder ficcional, literario, fragmentario.

§4. La puesta en cuestión

Como hemos visto, la *experiencia del afuera* es una experiencia que rompe con la continuidad del pensamiento objetivo. En este sentido es un acontecimiento que desvía el pensar hacia un punto que excede sus límites y que va más allá de sus capacidades o posibilidades de comprensión. Esta experiencia nos arrastra hacia el ámbito de la finitud, ese espacio exterior en que se advierte el deslizamiento de una carencia previa a cualquier conformación o unidad de ser. Es por esto que cuando el límite es la pura exposición de lo dado, nos suspendemos en esa *soledad* que es la marca de una exterioridad radical y sin fin.

desde el momento en que es objeto de la mirada, sus certidumbres inmediatas, -este pensamiento, con relación a la interioridad de nuestra reflexión filosófica y con relación a la positividad de nuestro saber, constituye lo que podríamos llamar en una palabra “el pensamiento del afuera”». En Foucault, M. *El pensamiento del afuera* (2008), págs. 16-17.

⁴⁹ “De hecho, el acontecimiento que ha dado origen a lo que en un sentido estricto se entiende por “literatura” no pertenece al orden de la interiorización más que para una mirada superficial; se trata mucho más de un tránsito al “afuera”: el lenguaje escapa al modo de ser del discurso –es decir, a la dinastía de la representación-, y la palabra literaria se desarrolla a partir de sí misma, formando una red en la que cada punto, distinto de los demás, a distancia incluso de los más próximos, se sitúa por relación a todos los otros en un espacio que los contiene y los separa al mismo tiempo”. *Ibid.*, pág. 12.

La *experiencia límite* o del *afuera* es, entonces, la inquietud que se aloja en la no-pertenencia, en el no-lugar, en que sobreviene la presencia de una ausencia infinita, que hemos denominado: *soledad-esencial*. El *afuera* interrumpe e inquieta la unidad del sentido y, en cierto modo, la interroga, precisamente, allí donde sus condiciones de posibilidad se ponen en juego, sus supuestos, su verdad, su idea, su esencia. La presencia borrada del *afuera* permite poner en cuestión esa aparente totalidad del sentido y, en esta medida, la positividad de esta experiencia discontinua responde a una exigencia inacabada que no es otra cosa que: la puesta en cuestión de todas las cosas. Desde esta perspectiva, “poner en cuestión” desde la experiencia del *afuera* implica abordar el espacio existencial que problematiza la cuestión del todo, cuyo movimiento dispone de una distancia radical respecto del discurso del pensamiento tradicional y, por tanto, deja en un suspenso permanente toda búsqueda de un horizonte de sentido, proyecto o fin que explique la acción. En otras palabras, des-centrar el todo, sacarlo de su órbita, fragmentar la certeza de “lo conocido”, del “discurso”, del “saber verdadero”, “lo familiar”, “lo comprensible”, desplazando las estructura que da cuenta de lo real, y mostrando la paradoja de un *pensamiento* sin trascendencia, sin realización, sin presente. Un pensar de lo finito que permanece finito y, por tanto, un pensamiento de lo ilimitado, infinito, incesante e interminable que se extiende en el porvenir de lo inacabado, deviniendo en un *pensar* diverso, múltiple y plural, que se resiste al discurso unitario de la verdad. Es por esto que ‘poner en cuestión’ el todo, es también ‘poner-se en cuestión’, poner en tela de juicio el ‘yo’ que determina el mundo en el pensamiento. Para Blanchot el *encuentro* con ese espacio de finitud es el aplazamiento de lo pensado bajo la exclusividad de la verdad, siendo esto lo que abre una dimensión límite, en la que los supuestos que configuran un mundo a partir de las certezas del saber decaen, se interrumpen. A propósito de esto, Blanchot señala:

“La experiencia-límite es la respuesta que encuentra el hombre cuando ha decidido poner todo en cuestión. Esta decisión, que compromete todo el ser expresa la imposibilidad de nunca detenerse, en cualquier consuelo o en

cualquier verdad, ni en los intereses o en los resultados de la acción, ni en las certezas del saber y de la creencia”⁵⁰.

Sin embargo, cómo abordar esta “puesta en cuestión”, qué se entiende con la expresión: “poner el *todo* en cuestión”. De alguna manera podemos situar esta reflexión, o leerla, pensando a su vez en Georges Bataille, porque para Blanchot la lectura de *La experiencia interior* (1943) de Bataille tuvo relevancia para abordar estas consideraciones. En este sentido, ya en su primera obra compilatoria *Faux pas*, publicada el mismo año Blanchot comenta el texto de Bataille y señala lo siguiente: “*La experiencia interior es la respuesta que el hombre espera cuando ha decidido no ser más que una interrogante. Tal decisión expresa la imposibilidad de sentirse satisfecho*”⁵¹. Así, la *experiencia interior* parece ser otra manera de la *experiencia del afuera*, en donde lo “interior” es el sobrepasamiento de todo principio, y, si se puede llamar así, es la experiencia de una insatisfacción permanente que dispone al hombre en una inquietud inacabada, es decir, un ‘suspenderse en la interrogación’ desplazando cualquier respuesta, cualquier conclusión, pero manteniéndose o constituyéndose en esa incomodidad que no cesa, y que no puede llegar a término. En torno a estas consideraciones es que se podría decir que el *poder de interrogación*⁵² que rodea a este hombre es el poder de aquello que no alcanza nunca un producto cerrado como fin, dando cuenta del fracaso de acceder, en sentido hegeliano, al absoluto como pretensión dialéctica. Podemos decir, entonces, es un *poder sin poder*; o en el sentido de Bataille,

⁵⁰ Blanchot, M. “La experiencia-límite”. En, *La conversación infinita* (2008), pág. 261.

⁵¹ Blanchot, M. *Falsos pasos* (1977), pág. 45

⁵² En relación con esta comprensión Blanchot, comentando a Bataille, señala: “Busquemos dónde situarnos para que la experiencia-límite, esa que Georges Bataille llamó «la experiencia interior» y cuya afirmación atrae su busca a su punto de mayor gravedad, no se dé solamente como un fenómeno extraño, como la singularidad de un espíritu extraordinario, sino que conserve para nosotros su poder de interrogación”. Blanchot, M. *La conversación infinita* (2008), pág. 261.

una negatividad que no puede ser reducida a obra⁵³, es decir, una negatividad que rompe con cualquier posibilidad de ejecución o realización de un proyecto. En otros términos, la negatividad no permite que el ejercicio dialéctico consiga el absoluto de modo concreto, esto es: “negatividad sin empleo”⁵⁴. Aquella actividad o trabajo que tiene a la obra (lo acabado, lo completo, lo realizado) desempeña la expresión de lo que no puede concretarse. La obra, el trabajo, la realización para Blanchot se diluye en el espacio en que el límite se presenta sin lograr articularse en el discurso. Es por esto que la espacialidad literaria y el trabajo del escritor resultan en Blanchot un modo de recorrer esa exterioridad que no puede manifestarse como discurso continuo.

Pues bien, la experiencia del límite, o experiencia del afuera o experiencia interior, son coordenadas para acceder a esta negatividad y discontinuidad de un

⁵³ El detalle de estas consideraciones de Bataille respecto de Hegel se pueden revisar en “Escritos sobre Hegel” (2005). De alguna manera para Blanchot, y también para Bataille, la filosofía de Hegel, y principalmente, a través de la interpretación de Kojève, que permite considerar a la filosofía hegeliana como una “filosofía de la muerte”, puesto que la acción del hombre es intrínsecamente negativa, es decir, la acción humana interviene la Naturaleza modificándola, introduciendo un elemento que antes en ella no estaba en ella, es decir, negándola para constituirse como ser: “Para Hegel, en efecto, la Acción es Negatividad, y la Negatividad, Acción. Por un lado, el hombre que niega la naturaleza –introduciendo en ella algo así como un reverso, la anomalía de un «Yo personal puro»– está presente en el seno de esa naturaleza como una noche en la luz, como una intimidad en la exterioridad de esas cosas que son en sí – como una fantasmagoría donde no se compone nada i no es para deshacerse, donde nada aparece sino para desaparecer, donde no hay nada que no sea, sin tregua, absorbido en el anonadamiento del tiempo y que no extraiga su belleza del sueño. Pero he aquí el aspecto complementario: esta negación de la Naturaleza no está solamente dada en la conciencia, -donde aparece (aunque sea para desaparecer) lo que es en sí–; esta negación se exterioriza y, al exteriorizarse, cambia realmente (en sí) la realidad de la naturaleza. El hombre trabaja y combate: transforma lo dado o la naturaleza: crea, al destruirla, el mundo, un mundo que no existía”. Bataille, G. *Escritos sobre Hegel* (2005), págs. 12-13.

⁵⁴ “Y volvemos a encontrar nuestra observación precedente: el hombre es aquel ser que no agota su negatividad en la acción, de modo que, cuando todo está acabado, cuando el «hacer» (mediante el cual el hombre también se hace) está cumplido, cuando por tanto el hombre ya no tiene nada que hacer, le es preciso existir, tal como Georges Bataille lo expresa con la más sencilla profundidad, en el estado de «negatividad sin empleo», y la experiencia interior es la manera en que se afirma esta negación radical que ya no tiene nada que negar”. Blanchot, M. “La experiencia-límite”. En, *La conversación infinita* (2008), pág. 263

espaciamiento que se extiende. En este sentido es dónde la “puesta en cuestión”, inquietud o interrogación, entendidas como: *poder sin poder*, parece que nos conducen a un ‘querer decir algo más’, pero sin posibilidad de decirlo del todo. Quizás, sea éste deslizamiento del *afuera* el que nos deje advertir esa huella que marca la caída de toda posibilidad; es decir, el movimiento negativo del *afuera*, en cuanto límite, permitiendo considerar una apertura hacia una carencia sin fin, y dando cuenta de esa *soledad*, que se expresa como la dimensión exterior en que se hace presente esa falta, distancia, ausencia o diferencia esencial⁵⁵ que nos hace co-partícipes de una insatisfacción radical, que pone una y otra vez la “totalidad” en cuestión. La soledad ‘aparece’ como el espacio en que nunca podemos unirnos, encontrarnos, acompañarnos, más bien, corresponde a aquella separación que nunca nos hace “comunes” en el discurso, en el que no somos “pertenecientes” a una totalidad.

Estamos pues en presencia de un ejercicio en que la ‘puesta en cuestión’ implica poner *todo* en cuestión: el todo, el absoluto, el ser, la totalidad, la verdad, el origen, el fin. Es, en otros términos, poner en vilo las estructuras fundamentales de la comprensión de lo real. Poner en cuestión equivale a interrogar la forma del pensamiento mismo y, dando un paso más, es interrogar a las bases de la filosofía misma como forma organizada y continua de comprensión y explicación del sentido originario del todo. En este sentido, por eso hablamos de límite como el “entre” que recorre la capacidad del pensamiento y su incapacidad, siendo esto por lo que, *poner en cuestión*, es estar en un permanente *entredicho*, entre lo que puede y no puede ser dicho, entre lo que se pronuncia y lo que se calla. En torno a estas consideraciones, Blanchot señala lo siguiente:

⁵⁵ “Lo que está implicado en nuestra proposición es algo totalmente distinto, exactamente esto: que al hombre, tal como es, tal como será, le pertenece una falta esencial de donde le viene ese derecho de ponerse él mismo y siempre en cuestión [En una nota del propio autor enfatiza esto con lo siguiente: «¿Pertenece?» Sí, es un pertenecer sin pertenencia; de nuevo una relación que se sustrae a sí misma]. Ibíd. Op. Cit.

“El problema que la experiencia-límite despeja es éste: ¿cómo lo absoluto (en la forma de la totalidad) puede todavía ser superado? ¿Cómo el hombre, alcanzada la cima merced a su acción, podría, él el universal, él el eterno, siempre cumpliéndose y siempre cumplido, repitiéndose en un Discurso que no hace más que hablarse sin fin, no atenerse a esta suficiencia, y como tal, ponerse en entredicho? Hablando con propiedad no puede hacerlo. Y, sin embargo, la experiencia interior exige este acontecimiento que no pertenece a la posibilidad; ella abre el ser acabado un ínfimo intersticio por donde todo lo que es se deja de repente desbordar y deponer por un añadido que escapa y excede”⁵⁶.

Así pues, *poner en cuestión* nos abre hacia un *dis-curso* que corta toda continuidad tal como hallamos en ese *discurso* unitario de la filosofía. De alguna manera, podemos decir ahora que, el *dis-curso del afuera*, rompe con los supuestos de verdad que implica la metafísica tradicional, en lo que Blanchot, mediante la espacialidad literaria, da cuenta de un desplazamiento y una exposición de la interioridad del discurso, problematizando los propios límites discursivos. Es por esto que el trabajo del escritor, del artista, e incluso del intelectual, somete a la fuerza de lo que desaparece en el espacio “público”, sea en lo escrito mismo, en la obra o en lo político, en que aquello exterior prevalece como el movimiento de una performatividad inacabada que interpela permanentemente el sentido ‘interior’ de todo lenguaje de la presencia, del discurso mismo de la filosofía como sistema de comprensión, siendo esta forma de demanda una manera de acceder a otros espacios de reflexión, a otros *dis-cursos*, a otros pensamientos, o bien, a otros modos de interrogar la presencia de *algo común* que nos reúna.

En torno a esto en su texto “Los intelectuales en cuestión” (1983)⁵⁷, Blanchot problematiza con la cuestión del intelectual, al correlacionar el trabajo del intelectual,

⁵⁶ *Ibíd.*, pág. 265

⁵⁷ *Los intelectuales en cuestión* (1983) se inicia aludiendo al escrito: “La tumba de los intelectuales” (1983) de J. F. Lyotard, en el que éste se interroga por la cuestión de los intelectuales a partir de un petitorio de Max Gallo, vocero del gobierno socialista quien exige a los ‘intelectuales’ hacerse cargo del debate en torno a los ‘retrasos’ en materias sociales y económicas de Francia particularmente. En este

particularmente, como el ejercicio de escribir. El intelectual es escritor, por lo que aborda un espacio que va más allá de autoridad, dominio o pertenecía. Su palabra expone, la negatividad, el afuera sistemático que se expresa como un rechazo total. De este modo, el intelectual pareciera ser alguien que es arrastrado por la fuerza de una época, situando a mayo del 68⁵⁸ como la exposición de un intelectual que es sobrepasado por la fuerza de un *dis-curso* que excede el “*legere*”, que va más allá del *Lógos* que funda el *intelligere*⁵⁹. Incluso, años antes de la Revolución del 68’, y durante el intento de escritura colectiva a través de la *Revue Internationale*, el intelectual que presenta Blanchot, se reconoce a partir del levantamiento de un rechazo generalizado que no tiene que ver con un sentido teleológico, trascendental, o metafísico, y lo dispone, más bien,

sentido, Lyotard se pregunta respecto del papel de los intelectuales y de esa responsabilidad implícita que Gallo alude. En torno a esto, Blanchot, tensionará las consideraciones en relación al intelectual, no sólo en torno al papel que cumple o que debe cumplir en un época determinada, sino a su vez, respecto de quién es el intelectual, y a qué espacio de acción se entrega.

⁵⁸ La cuestión del intelectual para Blanchot, durante mayo del 68 genera un nuevo paso, un vuelco respecto de una comprensión clásica del “intelectual”, tal como lo buscaba proponer en la conformación de una escritura colectiva a través de la “Revista internacional”. En ella, el intelectual no representa búsqueda o aprobación de una idea, forma, valor o compromiso que “nos reúna”, sino más bien, corresponde a un rechazo radical (*Refus*) de todo discurso, política, militancia, y de todas las cosas que presupone un modelo tradicional en torno a la conformación social. Esto lo comenta Martínez de la siguiente manera: “Esto era, en efecto, lo que estaba a punto de ocurrir, lo que ocurrirá en Mayo del 68; y la función del intelectual, al que Blanchot consideraba, tal y como hemos visto, como uno de los elementos que iban a dar vuelco en su concepción clásica, aparecía clara en el contexto de esta revista: apoyar la ruptura política, expresar el *Refus*, no solo del intelectual, sino de ese «pueblo ausente» al que ahora comenzaban a dar voz y aliento. Este nuevo intelectual, el «intelectual revolucionario» agruparía a aquellos escritores (pensadores, artistas) que, sin formar parte de partido político alguno o grupo literario previamente constituidos, se encontraban como decía Bataille «sin comunidad», construyendo una «comunidad inconfesable»: los que no pertenecen a comunidad alguna”. Martínez, R. *Maurice Blanchot: la exigencia política* (2014), pág. 227.

⁵⁹ “Seguramente, la palabra «intelectual» y el uso que se hace de esa palabra no es un uso que esté establecido de una forma definitiva. La etimología no la favorece. *Intelligere* nos indica la dependencia respecto del *legere* y del prefijo *in*, y *legere* a su vez nos remite a logos, que, antes de significar lenguaje (palabra, signo) alude a la reunión en una sola cosa de aquello que está disperso en tanto en cuanto debe permanecer disperso. Dispersión y reunión, en esto consistiría el soplo del espíritu, el doble movimiento que no puede unificarse, pero que la inteligencia tiende a estabilizar para evitar el vértigo de una incesante profundización”. Blanchot, M. *Los intelectuales en cuestión* (2015), págs. 58-59

con una radical crítica de lo establecido, y en la que la palabra literaria es la expresión que pone en tensión todo discurso oficial (verdadero, válido, científico). En correspondencia con Sartre, Blanchot le comenta a este la importancia de tomar riesgos para abordar esta revista como un “nuevo órgano”, una forma de *crítica total*:

“Quisiera expresar mi propia sensación: creo que, si queremos representar como es debido, sin equívocos, el cambio del que unos y otros tenemos el presentimiento, si queremos hacerlo más real y profundizarlo, en su movediza presencia, en su verdad nueva, sólo podemos hacerlo a partir de un nuevo órgano (...) Añado que, si pienso en un nuevo órgano, es también por otra razón: no creo mucho en el interés de una revista en la que hay hermosos relatos literarios, hermosos poemas, comentarios políticos, investigaciones de orden social, etnológico, etc.; esta mezcla siempre corre el riesgo de ser ambigua, sin verdad, sin necesidad. Creo más bien que una revista de crítica total, crítica que en la que la literatura sería retomada en su sentido propio (también con ayuda de textos), en la que los descubrimientos científicos, a menudo muy mal conocidos, serían sometidos a la prueba de una crítica de conjunto, en el que todas las estructuras de nuestro mundo, se presentarían en un mismo movimiento de examen, de investigación y de protesta, una revista, pues en la que el término crítica recuperaría también su sentido, que es el ser global, tendría hoy en día, precisamente hoy en día, una importancia y una fuerza de acción muy grandes”⁶⁰.

El intelectual para Blanchot padece un cambio en el que se desplaza, desde una concepción clásica del compromiso político con la voluntad intelectual⁶¹ (en la que el

⁶⁰ Blanchot, M. “Carta a Jean-Paul Sartre (2 de dic., 1960)” En, *Escritos políticos* (2010), págs. 81-82.

⁶¹ En relación con una visión clásica en torno del intelectual y el compromiso político, Garcés, hace la siguiente precisión: “Aún hoy asociamos la idea de compromiso político con el acto de voluntad de un intelectual, un artista o un militante a favor de una causa o idea. El compromiso sería así el acto soberano de una conciencia clara que tiene la capacidad de vincularse, por decisión propia, a una realidad que le es exterior. Pero en realidad, en este acto de voluntad el intelectual, artista o militante refuerza la distancia de su nombre, la inmunidad de su conciencia y su lejanía respecto al mundo. Nada más lejos del verdadero compromiso (...) Cuando nos vemos comprometidos, ya no somos una conciencia soberana ni una voluntad autosuficiente. Nos encontramos implicados en una situación que nos excede y que nos exige, finalmente, que tomemos una posición. Tomar una posición no es sólo tomar partido (a favor o en contra) ni emitir un juicio (me gusta no me gusta). Es tener que inventar una respuesta que no tenemos y que, sea cuál sea, no nos dejará iguales”. Garcés, M. “Renovar el compromiso”. En, *Un mundo en común* (2013), págs. 63-64

discurso que promueve el intelectual responde a las ideas que pretenden ser ejercidas como forma de posicionamiento social, comunitario o político, y en dónde éste aparece como un actor que se reconoce en una época, que escribe en una época y para una época, con sentido, con un propósito, con un proyecto, tal como es el caso de Sartre), hacia un intelectual desconocido (nuevo, revolucionario), cuyo palabra promueve la fuerza del *dis-curso* impersonal en el que el *todo se pone en cuestión*, y en el que se extiende un espacio en que se expresan los marginados, o todas y todos quienes carecen de comunidad o “algo en común”. El intelectual para Blanchot expone un discurso que ya no le pertenece, encarna algo que le impide ser “sujeto del discurso”, que le impide comprometerse. Es más bien, un “nuevo intelectual” o un intelectual que se desconoce, que se pierde, que desaparece en el espacio de su palabra que borra toda filiación trascendente, comunitaria, política: espacio público, del afuera, de la calle, espacio en que se ejerce un *poder sin poder*.

Al “poner en cuestión”, asistimos a la exposición de una palabra que permitiría repensar los supuestos de la filosofía, de la tradición, de los convencionalismos, pero manteniéndose fuera o al margen de todo discurso unitario. La palabra en la que se expone la lejanía o distancia que sobrepasa e incomoda la estructura metafísica, deriva en la exterioridad de un espacio se entrega en la imposibilidad de acceder a un sentido de totalidad y, por tanto, corresponde a la palabra del desplazamiento permanente, del porvenir que no se alcanza y de la totalidad que nunca puede ser realizada o puesta en obra.

CAPÍTULO II: LA PREGUNTA POR LA SOLEDAD

§5. La doble palabra: discurso, *dis-curso*

Proponer un *discurso* marginal frente al discurso de la verdad propio de la filosofía tradicional, es un intento por mostrar un espacio de discontinuidad que se constituye como experiencia, pero que se resiste a ser descrito mediante un lenguaje convencional. De alguna manera, el espacio de la soledad entendido como pura exterioridad en la que se disuelve todo poder del sujeto y las categorías que rigen el pensamiento, es la dimensión misma de la interrupción, el desvío, lo indeterminado, lo impersonal. En este sentido, el *dis-curso* en cuestión, es un *dis-curso del afuera* que permite interrogar o interpelar el discurso tradicional desde sus propias estructuras fundamentales. Cuestionamos, interrogamos, preguntamos por las condiciones de posibilidad del discurso filosófico y lo arrastramos hacia su punto en que cae todo poder de explicación o justificación. La caída, el fracaso, la imposibilidad de sostener un discurso “siempre presente” (propio del lenguaje metafísico) que acuña el ser o la esencia de algo en el nombre, es en cierto sentido, la posibilidad de recorrer esa frontera entre “las palabras y las cosas”. Es también, advertir un espacio de transparencia y neutralidad que antecede toda forma de verdad, en donde todo intento de objetivación se interrumpe o, podemos decir, en donde toda interioridad estalla en su imposible unificación. La posibilidad que nos ofrece el *afuera*, en tanto que *dis-curso*, es la posibilidad de asistir a una dimensión de ausencia radical, esto es, al espacio de la *soledad-esencial*. Pero, avancemos un poco más y veamos esto más en detalle.

En el artículo “El discurso filosófico” (1971), Maurice Blanchot expone la inclinación hacia la comprensión de un *nuevo* compromiso *en* la filosofía y *con* la filosofía, mediante lo que “aparece” como marginación o ruptura respecto del lenguaje afirmativo (el lenguaje como poder, verdad, certeza, validez). En otros términos,

Blanchot nos desplaza hacia la “puesta en cuestión” del lenguaje convencional entendido como el *reino de lo seguro*⁶², a saber, el poder que hace posible la comunicación a través de la definición o el concepto. Este texto, inspirado en Merleau-Ponty, o podríamos decir, en su recuerdo⁶³, da cuenta de una nueva posibilidad o de un nuevo compromiso respecto del discurso y de la filosofía como tal. Lo que se persigue es esa palabra que se escapa a toda significación y de la que sólo es posible un suspenso. Es por ello que Blanchot comenta esto, de la siguiente, manera:

“De allí –y Merleau-Ponty nos ha vuelto cercana esa posibilidad- que la filosofía busque ahora un compromiso con su discurso manifiesto en posición interrogativa (a fin de no traicionar demasiado el discurso latente o clandestino): interrogar, buscar, es excluirse de los privilegios del lenguaje afirmativo, es decir, de definir; es hablar más allá de la palabra, abrirla y ponerla en suspenso”⁶⁴.

Sin embargo, podemos decir que este ‘compromiso’ cancela cualquier tipo de garantías, ya que se dirige hacia un espacio en que toda certeza o poder de afirmación o determinación de algo, mediante la palabra, no tiene lugar. De cierto modo, la palabra discontinua por la que se transita es un modo de “estar” en el lenguaje, pero sin ninguna condición, o quizás sea mejor decir es un “estar” *paradojal, ficcional o brutal*, tal como lo pone de relieve Foucault al tratar la *paradoja de Epiménides*⁶⁵ para dar cuenta de la

⁶² “El concepto (por tanto todo el lenguaje) es instrumento en esta empresa para instaurar el reino de lo seguro”. Blanchot, M. “El gran rechazo”. En, *La conversación infinita* (2008), pág. 41

⁶³ Este artículo de Blanchot lo escribe rememorando a Merleau-Ponty fallecido en 1961.

⁶⁴ Blanchot, M. “El «discurso filosófico»” (2001), pág. 70.

⁶⁵ La paradoja en cuestión propuesta por Michel Foucault, en su obra: *La pensée dehors* (1966), en la que desarrolla una serie de tópicos de la obra blanchotiana para aproximarse a la noción de *Afuera*, y para mostrar el movimiento existente en ella, y el distanciamiento respecto del discurso filosófico tradicional, al que, el afuera, en tanto movimiento de discontinuidad, interpela. Ahora bien, en este ámbito, Foucault da cuenta de la distancia entre la pura exterioridad del lenguaje y la búsqueda de interiorización de este en el discurso. Por eso comienza haciendo alusión a la paradoja de Epiménides mediante la afirmación: “miento”, “Hablo”. “Miento” que remite al contenido, valor o sentido de verdad, podemos decir, absoluta, en el que se configura el discurso como estructura formal de la verdad. Por su parte, “Hablo”, como la pura acción, brutal, de pronunciar algo, en donde no hay más que la exterioridad de un lenguaje

ausencia del discurso y, en este sentido, el modo en que el discurso borra toda presencia y posibilidad de “ser o estar” en el lenguaje. Ahora bien, podemos decir de esta manera, que el peso de lo interrogativo pareciera deambular en ese recorrido fronterizo que no puede afirmar ni negar, en ese tránsito que no permite un cierre y en el que todo compromiso carece de proyecto. Ese *poder-sin-poder* de lo interrogativo, de lo que *pone en cuestión*, es más bien lo que deviene en una pura apertura, una pura exterioridad donde se disuelve o cancela toda interioridad.

De esta manera, esta *posición* interrogativa, nos arroja a la inquietud misma que nos espanta, pues hace del lenguaje afirmativo no el lugar seguro sobre el cual resguardar la presencia de algo, sino que lo enfrenta ante lo que siempre-ya-ha-sido: “*desviado de aquello que habría de comunicar o de eso que podría volverle comunicativo*”⁶⁶. Así, la posibilidad que comenta Blanchot respecto de Merleau-Ponty, es lo que nos lleva a romper con la continuidad del lenguaje afirmativo, haciéndonos salir del “sistema de lo seguro” que hace posible comprender lo real, lo que nos propende, por tanto, hacia un compromiso que horroriza, hace temer, desplazándonos en

desprovisto de toda carga de sentido. Es por esto que, para Foucault, la ficción o más propiamente, la literatura moderna recorre en cierto modo esa proximidad del lenguaje con ese espaciado de ausencia. Pronunciar “(yo) hablo” implica un movimiento transitivo: “«Hablo» en efecto se refiere a un discurso que, a la vez que le ofrece un objeto, le sirve de soporte. Sin embargo, este discurso está ausente; el «hablo» no es dueño de su soberanía más que la ausencia de cualquier otro lenguaje; el discurso del que hablo no preexiste a la desnudez enunciada en el momento en que digo “hablo”; y desaparece en el mismo instante en que me callo. Toda posibilidad de lenguaje se encuentra aquí evaporada por la transitividad en que el lenguaje se produce”. [Foucault, M. *El pensamiento del afuera* (2008), pág. 09-10]. Ahora bien, pero ¿qué nos muestra esta paradoja entonces? Lo que podemos mostrar es que, en esta contracción lógica, el sujeto que “habla”, desaparece instantáneamente al dejar de pronunciar lo que afirma. Entonces, ¿qué ocurre con ese “sujeto del discurso” ?, ¿Qué nos queda de él? ¿Un eco?, ¿Un murmullo?, ¿Un silencio? ¿Cómo entender esta duplicidad en que el sujeto que habla, a la vez miente? En este sentido, el “miento”, según Foucault, atormenta el juego serio de la verdad, pero el “hablo” abre un campo de reflexión principalmente en lo que respecta a la ficción moderna, precisamente, la literatura moderna, cuya actividad responde a una modalidad del lenguaje en su *ser-bruto*, despojado de sentido y significado, y que remite a una pura exterioridad.

⁶⁶ Blanchot, M. “El discurso filosófico” (2001), pág. 69.

la discontinuidad. Incluso podemos decir que esta ruptura del lenguaje cotidiano, nos permite “tocar” a la filosofía aunque sin tomarla ni poseerla. Por este motivo, el *miedo-espanto* corresponde a la “salida” de un sistema común o interior en el que el filósofo estaría desplazado una y otra vez en el *afuera* mismo⁶⁷.

Sin embargo, ¿Qué puede suponer esa “posibilidad interrogativa”, esa “búsqueda sin privilegios”? ¿a qué nos remite ese “espanto” “miedo” o “suspense” de dicho *compromiso en la palabra*? O bien, preguntando de otro modo, ¿Qué quiere decir un «discurso filosófico»? Blanchot muestra lo que está en juego cuando hablamos de «discurso filosófico»: una duplicidad, una *doble* palabra o un *doble* discurso. Detengámonos, por un momento en esta consideración doble.

En el texto *El discurso filosófico* entendemos que, por una parte: a) el *discurso* filosófico alude en su propio desarrollo tradicional-histórico en lo que respecta a la coherencia, el contexto, la unidad, el sistema, la lógica, la afirmación. Pero, por otra parte, b) el *dis-curso* filosófico es interrupción, fragmento, disociación, interrogación, *investigación-encuentro* [*chercher-trouver*], ambigüedad. En este último sentido, el *dis-curso* es *sin-derecho*, pues no responde a una ley originaria del sentido, o a una

⁶⁷ Esta breve nota, nos permite caracterizar en parte, ese desvío respecto del compromiso del filósofo actual. En Blanchot la interrogación implica el riesgo de no poder encontrar respuesta, de investigar en la errancia misma de las palabras. Es por ello que pensar del modo como lo propone Blanchot, requiere de hacer parte de la reflexión, pregunta o puesta en cuestión, el miedo mismo que acarrea un trabajo sin fin. Es por esto que Blanchot, siguiendo a Bataille comenta lo siguiente: “¿Qué es un filósofo? -He aquí una pregunta anacrónica, quizá. Pero le daré una respuesta moderna. Antaño se decía: es un hombre que se admira; hoy diré, tomando estas palabras de Georges Bataille: alguien que tiene miedo” (...) “...el miedo sea cobarde o valiente, frisa [*fraye*] –si se me permite ese juego de palabra- con lo espantoso [*effrayant*]; y lo espantoso es lo que nos hace salir a la vez de la paz, de la libertad y de la amistad. Así, pues, mediante el espanto, salimos de nosotros mismos y, arrojados al afuera, hacemos la experiencia, bajo las especies de lo espantoso, de lo que está completamente fuera de nosotros y es distinto a nosotros: el Afuera mismo”. Y continúa: “El hombre del miedo, en el espacio de su miedo, participa y se une a lo que le da miedo. No sólo tiene miedo, sino que él es el miedo, es decir, la irrupción de lo que surge y se descubre en el miedo”. Blanchot, M. “Conocimiento de lo desconocido”. Blanchot, M. *La conversación infinita* (2008), pág. 63-64.

trascendencia: es *sin-poder*, pues: “*dice todo o podría decirlo, pero no tiene el poder de decirlo: es un posible sin poder*”⁶⁸.

Es por ello que este *dis-curso* o no-discurso⁶⁹, se sitúa más allá de la palabra y responde (sin certeza) a una interrupción o fragmento que no afirma ni niega como lo faculta el lenguaje lógico para la validación (o refutación de algo). Este *dis-curso* (no-discurso), su palabra, responde a una neutralidad en la que se perdería toda filosofía, y sin embargo, en la que se podría repensar desde la distancia misma que contiene su palabra. Este *dis-curso* o también llamado, *modo indirecto*⁷⁰ y que conlleva una inflexión que genera una suspensión o desplazamiento de los límites que determinan la palabra a través de su significación, en el que se abre o satura la palabra misma, otorgando, de este modo, una apertura hacia el por-venir estéril de la palabra, la que, de modo similar al devenir del *río heracliteano*, cada vez que es dicha debe suspenderse o retirarse en el flujo interminable de todo decir. Así pues, lo dicho, lo escrito, no agota el campo de lo posible, pues no alcanza a ser reducido, su sentido, de manera total en la expresión, siendo por ello que, tanto lo hablado como lo escrito, emergen hacia (desde) su propia imposibilidad. Esta “emergencia” de lo imposible, constituye una experiencia de ese espacio de diferencia, de esa *palabra de lo Otro*⁷¹ que no se deja determinar y que rechaza todo poder de justificación. Blanchot lo señala de este modo:

⁶⁸ Blanchot, M. “El discurso filosófico” (2001), pág. 67.

⁶⁹ “El no-discurso que en verdad nos pone constantemente en cuestión, no está quizá él mismo abierto sobre una pregunta, más bien se encuentra tan fuera de la afirmación como de la negación, y que querríamos llamar neutro, si pudiéramos por esa vía”. *Ibíd.*, pág. 70.

⁷⁰ Es así como Blanchot señala que Merleau-Ponty mediante la concepción de ‘indirecto’ busca generar una comprensión de espacios ajenos o extraños para la definición: “...parece proponer o buscar un modo indirecto de expresión en relación con cualquier cosa que la filosofía ‘quiere decir’ o que pretenda decirse”. *Ibíd.*, pág. 68.

⁷¹ *Ibíd.*, pág. 69

“... Percibimos que lo que se pone en juego en la imposibilidad no se sustrae a la experiencia, sino que es la experiencia de eso que no se deja sustraer y no concede ni retirada ni retroceso, sin dejar de ser radicalmente diferente”⁷².

Con esto, podemos advertir el desplazamiento de eso *diferente*, de esa ausencia o errancia que recorre impersonalmente lo *otro* de la palabra y por la que el *dis-curso* como *pensamiento del afuera*, constituye esa experiencia de pura exterioridad, sin trascendencia, que hace de su exigencia, de su pasión, una relación imposible⁷³ y en la que se advierte el *espaciamiento* que va más allá de toda concepción, de toda significación y elocuencia. En este sentido, podemos preguntar, ¿qué quiere decir, entonces la filosofía cuando “todo falta”, cuando ese *todo* no es más que el fracaso de sus posibilidades, o cuando ese *todo* no responde más que al silencio extremo de la *soledad*?

Siguiendo esto, podemos volver a preguntar: ¿qué nos dejan estas consideraciones?, ¿hacia qué nos lleva este *nuevo compromiso*, esta nueva forma de interrogar la filosofía?, o, ¿qué espacio nos abre esta ambigüedad *sin derecho* del *no-discurso*, de lo *indirecto*? Quizás estas sean preguntas que nos exigen, no una respuesta, sino un vadeo, un retroceso, una suspensión o una desaparición. Blanchot advierte que la filosofía corresponde a un borrarse como el *sino* de la doble palabra⁷⁴, como si su lenguaje fuese escrito en una “presión persecutoria”⁷⁵, en la que una mano escribe y la

⁷² Blanchot, M. “El gran rechazo”. En, *La conversación infinita* (2008), pág. 57

⁷³ “... la experiencia radical no empírica es de ningún modo la de un Ser trascendente, sino la presencia «inmediata» o la presencia como Afuera”. Y continúa más adelante: “... la imposibilidad es la relación con el Afuera y, dado que esta relación sin relación es la pasión que no deja dominar como paciencia, la imposibilidad es la pasión del Afuera mismo”. *Ibíd.*, pág. 58.

⁷⁴ “El filósofo, aquel que dice y enseña, desde la oscuridad o con renombre, ese filósofo que no tiene derecho a título, es siempre el hombre de una doble palabra”. Blanchot, M. “El discurso filosófico” (2001), pág. 69.

⁷⁵ El fenómeno de la “presión persecutoria” para Blanchot, es una característica del trabajo paradójico del escritor, puesto que lo que “hace”, en términos estrictos, no es parte de su dominio. Al respecto Blanchot señala: “Un hombre tienen un lápiz y quiere dejarlo, pero, sin embargo, su mano no lo deja: al contrario,

otra, en el mismo gesto, borra inacabadamente lo escrito. Similar sería la exigencia del filósofo, ejerciendo el doble movimiento de su palabra en la que, quien escribe (piensa y a la vez enseña), desaparece en aquello mismo que pronuncia, tal como lo hace el Sócrates de la *Apología*⁷⁶, en el que su palabra, oída por quienes le acompañan, se somete a ese decir inacabado de la muerte, a ese espacio que no puede ser nunca dicho, a ese decir en el que deviene la pura opacidad de un silencio interminable. Así pues, el “discurso filosófico” es el *dis-curso* del *morir* mismo, el dis-curso en que las palabras no hacen más que nombrar la presencia de una ausencia-muerte que rechaza toda posibilidad de ser, todo poder de afirmarse y de sostenerse en la pretensión absoluta de un discurso de la verdad. La palabra doble de la filosofía se constituye en obra, obra

lejos de abrirse, se cierra. La otra mano interviene con más éxito, pero entonces vemos que la mano que podríamos llamar enferma esboza un lento movimiento e intenta alcanzar el objeto que se aleja. Lo extraño es la lentitud de ese movimiento. La mano se mueve en un tiempo poco humano, un tiempo que no es el de la acción posible, ni el de la esperanza, sino más bien la sombra del tiempo; ella misma, sombra de una mano que se desliza irrealmente hacia un objeto convertido en sombra. En ciertos momentos, esa mano siente una gran necesidad de agarrar, debe tomar el lápiz, lo necesita, es una orden, una exigencia imperiosa. Este fenómeno es conocido con el nombre de “presión persecutoria”. Blanchot, M. *El espacio literario* (2012), págs., 18-19.

⁷⁶ En la parte final del texto, “El discurso filosófico”, Blanchot realiza un comentario sobre Sócrates en el que destaca su habla incesante y siempre errante respecto del silencio impenetrable de la muerte. Es por eso que el silencio de Sócrates, su muerte, es lo que Blanchot pone de relieve, mostrando cómo el discurso filosófico, que puede ser apropiado por otro (en este caso por Platón), da cuenta de ese distanciamiento radical del discurso en el que una palabra siempre se nos escapa. Lo que señala Blanchot, es lo siguiente: “Pero yo invocaría uno de los más antiguos ejemplos filosóficos, aquel precisamente de un hombre que ensaya identificarse, hablando y no haciendo otra cosa más que hablar, con esa palabra inidentificable, vagabunda, incesante y pervertida, en la que él se complacía en reconocer su *daimon* y que le conducía, antes de término, a la muerte. Muerte que se toma en apología y le hizo sobrevivir en lo sucesivo, por la más grandiosa de las explotaciones póstumas, bajo el nombre de Platón. Esto es sin duda inevitable. Al menos, cuando un filósofo, un escritor se calla, aprendemos de su silencio, no para apropiarnos de eso que él hizo, o para hacerlo servir a nuestros fines, sino para desapropiarnos de nosotros mismos y compartir con él el mutismo inhumano. El discurso filosófico siempre se pierde en un cierto momento: no puede ser más que una manera inexorable de perder y de perderse”. Blanchot, M. “El discurso filosófico” (2001), pág. 72.

escrita por filósofos, que hacen filosofía hablando desde ese discurso interminable⁷⁷ y dejando su obra expuesta al murmullo de aquello que nunca retorna al ser.

Con esto, entonces, no resulta ajena esta inquietud blanchotiana: “*Me parece que deberíamos poner la cuestión más simplemente todavía: quizá no hay filosofía*”⁷⁸, por lo que quizás se deba interrogar de otro modo para continuar este recorrido de ausencia. La cuestión es, si el lenguaje, el poder de decir, el poder de escribir se inscribe en la contingencia, en la finitud inacabada de las cosas, o en el *por-venir* que evoca todo decir una y otra vez. Se puede preguntar si acaso: ¿no será entonces el discurso (filosófico), un recorrido siempre fragmentario, como un diálogo interrumpido que se ve opacado cada vez que pretende ser dicho?, o tomándolo de otro modo, si el discurso filosófico, que expresando la presencia de aquello que “dice con verdad” el *Lógos*, , fuese desplazado hacia la soledad que contiene todo lenguaje, o hacia esa soledad radical que interrumpiría todo decir, ¿no sería entonces la filosofía el dis-curso de una soledad que no dejaría de preguntar por ese origen siempre devenido? En consideración con esto, la soledad que adviene en el dis-curso interrogaría la estructura metafísica de la filosofía de la tradición, desplazando los supuestos que ella conlleva a un espacio que no puede ser reducido a una unidad, ni verdad, ni origen. De esta manera, confina al discurso

⁷⁷ A propósito de esto Claude Lefort haciendo un comentario final al libro *Le visible et l'invisible* (1964) de Merleau-Ponty, obra inconclusa, publicada algunos años después de su muerte, señala lo siguiente:

“Tal es quizás la causa de nuestra conmoción ante la obra inacabada; lo que nos coloca brutalmente frente a una ambigüedad esencial a la cual preferimos dar la espalda la mayoría de las veces. Lo que desconcierta no es que la última parte del discurso se nos oculte, que el objetivo al cual el escritor se acercaba sea ahora inaccesible, puesto que ese objetivo jamás será alcanzado en realidad; es que, al mismo momento, deberíamos descubrir la necesidad inscripta en la obra —el movimiento profundo por el cual ella se instala en la palabra para abrirse a un inagotable comentario del mundo, su advenimiento a un orden de existencia donde ella parece establecerse para siempre- y esa oscura interrupción que deja a medio camino de su propósito, la relega a las fronteras de hecho de su expresión y hace dudar súbitamente de la legitimidad de su tarea”. En, Lefort, Claude. “Nota final”. *Lo visible y lo invisible* (2010), págs. 256-257.

⁷⁸ Blanchot, M. “El discurso filosófico” (2001), pág. 69.

filosófico a un desvío incesante que pronuncia la soledad que pervive y en todo lenguaje y que se extiende como la expresión de una pregunta inacabada e infinita.

§6. La pregunta desviada, la pregunta por la soledad

El *dis-curso* interrumpido o lenguaje de la discontinuidad que nos presenta Blanchot como la forma de un pensar de la escritura, permite aproximarse a la palabra de lo inacabado, es decir, que no obtiene la satisfacción de una respuesta⁷⁹. El espacio de la literatura, promueve el movimiento de un lenguaje que rompe con la presencia, puesto que se desvanece por la existencia de una fascinación o atracción de lo ausente que antecede y que escapa a toda conformación entitativa. La palabra en Blanchot recorre el ritmo de una pregunta infinita, que no permite otra cosa que la soledad de una repetición

⁷⁹ Blanchot, a propósito de este ‘preguntar’ que cancela toda respuesta, señala lo siguiente: “Una de las preguntas planteadas al lenguaje de la busca está ligada a esa exigencia de una discontinuidad. ¿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 infinidad como el movimiento de la significación misma? O bien incluso, ¿cómo escribir de tal modo que la continuidad del movimiento de la escritura pueda dejar intervenir como forma? De momento, diferiremos la aproximación a este problema. Tan sólo observaremos que cualquier lenguaje donde se trate de interrogar y no de responder es un lenguaje ya interrumpido, más aún, un lenguaje en que todo empieza por la decisión (o la distracción) de un vacío inicial”. Blanchot, M. “El pensamiento y la exigencia de la discontinuidad”. En, *La conversación infinita* (2008), pág. 8

A partir de esto, podemos dar cuenta que Blanchot se orienta, quizás, a lo que podríamos denominar una raíz metodológica a partir de la noción de *desvío*. El desvío para Blanchot es el movimiento del *afuera*, esto es, movimiento que no descansa en la interioridad de una morada. Sin lugar, sin relación, sin poder. La no-intimidad del desvío permite establecer algunos ‘productos’ del pensamiento blanchotiano, a partir de su particularidades asistemáticas o no-conceptuales (neutralidad, interrupción, imposibilidad, discontinuidad, inacabamiento). Ahora bien, más allá de cualquier consideración, el desvío permite advertir el movimiento de imposibilidad que propone la concepción del *dis-curso*, y en este sentido, exponer como la ‘pregunta más profunda’ en Blanchot, y en nuestro trabajo, la pregunta por la soledad, interrumpe el preguntar filosófico, ya que lo desplaza en sus propios límites hacia un espacio sin fin, en que la frontera entre el *discurso filosófico* (verdad, interioridad, poder, jerarquía, comprensión, origen) y el *dis-curso(no) filosófico* (ficción, falsedad, afuera, imposibilidad, indecisión, borradura), se torna transparente y neutral.

sin fin, en la que se exhibe el *vértigo del espaciamiento* que la *soledad* dispone y en la que se extiende el espacio de un extrañamiento que fragmenta todo discurso de unidad y continuidad. En este espaciamiento la *soledad* arrastra el pensamiento hacia una interrogación sin fin, que cancela el poder de la pregunta metafísica que delimita en la definición la relación trascendental de las cosas del mundo. Así pues, la pregunta, ¿qué es la *soledad*?, queda cancelada, incluso, antes de su pronunciamiento, ella descentra todo origen, haciendo impotente toda pregunta por el *qué* esencial. Precisamente, la pregunta por la soledad no remite a la pregunta por una presencia u origen, por lo que es una interrogación que desplaza toda intencionalidad teleológica de la pregunta.

En este sentido, la cuestión de la soledad no puede ser realizada (resuelta, solucionada) como forma de explicación, sino que, suspende toda respuesta posible o toda búsqueda intencionada, y nos abre en un espacio donde la búsqueda se transforma en un correlato de lo anónimo que se expresa inacabadamente. Es por esto que, en la pregunta por la *soledad* sólo advertimos el murmullo de un silencio que va más allá de todo poder de comprensión conceptual. De este modo, “pronunciamos”, *con* y *en* Blanchot: una *soledad-esencial*, como aquella emergencia paradójal de una presencia sin presente, imagen sin representación, conjunto sin unidad, en el que todo discurso responde al porvenir de lo irrealizado.

Entonces, para dar algunos pasos –sin considerar la dirección o el sentido– pongamos énfasis en esta cuestión: ¿Qué implica preguntar?, o, en otros términos, ¿por qué la pregunta pareciera esconder algo originario que se busca desentrañar en la medida que es pronunciada?, o intentado hurgar un poco más, ¿hay algo originario en la pregunta?, ¿existe algo así como la *pregunta primera* capaz de dar cuenta del todo? Quizás todas estas interrogantes respecto del ‘preguntar’ no busquen sino, en la temática de nuestro trabajo, liberar a la pregunta de su pesada herencia metafísica, y de este modo, mostrar ese momento en que la pregunta pierde toda aspiración de llegar a una respuesta que justifique o explique la totalidad, y que jamás puede constituirse en

fundamento⁸⁰. Por lo tanto, interroguémonos dando una curva: ¿Existe una modalidad del preguntar en el que la pregunta como pretensión de poder (conocer/saber) quede cancelada o interrumpida de antemano? O ¿es el movimiento del preguntar una actividad que responde a una inacabada suspensión de todo origen, sentido o verdad subyacente en el contexto del pensamiento metafísico de la tradición? O ¿es la profundidad de la pregunta ese *espaciamiento* vacío del que surge una y otra vez como su única posibilidad?

La pregunta en sentido general responde a un movimiento por la totalidad. El *todo*: el lugar de lo absoluto, del saber, del comprender, es la pregunta lo que reclama (o supone) la interioridad del *ser*, *esencia* o *espíritu* que ella, en su despliegue descubre. Movimiento fascinante por lo demás. Sin embargo la *pregunta*, que es el *deseo del pensamiento*⁸¹, deseo de apresar la totalidad, de dominarla, de poseerla, para Blanchot, no es sino, la expresión de un deseo imposible. Es decir, la atracción del pensamiento por el todo, el deseo por habitar el espacio del vacío, a través de la pregunta, daría cuenta del fracaso de abordar y abarcar dicha totalidad de manera absoluta; de este modo, la *pregunta* constituiría un deseo siempre inalcanzable e insatisfecho del *pensar*,

⁸⁰ En este sentido, la pregunta blanchotiana, denominada « pregunta más profunda» se confronta, o más bien se distancia, de la «pregunta fundamental» heideggeriana. En Heidegger, la pregunta fundamental acontece al modo de una repercusión del preguntar mismo., siendo esta repercusión o movimiento del preguntar un comienzo más originario. Es por esto que considera que la pregunta original, da un “salto” hacia el fundamento mismo, por lo que la pregunta fundamental es instituyente en sí misma, es decir, conlleva en su interioridad un carácter original. De esta manera podemos señalar, que en la pregunta fundamental se jugaría la posibilidad de un origen, del comienzo o la recuperación de un origen, mientras que, en Blanchot, como veremos, la pregunta más profunda, respondería indefinidamente a un desvío del origen, a la imposibilidad de encontrar, descubrir o reconocer un origen. Es decir, en Blanchot lo que acontece es la ausencia: sin ser, sin presencia, sin lugar. Por lo tanto, daremos cuenta de cómo la pregunta en Blanchot, no es otra que la pregunta por la soledad.

⁸¹ Blanchot expone el abismo de la pregunta por el todo, en cuya dialéctica no hay más que la apertura a un vacío imposible de ser realizado. “La pregunta reemplaza en el vacío la afirmación plena, la enriquece con el vacío previo. Merced a la pregunta, nos damos la cosa y nos damos el vacío que nos permite no tenerla todavía como deseo. La pregunta es el deseo del pensamiento”. Blanchot, M. “La pregunta más profunda”. En, *La conversación infinita* (2008), pág. 13.

siendo la pregunta la que no hace más que advertir su propia *desgracia*, su propio *sufrimiento*⁸².

⁸² Tanto para las consideraciones de *Desgracia* como de *Sufrimiento* parece oportuno señalar las consideraciones que hace Blanchot cuando alude a Simone Weil y Antonin Artaud respectivamente, para dar cuenta de cómo el pensamiento en su intento por recorrer, realizar o poseer el Absoluto, la Totalidad, o la Verdad, en función de la comprensión y justificación de lo real, cae en un “sobrepasamiento” de sus posibilidades y, en la medida de esto, en su propia zozobra. En estos términos, Blanchot pone el énfasis respecto a la pregunta como incompletud. Es decir, lo que no se logra completar, es la falta misma, en la que la pregunta, podemos decir, tiene lugar sólo en la falta, sólo en la carencia, pero sin posibilidad alguna de constituirse finalmente en *saber*. En cierto modo, tanto la noción de *desgracia* como la de *sufrimiento* nos muestran no sólo un carácter incompleto del pensamiento, en cuanto imposibilidad de la realización, sino que a su vez, nos entregan la apertura a un espacio de comprensión extraño en que, en el pensar mismo, se manifiestan las consecuencias o los padecimientos que recaen sobre él.

En relación con esto mostraré dos pasajes de textos distintos de Blanchot, pero conectadas en este modo de mostrar el extrañamiento en el pensamiento ante la imposibilidad de Saber. En el primero, Blanchot, señala: “Cuando, por ejemplo, Simone Weil dice sencillamente «La vida humana es imposible. Pero únicamente la desgracia permite sentirlo», entendemos perfectamente que no se trata de denunciar el carácter insoportable o absurdo de la vida –determinaciones negativas que dependen de la posibilidad–, sino de reconocer en la imposibilidad nuestra pertenecía más humana a la inmediata vida humana, la que nos corresponde sostener, cada vez que, despojados, por la desgracia, de las formas acicaladas del poder, alcanzamos la desnudez de toda relación, esta relación con la presencia desnuda, presencia de lo otro, en la pasión infinita que viene de ella. Simone Weil escribe: «El deseo es imposible», y comprendemos que el deseo, precisamente, es la relación con la imposibilidad, esto es, la imposibilidad que se convierte en relación, la propia separación, en su absoluto, que se vuelve atrayente y toma cuerpo”. Blanchot, M. “El gran rechazo”. En, *La conversación infinita* (2008), pág. 59. Ahora bien, en segundo lugar, y respecto de la consideración que hace Blanchot de la palabra poética de Artaud, revisaremos la siguiente reflexión: “Resultaría tentador poner en relación lo que nos dice Artaud con lo que Hölderlin, Mallarmé: que la inspiración es ante todo ese punto puro del que ella está ausente. Pero hay que resistirse a esa tentación de unas afirmaciones demasiado generales. Cada poeta dice lo mismo, sin embargo no es lo mismo, es lo único, lo notamos. La parte de Artaud es propia de él. Lo que dice posee una intensidad que no deberíamos soportar. Aquí habla un dolor que rechaza toda profundidad, toda ilusión y toda esperanza, pero que, con ese rechazo, brinda al pensamiento, «el éter de un nuevo espacio ». cuando leemos esas páginas, aprendemos aquello que no conseguimos saber: que el hecho de pensar no puede ser sino perturbador; que lo que hay que pensar es, en el pensamiento, lo que se desvía de él y se agota inagotablemente en él; que sufrir y pensar están ligados de una manera secreta, pues si el sufrimiento, cuando se torna extremo, es tal que destruye el poder de sufrir, destruyendo siempre por delante de él mismo, en el tiempo, el tiempo en el que éste podría ser retomado y rematado como sufrimiento, quizá ocurra lo mismo con el pensamiento. Extrañas relaciones. ¿Acaso el pensamiento extremo y el sufrimiento abrirían el mismo horizonte? ¿Acaso sufrir sería, finalmente, pensar? Blanchot, M. “Artaud”, En, *El libro por venir* (2005), págs. 62-63.

Ahora bien, el *dis-curso* infinito que nos expone la escritura de Blanchot, en la que se advierte esa *soledad* radical, que se expone la distancia total de todas las cosas, permite aproximarnos a aquella pregunta ‘quebrada’ o ‘insatisfecha’ desde siempre, o como la denomina Blanchot: “Pregunta más profunda”, que no busca o supone una respuesta final, sino que más bien es una pregunta que se desplaza inacabadamente sin la posibilidad de ser contestada. La pregunta más profunda es espontánea, surge sin intencionalidad, no se dirige hacia algo específico, sino que es la repetición de una exterioridad, es una pregunta no-teológica, o no-teleológica o no-dialéctica, si se quiere, no-filosófica. Pregunta extraña promovida por una fascinación de la ausencia⁸³ que, al contrario de Platón, Hegel o Heidegger, no es pregunta ni por la verdad, ni lo absoluto, ni el ser. Es más bien, una pregunta-vacía, que no descubre, que no se realiza o que no devela, ya que su pronunciamiento no hace más que poner en evidencia su propia imposibilidad, su propio fracaso. La pregunta que promueve la escritura de Blanchot es caracterizada por el movimiento discontinuo y fragmentario de un lenguaje que expresa la ausencia de las cosas misma en el pensamiento. Es por ello que, la profundidad y el tono de la pregunta en Blanchot corresponde a aquella “profundidad” que no se resuelve en la totalidad, lo absoluto, o el conjunto, sino más bien, es la pregunta que en su profundidad, se desvía de lo profundo, lo rehúye:

⁸³ En este sentido, Blanchot expone la ‘pregunta más profunda’: “La pregunta más profunda es frívola y espantosa; es distraída, amable y mortal. No se dirige sólo a la cabeza, puesto que exige algo más que la reflexión, y sin embargo apunta a la cabeza: hay que responderle sobre su cabeza. Esto es inmediatamente sensible. Ella es fascinante, reina gracias al atractivo de su presencia que es presencia de algo que no tendría, que estar ahí –que, en *verdad*, no está ahí– y ante lo que uno no puede estar ahí, permanecer, mantenerse erguido: presencia de una imagen que nos transforma en el enigma de una imagen. La pregunta más profunda es de tal índole que no permite que se la escuche; sólo se la puede repetir, reflejarla en un plano donde no se resuelve, sino que se disuelve, siendo devuelta al vacío de donde ha surgido. Ahí está su solución: se disipa en el mismo lenguaje que la comprende”. Blanchot, M. “La pregunta más profunda”. En, *La conversación infinita* (2008), pág. 19.

“Toda pregunta verdadera está abierta al conjunto de las preguntas (el conjunto es la realización de esta «apertura» que el sentido de la pregunta). De allí proviene su fuerza movediza, su dignidad, su valor. Pero veamos que hay, en ella, más «profundamente», un desvío que desvía el preguntar del poder ser pregunta y del hacerse responder. Ese desvío es el centro de la pregunta profunda. El preguntar nos pone en relación con lo que rehúye toda pregunta y excede todo poder de preguntar. El preguntar es la atracción misma de este desvío. En el preguntar de la pregunta profunda se muestra escabulléndose, en el desvío de un habla, lo que no puede ser captado por una afirmación, ni rechazado por una negación, ni elevado por la interrogación hasta la posibilidad, ni devuelto al ser por una respuesta. Es el habla como desvío. El preguntar es este desvío que habla como desvío de habla. Y la historia en su punto de inflexión es como la realización de este movimiento que consiste en desviarse y escabullirse donde, realizándose en su conjunto, ella se escabulliría por completo”⁸⁴.

Así pues, la pregunta que se “hace” en el desvío, alude a un movimiento “entre”, que rehúye de toda realización, por lo que se ejecuta un trabajo que hace la obra imposible. Precisamente la fuerza de la atracción no deviene de centro alguno, sino de aquello que desvía una y otra vez, siendo este un movimiento de la *désœuvrement*⁸⁵ cuya pasividad es la marca del gesto escritural blanchotiano a través de su pensamiento inacabado que expone la huella latente de lo ausente, que, como un deseo incompleto, nos remite incesantemente al espacio extremo de la *soledad*.

⁸⁴ Ibíd., pág. 24.

⁸⁵ Sin duda en el desarrollo de nuestro trabajo, y para la situar la noción de soledad, uno de los elementos claves del pensamiento escrito de Blanchot será la cuestión de la “des-obra”, puesto que dejará en evidencia, cómo fracasa la “obra” (trabajo, realización) del proceso dialéctico en la concepción hegeliana. Para estas consideraciones, abordaremos más adelante, a través del texto: *La literatura y el derecho a la muerte* (1947). Por ahora, solamente precisaremos e introduciremos esta noción mediante el comentario que realizan los traductores. La palabra «*désœuvrement*» es traducida para la versión española (2012) del *L'espace littéraire*, por Vicky Palant y Jorge Jinkis como: “inacción”. En este sentido parece favorable dar a conocer la nota que hacen referencia los traductores de esta edición para esclarecer carácter o sentido que tiene dicha palabra en el ámbito blanchotiano y a su vez precisar el ámbito con el que “opera” el escritor. A propósito señalan lo siguiente: «Blanchot utiliza *désœuvrement* para describir la condición del escritor que, excluido de la obra, se convierte en un no-escritor: no importa que la obra sea o no su fascinación continua». *Désœuvrement* es inacción, ocio; pero literalmente, “*dés-œuvrer*” es des-obrar, inacción. Roger Laporte lo explica en el N° 229 (Junio 1966) de la revista *Critique*, dedicado a Blanchot. [T]» En, Blanchot, M. *El espacio literario* (2012), p 17.

Es por esto que, podemos decir que cuando pronunciamos la *pregunta por la soledad*, en cierto sentido, lo que se está expresando es la pregunta *desviada*, aquella que responde al movimiento interrumpido o no-original del *deseo* blanchotiano como movimiento de la insatisfacción permanente puesto que nunca puede completar el pensamiento. En este ámbito, el deseo que promueve el desvío en Blanchot, no corresponde con el deseo que se orienta a la perfectividad del conocimiento verdadero, o a la tendencia natural del alma de acceder a la verdad, tal como lo expone Platón en el *Fedro*⁸⁶. Para Blanchot, la pregunta del desvío nos dispone con aquello ilimitado, con aquello que incluso sobrepasa la pregunta misma. En torno a estas consideraciones, Blanchot expone una cuestión clave:

“Nunca terminaremos con la pregunta, no porque haya todavía demasiado que preguntar, sino porque la pregunta, en el desvío de la profundidad que le pertenece –movimiento que nos desvía de ella y de nosotros–, nos pone en relación con lo que no tiene fin. Algo en la pregunta excede necesariamente el poder de preguntar y, para precisarlo todavía más, eso no quiere decir que haya en el mundo demasiados secretos que susciten preguntas; más bien es lo contrario. Cuando el ser carezca de pregunta, cuando el todo esté social o institucionalmente realizado, entonces, y de un modo insoportable, al portador de preguntas se le hará sensible el exceso del preguntar por encima del poder de

⁸⁶ En este sentido, y pensando en el *Fedro* de Platón, puede aclararse la distancia de concepciones en torno al deseo. Podemos decir, que la pregunta socrática en *Fedro*, transforma la naturaleza misma del deseo, puesto que la pregunta no se dirige al fenómeno en cuestión sino a la esencia de ese fenómeno. Es por esto que en la visión platónica, la verdad, se engendra en la búsqueda de sí mismo y no responde a una falta que es preciso subsidiar. Es por ello que el deseo en Platón es el deseo de la verdad, o el deseo que *escucha* las ideas, es en otros términos, el camino hacia el saber, lo que requiere de varios pasos o momentos para su donación. Esto es, si no estamos dispuestos o abiertos a escuchar al otro, no es posible, dialógicamente, hallar la verdad y en esa medida, transmitirla. En este sentido, la palabra filosófica posee una eficiencia respecto de la verdad: “Porque nunca el alma que no haya visto la verdad puede tomar figura humana. Conviene que, en efecto, el hombre se dé cuenta de lo que le dicen las ideas, yendo de muchas sensaciones a aquello que se concentra el pensamiento. Esto es, por cierto, la reminiscencia de lo que vio, en otro tiempo, nuestra alma, cuando iba de camino a la divinidad, mirando desde lo alto a lo que ahora decimos que es, y alcanzando la cabeza a lo que es en realidad”. Platón. *Fedro* (2010). 249 b-c.

preguntar: es decir, la pregunta como imposibilidad de preguntar. En la pregunta profunda pregunta la imposibilidad”⁸⁷.

En Blanchot el espacio del desvío es aquello imposible, puesto que no tiene principio ni fin, extendiéndose como aquella pregunta que surge del desconocimiento, del abandono, de lo que siempre ha faltado. Es por esto que aquella pregunta nos sitúa en una experiencia *interior* o del *no-saber*, como ya lo señalara Bataille⁸⁸, por lo que nos suspendemos en la reiteración permanente de lo que se ausenta, esto es de lo que se *desvía* en el *dis-curso*. En este sentido, la pregunta del desvío da cuenta de un movimiento del *afuera*, sin pertenencia ni relación: pregunta impotente que cancela toda verdad.

Así, si preguntamos por la *soledad*, no haciéndolo desde el *qué* ontologizante del preguntar metafísico-filosófico, nos encontramos fuera de toda posibilidad de acceder a una respuesta que ponga de relieve, su ser eminentemente original. Ella sólo responde al tormento de la *huída*⁸⁹. De hecho, nos distanciamos de tal modo, que no sólo podemos

⁸⁷ Blanchot, M. “La pregunta más profunda”. En, *La conversación infinita* (2008), págs. 23-24.

⁸⁸ Maurice Blanchot comenta el texto de Bataille, señalando lo siguiente: “En sí misma, la experiencia es tal que ya nada más tiene valor ni sentido, ni siquiera ella, este desgarramiento total es como el extremo de la negación, es experimentado en un estado de carácter positivo: la autoridad que el ser afirma al separarse de sí. Por tanto, esta experiencia es esencialmente paradoja, contradicción de sí misma, impugnación que se expresa en una situación original, en una experiencia que puede vivirse. Es ese doble derrumbamiento que hace irremediable inconclusión de todo, constantemente comprendida como tal, proporcione un agobiante sentimiento de plenitud, de totalidad que, a través de esta plenitud en el vacío, arranca al hombre con su autosuficiencia y lo comunica con la nada”. Blanchot, M. “La experiencia interior”, en *Falsos Pasos* (1977), págs. 47-48.

⁸⁹ Retomando la diferencia con la pregunta heideggeriana, y precisando la noción de huida, Blanchot expone lo siguiente: “Intentemos designar mejor esta nueva relación. Preguntar es un dar un salto a la pregunta. La pregunta es la llamada a saltar, que no se deja retener en un resultado. Para saltar se necesita un espacio libre, un suelo firme, un poder que, a partir de la inmovilidad segura, transforme el movimiento en brinco. La libertad de preguntar es el salto a partir y fuera de toda firmeza. Pero en la profundidad de la huída, allí donde, al preguntar, huimos, no hay nada cierto, nada firme. Ya todo está lleno de nuestra misma huida. La huída a la que nos atrae la pregunta profunda, transforma el espacio de la pregunta en una plenitud vacía donde, obligados a responder por nosotros mismos a una pregunta vana, no podemos ni captarla, ni escapar de ella. Lo que es, en el mundo del dominio, de la verdad y del poder, pregunta de

advertir, que la pregunta por la *soledad* se desplaza, en cuanto búsqueda, en la errancia de lo que no tiene lugar, es decir, aquello que carece de principio y final, sino que también la pregunta por la *soledad* nos suspende en lo inacabado mismo.

En este ámbito de consideraciones de Blanchot, el *desvío* es la clave⁹⁰ para acceder, a ese movimiento interrumpido que cancela todo tipo de interioridad. Intentaremos a continuación abordar este paso de otro modo. En palabras de Blanchot, si la pregunta, como se ha hecho mención, es el *deseo del pensamiento*, entonces el pensamiento mismo reconoce de alguna manera el borde que escapa a su poder (control, certeza, resguardo, cuidado), por lo que, si la pregunta es el deseo del pensamiento (deseo de la totalidad), o podemos decir, fascinación por la ausencia, el pensamiento mismo advierte, soslayadamente o disimuladamente, el fracaso de todo preguntar. Fracaso que por lo demás, rompe con la totalidad, dejando sólo el *desvío* de un preguntar imposible, en que la palabra no alcanza y en dónde el lenguaje no tiene lugar (origen, fundamento, verdad, sentido absoluto, ser) volviéndose, tan solo, la inacabada o siempre incompleta repetición, que en su vacío, nos excluye de toda autenticidad. Pregunta *desviada*, pregunta más profunda: pregunta por la *soledad*.

conjunto es, en el espacio de la profundidad, pregunta pánica”. Blanchot, M. “La pregunta más profunda”. En, *La conversación Infinita* (2008), pág. 21.

⁹⁰ En un artículo de la revista *Anthropos*, llamado “Más allá de lo visible y lo invisible”, José Luis Pardo haciendo referencia a la distancia que existe entre “lo visto” y la palabra, o podemos decir, entre el sentido representado y lo determinado por el lenguaje, nos invita a dar cuenta del profundo desvío en el que se inscribe la articulación de la palabra blanchotiana y que expone la ausencia que no alcanza nunca un lugar; en torno a estas consideraciones, afirma: “... *se trata de una desviación originaria y definitiva*. Es decir, no estamos ante una desviación a la que precedería una rectitud previa, un punto inextenso en el cual se diera la coincidencia plena entre lo dicho y lo visto, pues tal correspondencia, como acabamos de argüir, es completamente impensable. La primera palabra, *la primera inscripción* supone ya una «salida» de la escena visual de la verdad, implica ya tomar un desvío desde el cual la palabra ya nunca podrá retornar a una visión de la cosa en cuya desembocadura pudiera hallar reposo de quien alcanza su fin (el silencio, el blanco) al realizar su finalidad. El diálogo es necesariamente inconcluso, in-finito, nunca podrán cruzarse los senderos de la vista y la palabra, nunca podrá suceder que una visión (como sueña la concepción del diálogo antes aludida) interrumpa el curso del diálogo o de la escritura, porque sus «espacios» carecen de medida común”. Pardo, J. L. “Más allá de lo visible y lo invisible” (2011), pág. 49.

§7. El lenguaje y el naufragio, la soledad del relato

Mediante la palabra, o el *dis-curso* en Blanchot, podemos dar cuenta de cómo el *desvío* se presenta, permitiendo advertir ese espacio transparente que denominamos *soledad-esencial*. La palabra escrita es, podemos decir, el sello del pensamiento blanchotiano, es decir, la impronta con la que podemos establecer que, en el ejercicio textual del autor, se juega la posibilidad de un *pensamiento del afuera*, de un pensamiento marginal al modelo filosófico, conceptual, tradicional, metafísico; como quiera que sea, es un *pensamiento* que se desvía del centro esencial, verdadero u original que supone el poder de la comprensión de sujeto cognoscente, y siendo, de esta manera, la intermitencia de un *pensamiento* que siempre nos pone en cuestión.

En Blanchot, el lenguaje entendido como *dis-curso* da cuenta de un reverso o de una consideración doble. Es decir, por una parte, una palabra que comunica explica, determina, objetiva las cosas de la realidad, y en las que puede *preguntar* por su sentido originario, por su *adentro*, dando así, justificación a las cosas y haciendo posible su comprensión, su transmisión, su enseñanza. Sin embargo, por otra, la palabra es la falta o distancia *entre* la cosa y su nombre, *entre* el ser de algo y su delimitación nominal. La palabra oscila entonces *entre* el lenguaje como guía de la verdad y el lenguaje como murmullo de aquello que nunca llega. En otros términos, por una parte, el lenguaje de la verdad es un destino, que propende a su cumplimiento, y por otra, el lenguaje de la ficción es un naufragio o la imposibilidad establecerse en un territorio firme y seguro.

Cabe señalar que la palabra en Blanchot, palabra literaria, palabra poética, palabra de ficción, es aquella que desplaza todo límite, asumiendo no sólo el carácter doble del lenguaje, sino más bien, asumiendo la ausencia de origen mediante el silencio fúnebre que cada palabra conlleva; es decir, la palabra para Blanchot es siempre palabra errante e infinita que acoge la muerte en ella y en la que sólo puede murmurar el *afuera* de la *soledad-esencial* que hace imposible la pertenencia a un lugar:

“Esta palabra es esencialmente errante, siempre está fuera de sí misma. Designa el afuera infinitamente distendido que tiene lugar en la intimidad de la palabra. Se parece al eco, cuando el eco no sólo dice fuerte lo que primero fue murmurado, sino que se confunde con la intensidad murmuradora, es el silencio transformado en el espacio resonante, el afuera de toda palabra”⁹¹.

La escritura de Blanchot se juega el aspecto fundamental de su pensamiento, es decir, la escritura (y el ejercicio del escritor, y del lector), es la marca o huella de ese presente que no constituye presencia alguna, esto es, un presente de ausencia, en que brota la *soledad* que fluye en todo lenguaje. Es por ello que, el *relato* (*récit*) en Blanchot es el modo en el que la “escritura literaria o de ficción”, o literatura sin más⁹², irrumpe o bien, se presenta, como la posibilidad de evidenciar el límite que rompe al lenguaje mismo, al mismo tiempo, que abandona cualquier posibilidad de ser en la presencia. Es por esto, que la diversidad de la escritura de Blanchot expresa la imposibilidad de establecer una delimitación en torno a un género específico⁹³, puesto que, en el

⁹¹ Blanchot, M. “La obra y la palabra errante”. En, *El espacio literario* (2012), pág. 45.

⁹² Sin duda la noción de literatura en Blanchot es clave para dar cuenta de la soledad con que carga el lenguaje, pero a su vez, con el movimiento desviado, inútil, vacío al que nos arrastra. De hecho la literatura es el espacio en que la soledad se presenta, es decir, es el lugar imposible en que la ausencia murmura. Es por ello que el lenguaje en general es analizado en varios pasajes de los múltiples textos y artículos de Blanchot. En relación con esto, Blanchot señala cómo el lenguaje de la ficción (literatura) se transforma en ese lenguaje que carece de toda utilidad y dónde nada en él puede ser reducido a la “comodidad” o “suficiencia” del lenguaje corriente (que significa, representa y dice cosas eficaces de la realidad). Dice el autor: “Disponemos del lenguaje común que, a su vez, pone a nuestra disposición lo real, dice las cosas, nos las da al separarlas y él mismo desaparece en ese uso, siempre nulo e inaparente. Sin embargo, convertido en el lenguaje de la «ficción» se convierte en lo que no tiene utilidad, inusitado, y del que, sin duda, creemos todavía recibir como en la vida corriente lo que designa e incluso con bastante más comodidad, puesto que ahí es suficiente escribir la palabra pan o la palabra ángel para disponer inmediatamente a nuestro antojo de la belleza del ángel y del sabor del pan, sí, pero ¿con qué condiciones? Con la condición también de que yo ya no sea yo mismo y de que ya no pueda decir yo. Transformación temible. Lo que obtengo por medio de la ficción, lo tengo, pero con la condición de serlo, y el ser por medio del cual me aproximo a ello es lo que me aparta de mí y de cualquier ser, del mismo modo que hace del lenguaje no lo que habla, sino lo que es, el lenguaje convertido en la profundidad inoperante del ser, el lugar en el que el nombre se hace ser, pero no significa ni desvela”. Blanchot, M. “La búsqueda del punto cero”. En, *El libro por venir* (2005), pág. 245.

⁹³ Aïcha Messina señala al respecto: “Las diversas formas de la escritura de Blanchot lo llevan, entonces, a transitar entre filosofía y literatura. Es más, el Blanchot crítico o novelista puede designar un momento

movimiento ambivalente exhibe un espacio de *soledad* radical que permite “mostrar” cómo el ser del lenguaje (pensamiento, discurso) se hace impotente haciendo fracasar la función de intercambio natural del concepto y, de modo similar, desterrando el poder afirmativo del “yo”.

En relación con estas consideraciones, en el *récit*: “El canto de las sirenas”, Blanchot realiza una lectura del pasaje en que Ulises enfrenta el hechizo de unos fascinantes seres marinos; mediante este recurso, Blanchot entrega algunas características de la dimensión en la que nos arrastra la escritura, o más bien, la literatura. El canto que pronuncian las sirenas, esa “intensidad murmuradora”, responde a ese espacio mágico, misterioso, extra-ordinario, inestable, imaginario, literario, en que lo humano se ve desplazado o atraído por lo in-humano, pues se le torna ajeno, lejano, extraño a la comprensión tradicional. Blanchot muestra el límite que evocan las sirenas, y lo comenta de la siguiente manera:

“¿Cuál era la naturaleza del canto de las Sirenas?, ¿en qué consistía su defecto?, ¿Por qué dicho defecto tornaba aquél tan poderoso? Algunos siempre respondieron: era un canto inhumano; un ruido natural sin duda (¿acaso hay otros?), pero al margen de la naturaleza, en cualquier caso ajeno al hombre, muy bajo y que despertaba en éste ese extremo placer de sucumbir que el hombre no puede satisfacer en las condiciones normales de la vida. Ahora bien, dicen otros, más extraño era el encantamiento: éste se limitaba a reproducir el canto habitual de los hombres, y dado que las Sirenas, que no eran sino animales extremadamente bellos a causa del reflejo de la belleza femenina, podían cantar como cantan los hombres, tornaban el canto tan insólito que hacían nacer, en quien lo oía, la sospecha de la inhumanidad de todo canto humano. ¿Acaso los

crucial para la filosofía, mientras que el Blanchot de los fragmentos se extiende más allá de ella. Más que pertenecer a una variedad de géneros, Blanchot está literalmente *entre* la filosofía y la literatura, la reflexión sobre la literatura siendo crucial para pensar los nuevos desafíos de la filosofía y la filosofía siendo, entonces, indisoluble de una cierta experiencia del lenguaje literario. Asimismo, entre filosofía y literatura, la obra de Blanchot no puede ser confinada a un género determinado. Su pensamiento no pertenece a un ámbito definido. Transita por varios géneros, pero nunca termina por ubicarse en uno. Hay, entonces, una cierta soledad en Blanchot. Messina, A. “Pensamiento de la amistad” (2008), pág. 4.

hombres apasionados por su propio canto habrían perecido, entonces, por desesperación? Por una desesperación muy próxima a la fascinación. Habría algo maravilloso en ese canto real, canto común, secreto, canto simple y cotidiano, que de pronto tenían que reconocer, cantando irrealmente por poderes extraños y, es preciso decirlo, imaginarios, canto del abismo que, una vez oído, abría en cada palabra un abismo e invitaba poderosamente a desaparecer en éste”⁹⁴.

Pero, ¿qué hace que el canto enigmático y maravilloso de las Sirenas, no haga otra cosa que arrastrar a los marinos a la muerte, a la desaparición? De alguna manera, los marinos son atraídos por la fascinación de estos seres no-humanos, fascinación por lo desconocido, por ese *canto futuro*⁹⁵ que se presentan desde la misma ausencia que las constituye. Ausencia que por lo demás las hace ser un horizonte inaprehensible, un horizonte que se aleja más y más, ante el deseo de poseerlo. Su canto es canto del *afuera*, es el canto de *otro tiempo*, de lo imaginario, y como lo dirá Blanchot, “*el tiempo mismo de la metamorfosis*”⁹⁶. Ahora bien, podemos decir que Ulises vence a las sirenas

⁹⁴ Blanchot, M. “El encuentro con lo imaginario”. En, *El libro porvenir* (2005), págs. 23-24.

⁹⁵ En relación con el espacio que abre el canto de las Sirenas, Foucault lo expone de este modo: “Las sirenas son la forma inasequible y prohibida de la voz atrayente. Ellas no son más que canto simple estela plateada sobre el mar, cresta de la ola, gruta abierta en los acantilados, playa de blancura inmaculada, ¿qué otra cosa pueden ser, en su ser mismo, sino la pura llamada, el grato vacío de la escucha, de la atención, de la invitación al descanso? Su canto es todo lo contrario a un himno: ninguna presencia brilla en sus palabras inmortales; sólo la promesa de un canto futuro recorre su melodía. Y seducen no tanto por lo que dejan oír, cuanto por lo que brilla en la lejanía de sus palabras, el porvenir de lo que están diciendo. Su fascinación no nace de su canto actual, sino de lo que promete que será ese canto”. En, Foucault, M. *El pensamiento del afuera* (2008), pág. 56.

⁹⁶ Blanchot expone la implicancia en el relato de la metamorfosis, para así dar cuenta a su vez, de la distancia entre éste y la novela. En Blanchot el relato, es la imposibilidad de la descripción en el ámbito de la comunicación. Es lo inconfesable en el discurso, lo que no llega a lugar, lo que remite a otro tiempo y espacio, lo que responde a una permanente distancia de la palabra respecto de lo que nombra. Dice Blanchot: “La acción que aquél [relato] torna presente es el de la metamorfosis en todos los planos que ésta puede alcanzar. Si, por comodidad –pues esta afirmación no es exacta- se dice que lo que hace que la novela avance es el tiempo cotidiano, colectivo o personal o, más concretamente, el deseo de concederle la palabra al tiempo, el relato, para progresar, tiene ese otro tiempo, esa otra navegación que es el paso del canto real al canto imaginario, ese movimiento que hace que el canto se torne, poco a poco aunque de inmediato (y este «poco a poco aunque de inmediato» es el tiempo mismo de la metamorfosis),

desde la técnica⁹⁷, desde el saber instituido, desde la necesidad racional de un lugar que sea el horizonte-fijo de su regreso. Llegar a tierra implicará gobernar, regir, determinar; será conquistar el camino de la verdad, la jerarquía, la razón; será poseer y utilizar el saber fundado en la verdad y no en el encantamiento, la magia o el misterio. Sin embargo, ese *encuentro*⁹⁸, ese encuentro con la distancia radical, será la marca de una experiencia fuera de todo lugar, y el acontecer mismo de una presencia infinita, así lo expresa Blanchot:

“Es verdad, Ulises navegaba realmente y un día, en una fecha determinada, se encontró con el canto enigmático. Puede decir por consiguiente: ahora, esto ocurre ahora. Pero, ¿qué ha ocurrido ahora? La presencia de un canto solamente todavía por venir. Y ¿qué es lo que aquel tocó en el presente? No el acontecimiento del encuentro hecho presente, sino la apertura de ese movimiento infinito que es el encuentro mismo, el cual siempre está separado del lugar y del

imaginario, canto enigmático, que siempre está a distancia y que designa esa distancia como un espacio que hay que recorrer y el lugar a donde conduce como el punto donde cantar dejará de ser una añagaza. El relato quiere recorrer dicho espacio y lo que lo mueve es la transformación que exige la plenitud vacía de ese espacio, transformación que exige la plenitud vacía de ese espacio, transformación que, al ejercerse en todas las direcciones, transforma sin duda poderosamente al que escribe, pero no por ello deja de transformar el relato mismo así como todo lo que está en juego en el relato en donde, en un sentido, no ocurre nada salvo ese paso mismo”. Blanchot, M. “El encuentro con lo imaginario”. En, *El libro porvenir* (2005), pág. 29.

⁹⁷ Señala Blanchot: “Las Sirenas vencidas por el poder de la técnica que siempre pretenderá jugar sin riesgos con las fuerzas irreales (inspiradas)”. *Ibíd.*, pág. 25.

⁹⁸ Cómo se ha indicado, la palabra «*encontrar*» [*trouver*] posee un carácter de errancia y discontinuidad que no permite nunca un producto acabado. De alguna manera el «*encuentro*» responde a ese abismo o distancia radical entre las cosas y el lenguaje, por tanto “encontrar” es siempre un “continuar en la búsqueda”, o mantenerse en “lo indefinido”, “lo indeterminado”, “lo infinito”. En este sentido, y relacionado con lo que se ha desarrollado en torno a la escritura de nuestro autor, Blanchot señala lo siguiente, en el artículo: “El mañana jugador” (1967): “El encuentro: lo que viene sin venida, lo que aborda de frente, pero siempre por sorpresa, lo que exige la espera y que la espera espera, pero no alcanza. Siempre, aunque fuere en el corazón más íntimo de la interioridad, se trata de la irrupción del afuera, la exterioridad de lo que sacude todo. El encuentro traspasa el mundo, traspasa el yo y, en esa penetración, como todo lo que llega no llegando (llegando con el estatuto de la no llegada), el encuentro es el revés imposible de lo que al derecho no se puede escribir, doble imposibilidad que, por un acto suplementario – un fraude, una especie de mentira, una locura también–, hay que transformar para adaptarla a la «realidad» viviente y escribiente”. Blanchot, M. “El mañana jugador”. En, *La conversación infinita* (2008), pág. 533.

momento en que éste se afirma, pues él es la separación misma, esa distancia imaginaria en la que se realiza la ausencia y sólo al término de la cual el acontecimiento comienza a tener lugar, punto en el que se cumple la verdad propia del encuentro, del cual, en todo caso, querría nacer la palabra que lo pronuncia.

Siempre todavía por venir, siempre ya pasado, siempre presente en un comienzo tan abrupto que nos corta la respiración y, no obstante, desplegándose como el retorno y el eterno volver-a-empezar - «Ah», dice Goethe, «en tiempos antaño vividos, fuiste mi hermana o mi esposa» – : éste es el acontecimiento cuya aproximación es el relato. Dicho acontecimiento desbaratará las relaciones del tiempo, pero afirma sin embargo el tiempo, un modo particular, para el tiempo, de cumplirse, tiempo propio del relato que se introduce en la duración del narrador de una manera que lo transforma, tiempo de las metamorfosis en donde coinciden, en una simultaneidad imaginaria y bajo la forma del espacio que el arte trata de realizar, los diferentes éxtasis temporales”⁹⁹.

Sin duda, lo que nos presenta Blanchot, entre otras cosas, es la tensión entre la novela y el relato, entre la palabra verdadera (histórica, determinada espaciotemporalmente) y la palabra ficcional (discontinua, atemporal, desconocida), entre ese lenguaje que funda la verdad (filosófica) y el lenguaje literario que hace la verdad imposible, entre el lenguaje centrado, unitario, y el lenguaje del éxtasis, de la fascinación; o bien, entre el lenguaje que es presencia de ser, y el lenguaje en que el ser sólo es ausencia. En Blanchot, la palabra en cuestión es la palabra que expone la dimensión no-originaria del sentido, es decir, la palabra que cobija la ausencia de ese algo nombra, palabra *des-obra*, des-bordada, des-terrada, en que sólo resuena el eco de una *soledad* sin fin; es la palabra sin tiempo, o en que todo tiempo se transforma en ausencia de tiempo¹⁰⁰. Siguiendo a Foucault, la palabra de Blanchot, así como el canto

⁹⁹ Blanchot, M. “El encuentro con lo imaginario”. En, *El libro porvenir* (2005), pág. 30.

¹⁰⁰ En torno a estas consideraciones, Isidro Herrera, respecto a la escritura de Blanchot comenta lo siguiente: “La escritura (y lo que hay que aprender es que quizás no añade nada decir: de ficción) está desde siempre incorporada a ese «tiempo de la ausencia de tiempo», a ese «presente sin presencia», a ese «pasado por venir», a ese «porvenir cuyo ciclo ya ha concluido». Extraño tiempo sin tiempo, al fin y al cabo, que a su vez sólo viene hasta nosotros con la escritura”. Herrera, I. “Una persona de más. Una

de las sirenas, responde a esa dimensión órfica en que la muerte es la posibilidad de ese murmullo infinito, pero en la imposibilidad de poseerla o enfrentarla cara a cara¹⁰¹. En este sentido, el lenguaje en Blanchot, el *relato*, permite advertir ese “murmullo interminable”, ese vacío que antecede todo concepto. La palabra literaria es aquella experiencia del *afuera, presente sin presencia* en que sólo se puede *encontrar* la *fascinación* fúnebre de todo naufragio¹⁰² y por el que nos extendemos en un porvenir de impotencia y neutralidad, advirtiendo, de este modo, la *soledad-esencial* del *espacio literario*.

palabra de más” (2001), pág. 54. Me parece oportuno enfatizar lo que aparece en el paréntesis de la presente cita. La escritura cobija la imposibilidad de ser en la presencia. Es decir, lo escrito es ya una ficción, puesto que elimina lo real, y lo transforma en lo imaginario. La palabra escrita nada tiene que ver con la cosa, salvo por un efecto mágico de desplazamiento, en que el ser o la cosa misma desaparece dando acceso a ese presente ambiguo que en la palabra no es más que ausencia y en el que se expone la borradura de todo significado original. En el lenguaje blanchotiano hablar de “escritura de ficción” da cuenta de un modo abordar o distinguir sus áreas temáticas, sin embargo, la ficción no corresponde a un genitivo que determina una relación de pertenencia en la narración, sino que más bien, es lo que rompe o fragmenta el poder, autoridad o posesión del uso “de ficción” como un atributo de la escritura de Blanchot. La escritura/ficción se “contienen” la una a la otra, ya que expresan lo que se ausenta en el lenguaje. Escribir implica no poder remitirse a verdad alguna, sino que el mismo acto de escribir “pronuncia” lo que se exterioriza del lenguaje, esto es, la radical soledad de todas las cosas.

¹⁰¹ “El lenguaje de Blanchot se dirige a la muerte: no para triunfar sobre ella con palabras de gloria, sino para mantenerse en esa dimensión órfica donde el canto, hecho posible y necesario por la muerte, no puede nunca mirar a la muerte cara a cara ni hacerla visible: de manera que le habla y habla de ella en una imposibilidad que lo encomienda al infinito del murmullo”. Foucault, M. “Relatos de la memoria sin recuerdos (selección de textos sobre Blanchot)” (2001), pág. 46.

¹⁰² En relación con la escritura de Blanchot, Roger Laporte comenta lo siguiente: “hay en Blanchot la nostalgia de un verdadero naufragio, de una nada definitiva”. En, Laporte, Roger. “Leer a Maurice Blanchot” (2001), pág. 18.

SEGUNDA PARTE: LA SOLEDAD DEL ESCRIBIR

En la primera parte hemos podido constatar cómo en la temática blanchotiana da cuenta de una ausencia radical del sentido que se expresa en los supuestos con los que se erige el pensamiento metafísico a través del lenguaje. En este sentido, Blanchot permite abordar un espacio en que el pensamiento, en tanto que, posibilidad de dar cuenta de modo determinado del mundo mediante el lenguaje, se ve descentrado y puesto fuera de lugar. Este espacio que se margina del pensamiento del sentido común remite a la consideración de un *pensamiento del afuera* que trastoca las categorías o los límites del discurso filosófico, y en los que adviene el padecimiento de una experiencia de lo que se ausenta radicalmente en el lenguaje, a saber, la *soledad-esencial*. La soledad en este ámbito responde a la paradoja o ambivalencia que trastoca al pensamiento o discurso que conforma una comprensión válida de lo real. La soledad en tanto que, espaciamiento vacío, da cuenta de un espacio de neutralidad, impersonalidad y ausencia de todo centro u origen del sentido metafísico de las cosas, por lo que nos remite inacabadamente en un desvío que nunca se logra consumir o realizar como pensamiento. La soledad promueve un pensamiento inacabado, insatisfecho, irrealizado, que cuestiona todo límite, toda verdad u origen entendida como estructura de dominio en torno a la comprensión de lo real.

La *soledad-esencial* incomoda el pensamiento de la tradición, y en ello, al pensamiento filosófico (discurso de la verdad), siendo esto lo que nos permite advertir la ausencia radical, exterioridad o interrupción en que el pensamiento se expresa. Ahora bien, uno de los trabajos en que esta ausencia emerge es en el acto de escribir. La escritura en Blanchot es considerada aquí, otra expresión de la soledad, en tanto, ausencia radical del ser, de la presencia, de la verdad.

En la segunda parte de la investigación, nos avocaremos en el análisis en una serie de concepciones en que la escritura, en tanto que, *espacio literario*, responde a un vacío que fragmenta los supuestos que configuran la verdad del pensamiento, y en cierto modo, permite “pronunciar” diferidamente la *soledad-esencial* en cuestión. La escritura y el trabajo del escritor, para Blanchot, “delimitarán” ese espacio difuso en que se advierte la soledad. A partir de los capítulos propuestos, se ofrecerá una mirada de elementos relevantes en la configuración de un espacio literario de discontinuidad en que se expresa la ausencia de las cosas en el lenguaje. Para ello los tópicos de Blanchot se complementarán con las ideas de Platón, Hegel, Mallarmé, Kafka, Schegel, Novalis, Nietzsche, Derrida, entre otros, lo que permitirá, a través de lecturas críticas¹⁰³, abordar elementos conceptuales en la configuración del espacio de la soledad como una dimensión que nunca alcanza a constituirse como obra, haciendo imposible la realización en acto de un proyecto. La obra, nunca tiene presente, siendo ella la fuerza que promueve un fracaso permanente en todo “intento” de creación sea literaria o no. La literatura sólo es la exposición de la ambigüedad que no se constituye como discurso oficial. En relación con esto, los capítulos de esta parte de la investigación, a saber, “el espacio de la soledad” y “lecturas de la soledad” recorrerán las exigencias que operan en la literatura como dimensión crítica en se presenta la paradoja de la ausencia, impersonalidad y anonimato que subsiste en el lenguaje. Es por esto que, las nociones de “nada”, “negatividad”, “neutro” “des-obra”, “él”, “fascinación”, “silencio”, “huella”, “desastre”, “fragmento”, entre otras, serán abordadas aquí, para expresar cómo la escritura da cuenta de la soledad de todo dis-curso y cómo el “hacer” del escritor, o el

¹⁰³ El espacio literario como modalidad crítica en Blanchot, permite releer o repensar los supuestos que están expuestos implícita o explícitamente en los autores que comenta. Blanchot desde la literatura interpela los discursos filosóficos por lo que abre las determinaciones o límites de la comprensión. La exigencia de la crítica en el contexto blanchotiano al desplazar las categorías que hacen posible el “pensamiento”, promueve un acceso al espacio del “no saber”, del desconocimiento, de lo ausente, erosionando el sentido originario, verdadero, unitario que presupone el sistema de la metafísica de la presencia.

ejercicio literario, en la medida que rompe con la separación entre verdad y ficción, por parte del discurso filosófico de la tradición, permite repensar el interior de la filosofía misma, sus supuestos, sus pretensiones o determinaciones, exponiendo de este modo, la proximidad con un pensamiento diferente, desconocido, otro, en el que no es posible establecer un lenguaje común como punto de encuentro, sino más bien, es el reconocimiento de la escritura como una la experiencia que exhibe una separación radical o la ausencia de las cosas al ser pronunciadas o nombradas, exponiendo la neutralidad de un silencio anónimo e inmemorial en el que adviene ese espacio transparente, ilimitado e imposible, denominado: *soledad-esencial*.

CAPÍTULO III: EL ESPACIO DE LA SOLEDAD

§8. La literatura y el derecho a la muerte.

La palabra en Blanchot ocupa un lugar central en el reconocimiento de la ausencia que evoca el lenguaje o el discurso en general y, en ello, la falta o pérdida que conlleva el pensamiento. La palabra en este caso, escrita, literaria, no sólo muestra la lejanía o separación del nombre de algo con el ser que le da el nombre a ese algo, sino que, a su vez, permite advertir la vaciedad, negación o muerte que cobija en su interior. De este modo, es posible señalar que el lenguaje mismo, mediante su carácter doble, por una parte, permite comunicar, comprender, enseñar¹⁰⁴ y, por otra, expone un espacio de ausencia que descompone, fragmenta o hace desaparecer el sentido metafísico que hace posible el pensamiento. Es, en otros términos, la ambivalencia de la palabra: discurso del poder, por un lado, y *dis-curso* de la impotencia, por otro. En Blanchot lo que se pone en evidencia es un *espacio literario*, transparente y vacío en el que la palabra muestra esa pura *soledad* que no tiene lugar, ni pertenencia, ni poder, remitiendo a una experiencia de lo desconocido en el que adviene un pensamiento de lo otro, de lo exterior, del afuera. Es por ello que, como se ha visto, la palabra blanchotiana da cuenta de un espacio de discontinuidad, neutralidad e impersonalidad que sólo promueve un vaciamiento radical, a saber, la *soledad-esencial*.

En el pensamiento blanchotiano, la escritura es el lugar fragmentado (la no-continuidad), el *desastre* (sin-astro, des-centrado, fuera de lugar), es decir, la

¹⁰⁴ En este sentido, Blanchot da cuenta de cómo el lenguaje de la enseñanza y, por tanto, de la verdad de lo enseñado, hace suyo el discurso filosófico desde Sócrates, constituyéndolo en un lenguaje del poder a través de la historia del pensamiento occidental y la conformación de instituciones. Señala lo siguiente: “Sócrates, Platón, Aristóteles: con ellos, la enseñanza es la filosofía. Entonces lo que aparece es la institucionalización de la filosofía, la cual más tarde recibe su forma de la institución preestablecida dentro de cuyo ámbito ella se instituye, Iglesia, Estado”. Blanchot, M. “El pensamiento y la exigencia de la discontinuidad”. En, *La conversación infinita* (2008), pág. 2.

manifestación extrema de la separación de las cosas en la que se expresa la *soledad* que hace imposible la remisión a un origen y cuya ausencia es pronunciada en las palabras. Es por ello que quien escribe no será otro que aquel que, en su acto de transformación o creación, experimenta su propia desaparición. Soledad de la palabra, soledad del ser, soledad de la verdad, soledad del origen, soledad del escritor. Blanchot comenta esta experiencia así:

“Comienza entonces una experiencia desconcertante. El autor ve a los demás interesarse por su obra, pero el interés que ponen en ella es un interés distinto del que la había convertido en la pura traducción de sí mismo, y ese otro interés cambia la obra, la transforma en algo distinto donde él no reconoce la perfección primera. La obra ha desaparecido para él, se convierte en obra de los demás, la obra donde ellos están y él no está, un libro que saca su valor de otros libros, que es original si no se les parece, que se comprende porque es su reflejo. Ahora bien, el escritor no puede descuidar esta nueva etapa. Lo hemos visto, él no existe sino en su obra, pero la obra no existe sino porque se convierte en esa realidad pública, ajena, hecha y deshecha por el entrecuchar de realidades. De esta manera, él se halla en la obra, pero la obra misma desaparece. Este momento de la experiencia es particularmente crítico”¹⁰⁵.

En este ámbito, el escritor es quien desaparece, y su trabajo constituye la experiencia misma del distanciamiento o la borradura de lo ausente que, en palabra de Marguerite Duras, es lo que se denomina: *soledad de la escritura*¹⁰⁶. La experiencia de escribir no nos deja indiferentes; en cierto sentido, el escritor *muere* en su actividad, muere en la agonía de pronunciar la ausencia del lenguaje, muere en la *imposibilidad* misma de *no-poder-ser-en-la-obra* puesto que correspondería a un “trabajo” que no es posible realizar. Podemos destacar, en el análisis, la importancia de la dialéctica hegeliana¹⁰⁷ para la expresión del *pensamiento escritural* de Blanchot. En este contexto -

¹⁰⁵ Blanchot, M. “La literatura y el derecho a la muerte”. En, *La parte del fuego* (2007), pág. 275.

¹⁰⁶ Duras, M. *Escribir* (2009), pág. 16.

¹⁰⁷ En relación a la dialéctica, Blanchot da cuenta del gesto hegeliano en pos del logro del absoluto. En este sentido Hegel incorpora la discontinuidad (separación o negatividad) en el sistema filosófico-dialéctico como un factor clave que permite dar cuenta del momento en que, el ámbito de la continuidad,

como lo precisa Hegel-, el acto de escribir responde a una *contradicción*. En el texto: *La literatura y el derecho a la muerte* (1947), Blanchot, inspirado en el filósofo mencionado, parafrasea un pasaje de la *Fenomenología del espíritu*:

“Desde su primer paso, dice poco más o menos Hegel, el individuo que quiera escribir está detenido por una contradicción: para escribir, le hace falta el talento para escribir. Pero en sí mismas, las dotes no son nada. Mientras, no habiéndose sentado en la mesa, no haya escrito una obra, el escritor no es escritor y no sabe si tiene capacidades para llegar a serlo. Sólo tiene talento después de haber escrito, pero lo necesita para escribir”¹⁰⁸.

El escritor en el sentido que se advierte sólo puede ser nombrado en la medida que escribe, es decir, su trabajo, su acción de escribir, en cierta manera, lo inviste como tal. El ejercicio de escribir *hace* al escritor. De este modo si no hay trabajo o acción de escribir, no puede existir el escritor. Sin embargo, si el escritor solo es en la medida que escribe, entonces al dejar de escribir, no hay escritor. En este sentido, lo escrito pertenece a lo impersonal, a lo anónimo. Lo escrito desplaza al “sujeto que escribe”, siendo por tanto, la escritura, aquello que hace a su vez, desaparecer al escritor mismo. El escritor se entrega en la performatividad de su trabajo (siempre irrealizado), en el que sólo es (escritor), al escribir y cuya exigencia recae en la búsqueda [*trouver*] de una obra

lo abstracto, lo unitario se expresa como totalidad en movimiento, en el campo de lo histórico, lo antropológico, lo finito. Blanchot lo señala así: “Así, pues, habrá que esperar a la dialéctica hegeliana para que la continuidad, engendrándose a sí misma, yendo del centro a la periferia, de lo abstracto a lo concreto, dejando de ser tan sólo la continuidad de un conjunto sincrónico, pero adjuntándose el «parámetro» de la duración y de la historia, se constituya como una totalidad en movimiento, finita e ilimitada, según la experiencia circular que responde a la vez al principio del entendimiento, que sólo se satisface con la identidad por la repetición, y al principio de la razón, que quiere la superación por la negación. Aquí, lo vemos, la forma de la busca y la busca en sí coinciden o deberían coincidir con mayor exactitud. Es más, el habla de la dialéctica no excluye, sino que procura incluir el momento de la discontinuidad: ella va de un término a su opuesto, por ejemplo, del Ser a la Nada; ahora bien, ¿qué hay entre dos opuestos? Una nada más esencial que la Nada misma, el vacío del entredós, un intervalo que siempre se ahonda y al ahondarse se hincha, eso es, la nada como obra y movimiento”. Blanchot, M. “El pensamiento y exigencia de la discontinuidad. En, *La conversación infinita* (2008), pág. 7.

¹⁰⁸ Blanchot, M. “La literatura y el derecho a la muerte”. En, *La parte del fuego* (2007), pág. 273.

que no puede ser dicha, que nunca se realiza y que nunca es alcanzada como totalidad. Blanchot utiliza la noción de: *désœuvrement*, para dar cuenta de la *inacción*, *inoperancia* o *des-obra* en la que el escritor se encuentra. Así pues, solamente en la experiencia del desasimiento del escritor, en la experiencia de la renuncia o borradura del yo (que escribe), aparece el movimiento de la ausencia del lenguaje y de la negatividad misma de quien trabaja con ello. El escritor, por tanto, responde a esa acción (inactiva, impotente), cuyo movimiento dialéctico jamás alcanza el Absoluto (Obra). Es por esto que en Blanchot abordamos una dialéctica del fracaso, dialéctica del desastre, dialéctica de la ausencia, dialéctica de la *des-obra* o dialéctica sin presencia que nos desplaza en el espacio de lo que no se logra, de aquello sin lugar, en el que adviene el espacio de la *soledad*. En torno a estas consideraciones resulta pertinente aludir a la palabra de E. Jabès:

“Sola, la soledad se construye; sola, con la complicidad de la escritura, organiza la lectura de los orgullosos restos de los muros de las épocas de esplendor o de las largas y profundas heridas, a la hora en que la obra que ha contribuido a levantar, cae como polvo; cuando el libro se quiebra en la quiebra infinita de sus palabras. Soledad a la que el escritor se somete; él promete, a veces, más de lo que puede cumplir, sin poder eludir su compromiso con ella.

Pero, ¿por qué? ¿No es la soledad una elección deliberada del hombre? Entonces, ¿cuáles son esas cadenas que por él no ha forjado? ¿Habría una soledad capaz de escapar a su voluntad, que él, impotente, no podría más que sufrir? La exigencia de esta soledad de la que el escritor no podría liberarse es, precisamente, la que la palabra que la denomina le ha impuesto; la soledad de lo recóndito de su soledad, como si hubiese una soledad más sola, oculta en la soledad, donde la palabra se moldea sobre la imagen captada de sí misma; así el niño en el vientre materno (...) La escritura es el desafío de soledad; flujo y reflujo de inquietud. Es también reflejo de una realidad reflejada en su nuevo origen y de la que, en lo más profundo de nuestros deseos confusos y de nuestras dudas, moldeamos la imagen”¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Jabès, E. *El pequeño libro de la subversión fuera de la sospecha* (2008), págs. 44-45

En estas palabras, no ajenas de belleza y significación para nuestro propósito, dan cuenta de la sutileza con que la *soledad* se “presenta” en la actividad del escritor. La palabra es una “construcción”, un “hacer obra” y, sin embargo, una construcción improductiva (*désœuvrement*), ineficaz, una construcción que se elabora con la ausencia del lenguaje, con el vacío de esa “soledad más sola”, o bien de esa *soledad* que se «*hace sola*»¹¹⁰ en esa nada que opera en la obra y de la que hace del escritor, su *compromiso*¹¹¹. El escritor, por tanto, realiza una obra que, en palabras de Hegel, «*trabaja en la nada*»¹¹². Así pues, escribir, nos muestra la exigencia de convivir con aquella soledad en

¹¹⁰ Siguiendo esta línea, Marguerite Duras nos señala en su texto *Écrire* (1993), consideraciones respecto de la soledad y la escritura que nos ponen en contacto y en sintonía con la temática propuesta. Comentaremos algunos pasajes: “La soledad no se encuentra, se hace. La soledad se hace sola”. (pág. 19). De modo coincidente en muchos aspectos con la forma de concebir la escritura blanchotiana como la experiencia del afuera, y en ello experiencia de la soledad, nos expone, cómo la soledad es un trabajo, una realización que rompe con la productividad o con el trabajo dialéctico como tal. La soledad carece de origen y de fin; cuando “hacemos” soledad, estamos siempre en el ámbito de la des-obra, de la inacción, del “vértigo del espaciamento”; escribir es, entonces, la modalidad de dar cuenta de ese espacio (literario) en que la soledad se hace presente en su ausencia, y siendo una experiencia de desaparición o muerte que experimenta el escritor como su propia exigencia. En el mismo texto, unas páginas más adelante, Duras escribe: “La soledad, la soledad también significa: o la muerte, o el libro”. Presencia del libro, ausencia de obra; el escritor muere en la escritura, muere ya que pierde toda autoridad o presencia de lo que escribe y en él al momento de escribir. La soledad entonces se transforma en ese alrededor cercano e infinitamente lejano a la vez, sin centro, que se mantiene en una presencia indefinida, indeterminada, neutra, impersonal. Soledad que se “hace” en cada palabra, soledad que constituye el advenimiento incesante de la muerte que se pronuncia haciéndose un modo de pensamiento. Finalizamos con lo siguiente: “La soledad es eso sin lo que nada se hace. Es eso sin lo que ya no se mira nada. Es un modo de pensar, de razonar, pero sólo con el pensamiento cotidiano”. Para las citas empleadas se ha utilizado la versión española: Duras, Marguerite. *Escribir* (2009), págs. 21 y 34 respectivamente.

¹¹¹ Blanchot, comentando a Kafka respecto del particular compromiso con la escritura, señala: “Escribir es comprometerse, pero escribir también es descomprometerse, comprometerse según el modo de la irresponsabilidad. Escribir es poner en tela de juicio su existencia, el mundo de los valores y, hasta cierto punto, condenar el bien; pero escribir siempre es buscar escribir bien, buscar el bien. Y además, escribir es hacerse cargo de la imposibilidad de escribir, es, como el cielo, ser mudo, «ser eco sólo para lo mudo»; pero escribir es nombrar el silencio, es escribir impidiéndose escribir”. Blanchot, M. “Kafka y la literatura”. En, *La parte del fuego* (2007), pág. 31.

¹¹² En el pasaje de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel expresa cómo el obrar humano, al nivel de la conciencia, responde a esa acción (obra) performativa que se desarrolla entre dos “vacíos” o “espacios de indeterminación”. Lo señala así: “... la naturaleza determinada de la individualidad, su esencia inmediata,

que se presenta aquello sin presencia y que, en tanto *desobra*, se padece, se sufre, se experimenta, constituyendo aquel trabajo del que no es posible ni escapar ni renunciar. Ahora bien, demos un paso más. ¿Qué significa, en rigor, «trabajar en la nada»? Veamos esto.

En el escrito de 1947 Blanchot, reconoce en Hegel, mediante la interpretación de Kojève¹¹³, un método de explicitación novedoso¹¹⁴ en torno a la manera de concebir la relación entre entendimiento, lenguaje y muerte. En este ámbito, en la filosofía hegeliana el ser humano mediante el Entendimiento (poder de comprensión a través del discurso) posee la capacidad de *separar* las cosas¹¹⁵, logrando de este modo, modificar o

no se pone todavía como lo que obra, y se llama entonces particular capacidad, talento, carácter, etc. Esta coloración peculiar del espíritu debe considerarse como el único contenido del fin mismo y única y exclusivamente como la realidad [*Realität*]. Si nos representásemos la ciencia como algo que va más allá de esto y que pretende llevar a la realidad otro contenido, nos la representamos como una *nada* trabajando hacia la *nada*”. Hegel. G.W.F. *Fenomenología del espíritu* (1997), págs. 233-244

¹¹³ Entre las principales fuentes que encontramos en Blanchot, la lectura de Alexandre Kojève sobre Hegel, y la interpretación que da sobre la *Fenomenología*, en su texto, *La idea de la muerte en Hegel*, es sin duda una de las principales; ya que en ella se logra establecer la significación de la negatividad como posibilidad del pensamiento en cuanto transformador de la realidad mediante el lenguaje y, en este ámbito, constituye, el pensamiento/entendimiento, un poder necesario para el del movimiento dialéctico en torno a la consecución del Espíritu Absoluto.

¹¹⁴ En este sentido hacemos referencia a la dialéctica hegeliana la que se distingue de la dialéctica griega y de la de sus contemporáneos, configurando un sello propio, y en cuyo movimiento progresivo, pretende dar cuenta de la totalidad de lo que es. Gadamer comenta lo siguiente: “Hegel se percató de la ausencia de un verdadero rigor metódico en el uso que sus contemporáneos hacían de la dialéctica y, de hecho, su procedimiento dialéctico es enteramente distinto y peculiar. Se trata de una progresión inmanente, que no pretende partir de ninguna tesis impuesta, sino más bien seguir el automovimiento de los conceptos, y exponer, prescindiendo por entero de toda transición designada desde fuera, la consecuencia inmanente del pensamiento en continua progresión”. Gadamer, H. *La dialéctica de Hegel* (1994), pág. 12.

¹¹⁵ En relación a esto Kojève, señala lo siguiente: “Hegel nos dice que el Entendimiento (=Hombre) es una “potencia absoluta” que se manifiesta en y por la “actividad de la separación” o mejor aún, en tanto que “acto de separar” (*Scheiden*). Pero. ¿por qué lo dice? Lo que dice porque la actividad del Entendimiento, es decir el pensamiento humano, es esencialmente discursivo. El Hombre no revela al instante, como en un relámpago, la totalidad de lo real; no agota esa totalidad en una sola palabra-concepto. Revela uno a uno, por palabras aisladas o discursos parciales los elementos constitutivos de la totalidad, separándolos de

transformar la Naturaleza (que para Hegel corresponde a lo Dado mismo, Cosa *en sí*, o Realidad). La *Naturaleza* responde a ese *Espíritu Absoluto* que sólo puede ser alcanzado en función del poder transformador del ser humano. El Hombre modifica o destruye lo Dado, para someterlo a su entendimiento. En otros términos, lo *dado* debe morir para que exista Pensamiento, o al revés, en la medida que el Pensamiento destruye lo *dado* puede comprender o “interiorizar” la Naturaleza al nivel de la conciencia (autoconciencia), pero transformándola (*en sí/para sí*)¹¹⁶. Así pues, es posible decir que la inmanencia de lo *dado* (Realidad Absoluta), trasciende en la conciencia. En este sentido, el *entendimiento* del ser humano hegeliano, trabaja, crea, piensa, separa, esto es, *hace obra*, en la medida que «*esa energía monstruosa del pensamiento*»¹¹⁷ tiene el poder

ésta para poder hacerlo, y es sólo el conjunto de su discurso extendido en el tiempo lo que puede revelar la realidad total, aun simultánea”. Kojève, A. *La idea de la muerte en Hegel* (1982), pág. 46.

¹¹⁶ Podemos acompañarnos en este paso de los análisis que hace Bataille, mediante la lectura de Kojève, de Hegel. Pongamos atención a lo siguiente para exponer cómo la acción del pensamiento, es una acción que deviene muerte: “Para Hegel, en efecto, la Acción es Negatividad, y la Negatividad, Acción. Por un lado, el hombre que niega la Naturaleza –introduciendo en ella algo así como un reverso, la anomalía de un «Yo personal puro» – está presente en el seno de la Naturaleza como una noche en la luz, como una intimidad en la exterioridad de esas cosas que son en sí –como una fantasmagoría donde no se compone nada si no es para deshacerse, donde nada aparece sino para desaparecer, donde no hay nada que no sea, sin tregua, absorbido en el *anonadamiento* del tiempo y que no extraiga su belleza del sueño. Pero he aquí el aspecto complementario: esta negación de la Naturaleza no está solamente en la conciencia, –donde aparece (aunque para desaparecer) lo que es *en sí*–; esta negación se exterioriza y, al exteriorizarse, cambia realmente (*en sí*) la realidad de la naturaleza. El hombre trabaja y combate: transforma lo dado o la naturaleza: crea, al destruirla, el mundo, un mundo que no existía. Por un lado hay poesía: la destrucción, surgida y diluyéndose, de una *cabeza ensangrentada*; por otro, Acción: el trabajo, la lucha. Por un lado, la «la pura Nada», donde el hombre «no difiere de la Nada sino por cierto tiempo determinado». Por el otro, un Mundo Histórico, donde la negatividad del hombre, esa Nada que lo roe por dentro, crea el conjunto de lo real concreto (a la vez objeto y sujeto, mundo real transformado o no, hombre que piensa y cambia el mundo).

(...) El carácter esencial –y novedoso– de la filosofía hegeliana está en describir la totalidad de lo que es. Y en consecuencia, al mismo tiempo que se da cuenta de todo lo que aparece ante nuestros ojos, y del dar cuenta solidariamente del pensamiento y del lenguaje que expresan –y revelan– esa aparición”. Bataille, G. *Escritos sobre Hegel* (2005), pág. 13-14.

¹¹⁷ Bataille hace hincapié en la fuerza que concibe Hegel para el pensamiento, a saber, mediante la negatividad propia del pensamiento humano (negar la Naturaleza): el poder de separar la Totalidad. Lo indica del siguiente modo: “Así la Negatividad humana, el deseo eficaz que tiene el Hombre de negar la

de aniquilar la Naturaleza o, de otro modo, es lo que podríamos denominar, “lo milagroso¹¹⁸” de esta acción negadora que se *hace obra*, en la medida que el Pensamiento: *trabaja en la nada*. Movimiento de la negatividad o poder de la negatividad, que, no obstante, se hace indispensable para el movimiento dialéctico, y por tanto, necesario para acceder al conocimiento absoluto, a la obra. En este ámbito, entonces, podríamos decir que el ser humano blanchotiano, y más precisamente, el escritor, *trabaja en esa nada* con la que el lenguaje opera, siendo ésta, la que debe soportar. Esa *nada* es en lo que se transforma el escritor, y en cierto sentido, lo borra de cualquier autoridad o poder en su actividad. Revisemos la tensión de este momento hegeliano en el siguiente pasaje de *La literatura y el derecho a la muerte*:

“El escritor no se halla, no se realiza más que por su obra; antes de su obra, no sólo ignora quién es, sino que él no es nada. Sólo existe a partir de su obra, pero, entonces, ¿cómo puede existir la obra? «El individuo, dice Hegel, no puede saber lo que es mientras no es llevado, a través de la operación, hasta la realidad efectiva; parece entonces no poder determinar la meta de su operación antes de

Naturaleza destruyéndola –reduciéndola a sus propios fines: la convierte, por ejemplo, en un utensilio y el utensilio será el modelo aislado de la Naturaleza– no puede detenerse ante sí: en tanto que es Naturaleza, el Hombre se expone a su propia Negatividad. Negar la Naturaleza es negar el animal que sirve de soporte de la Negatividad del Hombre. Sin duda no es el entendimiento que rompe la unidad de la Naturaleza quien hace que haya muerte de hombre, sino que la Acción separadora del entendimiento implica la energía monstruosa del pensamiento, del «puro Yo abstracto», que se opone esencialmente a la fusión, al carácter inseparable de los elementos –constitutivos del conjunto– y que, con firmeza, mantiene su separación”. *Ibíd.*, pág. 17-18.

¹¹⁸ Comentando a Hegel, en varios pasajes de su texto, Kòjeve, alude a la noción de “milagro” para hablar de ese poder de separación que posee el Pensamiento. *Milagro* que sin dudas es la marca del trabajo filosófico de explicación del sentido de lo real. En estos términos lo enuncia: “Esa “actividad” capaz de extraer el sentido del Ser, de separar la esencia de la existencia y de encarnar el sentido-esencia en el discurso, es lo que constituye el milagro que la filosofía (o más exactamente la Ciencia o la Sabiduría) está llamada a explicar. Y al tratar de hacerlo Hegel ha descubierto (o precisado) la categoría (ontología) fundamental de la Negatividad que él llama aquí lo “Negativo” o la “entidad-negativa o negadora”. Esa negatividad es la “energía del pensamiento” que extrae el sentido del Ser separando la esencia de la existencia; es la “energía del Yo abstracto puro” que engendra el “pensamiento”, es decir el “Entendimiento” y su discurso.”. Kojève, A. *La idea de la muerte en Hegel* (1982), pág. 56.

haber operado; y en todo caso, debe, siendo consciente, tener primero ante sí la acción como íntegramente suya, es decir, como meta». Ahora bien, es igual para cada nueva obra, porque todo vuelve a comenzar a partir de nada. Y es igual cuando se realiza la obra parte a parte: si no tiene ante sí su labor como un proyecto ya formado del todo, ¿Cómo puede dársele como objeto consiente a sus actos consientes? Pero si la obra está ya por completo presente en su espíritu y esta presencia es lo esencial de la obra (teniéndose aquí por inesenciales las palabras), ¿por qué la realizaría de ahí en adelante? O bien, como proyecto interior, ella es todo lo que será y el escritor, desde ese instante, sabe de ella, todo lo que de ella puede aprender, y la dejará, pues, reposar en su crepúsculo, sin traducirla a palabras, sin escribirla, -pero, entonces, no escribirá, no será escritor. O bien, tomando conciencia de que la obra no puede ser proyectada, sino solamente realizada, que ella no tiene valor, verdad y realidad sino merced a las palabras que la desarrollan en el tiempo y la inscriben en el espacio, se pondrá a escribir, pero a partir de nada y con miras a nada – y, según una expresión de Hegel, como una nada trabajando en la nada”¹¹⁹.

De alguna manera “esa” *nada*, es la impronta del discurrir blanchotiano mediante la escritura y, a diferencia del momento del *Saber Absoluto* en la comprensión hegeliana, el *pensamiento escritural* nunca se erige en función de un sentido total o absoluto. Podríamos decir que Blanchot responde a una *sombra* de Hegel, es decir, un espacio en que la escritura expone inacabadamente el espaciamiento de lo irrealizado. En Blanchot, acaece la “noche del pensamiento”, esa noche en la que *todo desaparece*¹²⁰, y en la que se desplaza un recorrido experiencial del lenguaje en el que se expone el fracaso permanente de un origen absoluto del sentido (Saber, Absoluto, Totalidad, Obra). En este sentido, si la *nada* es lo que hace al escritor como tal, entonces lo que él realiza o lo que busca realizar, a saber: su *obra*, devendría en el trabajo de una “búsqueda” que propende hacia el porvenir de la “obra total”. Sin embargo, la *obra* representa lo que no puede ser alcanzado, es el comienzo de aquello que comienza una y otra vez, o bien, es en otros términos, la ausencia de lo incesante, es decir, la expresión de aquello que nunca puede ser realizado o presentado como totalidad. La obra es el porvenir, la

¹¹⁹ Blanchot, M. “La literatura y el derecho a la muerte”. En, *La parte del fuego* (2007), págs. 273-274.

¹²⁰ Blanchot, M. *El espacio literario* (2012), pág. 153.

exigencia de aquello que se desvía de toda finalidad, y que se manifiesta como posibilidad de lo imposible, es el comienzo¹²¹ que se retira, que desaparece.

Es en torno a esto que, la consideración hegeliana que retoma Blanchot respecto del trabajo del escritor, como un “trabajo en la nada”, no sólo da cuenta del sentido que esta “nada” juega en la dialéctica, en la conformación de la Obra, sino que, a su vez, nos permite reconocer cómo la negatividad, en tanto movimiento performativo, incluye el no-ser en su sistema. Precisamente, el trabajo del escritor permite advertir a su vez, ese espacio de ausencia o muerte que configura el lenguaje. Las palabras deben renunciar a la cosa material que le ha dado vida, para devenir en el nombre, la idea o el concepto. El escritor trabaja con palabras, por tanto, opera con la “nada” (ausencia, muerte, negación) que preexiste en el lenguaje mismo. Las palabras dan cuenta de ese ser que se ha retirado por lo que el escrito debe lidiar con el vacío. Es por esto que la Obra adquiere diversas directrices, puesto que delimita un ámbito totalizante respecto de una acción, pero la obra misma exige la desaparición de quien escribe, su exigencia lo traspasa, lo transforma, le impide que su trabajo constituya un proyecto¹²². Es por ello que para

¹²¹ Blanchot comenta en *El espacio literario* (1955) lo siguiente: “La obra dice la palabra comienzo, y lo que pretende dar a la historia es la iniciativa, la posibilidad de un punto de partida. Pero ella misma no comienza. Es siempre anterior a todo comienzo, está siempre terminada. Cuando creemos haber obtenido una verdad de ella y esta verdad se convierte en la vida y el trabajo del día, la obra se encierra en sí misma como extraña a esta verdad y sin significación, porque no es sólo con respecto a las verdades ya sabidas y seguras que parece extraña, el escándalo de lo monstruoso y de lo no-verdadero, sino que siempre niega lo verdadero, aun si proviene de ella, lo invierte, lo retoma en sí para ocultarlo y disimularlo”. Blanchot, M. “La obra dice: comienzo”. En, *El espacio literario* (2012), pág. 216.

¹²² Blanchot comentando la exigencia de la obra señala lo siguiente: “La obra exige eso, que el hombre que escribe se sacrifique por la obra, se convierta en otro, no ya en otro distinto del ser vivo que era, en otro distinto del escritor con sus deberes, sus satisfacciones y sus intereses, sino más bien en nadie, en el lugar vacío y animado en el que resuena la exigencia de la obra.

Pero, ¿por qué exige la obra esa transformación? Podemos responder: porque no podría encontrar su punto de partida en lo familiar y porque busca lo que aún nunca ha sido pensado, ni escuchado, ni visto (...) porque priva al escritor, hombre vivo y que vive en comunidad en la que tiene contacto con lo útil, sobre la consistencia de cuyas cosas hechas y por hacer se apoya y en la que, quiera o no, participa de la verdad de un proyecto común, porque aquella priva del mundo a ese ser vivo dándole como morada el espacio de

Blanchot, el Libro no es todavía la Obra, puesto que la obra responde a un movimiento que no puede ser contenido, ni determinado, es ella, lo novedoso, lo desconocido, lo que no ha tenido lugar.

En este orden de cosas, la pertinencia de la *literatura*, el *relato* y el *poema* en el espacio blanchotiano, resulta imprescindible para recorrer la sinuosidad del movimiento de lo ausente que se hace presente en el texto escrito, lo que expone de esta manera, la constatación de un pensamiento marginal que se excluye del sistema lógico que rige la definición. Sin embargo y de modo similar, en Blanchot hablamos de un pensamiento escritural, y no obstante, de un “pensar” (*otro pensar*, o *pensar de lo otro*) que padece el desgarramiento de la ausencia, la desaparición y la muerte en la que se deja advertir la *soledad-esencial* que se extiende en tanto *nada que trabaja*. Esto es lo que Blanchot expresa como el poder impersonal del escritor:

“El escritor se siente presa de un poder impersonal que no le deja vivir ni morir: la irresponsabilidad que no puede sortear se convierte en traducción de esa muerte sin muerte que le aguarda al borde de la nada; la inmortalidad literaria es el mismo movimiento por el que, hasta en medio del mundo, un mundo minado por la existencia bruta, se insinúa la náusea de una supervivencia que no lo es, de una muerte que no pone fin a nada. El escritor que escribe una obra se suprime en esa obra, y se afirma en ella. Si la ha escrito para deshacerse de sí, se encuentra con que esa obra le compromete consigo y le vuelve a llamar a sí, y si la escribe para manifestarse y vivir en ella, ve que lo que ha hecho no es nada, que la obra más grande no vale lo que el acto más insignificante, y que le condena a una existencia que no es la suya y a una vida que no es la vida. Más aún, ha escrito por que ha escuchado, en el fondo del lenguaje, el trabajo de la muerte que prepara a los seres para la verdad de su nombre: ha trabajado para esa nada y él mismo ha sido una nada trabajando”¹²³.

lo imaginario (...) a medida que la obra intenta realizarse, la conduce hacia ese punto en el que ella experimenta la imposibilidad. En ese punto en que la palabra no habla, es, nada comienza en ella, nada se dice, sin embargo, ella siempre es de nuevo y siempre recomienza”. Blanchot, M. «¿Dónde ahora?», «¿Quién ahora?». En, *El libro por venir* (2005), pág. 254.

¹²³ Blanchot, M. “La literatura y el derecho a la muerte”. En, *La parte del fuego* (2007), pág. 300.

En ese sentido, el *juego impersonal* en el que se inserta la concepción blanchotiana de la escritura, se concentra en esa ausencia que constituye al pensamiento (Discurso, Obra), siendo esto, ese poder transformador de la muerte en el que el escritor lo expresa como derecho propio. *Muerte, creación, obra* son entonces: *acción* de la *inacción*, pues constituiría el hacer presente la ausencia o la experiencia de la nada¹²⁴ en la obra. Así, “Obrar” responde a aquella acción/inacción que se ejecuta en la nada, en el espaciamento vacío, en la distancia infinita, en la exterioridad del *afuera* que no tiene lugar. De este modo, la experiencia de la escritura da cuenta de ese espacio impersonal, que no afirma ni niega, sino que se desplaza desapareciendo: espacio que hemos denominado, *soledad-esencial*.

De este modo, la escritura responde al espacio que evoca: contradicción, paradoja, discontinuidad, o fragmentación que se expone en el lenguaje, y por la que quien escribe es arrasado por la fuerza impersonal de lo que desaparece en la palabra, y en la que la obra nunca se realiza. La escritura somete a quien escribe a un rigor *fantasmal* con el que debe lidiar, pues debe recorrer lo espectral de una presencia suspendida o murmurante de la palabra. De alguna manera es posible advertir que la escritura en Blanchot no se reduce a la Obra, entendida como obra de arte. Si bien hablamos preferentemente de escritura literaria (literatura, poesía), en la que se establece un espacio literario como la dimensión de la ausencia escritural, y sin embargo, la exigencia de la *Obra* es aquí acción que no concluye, trabajo que no produce, obra que no finaliza. La noción de *Obra* en Blanchot, nos exige el desplazamiento hacia una dimensión existencial que es aludida por la palabra que se manifiesta como la realización inacabada de lo que muere, tal como ocurre en el caso del escritor, quien, en

¹²⁴ El escritor padece la experiencia de un desposeimiento radica, y es suspendido en un porvenir de lo irrealizado. “Al escribir, se ha experimentado a sí mismo como una nada que trabaja y, después de haber escrito, ha experimentado su obra como algo que desaparece. La obra desaparece, pero el hecho de desaparecer se mantiene, aparece como lo esencial, como el movimiento que le permite a la obra realizarse entrando en el curso de la historia, realizarse desapareciendo”. *Ibíd.*, pág. 276.

su trabajo, lo que hace es “vivir la vida de una muerte”, asistiendo y padeciendo en el *asesinato diferido*¹²⁵ que se exhibe en el lenguaje. Si consideramos a la *vida* misma como una Obra, o mejor dicho el *vivir* como un “hacer obra”, entonces esa Obra se completa sólo en la muerte de esa *vida*, por tanto, una Obra, es al fin al cabo, lo que permanece siempre como lo desconocido. Obra borrada, obra ausente para esa vida que se extiende sobre ese mismo vacío. La obra es la muerte siempre porvenir, puesto que la muerte nunca es actual, y sólo hace presente el devenir futuro de la *soledad*. Así lo cometa Blanchot:

“Morir es así abrazar el todo del tiempo y hacer del tiempo un todo, es un éxtasis temporal: nunca se muere ahora, siempre se muere más tarde, en el futuro que nunca es actual, que sólo puede llegar cuando todo esté realizado, y cuando todo esté realizado ya no habrá presente, el futuro será otra vez pasado. Ese salto por el cual el pasado alcanza el futuro por encima de todo presente es el sentido de la muerte humana, impregnada de humanidad.

Esta perspectiva no sólo es una ilusión de la esperanza, está implicada en nuestra vida y es la verdad de nuestra muerte, al menos de esta primera muerte que encontramos en la noche. Queremos morir de esta negación que trabaja en el trabajo, que es el silencio de nuestras palabras y que da sentido a nuestra voz, que hace del mundo el futuro y la realización del mundo. Quizás el hombre muera solo, pero la soledad de su muerte es muy diferente de la soledad de quien vive solo. Soledad extrañamente profética que (en cierto sentido) es la soledad de un ser que lejos de ser pasado pertenece por completo al futuro, que deja de ser para convertirse únicamente en quien será, fuera de los límites y de las posibilidades actuales. Muere solo porque no muere ahora allí donde estamos, sino que muere totalmente en el futuro, en el punto extremo del futuro, liberado no sólo de su

¹²⁵ En un pasaje bastante esclarecedor respecto del modo cómo opera el poder fúnebre del lenguaje, Blanchot señala lo siguiente: “Sin duda, mi lenguaje no mata a nadie. Sin embargo: cuando digo «esta mujer», la muerte real está anunciada y ya presente en mi lenguaje; mi lenguaje quiere decir que esta persona, que está aquí, ahora, puede ser separada de sí misma, sustraída de su existencia y de su presencia y sumergida de pronto en una nada de existencia y de presencia; mi lenguaje significa esencialmente la posibilidad de esta destrucción; es, en todo momento, una alusión decidida a semejante acontecimiento. Mi lenguaje no mata a nadie. Pero si esa mujer realmente no fuera capaz de morir, si no estuviera en cada momento de su vida amenazada de muerte, ligada y unida a ella por un vehículo de esencia, no podría consumir yo esta negación ideal, este asesinato diferido que es mi lenguaje”. *Ibíd.*, pág. 288.

existencia presente, sino también de su muerte presente: muere sólo, porque mueren todos, y estos también es una gran soledad”¹²⁶.

Cabe sostener que la *soledad* en tanto que, trabajo del escritor, es la aproximación y un modo de advertir esa distancia radical de todas las cosas, esa espacialidad monádica que no comprende la totalidad, que queda fuera del tiempo del sentido y que sólo se presenta como la extensión del por-venir. Es por ello que la acción de escribir es la modalidad paradigmática y fascinante de *con-vivir* con la *soledad*, que se hace experiencia en el morir. La soledad es el éxtasis o el *afuera* que cancela todo lugar, poder e interioridad. Soledad del pensamiento, soledad de la palabra, soledad del escritor, soledad del mundo y más allá del mundo.

Así pues, se puede dar cuenta cómo desde la acción o trabajo del escritor, que opera con el lenguaje, con la ausencia-muerte que allí se presenta, nos desplazamos hacia el ámbito existencial del ser humano mismo, y en la medida que advertimos esta ausencia como una *relación imposible* (no-relación) de una cosa y otra y de unos con otros. Es por esto que dicho trabajo nos desplaza también hacia el ámbito ético-político, puesto que, cuando hablamos de literatura, de relato, de poesía, es decir, de la dimensión literaria misma, estamos hablando a su vez, de la vida, de la existencia, del mundo, y como veremos más adelante, de la comunidad que hace presente esa con-vivencia imposible a la que nos remite la *soledad*. Mediante la palabra se narra la *nada* que deviene en ella por lo que, no solamente pronunciamos la soledad que conjuga el lenguaje en su interior, ni sólo reconocemos la labilidad de los límites del lenguaje, ni de lo que el pensamiento conceptual es capaz de explicar o no, ni sólo apreciamos esa separación radical entre lo escrito y la realidad que le da nombre a las cosas, sino que también, en el *espacio literario*, en la *escritura-pensamiento*, o en la experiencia del

¹²⁶ Blanchot, M. En, *El espacio literario* (2012), pág. 155.

afuera de Blanchot, lo que encontramos es la *soledad-esencial* que rodea y atraviesa al ser humano como tal.

§9. La escritura y el escritor. El paso del «Yo» al «Él»

En Blanchot logramos reconocer cómo el ejercicio del escritor es un *hacer* de la *des-obra* corresponde al movimiento de *inacción* que, sin embargo, se “ejerce”, “experimenta”, “padece” como algo ilimitado, incesante e infinito, dando cuenta que, en dicho “hacer”, adviene el reconocimiento de la experiencia inefable de un desposeimiento radical, de la separación infinita de las cosas que conlleva el discurso de la tradición, esto es, la *soledad-esencial*. En Blanchot se logra constatar la presencia de un momento hegeliano que remite, en primera instancia, a ese gesto de *fascinación* que moviliza la totalidad, impulsado por el devenir dialéctico y por el poder negador del entendimiento en pos del absoluto. Sin embargo, Blanchot rompe con la posibilidad dialéctica hegeliana dando cuenta del fracaso del poder transformador del ser humano de acceder al Espíritu Absoluto, a la Obra. El fracaso promueve la imposibilidad de acoger la realidad en un campo o proceso de explicación único y definitivo. Es por esto que, podemos apreciar cómo en la textualidad de la comprensión blanchotiana, el “yo” creador, autor, transformador, cae, sin más, en un espacio en el que sólo puede desaparecer una y otra vez. El *espacio literario* que configura Blanchot da cuenta de un espacio neutral, impersonal, transparente, en el que lo escrito expone la nada que se desplaza en las palabras, y en el que el escritor está sometido a un fracaso permanente como exigencia de su trabajo. Podemos apreciar cómo en el contexto de Blanchot, el escritor es una clave para dimensionar el espacio vacío al que remite la obra, y en la que, a su vez, el escritor desaparece. El escritor es el “quien” impersonal que experimenta la discontinuidad del lenguaje, en cuanto renuncia y muerte de las cosas que le dan “vida” a la palabra; y dando un paso más, el escritor es quien realiza su propia desaparición al momento de pronunciar el silencio que cobija lo escrito. Es así como podemos señalar,

que el escritor al escribir suspende su propia subjetividad o su poder de decir: “yo”. Destacamos aquí lo que indica Blanchot en *El espacio literario*:

“El escritor renuncia a decir “Yo” (...) El escritor pertenece a un lenguaje que nadie habla, que no se dirige a nadie, que no tiene centro, que no revela nada. Puede creer que se afirma en este lenguaje, pero lo que afirma está completamente privado de sí. En la medida en que, como escritor, hace justicia a lo que escribe, ya no puede expresarse nunca más, ni tampoco recurrir a ti, ni siquiera a la palabra de otro. Allí donde está solo el ser, lo que significa que la palabra ya no habla, pero es, se consagra a la pasividad del ser”¹²⁷.

De alguna manera esta renuncia o imposibilidad de decir “yo” responde a esa particular experiencia que confronta a quien escribe. Ya hemos señalado cómo ocurre esto, pero sin dudas, el escritor, en cuanto sujeto que escribe, desaparece como unidad de sentido en la obra, transformándose en una pura impersonalidad, es decir, se entrega en la neutralidad incesante de un lenguaje que no permite *ser* en la obra, sino que muy por el contrario, cancela toda posibilidad de *ser*¹²⁸, dejando a la obra como ese porvenir que nunca llega. En este sentido, el escritor escucha ese silencio mortal del lenguaje y lo recorre aun en la impotencia, en pos de la obra. El escritor escribe, y al hacerlo pronuncia la soledad radical, que no es la “soledad propia”, o el sentimiento de “sentirse solo” o “sin compañía” (de otros). La soledad que escucha el escritor es aquella que hace imposible su pronunciamiento, es la *soledad-esencial* que no le pertenece y que está siempre desplazándolo en un *afuera* que cancela todo poder de autoafirmación. El escritor reconoce este vacío y vive con él. Quien escribe da cuenta del *hacer* de la *des-obra* y reconoce el murmullo interminable de la *soledad-esencial*. El escritor construye

¹²⁷ Blanchot, M. *Ibíd.*, pág. 20.

¹²⁸ En relación con esto, Blanchot nos muestra cómo escribir da cuenta que el yo está siempre de antemano fisurado haciendo imposible establecer una relación con el ser: “Escribir como cuestión de escribir, cuestión que sustenta la escritura que sustenta la cuestión, no te permite ya aquella relación con el ser – entendido, en primer lugar, como tradición, orden, certeza, verdad, toda forma de arraigo– que recibiste un día del pasado del mundo, «Yo», aunque éste estaba como fisurado, desde el día en que el cielo se abrió a su vacío”. Blanchot, M. *El paso (no) más allá* (2009), pág. 31.

ese espacio vacío en el que *no-puede-ser*, es el espacio de orfandad en que se encuentra privado de todo lugar, en que es remitido a un *afuera*, en que se presenta la paradoja de una experiencia de lo incesante, de lo indeterminado, de lo interminable, de lo infinito. Es, en otros términos, el *paso*: desde el «Yo» hacia un horizonte impersonal, neutral y transparente: «Él». Así lo señala Blanchot:

“Si escribir es descubrir lo interminable, el escritor que penetra esa región no se adelanta hacia lo universal. No va hacia un mundo más seguro, más hermoso, mejor justificado, donde todo se ordenaría según la claridad de un día justo. No descubre el hermoso lenguaje que habla honorablemente para todos. Lo que en él habla, que es de una u otra manera ya no es él mismo, ya no es nadie. El “Él” que se sustituye al “Yo”, ésa es la soledad que alcanza al escritor por medio de la obra. “Él” no designa el desinterés objetivo, la indiferencia creadora. “Él” no glorifica la conciencia en otro que no sea yo, velo de una vida humana que en el espacio imaginario de la obra de arte conservaría la libertad de decir “Yo”. “Él” es yo mismo convertido en nadie, otro convertido en otro, de manera que allí donde estoy no pueda dirigirme a mí, y que quien a mí se dirija no diga “Yo”, no sea él mismo”¹²⁹.

Las obras de Blanchot dan cuenta de este *paso*, que conlleva una caída o una pérdida. El tránsito de la borradura del “Yo” hacia el “Él” impregna de un carácter impersonal sus narraciones. Sin embargo, no sólo esta transición acaece en sus obras llamadas de ficción (en las que encontramos la particularidad de este movimiento de ausencia en el *relato*), sino que también es transversal en su obra. En sus diversos escritos, la neutralidad e impersonalidad que impera muestra cómo las posibilidades del “Yo” se desfiguran, hasta el punto en que es desplazado por otra instancia: una voz narrativa y neutral¹³⁰. “Él” implica dar cuenta de un espacio vacío que rompe con la

¹²⁹ Blanchot, M. *El espacio literario* (2012), pág. 22.

¹³⁰ En relación a esto, Blanchot expone las implicancias de esta voz narrativa-neutral, que responde al desplazamiento del “Él” en lo escrito. Revisemos esta cuestión a partir de tres consideraciones: “La voz narrativa lleva consigo lo neutro. Lo lleva porque: 1) hablar en neutro es hablar a distancia, preservando esta distancia sin *mediación* ni *comunicación*, e incluso, experimentando el infinito distanciamiento de la distancia, su irreciprocidad, su irrectitud o su disimetría, porque la distancia más grande donde rige la

estructura del pensamiento conceptual, y nos desplaza en la tensión de un pensamiento escritural o literario, en el que emerge esa paradójal “presencia” de la *soledad*, la que nos dispone, por tanto, en una experiencia de *lo otro*, de lo que no tiene lugar, permitiendo situarse en un “puro desplazamiento” del sujeto que desaparece o muere, sin más, en esa *noche* que constituye al acto de escribir. Ya en las primeras páginas de *Thomas el oscuro* (1941/1950)¹³¹, Blanchot alude a éste tránsito nocturno del “yo” a “él” como una *masacre*, y relata lo siguiente:

“Incluso más tarde, cuando entregado a la contemplación del libro se reconoció con desagrado bajo la forma del texto que leía, estaba convencido de que en su persona, privada ya de sentido, habitaban palabras oscuras, almas desencarnadas y ángeles de palabras que le explotaban afanosamente, mientras encaramadas sobre sus hombros la palabra Él y la palabra Yo iniciaban la masacre.

La primera vez que distinguió esta presencia, era de noche. Por una luz que se infiltraba a lo largo de las contraventanas y dividía la cama en dos, veía la habitación completamente vacía, tan incapaz de contener un objeto que era un suplicio para la vista. El libro se pudría sobre la mesa. No había nadie en la habitación. Su soledad era completa”¹³².

disimetría, sin que se privilegie uno u otro de los dos términos, precisamente es lo neutro (lo neutro no puede ser neutralizado); 2) el habla neutra no revela ni oculta. Esto no quiere decir que no signifique nada (pretendiendo abdicar el sentido bajo las especies del no-sentido), esto quiere decir que no significa de la manera en que significa lo visible-invisible, sino que abre en el lenguaje otro poder, ajeno al poder de esclarecimiento (o de oscurecimiento), de comprensión (o de confusión). Ella no significa según el modo óptico; queda fuera de la referencia luz-sombra que parece ser la referencia última de todo conocimiento y comunicación hasta el punto de hacer que nos olvidemos de que sólo tiene el valor de una metáfora venerable, es decir, inveterada; 3) la exigencia del neutro tiende a suspender la estructura atributiva del lenguaje, esa relación con el ser, implícita o explícita, que, en nuestras lenguas, se plantea inmediatamente, desde el momento en que se dice algo”. Blanchot, M. “La voz narrativa” (el «él», el neutro). En, *La conversación infinita* (2008), pág.496.

¹³¹ La primera versión de la novela *Thomas L'obscur* fue publicada en 1941 por Éditions Gallimard. Ahora bien, Blanchot realiza una serie de “recortes” a la novela original que se publica como “nueva versión” en 1950 por la misma editorial.

¹³² Blanchot, M. *Thomas el oscuro* (2002), pág. 22.

La escritura para Blanchot permite el acceso a un espacio que desarticula la potencia del “Yo” dando paso a la presencia ambigua, nocturna e intempestiva del “Él”, y que da cuenta del espacio que denota la escritura. “Él” es la presencia exterior de lo neutro, lo anónimo, lo impersonal y, ciertamente, el espacio textual donde se pone en juego la *desobra*, puesto que la pasividad¹³³ o impotencia atraviesa toda acción del “yo del discurso”, y lo impulsa a esa desaparición o borradura en la medida que escribe o que lee. Es por esto que la literatura abre una dimensión que destierra las posibilidades de un sujeto, y da paso a “alguien” (“Él”) que no es una persona definida (Yo o Tú), sino que es la presencia pasiva e impersonal de la soledad que se expresa en lo escrito.

Ahora bien, las alusiones textuales en torno a este movimiento blanchotiano (o paso de una instancia de afirmación (“Yo”) a una en que no se puede afirmar ni tampoco negar) como es el caso de “Él”) que se realiza en lo escrito, lo encontramos principalmente en las lecturas de Kafka. Es por esto que Blanchot señala, en la *La parte del fuego* (1949) y más adelante en otro texto también¹³⁴, cómo Kafka en su texto: *Das Urteil* reconoce a la literatura como este “paso del Ich al Er, del Yo al Él”¹³⁵. De este modo, para Blanchot, *Il [Él, o (el) lo]*, no es el reemplazo pronominal de un “sujeto” de la narración a otro, sino que por el contrario, corresponde a la *literatura* misma en la que “se encuentra” aquella suspensión del sujeto que afirma la narración (Yo) por un “sujeto anónimo” de la escritura, quien opera en un tiempo inactual y que se extiende en un espacio siempre “fuera de sí”, siempre “fuera de la obra”. Esto es, lo que genera además,

¹³³ A propósito de la particularidad de la relación entre escritura y pasividad, Blanchot indica: “Si hay relación entre escritura y pasividad es porque la una y la otra suponen la borradura, la extenuación del sujeto”. Blanchot, M. *La escritura del desastre* (2015), pág. 19.

¹³⁴ Esta distinción o “paso” que realiza Kafka, también lo comenta Blanchot: “Escribir es lo interminable. Se dice que el escritor renuncia a decir “Yo”. Kafka señala con sorpresa, con un placer encantado que se inició en la literatura cuando pudo sustituir el “Él” al “Yo”. Es verdad, pero la transformación es mucho más profunda”. Blanchot, M. *El espacio literario* (2012), pág. 20.

¹³⁵ Blanchot, M. “Kafka y la literatura”. En, *La parte del fuego* (2007), pág. 26.

según Levinas¹³⁶, que el “Él” sea un error de «orden anónimo» que cancela la posibilidad de hablar a un “Tú”. Pero tampoco el “Él”, dirá Blanchot en su obra de 1973, puede ser transformado o referido a una forma plural (Ellos):

“La relación con «(el)/lo»: la pluralidad que detenta el «(el)/lo» es tal que no se puede marcar por medio de ningún signo plural. ¿Por qué? «Ellos» designaría aún un conjunto analizable y, por consiguiente, manejable. «Ellos» es el modo en que el «(el)/lo» se libera del neutro tomando prestada de la pluralidad una posibilidad de determinarse, volviendo así cómodamente a la indeterminación, como si «(el)/lo» pudiese hallar en ella el indicio suficiente que le asignaría un lugar, éste muy determinado, en el que se inscribe todo indeterminado”¹³⁷.

El “habla impersonal” que es la escritura, borra la posibilidad de un “creador” y anula cualquier interlocutor del discurso, siendo esto, por tanto, lo que hace imposible la comunicación bajo categorías del sentido. De este modo, “Él” desajusta el poder omnicomprendido del Yo, desplazándolo de su eficacia discursiva como modalidad de dar estructura y determinación a lo real¹³⁸. Al contrario del “Yo”, “Él” no se refiere a un

¹³⁶ Es importante destacar que en el texto que hace Levinas, sobre el pensamiento escritural blanchotiano. Levinas caracteriza la palabra de Blanchot como impersonal, en que la ausencia se hace presente y se extiende en un espacio ajeno al discurso filosófico. En este sentido, nos muestra las implicancias de la necesidad del paso del “Yo” al “Él” en la cuestión literaria. Revisemos el siguiente pasaje: “Habla impersonal, sin «tú», sin interpelación, sin vocativo y sin, embargo, distinto del «discurso coherente» que manifiesta una razón universal, un discurso y una razón pertenecientes a la orden del día. Toda obra es tanto más perfecta cuanto menos importa su autor, como si este estuviera al servicio de un orden anónimo. Kafka comenzó verdaderamente a escribir cuando utilizó «él» en lugar de «yo», pues «el escritor pertenece a un lenguaje que nadie habla». No es que un ideal universal y eterno gobierne entonces la escritura. Blanchot muestra cómo la impersonalidad de la obra es la del silencio que sigue a la partida de los dioses, inextinguible como una murmuración, es la del tiempo donde se sume el tiempo histórico que nosotros podemos negar como hijos de la historia; la de la noche en la que surge la negación del Día que negamos aun como hijos del día. El creador es aquel cuyo nombre se borra y cuya memoria se apaga. «El creador carece de poder sobre su obra». Escribir es cortar el lazo que une la palabra a mí mismo, invertir el vínculo que me hace hablar a un tú «hacerse eco de lo que no puede cesar de hablar». Levinas, E. *Sobre Maurice Blanchot* (2000), págs. 35-36.

¹³⁷ Blanchot. M. *El paso (no) más allá* (2009), pág. 32.

¹³⁸ En este ámbito podemos dar cuenta cómo Blanchot “posiciona” al “Él” como ese impersonal que no reemplaza nada, sino sólo es un límite paradójico que en la escritura aparece para desaparecer. Blanchot retomando lo dicho en *El espacio literario*, señala en un texto de 1964: “Si, como fue demostrado

“Tú”, sino que, literalmente, no se dirige a nadie y, a su vez, no puede ser desplazado por una pluralidad puesto que “Él” no pierde su estatus neutral. “Él” no puede más que *hacer* aquel espacio de la ausencia que se abre en la escritura. Se puede decir que, experimentar la desaparición del “Yo” en la escritura, es reconocer la ambigüedad de una transformación que con-exististe entre la borradura de la presencia y imposibilidad de pertenecer en la ausencia, es decir, lo que hace imposible cualquier relación con el ser, siendo la acción de escribir, aquello que solamente implica perder-se (perderse en cuanto autonomía del yo), y no poder *encontrarse* en tanto *ipseidad*, en la pérdida. Blanchot en *Le pas au-delà* (1973) señala:

“Si escribo «(el)/lo», denunciándolo más que indicándolo, sé al menos que, lejos de concederle un estatuto, un papel o una presencia que lo elevaría por encima de todo lo que puede designarlo, soy yo quien, a partir de ahí, entra en la relación en que “Yo” acepta petrificarse en una identidad ficticia o funcional, a fin de que pueda ejercerse el juego de escritura en el que «(el)/lo», o bien participa siendo (al mismo tiempo) el producto o el don, o bien es la apuesta, la apuesta que, como tal, como jugador principal, juega, cambia, se desplaza y ocupa el lugar del cambio mismo, desplazamiento que carece de emplazamiento y del que todo emplazamiento carece”¹³⁹.

De este modo, “Él” es lo impersonal que cancela todo lugar, pues está en un permanente desplazamiento y sólo se realiza ilimitadamente, fuera de la interioridad de un sentido trascendental. “Él” responde a esa distancia o lejanía de todas las cosas, es la separación radical de un centro original que sustente la verdad de un discurso. Es por esto que mediante la concepción de la escritura de Blanchot, podemos dar cuenta del tono o ritmo neutral que éste imprime como posibilidad del lenguaje entendido como

(*L'espace littéraire*) escribir es pasar del «yo» al «él», si, no obstante, el «él» sustituye al «yo» no designa sencillamente otro yo ni tampoco el desinterés estético –ese impuro goce contemplativo que permite que el lector y el espectador participen de la tragedia por distracción–, queda por saber lo que está en juego, cuando escribir responde a la exigencia de ese «él» incalificable”. Blanchot. M. “La voz narrativa (el «él», el neutro)”. En, *La conversación infinita* (2008), pág. 489.

¹³⁹ Blanchot. M. *El paso (no) más allá* (2009), págs. 32-33.

experiencia del *afuera*. “Él”, manifiesta el límite irrepresentable que se juega entre la vida y la muerte, esto es, entre la vida que, en cuanto obra, se despliega realizándose en la nada, y en la muerte que rehúye a toda posibilidad de presentarse ante la conciencia, una muerte imposible de significación, imposible de ser sublimada en el concepto. Vivir es la obra imposible y la muerte, lo imposible por excelencia. Es por esto que “Él” expresa la dispersión *entre-dicha (interdit/entre-dire)*¹⁴⁰ en que acontece la vaciedad de ese momento sin tiempo, sin arraigo y que permite una realización solamente *fuera de sí*. Momento ya crítico, momento de desestabilización, de descentramiento, de interrupción del discurso unitario de la verdad. Momento en que desplazamos los límites del discurso de la filosofía; momento lábil, en que verdad y ficción se entremezclan o en el que ambas no pueden ser distinguidas. Foucault, hace alusión a ese *momento* del ejercicio blanchotiano, como una “negación, pero sin dialéctica”¹⁴¹, es decir, la escritura en

¹⁴⁰ Siguiendo la recomendación del José M. Ripalda en la versión española de *Le pas au-delà* (2009) hace notar que el sustantivo “entredicho” conserva al menos dos acepciones que busca mantener para la traducción de *interdit* y de *entre-dire* por proximidad fonética que utilizada por Blanchot. En este sentido el traductor señala: “Según el diccionario de la Real Academia Española, «entredicho» es el participio pasado irregular del verbo «entredcir» (verbo transitivo, anticuado, que significa: «Prohibir la comunicación y comercio con una persona o cosa; 2. Poner en entredicho». Según este mismo Diccionario «entredicho», posee, pues, entre otras acepciones, la de: «2. m. Prohibición, mandato para no hacer o decir alguna cosa. 4.ant. Contradicción, reparo, obstáculo». Véase en Blanchot, M. *El paso (no) más allá* (2009), pág. 37. En este sentido, destacamos la referencia puesto que lo que se busca es dar cuenta del movimiento límite que produce el “Él”, entendiendo que éste cancela, borra o prohíbe las posibilidades del “yo”, es decir, pone en “entredicho” el sujeto del discurso, fragmentando las leyes de la comunicación legitimadas por el pensamiento conceptual.

¹⁴¹ Resulta bastante esclarecedor lo que señala Foucault en torno a esta particularidad del lenguaje de Blanchot y sus implicancias como lenguaje de la discontinuidad: “Esta es la razón por la que el lenguaje de Blanchot no hace uso dialéctico de la negación. Negar dialécticamente consiste en hacer entrar aquello que se niega en la interioridad inquieta de la mente. Negar su propio discurso, como lo hace Blanchot, es sacarlo continuamente de sus casillas, despojarlo en todo momento no sólo de lo que acaba de decir, sino también del poder de enunciarlo; consiste en dejarlo allí donde se encuentre, lejos tras de sí, a fin de quedar libre para un comienzo –que es un puro origen, puesto que no tiene por principio más que a sí mismo y al vacío, pero que es también a la vez un recomienzo, ya que ha sido el lenguaje pasado el que profundizando en sí mismo ha liberado ese vacío”. Foucault, M. *El pensamiento del afuera* (2014), pág. 25.

Blanchot correspondería a ese momento en que no afirmamos ni negamos, y en el que, sin más, nos desplazamos en ese límite infinito en el que el espacio que conforman las palabras no puede desligarse del vacío que todo lenguaje conlleva, y por tanto, hace imposible la totalidad. “Él” en la escritura, responde a esa pura pasividad del ser que pronuncia lo interminable de la soledad.

“Él” configura el espacio que desaparece o que sólo “es” en la desaparición. Así, la escritura en Blanchot responde a ese momento marginal, a ese borde o ese instante en que no reconocemos los límites de la palabra, en que la palabra escrita por alguien (o leída por alguien), desplaza incesantemente la ausencia que “pronuncia”. Es por ello que Blanchot dirá que “Él” es *estar* siempre al *borde* de la escritura:

“«(el)/lo»: al borde de la escritura; transparencia, en cuanto tal, opaca; sustentando lo que inscribe, borrándolo, borrándose en la inscripción, el borrarse de la marca que lo marca; neutro atraído por lo neutro hasta el punto de que parezca peligroso fijarlo y de que, si fuéramos capaces de «seguirlo» hasta ese borde en donde lo que se escribe ya siempre ha desaparecido (volcado, zozobrado) en la neutralidad de escribir, parece instigarnos a relacionarnos con lo que se excluye de toda relación y que, sin embargo, no se anuncia absoluto más que de modo relativo (modo de la relación misma, múltiple)”¹⁴².

La escritura es, entonces, aquello que se realiza desapareciendo, desplazándose, haciendo imposible la relación, y siendo lo que nos pone en presencia de aquel *encuentro con lo desconocido*¹⁴³. Así pues, “Él” se convierte en lo desconocido mismo, el extrañamiento, en el tercero que narra de manera siempre distante e inalcanzable¹⁴⁴ y,

¹⁴² Blanchot, M. *El paso (no) más allá* (2009), pág. 35.

¹⁴³ Tal como lo indica en un texto de 1967, podemos apreciar la particularidad de la comprensión blanchotiana entorno al “carácter” en que lo *desconocido* se advierte: “(...) lo desconocido no está nunca sino en el sitio del tercero, es decir, siempre a falta, siempre exterior al horizonte en el que parece perfilarse, siempre diferente al enigma dentro del cual se entregaría, enigmáticamente, al conocimiento”. Blanchot, M. “El mañana jugador”, en *La conversación infinita* (2008), pág. 536.

¹⁴⁴ A propósito de esto Blanchot, siguiendo a Kafka, comenta las implicancias del “Él” en tanto que neutralidad que se inscribe en lo narrado (escrito): “La narración que rige el neutro se mantiene bajo

que pronuncia la fascinación de un distanciamiento infinito en el porvenir de la obra. Quien escribe “hace presente” la neutralidad: “Él”. Quien escribe, por tanto, testifica impersonalmente, al modo de una voz narrativa¹⁴⁵ en lo escrito.

§10. La mirada de la soledad: fascinación y des-obra

En Blanchot hemos logrado mostrar cómo, mediante la escritura, se configura un espacio literario que rompe con el poder o las posibilidades del sujeto, quien, a través del pensamiento conceptual, estructura y fundamenta la realidad a partir de un presupuesto metafísico, unitario y verdadero que remite a un origen absoluto del sentido de todas las cosas. En este ámbito, Blanchot, mediante la escritura, el escritor, la literatura, expone, por una parte, una manera de “reconocer” el espacio vacío del pensamiento y la ausencia que opera en el lenguaje, y por otra, una modalidad de dar cuenta de dicha ausencia en el texto escrito, haciéndose cargo¹⁴⁶ del vacío o de la muerte que cada palabra debe sortear

custodia del «él», tercera persona que no es una tercera persona, ni tampoco el simple abrigo de la impersonalidad. El «él» de la narración, en donde habla el neutro, no se contenta con ocupar el lugar que ocupa el sujeto en general, ya sea un «yo» declarado o implícito, ya sea el acontecimiento tal como tiene lugar en su significación impersonal. [El «él» no sólo toma sencillamente el sitio tradicionalmente ocupado por un sujeto, modifica, fragmentación móvil, lo que entendemos por sitio: lugar fijo, único o determinado por su emplazamiento: Aquí es donde hay que decir (confusamente): el «él», al dispersarse en la forma de una falta dentro de la pluralidad simultánea –la repetición– de un sitio movedizo y diversamente inocupado, no sólo designa «su» sitio a la vez como aquel del que siempre faltaría y que así permanecería vacío, sino también como un excedente de lugar, un lugar siempre de más: hipertopia]”. Blanchot, M. “La voz narrativa”, en *La conversación infinita* (2008), págs. 493-494.

¹⁴⁵ “En la voz narrativa, una voz neutra que dice la obra a partir de ese lugar sin lugar donde la obra se calla”. *Ibíd.*, pág. 495.

¹⁴⁶ Sin embargo es importante señalar, con Blanchot, que la palabra literaria, palabra que soporta la ausencia deslizándose en ella, no responde a una palabra “honrada”, a una palabra “más auténtica”, sino que, esta palabra es el correlato permanente entre lo que es y lo que no es, sin llegar nunca a algunos de estos extremos. A propósito de esto y refiriendo a la obra literaria, Blanchot comenta: “La obra de ficción nada tiene que ver con la honradez: hace trampas y sólo existe haciendo trampas. En cualquier lector ha empezado ligada a la mentira, al equívoco, a un movimiento sin fin de engaño y de escondite. Su realidad es el deslizamiento entre lo que es y no es, su verdad un pacto con la ilusión (...) La literatura está hecha con palabras, esas palabras obran una transmutación continua de lo real en irreal y de lo irreal en real; ellas

para traer el ser a la presencia del nombre. Sin duda, esta “presencia de una ausencia” que supone la dimensión del lenguaje, como se ha visto, da cuenta de aquella experiencia que se juega en el espacio transparente, neutral e impersonal de la *soledad*.

La propuesta de Blanchot permite, mediante la *acción* de la escritura, dar cuenta de una *inacción* que corresponde a un movimiento de discontinuidad y de desaparición a la que se somete el escritor. Más aun, el trabajo de escribir es dar cabida a esa espacialidad que carece de tiempo o que rompe el tiempo, puesto que es una palabra que porta la ausencia consigo. Así, escribir, en los términos de Hegel es realizar un *trabajo en la nada*, poniendo en Obra la ausencia que pronuncia todo lenguaje. Contrariedad no menor: nada que trabaja, y de la que se hace cargo el escritor, pero también, nada que es padecida por el escritor. Escribir permite advertir una dimensión que va más allá de las posibilidades del *discurso* (convencional, comunicativo, histórico) entendido como herramienta para acotar y comprender la realidad. Escribir es, entonces, la experimentación de un espacio paradójal donde la ausencia, el vacío, la nada se “presenta”, y dónde, de alguna manera, nos encontramos ante el límite de las capacidades del sujeto cognoscente. Límite que por lo demás nos dispone ante un afuera radical, es decir, nos desplaza en aquella experiencia de lo exterior que rompe o cancela toda interioridad que configura el sentido objetivo, original e ideal del Saber Absoluto. Quizás, siguiendo las palabras de Bataille, escribir es el espacio del *no-saber*¹⁴⁷, espacio abierto de la ausencia, y cómo se ha considerado la escritura en Blanchot: el espacio de la *soledad-esencial*.

aspiran los acontecimientos, los detalles verdaderos, las cosas tangibles y los proyectan dentro de un conjunto imaginario y, al mismo tiempo, realizan este imaginario, lo dan como real”. Blanchot, M. “Las novelas de Sartre”. En, *La parte del fuego* (2007), págs. 176-177.

¹⁴⁷ En relación a esta consideración señala Bataille: “el conocimiento del no-saber, un conocimiento de la ausencia de conocimiento”. Bataille G. “El no-saber y la revuelta” [Conferencia anunciada en el programa del «Collège Philosophique» del año 1952-1953 (N. del T.)]. En, *La oscuridad no miente* (2002), pág. 109.

Ahora bien, soledad que “pronuncia” el espacio literario en Blanchot, da cuenta de lo que muere en la palabra misma. La palabra literaria es la expresión de un morir infinito, es decir, aquello que nunca puede ser nombrado, realizado o cumplido en su presencia. Lo que muere en la palabra es aquello que no puede constituir un ser-presente, sino que corresponde a la ausencia de la que advienen todas las cosas nombradas o pronunciadas. Es por esto que la soledad en cuestión ejerce la paradójica fuerza de la pasividad, o de aquello perpetuamente insatisfecho que atrae una y otra vez hacia un porvenir que nunca se presenta, hacia la obra que nunca se totaliza o el destino que no puede ser cumplido. La soledad para Blanchot es aquella *fascinación* por la desaparición, por el vacío, por la ausencia, por lo que no tiene lugar, por lo que está *fuera* del tiempo, o bien en “otro tiempo”, que es *tiempo de lo otro*, y cómo lo dirá Blanchot, “*la fascinación es la mirada de la soledad*”¹⁴⁸. La fascinación en el contexto de Blanchot, moviliza lo inalcanzable del *porvenir*, es el gesto equivoco que se encarna en la obra: obra literaria, obra poética, obra escrita. En sentido amplio, los personajes que nos presenta Blanchot se entregan a esta dinámica en que se pone de relieve esta “atracción” por lo desconocido, por lo infinito, por lo imposible. Así, las imágenes de los relatos dan cuenta en Blanchot de esa falta permanente que deviene la ausencia. Así, los navegantes que desaparecen ante el deseo por descubrir, conocer o reconocer el hermoso canto de las sirenas en el fondo del mar, o *Eurídice* que se esfuma ante la mirada de *Orfeo*, o bien, la pérdida del “yo” ante el límite entre la vida y la muerte que expone el *Instante de mi muerte*, o el desmembramiento corporal de *Thomas*, o el encuentro de *Edipo* y la *Esfinge*, son algunas figuras que, entre otras, Blanchot relata mostrándonos lo difuso del *encuentro* entre el “hombre” y lo “no-hombre” (lo indeterminado, lo indefinido, lo infinito), entre la comprensión determinada de lo real, y lo inaprehensible mismo, entre la eficiencia del discurso racional, y la inoperancia de la ficción, entre el poder de la representación y lo irrepresentable como tal. En cierto

¹⁴⁸ Blanchot, M. *El espacio literario* (2012), pág. 26.

sentido, para Blanchot la fascinación por aquello que desaparece, da cuenta de la exigencia de la imagen. La imagen requiere la desaparición de los objetos para configurarlo como representación, y así el ‘yo’ apropiándose de las cosas puede mantener “viva” la comunicación, la comprensión¹⁴⁹ del mundo y consigo mismo. La imagen es entonces la ficción necesaria para que el mundo tenga unidad y validez para el pensamiento. La palabra entonces también constituye una imagen que nombra las cosas, que las sitúa como realidad pensada, y que sin embargo, en la imagen, damos cuenta de aquello que excede la imagen misma. En torno a esto, Blanchot se pregunta:

“¿Qué es la imagen? Cuando no hay anda, la imagen encuentra su condición, pero allí desaparece. La imagen exige la neutralidad y la desaparición del mundo, quiere que todo regrese al fondo indiferente donde nada se afirma, tiende a la intimidad de lo que subsiste en el vacío: esta es su verdad. pero esta verdad la excede; lo que la hace posible es límite donde se acaba”¹⁵⁰

En este sentido, la imagen como expresión emerge de lo que desaparece, aparece con la fuerza de lo fascinante, es decir, la atracción o seducción que moviliza al pensamiento para determinar un mundo. Pero, sin duda, es también la fuerza paradójica de la ausencia, de aquello que hace de lo desconocido, del límite, de lo extraño, o lo indeterminado la atracción exterior que requiere el pensamiento mismo para nombrar las cosas y, que, sin embargo, es lo que desplaza a todo pensamiento a un porvenir ilimitado, indeterminado, infinito. La ausencia, por tanto, promueve el deseo del pensamiento de acotar la realidad, determinarla, totalizarla, pero en el mismo

¹⁴⁹ “Pero cuando estamos frente a las cosas mismas, si miramos fijamente un rostro, una pared, ¿no ocurre también que nos abandonemos a lo que vemos, que estemos a su merced, sin poder frente a esta presencia de pronto extrañamente muda y pasiva? Es cierto, pero ocurre entonces que la cosa que miramos se ha hundido en su imagen, que la imagen ha alcanzado ese fondo de impotencia donde todo vuelve a caer. Lo “real” es aquello con lo que nuestra relación está siempre viva y que nos deja siempre la iniciativa, dirigiéndose en nosotros a ese poder de comenzar, esa libre comunicación con el comienzo que es nosotros mismos”. *Ibíd.*, pág. 244.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, pág. 243.

movimiento, la ausencia lo confina a una permanente insatisfacción, fracaso, decepción, desgracia.

Es por esto que, en los escritos de Blanchot podemos reconocer la proximidad con esos espacios donde el encuentro con lo desconocido (Prójimo, Dios, Extranjero, No-hombre, Otro) implica asistir a ese espacio en que mueren las estructuras fundamentales del individuo en tanto poder del pensamiento de nombrar lo real o el mundo. Es por esto que aquello que muere, da cuenta de un espacio que suspende, desarticula, desvanece todo pensamiento¹⁵¹. Así, dicho *encuentro* sería una manera de recorrer lo desconocido, la muerte, lo infinitamente diferente, lo que hace imposible un reconocimiento, dando cuenta de ese espacio en que toda presencia desaparece. Por ejemplo, a propósito de esto, Blanchot comenta en el “Mito de Orfeo y Eurídice”, lo siguiente:

“En efecto, ¿cómo podría aferrarme a la presencia en su sencillez sin correr el riesgo de hacerla desaparecer? ¿Cómo podría aprehenderla, aunque fuere por la mirada? Recordemos una vez más a Orfeo y Eurídice. Eurídice es la extrañeza de lo extremadamente lejano que es el prójimo, en el momento del cara a cara, y cuando Orfeo se da vuelta, al dejar de hablar para ver, su mirada se manifiesta como la violencia que lleva consigo la muerte, el alcance que espanta”¹⁵².

¹⁵¹ Parece importante remarcar las palabras de Blanchot en función de lo que se pone en juego al preguntarse: ¿Puedo morir? Y señala: “Lo que me hace desaparecer el mundo no puede encontrar en él su garantía; entonces, de algún modo, es sin garantía, no es seguro. Así se explica que nadie esté ligado a la muerte por una certeza *verdadera*. Nadie está seguro de morir, nadie pone en duda la muerte, pero, sin embargo, no se puede pensar la muerte cierta más que dudosamente, porque pensar la muerte es introducir en el pensamiento, lo absolutamente dudoso, el desmoronamiento de lo no-seguro, como si para pensar auténticamente la certeza de la muerte debiéramos dejar que el pensamiento se abismase en la duda y lo inauténtico, o aun, como si cuando nos esforzamos en pensarla, debieran quebrarse, más que nuestro cerebro, la firmeza y la verdad del pensamiento. Esto ya muestra que si los hombres en general no piensan en la muerte, se ocultan ante ella, es sin duda para huir y disimularse frente a ella, pero esta manera de ocultarse sólo es posible porque la muerte misma es huída perpetua frente a la muerte, porque es la profundidad de la disimulación. Así, disimularse frente a ella, de algún modo es disimularse en ella”. *Ibíd.* 87.

¹⁵² Blanchot, M. “Mantener la palabra”. En, *La conversación infinita* (2008), pág. 77.

Lo desconocido, aquello irrepresentable, es la sentencia que cancela el sujeto en la muerte. “Yo” nunca puedo “estar-muerto”¹⁵³ o “no-puedo-ser-en-la-muerte”, quedando entonces la eterna fascinación de un morir que se reitera siempre fuera de lugar¹⁵⁴. Ahora bien, la fascinación que recorre el deseo por “acceder” a eso desconocido, es decir, por el deseo de Saber (descubrir, develar, determinar, habitar) aquello misterioso, es, en otros términos, la fascinación por el vacío que escapa de todo saber, o de aquella ausencia que no puede constituirse nunca como poder. Puede decirse que la *fascinación* se comprende con un doble movimiento. Por una parte, la fascinación por el todo, lo absoluto, el dominio, el poder; este primer momento podríamos decir, corresponde al gesto dialéctico hegeliano mediante la acción del pensamiento. Por otra parte, la fascinación posee un movimiento que contiene y a la vez hace desaparecer el deseo por apresar la totalidad. Este movimiento responde precisamente a la

¹⁵³ En este sentido, es preciso dar cuenta que la Muerte como tal es lo definitivo, lo desconocido mismo y en cierto modo lo que culmina un proceso. En la muerte no hay poder, y en el morir el poder es impotente. En relación con estas consideraciones: fascinación, muerte, morir, obra/literatura, Bataille, comentado a Blanchot, expone lo siguiente: “Según él, la situación del escritor es la de estar ubicado como una verdad entre los vivos y los muertos. A veces el escritor abre la vía de la fascinación de la muerte. Y el propio Blanchot puede decir de él mismo que, si habla, es la muerte la que habla en él. De hecho, la literatura es para Blanchot parecida a la llama de la lámpara: lo que la llama consume es la vida, pero la llama es la vida en la medida en que es muerte, en la medida en que justamente muere, como la llama agota la vida al arder. Sólo nuestra muerte definitiva pone fin a esta muerte incesante, por la cual somos arrancados del ser de la experiencia y reenviados a la ficción informe de todo”. Bataille, G. *Una libertad soberana* (2007), pág. 77.

¹⁵⁴ Además, en relación con la concepción blanchotiana del *Morir*, podemos recoger lo expuesto por el pensador, en su texto *Pas au-delà* (1973): “Morir no se localiza en un acontecimiento, ni dura al modo de un devenir temporal: morir no dura, no se termina y, al prolongarse en la muerte, arranca a ésta del estado de cosa en el que quería apaciguarse. Morir, el error de un morir que carece de remate, es lo que vuelve sospechoso al muerto e inverificable a la muerte, retirándole de antemano el beneficio del acontecimiento. Y la vida no sabe nada del morir, no dice nada de él, aunque no lo confina al silencio. De pronto y desde siempre, hay un susurro en medio del habla, el rumor de ausencia que pasa por y fuera del discurso, una parada no silenciosa que interviene, allí donde el ruido de la escritura, receta del tenebroso curador, mantiene un intervalo para morir, aunque morir, quizás el intervalo mismo, no puede tener lugar ahí. Morir: aquello que no toma apoyo en la vida; pero también es la muerte la que nos impide morir”. Blanchot, M. *El paso (no) más allá* (2009), pág. 124.

imposibilidad que existe en contener o integrar el “todo” en el ámbito del pensamiento. Si bien “lo absoluto” es imposible de ser conocido en acto, lo absoluto es entonces sinónimo de lo infinito, de aquello que no puede ser abarcado totalmente; es más bien, lo que se escapa una y otra vez de cualquier determinación. Es la presencia siempre desaparecida, o bien, así como Eurídice, lo nunca encontrado, lo siempre ya, desvanecido. Por tanto, la *fascinación* es en rigor, *fascinación por lo desconocido*, por lo que queda fuera de las posibilidades del Ser, de la Presencia, del Sujeto.

En este sentido, si la fascinación por lo desconocido es *la mirada de la soledad*, es entonces, la *mirada* que no puede ser representada y lo que responde sólo sobre lo que deviene ausentándose, desapareciendo, y cancelándose. De este modo, la *desobra*, respondería a ese ejercicio impotente, extraño y discontinuo que se expone en la dimensión literaria que hace el ser imposible. Es por esto que, la palabra literaria, es la palabra de lo insuficiente, del agotamiento, de la insatisfacción, es la palabra siempre incumplida, no-teleológica, no-dialéctica.

Pues bien, respondiendo a estas consideraciones, es que podemos decir que el pensamiento tradicional, categorial, lógico, responde a la disimulación del vacío que lo antecede. Es decir, para pensar, clasificar u ordenar la realidad mediante el lenguaje, traicionamos lo real a favor de una idealidad constreñida en el nombre¹⁵⁵. De esta

¹⁵⁵ A propósito de la palabra literaria, Blanchot señala: “Ella no está más allá del mundo, pero no es el mundo sin más: es la presencia de las cosas, antes de que el mundo sea, su perseverancia después de que el mundo ha desaparecido, la obstinación de lo que subsiste cuando todo se borra y el embotamiento de lo que aparece cuando no hay nada. Por eso es por lo que no se confunde con la conciencia que esclarece y decide; ella es mi conciencia sin mí, pasividad radiante de las sustancias minerales, lucidez del fondo de la torpeza. Ella no es la noche; es la obsesión de ella; no la noche sino la conciencia de la noche que vela sin descanso para sorprenderse y a causa de ello se disipa sin tregua. Ella no es el día, es el lado del día que éste ha desechado para convertirse en luz. Y no es tampoco la muerte, porque en ella se muestra la existencia sin el ser, la existencia que reside bajo la existencia, como una afirmación inexorable, sin comienzo y sin fin, la muerte como imposibilidad de morir”. Blanchot, M. “La literatura y el derecho a la muerte”. En, *La parte del fuego* (2007), pág. 291.

manera, pensar es olvidar la vida que había antes del nombre, disimulando la ausencia y desplazándola por la “virtualidad” de una presencia. La *fascinación* implica un costo fatal: el de ser atraídos, sin saber cómo, ni cuándo, ni por qué, hacia el espacio en que se pronuncia el vacío, lo ausente, la muerte. Así, el ejercicio de la escritura, en el contexto blanchotiano, será el tránsito del *morir* interminable, que es movido por la fascinación que lo envuelve, desplazándolo sinuosamente, entre la presencia y la ausencia que se juega en el lenguaje, y que se expresa en esa dimensión tanto de quien escribe, como de quien lee. De esta manera, podemos decir con Blanchot que escribir (así como también leer, son las formas de extender el vacío que no tiene lugar) es lo interminable, lo incesante, lo infinito.

En el desarrollo de la obra de Blanchot, la *desobra* (*désœuvrement*), ocupa un lugar central para recorrer su pensamiento. *Désœuvrement* se puede traducir como: desobra, inacción, inoperancia, entendiendo que lo que se pone de relieve es la impotencia o imposibilidad del ser como realización total en la presencia. En este sentido, *des-obra*, es aquella pasividad que no llega a ser obra, siendo lo que hace fracasar la realización, fragmentando la unidad del sentido y desplazándonos en un espacio neutro que antecede y sobrepasa al ser.

“Si hay relación entre escritura y pasividad es porque la una y la otra suponen la borratura, la extenuación del sujeto; suponen un cambio de tiempo: suponen que entre ser y no ser algo que no se lleva a efecto llegue no obstante como habiendo sucedido ya siempre – la inoperancia de lo neutro, la ruptura silenciosa de lo fragmentario”¹⁵⁶.

La *inacción* es la acción que rompe con la eficiencia del discurso de la verdad, y permite apreciar un espacio de, desmembramiento de la unidad. No acceder al fin o a la realización que impera en el sentido teleológico, es cancelar las posibilidades del saber en tanto estructura fundamental para el conocimiento de la realidad. Por esto,

¹⁵⁶ Blanchot, M. *La escritura del desastre* (2015), pág. 19.

mantenerse en la desobra, es mantenerse fuera de la estructura metafísica, siendo esto, la expresión de una pura impotencia neutra e impersonal. Des-obra, es poner en evidencia el vacío, no como acontecimiento, sino como lo que no alcanza a constituirse ante un sujeto. Este *espaciamiento vacío* en la escritura blanchotiana, es la “expresión” de la soledad en la que se advierte la pura pasividad de ser.

CAPÍTULO IV: LECTURAS DE LA SOLEDAD

§11. El silencio de la soledad: Crátilo y Mallarmé

La concepción del lenguaje de Maurice Blanchot, como se ha hecho mención a través del trabajo, busca promover en sus escritos la particularidad, distinción o desplazamiento existente entre el ser de algo y la cosa nombrada, para así mostrar sus implicancias en la dimensión literaria. Ahora bien, la palabra blanchotiana acoge el distanciamiento infinito de todas las cosas y problematiza los supuestos del lenguaje en sentido amplio, entiéndase: lenguaje conceptual, común, cotidiano o familiar, que determina el pensamiento y permite la comprensión, la comunicación y la enseñanza, es decir, es un lenguaje que logra: indicar, significar, y dar cuenta de la validez que funda ideal o esencialmente la verdad del pensamiento. En cierto modo, el lenguaje cotidiano responde al lenguaje lógico, filosófico o científico, pues realiza un movimiento de abstracción o aniquilación¹⁵⁷ del ser concreto para anunciar y resguardar aquel rasgo esencial o universal que unifica la contingencia de las diversas “cosas” de lo real.

El lenguaje mediante este movimiento puede *representar*, esto es, “hacer presente una cosa”, pero sin necesidad de la cosa misma, de su ser concreto. De este modo, el lenguaje cotidiano, funciona como instrumento de la verdad del pensamiento, esto es, que la palabra descubre o indica un significado que ya estaba de antemano en el pensamiento mismo. En este sentido, la palabra temporalmente es posterior a la verdad del pensamiento (Idea, Saber, Conocer), y sólo esta *verdad* o este “pensar” es lo que le da al lenguaje, su valor o su poder de significar verdaderamente las cosas.

¹⁵⁷ “El lenguaje corriente llama gato a un gato, como si el gato vivo y su nombre fueran idénticos, como si el hecho de nombrarlo no consistiera en otra cosa sino en retener de aquél su ausencia, lo que no es”. Blanchot, M. “La literatura y el derecho a la muerte”. En, *La parte del fuego* (2007), pág. 289.

Ahora bien, hemos visto durante nuestro recorrido que para Blanchot este movimiento del lenguaje (pensar, negar, decir), esto es, su poder de significar con verdad algo, contiene una –podemos decir– extraña estructura, en la que se expresa el carácter contradictorio del lenguaje mismo, a saber, *hacer presencia de una ausencia*, o como lo expusiera Hegel en torno al trabajo del escritor: “trabajar en la nada”. Así pues, el lenguaje para Blanchot debe cargar con esta contradicción, y sólo la “expresión” de un lenguaje literario¹⁵⁸ mediante el trabajo de un escritor permitirá aproximarse, no a la resolución de dicha contradicción, sino más bien, a la exposición de un espacio vacío que precede a todo nombre, concepto o forma de significación lingüística. De este modo, podemos advertir que lo que Blanchot pone en juego es el *silencio* de la palabra, ese ser imposible que no puede hablar, que no se puede oír, y que suspende el ser, haciendo presente una ambigüedad impersonal y neutral: la *soledad-esencial* que antecede cualquier estructura o categoría del pensamiento, y que, en rigor, hace emerger un espacio de discontinuidad previo a todo pensar.

En función de estos elementos del análisis, haremos alusión en esta parte de nuestra investigación a la relevancia e importancia que tiene en la obra Blanchot los escritos de Stéphane Mallarmé. El poeta, mediante su pregunta ¿Qué es literatura?, abre no sólo la interrogación por la literatura misma¹⁵⁹, sino que la modalidad de una palabra que contraviene el lenguaje de la comunicación, del sentido, de la verdad¹⁶⁰.

¹⁵⁸ “El lenguaje de la literatura es la búsqueda de ese momento que la precede”. Ibíd. pág. 290.

¹⁵⁹ Blanchot comentando las implicancias de la concepción del lenguaje mallarmeano y su interrogación por él y por la literatura, señala lo siguiente: «Cuando Mallarmé se pregunta: “¿Existe algo como las Letras?”, la pregunta es la literatura misma, es la literatura transformada en la preocupación por su propia esencia. Esta pregunta no puede ser relegada. ¿Qué nos sucede por tener literatura? ¿Qué es del ser, si se dice que “algo como las Letras existe”? Mallarmé tuvo el sentimiento más profundamente atormentado de la naturaleza propia de la creación literaria. La obra se reduce al ser. Esa es su tarea, ser, hacer presente “esta misma palabra: es...”. “Todo el misterio está allí”. Pero al mismo tiempo no se puede decir que la obra pertenezca al ser, que exista. Al contrario, hay que decir que nunca existe a la manera de una cosa o de un ser en general. Lo que tenemos que decir en respuesta a nuestra pregunta es que la literatura no

Aquí, la palabra del poeta no corresponde a la palabra “precisa” o “justa” que halla o descubre la verdad que “antes” no había sido encontrada; la palabra literaria del poeta es más bien, vacía. La poesía, el poema, no es la expresión del Poeta entendido como creador de un “lenguaje esencial”. La poesía de Mallarmé expone la desarticulación del sentido originario mediante el lenguaje del verso. El poeta que pone de relieve Blanchot, no es aquel poeta al que apela el pensamiento heideggeriano¹⁶¹, ese que toca la verdad del ser, escribiendo con una lengua que porta el sentido original, y que se reconoce en la esencialidad de un lenguaje preconceptual que es condición de posibilidad del sentido, y que hace, del Poeta, aquel que halla, mediante la intimidad de la palabra, el lugar, la morada, o espacio de pertenencia del ser más propio. Para Blanchot, sin embargo, la palabra poética, responde al devenir de lo errante, de lo que no tiene lugar, de lo siempre diferido, siendo ese poeta, la *existencia momentánea*¹⁶², de la ausencia, de lo marginal, de lo excluido.

existe, o incluso que si tiene lugar es como algo que “no tiene lugar en tanto algún objeto que existe”». Blanchot, M. “La experiencia propia de Mallarmé”. En, *El espacio literario* (2012), pág. 36.

¹⁶⁰ Además, resulta importante, respecto de la dimensión literaria que nos propone Mallarmé, lo que comenta Foucault: “«¿Qué es literatura?» no es en absoluto una pregunta de crítico, ni una pregunta de historiador o de sociólogo que se interrogan ante cierto hecho de lenguaje. Es en cierto modo un hueco que se abre en la literatura, hueco donde tendría que alojarse y que recoger probablemente todo su ser. Hay sin embargo una paradoja, en cualquier caso, una dificultad. Acabo de decir que la literatura se aloja en la pregunta «¿Qué es literatura?». Pero, después de todo, esta pregunta es muy reciente; es apenas más antigua que nosotros. En suma, la pregunta «¿Qué es literatura?» se puede decir que en líneas generales ha llagado hasta nosotros y ha podido formularse sólo después del acontecimiento que ha sido la obra de Mallarmé”. Foucault, M. *De lenguaje y literatura* (1996), pág. 63.

¹⁶¹ Comentando la poesía de Hölderlin señala: “Poesía es fundación por la palabra y sobre la palabra”. Heidegger, M. *Hölderlin y la esencia de la poesía* (1989), pág. 29.

¹⁶² En la reflexión blanchotiana, el poeta sólo «es» en el momento de la escritura, sólo en ella aparece la ambigüedad del trabajo del escritor. Aludiendo a esta consideración, Blanchot señala: “No hay un Señor que es un poeta toda su vida. Se ha sido poeta el día, a la hora en que el poema le ha dado una existencia momentánea (quebrándolo al mismo tiempo que contribuye a la relación con lo desconocido que lo excluye y lo dispersa). «Crear: excluirse» (René Char). «Autor, creador, poeta, ese hombre jamás ha existido» (Rimbaud)”. Blanchot, M. *La palabra ascendente* (2014), pág. 13.

Desde el pensamiento de Blanchot, el poema es el espacio de una exterioridad siempre fuera de sí, siempre por-venir, y que “no navega *para* llegar a un puerto” tal como lo hace Ulises, sino que siempre se mantiene en un perpetuo naufragio. La palabra del poema, es por tanto, la voz incesante de un silencio que va más allá de toda posibilidad, es la pronunciación de la ausencia de todo lenguaje. La palabra poética en Blanchot implica lidiar con la experiencia del fracaso que, en tanto *desastre*, desarticula toda unidad, exhibiendo, de este modo, la presencia de lo inacabado mismo, a saber, el espacio de la *soledad*, el “vértigo del espaciamento”. Blanchot, en función de este espacio poético que recorre el escritor, señala lo siguiente:

“Es el errante sin lugar, el perseguidor perseguido, el contumaz que no se funda sino en su propio rechazo (siempre impropriamente garantizado), el solitario múltiple que busca en vano la soledad, su residencia inhabitable. No, no es el victorioso. Si de la penuria saca fuerza, si del temor recibe perpetuidad de lo inacabado, no encuentra ninguna riqueza en la miseria, él a quien se le dice oscuro porque aporta la generosidad de un día nuevo a la «noche perdida»”¹⁶³.

En relación con estas consideraciones, mostraremos más en detalle cómo Blanchot da cuenta de la comprensión de Mallarmé respecto del lenguaje. Para el poeta, el lenguaje “expone” la ausencia de ser, dando cuenta en el lenguaje, la distancia radical con las cosas mismas. En este sentido, podemos señalar que para que “nazca” o para “hacerse visible” y se conserve la unidad del concepto, es preciso eliminar, anular o distanciar la cosa particular:

“Sucedee que las palabras necesitan ser visibles, que les hace una realidad propia que les pueda imponerse entre lo que es y lo que ellas expresan. Su oficio consiste en atraer la mirada sobre ellas mismas para desviarla de la cosa de la que hablan. Únicamente su presencia es la prenda de la ausencia de todo lo demás”¹⁶⁴.

¹⁶³ Blanchot, M. *La palabra ascendente o ¿somos todavía dignos de la poesía?* (2014), pág. 8.

¹⁶⁴ Blanchot, M. “El mito de Mallarmé”. En, *La parte del fuego* (2007), pág. 36.

La existencia concreta de la cosa, de esa “viva realidad” que *es*, se diluye en un silencio neutral que se convierte en ausencia, en una “falta”, o, en otros términos, en “lo que falta”. En estos términos, precisamente, “eso” que falta, es lo que ha sido necesario para la conformación de la estructura del pensamiento en cuanto sentido originario y verdadero, siendo ello, entonces, el gesto clave del pensamiento en la estructura del sistema metafísico tradicional. Para Mallarmé el discurso filosófico de Platón¹⁶⁵ es la raíz de esta conformación abstracta de la realidad mediante el lenguaje. A propósito de esto, Blanchot lo señala lo siguiente:

“Mallarmé le sorprendió enormemente el carácter del lenguaje que consiste en ser significativo y abstracto. Cualquier palabra, incluso un nombre propio, incluso el nombre de Mallarmé, no designa un acontecimiento individual, sino la forma general de ese acontecimiento: sea cual fuere, sigue siendo una abstracción. Es al menos lo que nos enseñó Platón”¹⁶⁶.

Ahora bien, es preciso señalar que Mallarmé hace una distinción en torno al sentido ambiguo del lenguaje en su manifestación. Distinción relevante en la comprensión de la palabra para Blanchot. Para el poeta, el lenguaje posee un comportamiento contradictorio como las caras de una moneda, siendo estos estados¹⁶⁷: a) el bruto o inmediato y, b) el esencial. Veamos a continuación esta consideración. El lenguaje bruto-inmediato responde a la palabra común o familiar, es decir aquella que se conforma en tanto instrumento o moneda de cambio. Al respecto Blanchot señala:

“Mallarmé ha comparado la palabra común con una moneda de cambio, hasta el punto de que muy a menudo, para hacernos comprender, «...a cada uno bastaría

¹⁶⁵ En cierto sentido el discurso filosófico platónico responde al discurso de la verdad, del sentido verdadero y originario que da fundamento y justificación a la realidad de las cosas. El discurso filosófico, es la unidad coherente y permanente que permite o hace posible el conocimiento, el aprendizaje y la enseñanza.

¹⁶⁶ Blanchot, M. “El mito de Mallarmé”. En, *La parte del fuego* (2007), pág. 35.

¹⁶⁷ “Mallarmé cree en la existencia de dos lenguajes, uno esencial y otro bruto e inmediato”. *Ibíd.* Op. Cit.

tal vez para intercambiar la palabra humana, tomar o poner en la mano de otro una moneda en silencio»¹⁶⁸.

Precisamente, en este ámbito, esta palabra, no hace desaparecer la idea que anuncia, sino que más bien la conserva en su dimensión pura y originaria. A propósito de esto, dice Mallarmé:

“A santo de qué, la maravilla de trasponer un hecho de naturaleza en su casi desaparición vibratoria según el juego del habla, no obstante; si no es para que de él emane, sin apuro de una cercana o concreta llamada, la noción pura”¹⁶⁹.

La palabra entonces, nos libera de la presencia del “hecho de naturaleza”, la cosa, el ser concreto, nos desprende de su “*concreta llamada*”, por lo que no sólo configura una representación, sino que destruye, no la idea o la abstracción de algo puesto en palabra, sino que hace desaparecer o aniquila la presencia concreta o el ser vibrante de la cosa misma. La *palabra bruta* articula su intercambio, que, en rigor, es un intercambio vacío, de pura ausencia. En este sentido, Mallarmé alude a la concepción hegeliana en torno al poder negador o aniquilador del lenguaje. La palabra debe suspender la realidad viva para constituirse como determinación de lo real en el pensamiento. Es por ello que el lenguaje es el mecanismo con el que se configura la realidad para el pensamiento. Así, la *palabra bruta*, es palabra de intercambio, es útil, se mueve en el campo de lo habitual, pero esto, nos advertirá Blanchot, no es más que una ilusión que resguarda la certeza de un sentido original y que soslaya la ambigüedad murmurante de un vacío que lo antecede, esto es, la resistencia a la ilusión de lo inmediato que acaece en todo lenguaje que promueve un espacio de inquietud y desconocimiento en que la *soledad* trastoca la “seguridad” o “familiaridad” del lenguaje. En torno a esto Blanchot señala:

¹⁶⁸ “Palabra bruta, palabra esencial”. En, *El espacio literario* (2002). Pág., 32. Véase también en “El mito de Mallarmé”. En, *La parte del fuego* (2007).

¹⁶⁹ Blanchot, M. “El mito de Mallarmé”. En, *La parte del fuego* (2007), pág. 35.

“Ilusión de lo inmediato, tiene el poder de hacernos creer que lo inmediato nos es familiar, de modo que la esencia de éste nos aparece, no como lo más terrible, lo que debería trastornarnos, el error de la soledad esencial, sino como la felicidad tranquilizante de las armonías naturales o la familiaridad del lugar natal”¹⁷⁰.

Pues bien, es por esto que, como hemos visto, esta palabra también denominada conceptual o abstractiva, rompe con la vida de la cosa singular, con ese “hecho de naturaleza” en favor de una idea universal, fija, verdadera, siendo esto lo que “respalda” el conocimiento, en sentido platónico¹⁷¹. La garantía del lenguaje común en relación con el saber absoluto implica una reducción de la multiplicidad de lo real para nombrar las cosas con sentido, unidad y verdad en torno a la comprensión y así, darle un lugar común o familiar al pensamiento.

Así pues, si el lenguaje permite determinar lo dado, entonces, la palabra es aquello que da vida y validez al sentido natural de las cosas del mundo. En el sentido expuesto por Platón ante Crátilo, vemos la necesidad de fijar lo real para así poder nombrar y, por tanto, conocer verdaderamente. El lenguaje es medio, es instrumento de la verdad, es la moneda de cambio en la que se juega la posibilidad de conocer. Pero esta posibilidad tiene un costo, pues debe renunciar a algo, debe transformar la falta o “lo que

¹⁷⁰Blanchot. M. “Palabra bruta, palabra esencial”. En, *El espacio literario* (2002), pág. 34.

¹⁷¹En relación a estas cuestiones Platón interpela a Cratilo para refutar la doctrina heraclítica. En un pasaje del diálogo, exponen: Sócrates: “¿Y cómo sería siquiera algo aquello que jamás permanece en el mismo estado? Pues, si acaso se detiene en un estado, está claro que durante ese momento no se desplaza. Pero, si permanece siempre igual y es el mismo, ¿cómo se trasladaría y movería, sin apartarse nada de su propia forma?” Cratilo: “No podría hacerlo”. Sóc: “Aún más, tampoco sería conocido por nadie. Ya que, al tiempo que alguien intentara conocerlo, se haría otro y diverso, de suerte que ya no se sabría ni qué es ni cómo está. Pues es obvio que ningún conocimiento conoce, si lo que él conoce no tiene estado alguno”. Cra: “Es como dices”. Sóc: “Pero tampoco es razonable, Cratilo, afirmar que existe conocimiento si todas las cosas cambian sin cesar y nada permanece, porque, si esto mismo, el conocimiento, no deja de ser conocimiento, seguirá siendo siempre conocimiento y habrá conocimiento. En cambio, si la misma forma (*eîdos*) del conocimiento cambiara sin cesar, se cambiaría automáticamente en otra forma de conocimiento y no habría conocimiento. Pero, si cambiara sin cesar, no habría nunca conocimiento, y de este razonamiento se sigue que no habría ni sujeto que conozca ni objeto cognoscible”. Platón. *Cratilo o Del lenguaje* (2002). 439e a 440b.

falta” en olvido. En otros términos, la palabra, en tanto que, imagen de lo ausente, debe hacer del objeto/cosa un *silencio*, un “objeto-callado”:

“‘Digo: ¡una flor! y, fuera del olvido al que mi voz relega cualquier contorno, en cuanto que es algo distinto de los consabidos cálices, se eleva musicalmente, la idea misma y suave, la ausente de todos los ramos’. Lo vemos, todo no es tan sencillo. La palabra excluye el objeto: ‘Digo: ¡una flor!’ y ante los ojos no tengo ni una flor, ni una imagen de flor, ni un recuerdo de flor, sino una ausencia de flor. «Objeto callado»”¹⁷².

La “flor” en la impronta del lenguaje, de la palabra, se convierte en otra cosa, algo que se borra, instancia de renuncia o fuerza que aniquila aquello que había tenido vida. Para Blanchot, siguiendo en parte a Hegel y en parte a Mallarmé, el particular movimiento del lenguaje es lo que hace posible el pensamiento mismo:

“El pensamiento, es decir, la posibilidad de estar presente en las cosas alejándose de ellas con una distancia infinita, depende únicamente de la realidad de las palabras. Allí donde las palabras dominan según las complejas relaciones que ellas pueden mantener, el pensamiento se realiza y el sentido llega a su término”¹⁷³.

En este sentido, el pensamiento “se realiza” mediante la ilusión que generan las palabras, puesto que ellas recorren la distancia infinita entre las cosas mismas y el sentido que las trasciende en el pensamiento. Ahora bien, por otra parte, y siguiendo con la consideración “sorprendente”, “contradictoria” o “ambigua” del lenguaje, Mallarmé alude a *la palabra esencial* como aquella que no se inscribe en el tránsito “comercial”, “instrumental” de la ‘palabra común’ mediante su uso. La *palabra esencial* corresponde al lenguaje literario, principalmente a la palabra poética¹⁷⁴. De este modo la palabra

¹⁷²Blanchot, M. “El mito de Mallarmé”. En, *La parte del fuego* (2007), pág. 36.

¹⁷³Ibíd., pág. 37.

¹⁷⁴ “Comprendemos también por qué el lenguaje esencial, que no excluye la prosa (...) es poesía y supone el verso. El verso, al sustituir las relaciones sintácticas por relaciones más sutiles, orienta el lenguaje en el sentido de un movimiento, de una trayectoria ritmada, donde únicamente cuentan el paso, la modulación y no los puntos, las notas por donde se pasa. Es lo que acerca la poesía a la música (...) Es manifiesto que si

esencial, literaria o poética, se vincula con el espacio que acoge la ausencia que las palabras contienen, generando, por tanto, un desvío, o interrupción del lenguaje cotidiano (común, de uso, tradicional). La palabra esencial emerge a partir de un movimiento indeterminado, entre la representación y la destrucción¹⁷⁵ que se hace ajeno o extraño a la comprensión del pensamiento¹⁷⁶ y que sin embargo, dicho movimiento surge de la pasividad que no conlleva poder alguno, siendo, de este modo, la expresión de la impotencia de las palabras:

“La palabra esencial (...) es impotente por sí misma, se impone, pero no impone nada. Lejos también de todo pensamiento, de ese pensamiento que siempre rechaza la oscuridad elemental”¹⁷⁷.

En el ámbito de la palabra, lo *esencial* responde al carácter evocativo del lenguaje, esa manifestación que se configura en el hacer mismo de la obra, y que comprende un *dis-curso* en que deviene una y otra vez sus posibilidades, ampliando así, los campos del pensar y permitiendo advertir un espacio en que el pensar no constituye poder alguno: un poder sin poder. El lenguaje al que Blanchot nos remite se configura en la aproximación de un ‘espacio literario’, que nos dispone en una discontinuidad del discurso, es decir, allí donde la palabra se ve desterrada de toda significación expresando lo ausente que implica todo lenguaje. En función de esto, para Blanchot el lenguaje

el verso «a partir de varios vocablos rehace una palabra total, ajena a la lengua y algo así como hechizadora», lo hace en primer lugar porque las palabras han dejado de ser «términos» (donde nos detenemos) y están abiertas a la intención que camina a través suyo, fuera de toda realidad que pueda corresponderles”. *Ibíd.*, pág. 38.

¹⁷⁵ “La palabra sólo tiene sentido si nos desembaraza del objeto que nombra; debe ahorrarnos su presencia o «su concreta llamada». En el lenguaje auténtico, el habla no tiene solamente una función representativa, sino destructiva. Ella hace *desaparecer*, convierte el objeto en ausente, lo aniquila”. *Ibíd.*, pág. 35.

¹⁷⁶ “Pero el lenguaje literario está hecho de inquietud, de contradicciones también. Su posición es poco estable y poco sólida. Por un lado, de una cosa, no se interesa sino por su sentido, por su ausencia, querría alcanzar esta ausencia absolutamente en sí misma y para sí misma, queriendo alcanzar en su conjunto el movimiento indefinido de la comprensión”. *Ibíd.*, pág. 289.

¹⁷⁷ Blanchot, M. “Palabra bruta, palabra esencial”. En, *El espacio literario* (2012), pág. 33-34.

poético mallarmeano recupera, recobra o “vuelve a la vida” (a la vida del texto, de la obra) el gesto de Cratilo en torno al lenguaje.

Blanchot, tanto en *La parte del fuego* (1949) como en *El espacio literario* (1955), reconoce en la escritura y en la comprensión del lenguaje poético (esencial) de Mallarmé un ímpetu¹⁷⁸ por establecer una búsqueda por dar cuenta del carácter vibratorio y ausente de las palabras, y en ello mostrar la auténtica relación de reciprocidad entre las palabras y lo que ellas diferidamente significan, poniendo en presencia o en “escena” la doctrina evocativa, mística, enigmática o misteriosa (como la caracterizaba Platón) de Cratilo, respecto del lenguaje. Atendiendo a estas cuestiones Blanchot señala lo siguiente:

“En primer lugar, el lenguaje contiene una contradicción: de una manera general es lo que destruye el mundo para hacerlo renacer en el estado de sentido, de valores significados; pero bajo su forma creadora, se fija en el único aspecto negativo de su tarea y se convierte en puro poder de impugnación y de configuración. Eso es posible en la medida en que, adquiriendo un valor sensible, se convierte él mismo en una cosa, un cuerpo, una potencia encarnada. Presencia real y afirmación material del lenguaje le dan el poder de suspender y de despachar el mundo. La densidad, el espesor sonoro, le son necesarios para despejar el silencio, que él encierra y que es la parte de nada sin la cual nunca haría que naciera un sentido nuevo. Tiene así que serlo para producir la sensación de una infinita ausencia – y convertirse en semejante a las cosas para romper nuestras relaciones naturales con ellas. La contradicción es ruda, tortura todo lenguaje poético, así como atormenta las especulaciones de Mallarmé. Es la que empuja al poeta, recuperando la doctrina de Cratilo, a buscar una correspondencia directa entre palabras y lo que significan, a lamentar el color claro de la palabra noche (nuit) y el timbre oscuro de la palabra día (jour), como si las palabras, lejos de desviarnos de las cosas, deberían ser un calco material: la sensualidad del lenguaje le arrastra aquí y la palabra sueña con reunirse a los

¹⁷⁸ En este sentido Paul Valéry considera la particularidad del ejercicio del poeta: “Mallarmé se había formado una suerte de ciencia con sus palabras”; y más adelante señala: “Mallarmé entendió el lenguaje como si lo hubiese inventado”. Valéry, P. “Yo le decía a veces a Stéphane Mallarmé...”. En, Valéry P. *De Poe a Mallarmé. Ensayos sobre poética y estética* (2010), págs., 91 y 94 respectivamente.

objetos, de los cuales ella posee el peso, el color, el aspecto pesado y estancado”¹⁷⁹.

Así también lo señala Blanchot en otro texto:

“Pero, entonces, ¿qué es hacer ausente “un hecho de naturaleza”, captando por medio de esa ausencia, ‘transponerlo en su casi desaparición vibratoria’? Esencialmente es hablar, pero también pensar. El pensamiento es la palabra pura. En él hay que reconocer la lengua suprema, de la cual la extrema variedad de las lenguas sólo nos permite recuperar su ausencia: «Pensar es escribir sin accesorios, ni murmullos, pero tácita aún la inmortal palabra, la diversidad, sobre la tierra, de los idiomas impide a nadie pronunciar las palabras, que de otro modo, por una acuñación única, aquella sería materialmente verdad».

(Y esto es el ideal de Cratilo, pero también la definición de la escritura automática.) Entonces estamos tentados de decir que el lenguaje del pensamiento es por excelencia el lenguaje poético, y que el sentido, la noción pura, la idea, deben convertirse en la preocupación del poeta, siendo esto lo único que nos libera del peso de las cosas, de la informe plenitud natural”¹⁸⁰.

En relación con estos dos momentos, y sin caer en la «tentación» de reducir el lenguaje poético al ‘lenguaje del pensamiento’, podemos decir que en la palabra del poema resuena una cierta materialidad, un cierto carácter de sonoridad con la que dicha palabra se corresponde. Para Cratilo las palabras y las cosas “nacen” o “surgen” en el mismo acto, pues las palabras responden a un poder evocativo, a un “llamar a la presencia” aquello que es, y sólo en ese “llamado” palabra y ser coinciden¹⁸¹. Así lo señala Blanchot: “*la palabra esencial las aleja (las cosas), las hace desaparecer, es siempre alusiva, sugiere, evoca*”¹⁸². De esto también se conjugan las implicancias

¹⁷⁹Blanchot, M. “El mito de Mallarmé”. En, *La parte del fuego* (2007), pág. 41.

¹⁸⁰Blanchot, M. “Palabra bruta, palabra esencial”. En, *El espacio literario* (2012), pág. 33.

¹⁸¹ En diálogo con Sócrates, Cratilo señala lo siguiente: “Claro es, Sócrates, pues ¿cómo, diciendo uno lo que dice, no va a decir lo que es? ¿O es que decir algo falso no es precisamente esto, no decir lo que es? (429 d). Platón. *Cratilo o del lenguaje* (2002), pág. 136.

¹⁸²Blanchot, M. “Palabra bruta, palabra esencial”. En, *El espacio literario* (2012), pág. 33.

respecto del arte en la poesía de Mallarmé¹⁸³. La palabra esencial o bien la palabra poética se aleja de la palabra que hace comprensible el mundo a través del pensamiento:

“En esta palabra ya no somos remitidos al mundo, ni al mundo como abrigo, ni al mundo como fines. En ella el mundo retrocede y los fines desaparecen, en ella el mundo se calla; finalmente lo que habla no son ya los seres en sus preocupaciones, sus propósitos, su actividad. En la palabra poética se expresa que los seres se callan”¹⁸⁴.

El lenguaje esencial es la marca de un movimiento sin fin, sin fines en que la palabra pareciera encarnar la ausencia que la hace suya y en ese juego, que no tiene autor, las palabras evocan ese silencio que abarca todo decir, ese silencio que rompe con la convención de lo comprensible. Por ello, cada uno en su estilo, Cratilo, Mallarmé y la escritura automática¹⁸⁵ -dirá Blanchot-, responden a un ejercicio de ruptura con la formalidad del sentido, puesto que “hacen aparecer” en la concomitancia entre palabra y cosa, la expresión de una pura soledad, de un puro silencio que antecede cualquier posibilidad de decir. Para Mallarmé el lenguaje poético es quizás, esa sonoridad que se construye en cada palabra es la palabra en su ser concreto, que cancela la abstracción y rompe con la significación. La sonoridad de la palabra vive sólo en cada pronunciamiento, en cada trazo, en cada notación. Si la palabra es vida, entonces esa

¹⁸³“Pero él hacía suponer imperiosamente todo un sistema de pensamiento referido a la poesía, tratada, ejercida y retomada sin cesar *como una obra esencialmente infinita*, de la cual las obras realizadas o realizables no serían sino fragmentos, ensayos, estudios preparatorios. Para él, la poesía era sin duda el límite común e imposible de alcanzar, hacia el que tienden todos los poemas y también todas las artes”, pág. 89. Y más adelante señala: “Concibe, por otra parte, con una fuerza y claridad notables, que el arte implica y exige una equivalencia y un intercambio perpetuamente realizado entre la forma y el fondo, entre el sonido y el sentido, entre el acto y la materia”, Valéry, P. *De poe a Mallarmé* (2010) pág. 94.

¹⁸⁴Blanchot, M. “Palabra bruta, palabra esencial”. En, *El espacio literario* (2012), pág. 35.

¹⁸⁵“Es natural que lo primero en aparecer en este encuentro de la poesía y de la escritura irreflexiva fuese la decisión de escapar de las coerciones: la razón nos vigila, el espíritu crítico nos retiene, hablamos según las conveniencias y las convenciones. La escritura automática nos revela una posibilidad de escribir al margen de esos poderes, en el día, pero como desde afuera del día, de una manera nocturna, libre de lo cotidiano y de su mirada molesta”. Blanchot, M. “La escritura automática”. En, *El espacio literario* (2012). pág. 168.

vida se hace efectiva sólo allí donde es pronunciada (dicha, escrita) y cuyo “donde” es el lugar vacío de la palabra, su *afuera* incesante.

En este ámbito de sonoridad y ausencia del lenguaje, Mallarmé nos retorna a la concepción naturalista o esencialista de Cratilo, y en cierto modo, nos trae devuelta, un lenguaje que había sido soslayado por el discurso de la verdad filosófica de Platón en el que, a través de su discurso *decide*¹⁸⁶ renunciar o rechazar un lenguaje mágico o místico en favor de la búsqueda o afirmación del lenguaje como “forma general” de lo que *es* (jerarquía, separación, poder, juicio). En el contexto del diálogo y para la comprensión de esta directriz, Platón debe poner en cuestión otras comprensiones (tradicionales, comunes) en torno al lenguaje, como el convencionalismo representado por Hermógenes y el naturalismo, para aludir a la doctrina de Cratilo. Ahora bien, dicha decisión, corta diametralmente la consideración de un conocimiento verdadero respecto de, un ‘pseudo-conocimiento’ (aparente o falso). En este ámbito, para Platón, el conocimiento verdadero se ve inscrito en un horizonte abstractivo que resguarda una comprensión

¹⁸⁶ Platón hace ‘perder’ la fuerza del argumento a Cratilo, y lo lleva a aceptar el dispositivo metafísico que ya no puede ser refutado. En este sentido, Platón crea y nos obliga a reconocer la separación entre magia (poder evocativo de las palabras, misticismo no-filosófico) y ciencia (pensamiento serio); por lo que la verdad del conocimiento establece un carácter de temporalidad o anterioridad, es decir, que es posible afirmar que, desde Platón la pareja signo-significación supone separación, jerarquía y temporalidad, esto es, que la configuración del alma (el ser verdadero) es previa a la construcción lingüística. Revisemos el siguiente pasaje del diálogo platónico:

“Sócrates: ¿A partir de qué nombres, pues, había aprendido o descubierto los objetos, si los nombres primitivos aún no estaban fijados y si, por otra parte, nosotros afirmamos que es imposible aprender y descubrir las cosas más que aprendiendo los nombres o descubriendo nosotros mismos cuál es su naturaleza? (...) ¿Cómo diremos, en efecto, que los que pusieron con conocimiento de causa o que eran legisladores, antes de que se hubiera puesto ningún nombre y de que ellos se hubieran conocido, sino es posible aprender las cosas más que por los nombres?” 438b; y así continúa el argumento: “Así, pues, si es muy posible aprender las cosas por los nombres, pero también por ellas mismas, ¿cuál de esos dos aprendizajes sería el más hermoso y el más seguro? (...) Por consiguiente, llegar a saber de qué forma haya que aprender o descubrir los seres quizás sea una tarea superior a mis fuerzas y a las tuyas. Debemos, sin embargo, felicitarnos de haber convenido en que no hay que partir de los nombres, sino que hay que aprender los seres e indagarlos por ellos mismos, mucho mejor que a partir de los nombres” 439a-439b. Platón. *Cratilo o del lenguaje*. (2002).

esencial, original o pura del *saber-conocer*, siendo esto de lo que dependerá la formalidad y el carácter unívoco del rigor del discurso filosófico.

Para Blanchot, la palabra esencial es aquella que, en su expresión fascinante, da cuenta, no del ser o de la presencia de las cosas, sino de la ausencia de ellas, o bien, corresponde a la expresión de un ser siempre irrealizado que nunca puede ser puesto en obra. Es por esto que, la palabra literaria que promueve el espacio textual de Blanchot, permite dar cuenta de aquella obra infinita (nunca presente) que disponen las consideraciones del arte en la poesía de Mallarmé¹⁸⁷ (y también P. Valéry) y a su vez, la conexión con la concepción hegeliana del artista, ya que éste, sólo “es” por su obra, y sólo puede “vivir” como artista a través de su obra. Al respecto Blanchot comenta:

“El arte tal como se lo ve en Mallarmé, y luego, bajo otro aspecto, en Valéry, parece responder a la idea de Hegel: el hombre es lo que hace. Si se debe juzgar a alguien por sus obras, ese alguien es el artista. Se dice que es el creador. Creador de una nueva realidad que abre en el mundo un horizonte más amplio, no una posibilidad cerrada, sino que por ella, la realidad bajo todas sus formas se despliega. También creador de sí mismo en aquello que crea. A su vez, artista enriquecido por la experiencia de sus obras, distinto de lo que era gracias a sus obras, distinto de lo que era gracias a su obra: a veces agotado y moribundo en esa obra que sólo vive gracias a ello”¹⁸⁸.

En este sentido, la palabra que configura el “hacer” de un artista, que le permite “ser artista” lo dota de aquella nada que conforma su trabajo, y por la que su obra

¹⁸⁷ En relación con esto comenta Valéry lo siguiente: “Pero él hacía suponer imperiosamente todo un sistema de pensamiento referido a la poesía, tratada, ejercida y retomada sin cesar *como una obra esencialmente infinita*, de la cual las obras realizadas o realizables no serían sino fragmentos, ensayos, estudios preparatorios. Para él, la poesía era sin duda el límite común e imposible de alcanzar, hacia el que tienden todos los poemas y también todas las artes”; y más adelante señala: “Concibe, por otra parte, con una fuerza y claridad notables, que el arte implica y exige una equivalencia y un intercambio perpetuamente realizado entre la forma y el fondo, entre el sonido y el sentido, entre el acto y la materia”, Valéry, P. “Yo le decía a veces a Stéphane Mallarmé...”. En, *De Poe a Mallarmé* (2010), págs. 89 y 94 respectivamente.

¹⁸⁸ Blanchot, M. *El espacio literario* (2012), pág. 200.

aparece como la ilusión que nunca deviene presente. Así pues, la palabra *esencial* del artista (y el artista mismo) es excedida por la imposibilidad de “realizar” en la obra aquello expresado en lo escrito. El artista configura aquel espacio textual, en que lo neutro, lo imaginario, lo ficticio, pronuncian el silencio de lo irrealizable, lo interminable, de un ser anónimo que nunca habla:

“Escribir comienza sólo cuando escribir es la aproximación a ese punto donde nada se revela, donde, en el seno de la disimulación, hablar aún no es sino la sombra de la palabra, lenguaje que sólo es su imagen, lenguaje imaginario y lenguaje de lo imaginario, lenguaje que nadie habla, murmullo de lo incesante y de lo interminable al que hay que imponer silencio, si se quiere al fin hacerse oír”¹⁸⁹.

El *lenguaje esencial* es el movimiento en que la palabra evoca ese silencio que abarca todo decir, ese silencio que rompe con la convención de lo comprensible, ese silencio que nos desplaza fuera de la lógica del poder, de la presencia o de la obra.

Ahora bien, es importante mostrar que para ambas consideraciones mallarmeanas en torno al lenguaje será necesario indicar que, pese a la contradicción del lenguaje (bruto/esencial), existe algo que podríamos denominar un “*espíritu común*”, un *nacimiento* que relaciona a ambos sin tocarlos, esto es, el *silencio*. Blanchot lo comenta así, para “la palabra bruta”:

“Silenciosa, entonces, porque nula, pura ausencia de palabra, puro intercambio donde nada se intercambia, donde sólo el movimiento de intercambio, que no es nada, es real”; y continúa con lo siguiente para «la palabra esencial»: “pero ocurre lo mismo con la palabra confiada a la búsqueda del poeta, ese lenguaje cuya fuerza es no ser y cuya gloria es evocar en su propia ausencia la ausencia de todo: lenguaje de lo irreal, ficticio y que nos entrega a la ficción, viene del silencio y regresa al silencio”¹⁹⁰.

¹⁸⁹ Ibíd., pág. 42.

¹⁹⁰ Ibíd., pág. 32.

En este sentido entonces, el modo de corresponderse con el *silencio* es, ya sea en el puro distanciamiento (como lo hace el lenguaje inmediato) o en el intento por recorrerlo, escucharlo, o bien soportarlo en tanto ausencia (como el lenguaje esencial). La marca o la diferencia subyacente entre uno y otro, otorgando la textura necesaria en el contexto blanchotiano, para orientarse particularmente en la concepción o modo de concebir la literatura y el ejercicio literario como tal. De alguna manera la distinción mallarmeana y la relación con Cratilo nos invita a la consideración de la palabra como un “vacío murmurante”, “espaciamento vacío” o “vértigo del espaciamento” que nos desplaza en la repetición infinita de aquella presencia transparente¹⁹¹ que expresamos como *soledad-esencial*.

Es por esto que, el silencio, en cuanto *vibración de la ausencia*, será lo que constituye y permite todo lenguaje, siendo ese espacio la apertura de una *soledad* radical, siempre devenida e innombrada en el lenguaje mismo. En otros términos, es lo que nos extiende en un lenguaje literario que para Blanchot constituirá la posibilidad de recorrer esa dimensión dis-continua, dis-locada, dis-cursiva en la que reina el *silencio* del *no-ser*, del *afuera*, de la *soledad*¹⁹². He aquí el gesto literario de la escritura, la

¹⁹¹ Foucault nos señala, en torno al lenguaje, lo siguiente: “El lenguaje es, como saben, el murmullo de todo lo que se pronuncia, y es al mismo tiempo ese sistema transparente que hace que, cuando hablamos, se nos comprenda; en pocas palabras, el lenguaje es a la vez todo el hecho de las hablas acumuladas en la historia y además el sistema mismo de la lengua”. Foucault, M. *De lenguaje y literatura* (1996), pág. 64.

¹⁹² Recopilando las palabras de Ángel Gabilondo, en las que comenta la relación entre el lenguaje y el silencio de la siguiente manera: “Preservar el silencio en un lenguaje que se limite a ese rumor incesante confirma al que habla «como la inexistencia en cuyo vacío se prolonga sin descanso al derramamiento indefinido del lenguaje». Tal derramamiento preserva el silencio en un lenguaje que incomoda a otros rumores y que es capaz de reconocer lo insignificante incluso de todo silencio. Es aquí donde el lenguaje, como Blanchot recuerda, es silencio. Pero la insignificancia no es la carencia de importancia, es la ausencia de significado, la pérdida de interés por zanjar la cuestión en el sentido, incluso en la muerte. Entonces, la intimidad no es ninguna mayor posesión de sí y el estar fuera de sí es estarlo de tal sentido. Se muere. Sin embargo, se está sustraído a la muerte, en una palabra, en la que ya se es lo que todavía y siempre parece no haber muerto suficientemente y en la que se muere sin fin”. Gabilondo, Á. “Introducción”. En, Foucault, M. *De lenguaje y literatura* (1996), pág. 42.

fascinación por ese silencio de lo impronunciable, que cancela el poder del *Lógos* de crear un sentido verdadero de las cosas del mundo. Así pues, la palabra esencial a la que nos remite Mallarmé será el tránsito solidario con lo ausente y aquel momento paradójal en que la palabra literaria en tanto obra inacabada¹⁹³ expresa el vacío de ser que falta, de *lo* que falta, y de *lo* que falta siempre.

§12. Soledad y huella: el silencio del *fármakon*

Como hemos visto en nuestro recorrido, así como la fascinación produce una oscilación entre lo absoluto y la ausencia, el silencio aparece en Blanchot como el espacio murmurante de la soledad, en el que, por su desplazamiento incesante (no-originario), impide ser categorizado como modalidad convencional del lenguaje (discurso, concepto, definición), pero además, abarca la extensión vacía que nos “presenta” la escritura en cuanto, palabra literaria, poética (*dis-curso*). Ahora bien, ¿Qué relación propone el silencio? ¿Qué “presencia” expone? O bien, ¿Es posible hablar de “relación”, o de “presencia” en torno al silencio? El silencio es la voz murmurante de la ausencia, a saber, lo que falta o queda del lenguaje una vez pronunciado. “Digo la flor” y la materialidad que da vida al concepto se desvanece. En cierto sentido, el silencio, es la *huella* de un ser olvidado, necesariamente olvidado.

Blanchot nos muestra qué hace el lenguaje para ser, para constituirse como tal, y permite advertir cómo el ejercicio de negación, muerte, borradura u olvido es requerido para su configuración, no sólo como palabra o estructura lingüística sino como pensamiento, comprensión e incluso, enseñanza. El lenguaje aparece dotado de un poder

¹⁹³ A propósito de esto Foucault, señala lo siguiente: “De tal modo que la obra finalmente no existe sino en la medida en que en cada instante todas las palabras están giradas hacia la literatura, están alumbradas por la literatura, y al mismo tiempo la obra sólo existe porque la literatura es en ese momento conjurada y profanada, la literatura que, sin embargo, sostiene todas y cada una de sus palabras, y desde la primera”. Foucault, M. *De lenguaje y literatura* (1996), pág. 69.

de nombrar la realidad para comprenderla, pensarla, justificarla e interpretarla. Sin embargo, Blanchot nos ha puesto en evidencia cómo el lenguaje responde permanentemente a una ambigüedad, puesto que, al negar algo para ser, lo que hace en realidad “es dar vida a una ausencia”, a un vacío, y siendo esto así, lo que hace, en rigor, es mostrar que el lenguaje es ante todo la dimensión de lo ausente mismo, exponiendo la *soledad* que todo lenguaje lleva consigo y, con ello, la “voz anónima” del silencio que resuena en todo pensar. El silencio es la *huella* de esa *soledad-esencial*, ilimitada, discontinua, infinita, impersonal y que resplandece en la fascinación de todo pensar.

La palabra literaria, la literatura, tal como la concibe Blanchot, siguiendo, como hemos visto entre otras el pensamiento mallarmeano, es aquella que, si bien en principio opera como lo hace el lenguaje convencional (negando para ser, lenguaje *bruto*), ella se resta del supuesto poder que el lenguaje del concepto promueve, renunciando o distanciándose de ese *ser ideal siempre presente* que habita el nombre. La palabra literaria es una palabra que no determina, ni categoriza el significado enraizado a un origen verdadero del sentido de lo real, sino que nos muestra la *palabra* en su pura labilidad ofrece la fugacidad de lo que no se realiza en el lenguaje puesto que diversifica el sentido haciendo que los significados se pluralicen, es decir, excedan los límites de la verdad que supone el concepto. Por estas consideraciones, se ha indicado que, escribir en Blanchot, en cuanto trabajo, es *desaparecer*, es borrar una y otra vez el límite entre la autoridad y lo impersonal, entre lo mismo y lo diferente, entre el ser y la ausencia de ser, entre la interioridad del sentido y el afuera (lo ilimitado). El *espacio literario* de Blanchot es la marca de lo neutro (ese paso *otro*, del *yo* al *él*), de lo que desaparece incesantemente, de lo que difiere desde siempre. *Pensar*, por tanto, en el *espacio literario* de Blanchot en cuanto espacio escrito, es *pensar* por aquel lugar sin origen, por aquella falta que siempre acompaña, por un vacío que jamás se logra colmar. Es, por tanto, *otro pensar*, un *pensar de lo otro*. De este modo el *pensamiento escritural* responde al acto de lidiar con la ausencia de las cosas mismas, y es el acto que nos

desplaza del presente en un incesante porvenir. Escribir es hacer marcas de lo que nunca puede llegar a ser. Lo escrito así, responde a la pronunciación de ese silencio que impera en el lenguaje en cuanto *huella*, y nos otorga el espacio de una *soledad* radical, sin origen, sin final, y sometida a la exigencia de aquello que siempre ha de ser borrado. Blanchot lo comenta de la siguiente manera:

“Todo ha de borrarse, todo se borrará. Escribir tiene lugar y tiene su lugar de acuerdo a la exigencia infinita del borrarse.

¿Incluso aunque escribir deje huellas y que, al dejarlas, haga que dichas huellas se engendren o se produzcan a partir de la vida de las huellas? Se puede responder: escribir es avanzar, en el mundo de las huellas, hacia el borrarse de las huellas y de todas las huellas, pues las huellas se oponen a la totalidad y ya siempre se dispersan. Otra respuesta: escribir marca, pero no deja marcas. Para ser más precisos: entre marca y huellas hay tal diferencia que casi da cuenta de la equívoca suerte de la escritura. Escribir marca y deja huellas, pero las huellas no dependen de la marca y, en último término, no tienen relación con ella. Las huellas no remiten al momento de la marca, carecen de origen, pero no de fin, en la permanencia que parece perpetuarlas. Son huellas que aunque se mezclan y se sustituyen, están ahí para siempre y para siempre cortadas de aquello de lo que son huella, y su único ser es la pluralidad, como si no hubiera una huella sino huellas, nunca las mismas y siempre repetidas. La marca de la escritura. Marcar es, en cierto modo, no dejar marcas y sólo, gracias a esa activa carencia de marcas, carencia que hay que distribuir pluralmente en un espacio bien delimitado, exigir ya la línea de demarcación que no hay que franquear y exigirla, sin embargo, como, a partir de su franqueamiento, con vistas a un espacio totalmente otro. Marcar, por esta separación de la marca y de las huellas, es hacer que las huellas no remitan a la marca como a su comienzo y se multipliquen siempre y se superpongan, huella a huella, no para ser descifradas sino para borrarse pluralmente.

La marca: es faltar al presente y hacer que el presente falte. Y la huella, que siempre es huellas, no remite tampoco a ninguna presencia inicial que aún estaría presente, como resto o vestigio, allí donde ha desaparecido”¹⁹⁴.

Las palabras de Blanchot nos muestran al menos tres cosas:

¹⁹⁴ Blanchot, M. *El paso (no) más allá* (2009), págs. 84-85.

1. Que la escritura son las huellas que avanzan no hacia la totalidad, perfección, unidad, sino hacia la dispersión, ambigüedad, ruptura. Escribir sin dialéctica, sin temporalidad, sin teleología. No existe huella “original”, la huella es la neutralidad de una presencia desaparecida, o una manera en que se da la ausencia a través del lenguaje.

2. La *huella* es siempre un *afuera*, puesto que es aquello que no se puede reducir a la interioridad de un sentido, a una presencia, a una temporalidad determinada o a un espacio de pertenencia. La huella expone el espacio de lo ilimitado, de la pluralidad infinita, de la separación inacabada de todas las cosas.

3. Se establece una diferenciación entre marca y huella. La escritura es una marca, un trazo determinado, material, espacio-temporal, incluso, una marca de propiedad o autoridad, sin embargo dicha marca está impregnada de algo que la antecede, sin por ello, ser su origen: esto es, la *huella*. La huella entonces es, para Blanchot, aquello sobrepuesto infinitamente, en cuanto pliegues borrados de todo límite, y en donde el origen se concibe diferido desde su mismo *ser*, a saber, desde siempre ambiguo, múltiple, discontinuo, fragmentado, indeterminado, inacabado. En cierto sentido, nos dice Blanchot que escribir es *la marca que no deja marca*, es la impresión del grafema que se torna plural en tanto huella. De este modo la escritura al ser la marca de lo inacabado, es decir, lo presente sin presencia, da cuenta de la expresión de aquella(s) huella(s) siempre en discontinuidad que borra incesantemente toda posibilidad de origen.

Ahora bien, si escribir es, entonces, lo que *deja* huellas, escribir, por tanto, es lo que siempre falta, lo que siempre *queda* o *resta*, siendo eso “faltante” lo que escapa a toda unidad, lo que se separa del Uno, lo que abre el Todo a una incesante pluralidad. La palabra escrita en tanto plural, no se puede unificar como sentido originario o, por el contrario, si fuese sentido, sería a su vez, siempre un sentido *otro*. “Digo: la flor”, y ésta desaparece. “Digo: la mujer” y en su pronunciamiento ella se desvanece. En este

sentido, el espacio literario de Blanchot, es una dimensión en la que se pone en juego esta *relación cortada* de las huellas que nos desplazan en ese espacio *otro* en que murmura el silencio infinito de todas las cosas, la ausencia permanente de la *soledad-esencial*.

Así pues, la *soledad* en los escritos de Blanchot, se reconoce esa dimensión transparente en la que “resuena” un vacío, previo a toda posibilidad de ser. En este sentido, la *soledad* es aquel espacio de lo ausente que se deja advertir en el “límite” de lo pensable, o bien, donde el pensamiento mismo se ve desplazado por una discontinuidad que lo descentra haciendo perder toda estructura o determinaciones posibles. Las nociones de *afuera*, *muerte*, *desvío*, *fascinación*, *literatura*, *dis-curso*, *escritura*, entre otras, dejan advertir en su presente no categorizable, una experiencia que queda fuera de la descripción; *experiencia límite* en la que se hace presente el residuo no identificable del todo, o de otro modo, la parte del “todo” que nunca hace posible la totalidad. Con todo, Blanchot nos dispone en un ámbito marginal, una suerte de límite difuso, errante, quebrado. Es por ello que la escritura como hemos visto da cuenta del ejercicio de un *yo* que desaparece, de un *yo* que se pierde entre las palabras, en un *yo* desmembrado, fragmentado, desviado, diferido. La escritura nos permite acceder (en tanto acceso imposible) a ese espacio ausente, a esa dimensión de *huellas* remitidas, una y otra vez, en las que se abre el *silencio* de la *soledad-esencial*.

En este orden de cosas, la escritura representa lo irrepresentable, es decir, hace “aparecer” algo que carece de ser, una ausencia. Ella hace, en cierto modo que la “comprensibilidad” o “comunicabilidad” del lenguaje pierda su poder de dar luz al entendimiento de manera natural, y la relación entre lo mentado y lo expuesto mediante el concepto, pierda su eficacia. En función de lo que nos presenta la concepción de la escritura en Blanchot, resulta importante establecer la conexión con la noción de

“logofonocentrismo”, “fonocentrismo” o *metafísica de la escritura fonética*¹⁹⁵ expuesta por Jacques Derrida en *De la gramatología* (1969), para destacar la preeminencia o jerarquía del *Lógos* (voz/habla), en el discurso histórico de la filosofía en cuanto lenguaje de la verdad, respecto de la escritura. El *Lógos* derrideano es aquello que funda, fija o determina lo que *es* y lo que *puede ser* pensado, puesto que es condición de posibilidad de todo lo que *es*, y por tanto, es causa y principio primero del mundo, y del universo en general. El *Lógos/Ser/ Padre* es la *presencia*¹⁹⁶ del fundamento que permite la distinción entre lo que es y lo que no es.

En este ámbito, podemos dar cuenta que el lenguaje común cuando *aparece*, validando el pensamiento y, por tanto, la comprensión de lo real y su sentido, lo hace desde el supuesto de la existencia de un *origen natural del sentido* en las que se articulan o determinan las cosas de lo real, es decir, supone la presencia indeclinable de un Ser, Idea o Verdad que establecen la condición de posibilidad de todas las cosas del mundo y su comprensión. De este modo, la relación entre el lenguaje y el pensamiento se hace natural y, por tanto, permite configurar el mundo desde “lo verdadero”. Privilegio del habla cuyo estatus ontológico valida metafísicamente la comprensión de lo real en el nombre, concepto o definición, y genera una “interioridad del sentido”, es decir, un sistema verdadero que produce pensamiento determinado, unitario, y continuo. Es por

¹⁹⁵ Derrida, J. *De la gramatología* (2008), pág. 7.

¹⁹⁶“El privilegio de la presencia como conciencia que se establece por medio de la voz (relación necesaria e inmediata que la tradición occidental pretende establecer entre el pensamiento –*logos*– y la voz –*foné*–) y en detrimento de la escritura, la ilusión de transparencia absoluta del significado trascendental (sentido previo y absolutizado, complemento de la presencia, de la interioridad) que se esconde detrás de todos los juicios, metas y aspiraciones de la metafísica: esos mitos que funcionan, en el pensamiento occidental, con toda la fuerza fanática y ciega de los engaños es lo que Derrida denomina logofonocentrismo del discurso de Occidente. Logofonocentrismo puesto al servicio de la metafísica de la presencia cuya historia se convierte así en un querer-oírse-hablar absoluto, donde el oírse-hablar (como relación necesariamente inmediata) implica una voz silenciosa que no necesita de nada para ser, denotando así la ilusión de la impresión directa de un pensamiento. El sistema del oírse-hablar sirve, pues, de modelo de presencia y revela la solidaridad del logocentrismo, del fonocentrismo y de la metafísica de la presencia”. De Peretti, C. *Jacques Derrida: texto y deconstrucción* (1989) págs. 31 y 32.

ello que, para continuar con las implicancias de la comprensión del habla (originaria) dentro de la estructura metafísica, resulta importante la distinción entre el *lenguaje hablado* y el *lenguaje escrito*.

Blanchot en la obra *la Bestia de Lascaux*, (1955) y en donde aborda la escritura desde la poética de René Char, hace referencia, en el comienzo de dicho texto, a un comentario del *Fedro* platónico en el que se hace manifiesto, la distinción o corte, entre la oralidad (bien, verdad, origen, natural) y la escritura (mal, secundaria, falsa, bastarda). En este plano, lo que se pone de relieve es que la escritura, ya desde Platón, representa un peligro, una ambigüedad y una extrañeza que atormenta o des-centra la correlación natural del sentido entre el *Lógos* y el lenguaje *hablado*. Blanchot expone lo siguiente:

“En el Fedro, Platón evoca, para condenarlo, un extraño lenguaje: hete ahí que alguien habla y, sin embargo, nadie habla; es de hecho un habla, pero ella no piensa en lo que dice, y dice siempre lo mismo, incapaz de escoger a sus interlocutores, incapaz de responder si le interrogan y de prestarse auxilio si la atacan: destino que la expone a rodar por todos lados, al azar, y que expone a la verdad a que se convierta en simiente de azar; confiarle lo verdadero es realmente confinarlo a la muerte. Así, pues, Sócrates propone que, de esta habla, nos apartemos lo más posible, como de una enfermedad peligrosa, y que nos mantengamos en el verdadero lenguaje, que es el verdadero lenguaje hablado, donde el habla está segura de encontrar en la presencia de quien la expresa una garantía viviente”¹⁹⁷.

Ahora bien, de modo similar al comentario de Blanchot, Derrida en su obra *La diseminación* (1975), ofrece una lectura del mito egipcio de *Thamus* y *Theus* que narra Platón en el *Fedro*, poniendo énfasis en que allí se da comienzo a la historia¹⁹⁸ de la

¹⁹⁷ Blanchot, M. “La bestia de Lascaux”. En, *Una voz venida de otra parte* (2009), pág. 35.

¹⁹⁸ Derrida expone el siguiente pasaje del texto platónico: “La historia comienza así: Sócrates: ¡Pues bien!, he oído hablar que vivió junto a Neucratis, en Egipto, una de las antiguas divinidades de allá, aquella cuyo emblema sagrado es el ave que allí llaman, como sabes, el ibis, y que el nombre del dios era Zeus (*Theuth*). Fue él, pues, primero que descubrió la ciencia del número con el cálculo, la geometría y la astronomía, y también el trictrac y los dados y, entérate, los caracteres de la escritura (*grammata*). Y, por otra parte, en aquella época, reinaba en todo Egipto Zamus (*Thamus*), cuya residencia era esa ciudad del

metafísica, la filosofía, el *logocentrismo* o *fonocentrismo* propio del discurso de la verdad que recorre el pensamiento de Occidente. Derrida da cuenta, de cómo la escritura, en cuanto *fármacon*, es ofrecida al rey como un suplemento artificial y peligroso que busca desplazar la verdad natural que existe en el *Lógos* (en cuanto voz-siempre -presente, dialógica, dialéctica). Derrida hace notar que la constitución del *fármacon* responde a una ambigüedad, ambivalencia, discontinuidad, puesto que la misma noción (remedio/veneno) es una noción siempre *doble*, es siempre contradictoria, puesto que es, a la vez, lo que “sana” y lo que “enferma”, es lo que “hace vivir” y lo que “hace morir”, es lo uno y lo otro, o por el contrario, *ni lo uno ni lo otro*. A propósito de esto, Derrida señala en *Posiciones* (1972):

“(…) el *fármacon* no es ni el remedio ni el veneno, ni el bien ni el mal, ni el adentro ni el afuera, ni la palabra ni la escritura; el suplemento no es ni un más ni un menos, ni un fuera ni un complemento de un adentro, ni un accidente, ni una ausencia, etc.; el himen no es ni la confusión ni la distinción, ni la identidad ni la diferencia, ni la consumación ni la virginidad, ni el velo ni el desvelamiento, ni el adentro ni el afuera, etc.; el grama no es ni un significante ni un significado, ni un signo ni un cosa, ni una presencia ni una ausencia, ni una posición ni una negación, etc.; el espaciamiento, no es ni el espacio ni el tiempo; la merma, no es ni la integridad (mermada) de un comienzo o de una cortadura simple secundariedad. Ni/ni, es a la vez o bien o bien; la marca también es el límite marginal, la mancha, etc. (...)”¹⁹⁹.

país alto que los griegos llamaban Tebas de Egipto, y cuyo dios es llamado por ellos Ammón. Zeus habiendo ido a verle, le mostró sus artes: «¡Es preciso, le dijo, comunicarlas a los demás egipcios!». Pero el otro le preguntó cuál podía ser la utilidad de cada una de ellas, y, según sus explicaciones, según que las consideraba buenas o malas, pronunciaba ora una reprobación, ora un elogio. Numerosas fueron pues las reflexiones que acerca de cada arte, se dice que Zamus hizo a Zeus en uno y otro sentido: ¡No acabaríamos nunca de detallarlas! Pero, llegado el momento de tratar de los caracteres de la escritura: «He aquí, oh rey, dijo Zeus, un conocimiento (*to macema*) que tendrá como efecto hacer a los egipcios más instruidos y más capaces de acordarse (*sofôterus kai mnemonikôterus*): la memoria, así como la instrucción han hallado su remedio (*fármacon*). Y el rey replicó...» etc.”. Derrida, J. *La diseminación* (2007), pág. 110.

¹⁹⁹ Derrida, J. *Posiciones* (1977), págs. 56-57.

La escritura presentada y ofrendada a *Thamus* le es indiferente, no lo conlleva, no le atribuye valor sino desprecio. El Dios-habla, es independiente²⁰⁰, es presencia absoluta, puesto que no le falta nada para ser. Es por ello que para el dios la escritura no representa ningún valor²⁰¹. Igualmente, el rey *Thamus* advierte la nocividad, el peligro de la escritura²⁰², por ello la rechaza distanciándose de aquella “seducción novedosa”, cuya negatividad o peligrosidad radica diferir respecto del orden natural y jerárquico *Lógos*. Ahora bien, este *veneno*, es reconocido por *Thamus* como un elemento que lo puede invadir, suplir, desgastar, desestabilizar, invertir, es decir, la escritura, por su concepción ambigua, podría desplazar la interioridad del sentido *fuera* de los límites del pensamiento, tal como lo realiza *Fedro* al llevar la escritura *fuera* de los límites de la ciudad²⁰³. Es por ello que el *fármakon* para Derrida, permite poner en evidencia la presencia de una pluralidad del sentido:

²⁰⁰ “Dios rey no sabe escribir pero esta ignorancia o esta incapacidad dan testimonio de su soberana independencia”. Derrida, J. *La diseminación* (2007), pág. 112.

²⁰¹ “La escritura ni siquiera es útil para la memoria, como lo pretende Theuth, al menos no lo es para la mnesis, la memoria viva, interior, presente a sí misma, aunque sí pueda serlo para la hypómnesis, la memoria muerta, exterior”. De Peretti, C. *Jaques Derrida: texto y deconstrucción* (1989), pág.42.

²⁰² “Y él respondió: Artificiosísimo Theuth, uno es capaz de crear arte, otro, de juzgar en qué medida aporta daño y también provecho a los que vayan a utilizarla. Pero ahora tú, como eres padre de las letras, por tu afección hacia ellas, afirmaste lo contrario de lo que son capaces de producir. Pues este invento producirá olvido en las almas de los que aprendieron, por descuidar la memoria, como si ellos, por confiar en la escritura, trajeran sus recuerdos desde fuera, por caracteres ajenos, y no desde dentro, por sí mismos. Sin duda, descubriste no un fármaco para la memoria, sino para ayudar a recordar. Y procuras a tus discípulos una apariencia de sabiduría, no su realidad. Pues los tuyos, tras haberte oído muchas cosas, sin haber recibido enseñanza, parecerán ser muy juiciosos, cuando en su mayoría carecen de juicio, y serán además difíciles de tratar, porque se han vuelto sabios aparentes en lugar de sabios de verdad”. Platón. *Fedro* (2007.), 274 e – 275 b.

²⁰³ Entendiendo que lo escrito en el contexto platónico carece de validez, puesto que representa aquello no-natural respecto del origen verdadero de las cosas, y por tanto, una “enfermedad” y un “peligro” que repite sin saber (memoria muerta), pudiendo pervertir la correspondencia natural del sentido entre el *Lógos* y el Habla. es por esto que, resulta relevante subrayar que en el relato platónico que se hace mención, el personaje *Fedro* en su búsqueda de poder retener el discurso de Lisias y así lograr memorizarlo mediante la repetición de lo escrito, cruza los muros de la polis, y en este ir hacia “afuera”

“No solamente es beneficioso, no es inofensivo, pues, causa dolor en su accionar, es un padecimiento resignado, un convalecer y todo lo que ello conlleva, y es, a su vez, en el mismo movimiento, en su límite, -artificial-, lo que lo hace perjudicial, porque va en contra de la vida natural del habla, que no es otra que la vida del logos; su artificio es enemigo, es antagónico a la regularidad, a la “normalidad” de lo natural del sentido. El *fármacon* multiplica lo negativo, clausura la esencia de la presencia”²⁰⁴.

El *dios-padre-sol*, de modo análogo en el que Sócrates interpela a Fedro²⁰⁵, advierte que el *fármacon* no es un inocente obsequio, pues puede generar una ruptura en la soberanía del dios-padre-sol, y a su vez, dar *silencio-ausencia*, al habla-siempre-presente, a su voz, al *Lógos*. Es por estas consideraciones que el *logocentrismo* al forjar su fundamento en el *Lógos*, permite que se establezca una relación natural entre *habla* y *sentido*, y entre *habla* y *pensamiento*, puesto que permite la presencia una *memoria viva*, de una autoridad de privilegio absoluto, de un padre omnipresente que le acompaña. El habla constituye lo eminentemente natural en la relación significado-significante²⁰⁶

de ella, quizás lo que busca es “salir” de la interioridad de la ciudad regida por el discurso oral (discurso verdadero). Así comienza el diálogo: “Sóc: Mi querido Fedro, ¿A dónde te diriges ahora y de dónde vienes?/ Fed. De con Lisias, Sócrates, el de Céfalo, y me voy fuera de las murallas, a dar una vuelta. Porque me he entretenido allí mucho tiempo, sentado desde temprano. Persuadido, además, por Acúmeno, compañero tuyo y mío, voy a dar una paseo por los caminos, ya que, afirma, es más descansado que andar por los lugares públicos”. (227 a). Platón. *Fedro*. En, *Platón Diálogos* (2010).

²⁰⁴Derrida, J. *La diseminación* (2007), págs. 148 y 149.

²⁰⁵ Recordemos que Fedro durante la conversación con Sócrates oculta bajo su brazo el escrito de un discurso pronunciado por Lisias. Fedro queriendo repetir un discurso ajeno (escrito) es descubierto por Sócrates quien se da cuenta que, en rigor, aquel no sabe aquello que habla, pues no tiene ese saber es su ser/alma, y por tanto no es pronunciado naturalmente sino que, lo ha memorizado (memoria muerta) pero sin descubrir la verdad de aquello que expone.

²⁰⁶“Es evidente por sí mismo que la estructura y la historia de la escritura fonética han representado un papel decisivo en la determinación de la escritura como redoblamiento del signo, como signo del signo. Significante del significante fónico. Mientras que este último se mantendría en la posibilidad animada, en la presencia viva de la *mneme* o de la *psiqué*, el significante gráfico, que reproduce o imita, se aleja de él un grado, cae fuera de la vida, arrastra a ésta fuera de sí misma y la pone a dormir en su doble efecto «tipado». De donde los dos efectos negativos de ese *fármacon*: embota la memoria y si resulta caritativo, no es para *mneme*, sino para *hipomnesis*. En lugar de despertar a la vida en su originalidad «en persona», puede todo lo más restaurar los monumentos. Veneno debilitador para la memoria, remedio o reconstituyente para sus signos exteriores, esos síntomas, con todo lo que esa palabra puede connotar en

puesto que representa la esencia misma del *Lógos-padre*. En función de esto, Derrida señala:

“A diferencia de la escritura, el logos vivo es vivo por tener un padre vivo (en tanto que el huérfano se encuentra medio muerto), un padre que está presente, en pie junto a él, tras él, en él, sosteniéndole con su rectitud, asistiéndole personalmente y en su propio nombre”²⁰⁷.

La escritura es entonces huérfana; su padre: muerto, ausente, sin voz, sin habla, mudo, en silencio. Y, sin embargo, la escritura acoge en su interior-ambiguo un suplemento que podría: “*quedarse*”, y reemplazar, desplazar o suplantar la presencia del dios-rey. De alguna manera el dios ve que la escritura puede despojarlo de su lugar (poder, jerarquía, decisión). Ahora bien, podemos preguntarnos por qué el dios del mito relatado en el *Fedro*, advierte que la escritura podría desplazarlo, o interrogando de otra manera, por qué un dios podría temerle a un regalo como éste, qué relación podría existir en el carácter sagrado del dios y lo profano del *fármakon*.

En función de estas interrogantes, en el texto *La bestia de Lascaux* (1958), Blanchot aborda (al igual que Derrida años después) la ausencia que evoca la escritura problematizada en el *Fedro* de Platón y la pone en relación con la palabra poética de René Char y con el pensamiento de Heráclito. Blanchot expresa que, mediante la escritura, Char da cuenta de un silencio “futuro” o “profético”²⁰⁸ que responde al espacio indeterminado y discontinuo que configura el poema. Por su parte, Heráclito, representa la concepción del lenguaje entendida como una autoridad oracular, es decir, como

griego: acontecimiento empírico, contingente, superficial, generalmente de caída o de hundimiento, que se distingue, como un índice, de aquello a lo que remite. Tu escritura no cura más que el síntoma, decía el rey, con lo que nos enteramos de la diferencia infranqueable entre la esencia del síntoma y la esencia del significado; y que la escritura pertenece al orden y a la exterioridad del síntoma” Derrida, J. *La diseminación* (2007), págs. 164-165.

²⁰⁷ *Ibíd.*, pág. 114.

²⁰⁸ Blanchot, Maurice (2009). “La bestia de Lascaux”. En, *Una voz venida de otra parte* (2009), pág. 40.

aquello que “indica”²⁰⁹ o “anuncia” *lo que aún no habla*, es decir, el desconocimiento futuro o la exposición de un comienzo indefinido, de un habla siempre impersonal, neutral, anónima. La correspondencia propuesta entre Char y Heráclito, que propone Blanchot, permite establecer que, entre poesía y habla sagrada (profética) existe una relación infinita e imposible, puesto que, en ambas, la presencia o la voz fundadora del *Lógos* que desplazada indefinidamente. Es por esto, que entre la poesía de Char y la palabra de Heráclito, existe una correspondencia anónima, que expresa una “fraterna soledad” en la que el *silencio habla*. A propósito de esto Blanchot señala:

“Sucedee que, para René Char, como para Heráclito, con quien, de soledad a soledad, siempre se ha reconocido en fraternidad, lo que habla esencialmente en las cosas y en las palabras es la Diferencia, secreta, pues difiere siempre de hablar, y es siempre diferente de lo que significa, pero también tal que todo señala y significa a causa de ella la cual sólo es decible indirectamente, pero no silenciosa: en obra en el desvío de la escritura”²¹⁰.

Tanto la palabra de Char como la de Heráclito interpelan la palabra socrática (palabra verdadera de intercambio presencial) ya que la *palabra* (poética, artística o profética) exhibe la imagen de un silencio inmemorial que no tiene el poder de forma nada, y en que lo único que se advierte, es exposición de lo que *se ausenta* en todas las cosas.

En este contexto de la reflexión, resulta reveladora la inquietud de Blanchot respecto del carácter sagrado del habla puesto que, si la voz del dios se expresa mediante el oráculo, entonces, ese dios, nunca está presente, siempre es un desconocido, un

²⁰⁹“El lenguaje en quien habla el origen es esencialmente profético. Eso no significa que dicte los acontecimientos futuros, eso quiere decir que no toma apoyo en algo que ya exista, ni sobre una verdad vigente, ni sobre el mero lenguaje ya dicho o verificado. Anuncia, por el hecho de que comienza. *Indica* el porvenir, por el hecho de que él, lenguaje del futuro, no habla todavía, por ser él mismo un lenguaje futuro, que siempre se adelanta, no teniendo su sentido y su legitimidad sino delante de sí, es decir, estando fundamentalmente injustificado”. *Ibíd.*, págs. 38-39.

²¹⁰ Blanchot, Maurice (2008). “Habla de fragmento”. En, *La conversación infinita*(2008), págs. 393-394.

extraño, por lo que, el dios, también sería lo ausente mismo. Lo sagrado tiene un carácter vacío, anónimo e impersonal, siendo, tanto *dios* como la *escritura*, en cuanto que, *fármakon*, lo que corresponde a la exposición del espacio infinito en que adviene la soledad, en el que un “silencio habla”. Así comentando el *Fedro*, Blanchot establece la semejanza del *habla sagrada* con la *escritura* puesto que en ambas se desconoce la proveniencia del “ser presente”, sino que “habla” sólo lo desconocido, lo que desaparece. A propósito de esto Blanchot comenta:

“Como el habla sagrada, lo que está escrito viene no se sabe dónde, carece de autor y de origen y, por esa vía remite a algo más original. Detrás del habla de lo escrito, nadie está presente sino que ella da voz a la ausencia, como en el oráculo, donde lo divino habla, mientras que quien habla es la ausencia del dios. Y el oráculo, no más que la escritura, no se justifica, no se explica, no se defiende: no hay diálogo con lo escrito y no hay diálogo con el dios. Sócrates se queda asombrado de este silencio que habla”²¹¹.

La escritura, así como la voz de dios, sólo muestran la huella de lo infinitamente ausente. La escritura en tanto huella²¹², nos remite al porvenir de una presencia diferida, al murmullo de lo indeterminado, a un canto espectral, canto de lo otro, de lo excluido. Es por ello que, la *soledad-esencial*, en tanto que soledad de la *huella*, soledad del *silencio* que se despliega en el *espacio literario* de Blanchot, hace de su palabra la búsqueda de ese *dis-curso* discontinuo que se desplaza incesantemente en la neutralidad de lo anónimo. *Soledad* que es el lugar sin lugar, que destruye el diálogo entendido como medio por el que se desvela la verdad, y que sólo pronuncia, el desastre o la fragmentación del discurso mediante la fascinación de su palabra siempre infinita.

²¹¹ Blanchot, M. “La bestia de Lascaux”. En, *Una voz venida de otra parte* (2009), pág.36.

²¹² “Pero este porvenir no es otro tiempo, un mañana de la historia. Está presente en el corazón de la experiencia. Presente no de una presencia total sino de la huella” Derrida, J. *La escritura y la diferencia* (2012), pág. 129.

§13. Escribir la soledad: «el desastre», «el fragmento»

Como se ha constatado a través del recorrido propuesto para abordar el pensamiento de Blanchot, la escritura implica un desplazamiento en un espacio de discontinuidad que rompe con la unidad del discurso de la verdad (filosófico, lógico, científico) y con el sentido de totalidad que supone el pensamiento mediante el concepto (idea, habla original, esencia). La escritura, en cuanto dimensión literaria, permite asistir a un lenguaje siempre devenido, en el que la expresión de la palabra no se dirige al ámbito de la comprensión o de la representación que hace posible la presencia ideal de un *ser-siempre-presente*, sino que más bien, nos desplaza ante aquel ser-borrado, ausente, vacío, dando cuenta del silencio que toda palabra conlleva para su pronunciamiento. Silencio mortal que expone el *ser* como lo *siempre ausente*, puesto que en el lenguaje *algo* ha dejado de ser para constituirse en el nombre. *Soledad* de un ser olvidado, *soledad* de un ser innombrable, *soledad-esencial* de todas las cosas en el lenguaje.

Para Blanchot, escribir es *des-obra*, inutilidad, inacabamiento, inacción, es aquello que nunca se logra realizar, aquello sin final, aquello sin consumir. Por tanto, escribir no accede al Saber, pues nunca puede constituirse como Verdad, a no ser que la *verdad sea ausencia*²¹³; siendo, por tanto, la sola expresión de una *neutralidad* o *no-saber*²¹⁴ que no logra cristalizarse en una manifestación, presencia o representación. En este sentido, escribir es *salir-se* de todo sistema, puesto que es aquello *sin-sistema*, *sin-interioridad*, *sin-pertenencia*, *sin-perfectividad*. Escribir es advertir aquella totalidad que

²¹³ José Luis Rodríguez, aludiendo a la obra, principalmente en lo respecta a los *relatos* de Blanchot, comenta: “La obra de Blanchot es, entonces, el resultado de un ejercicio que pretende situarnos en la definitiva ausencia de la Verdad; en la conciencia del espejismo que ha significado querer representarla; en la noche de la que emerge la luz: *abocados al desafío de preguntar al espacio interfragmentario que se oculta ahí*”. Rodríguez, J.L. “Verdad y escritura” (1994), pág. 225.

²¹⁴ Blanchot hace la precisión respecto del no-saber del siguiente modo: “El no-saber no es no saber nada, ni siquiera el saber del «no», sino aquello que toda ciencia o nesciencia disimula, esto es, lo neutro en cuanto no manifestación”. Blanchot M. *La escritura del desastre* (2015), pág. 60.

no llega, a ese distanciamiento que jamás logra unidad, ese trabajo (obra) sin “yo” que carece de autor y que rechaza toda autoridad del discurso. Por tanto, en la escritura asistimos a aquel pronunciamiento que no edifica, que no construye. Escribir, es, de este modo, el *desastre* que destruye la totalidad, escribir, es el *fragmento* que hace imposible el todo, escribir es: “*la exigencia fragmentaria, ligada al desastre*”²¹⁵.

En el *pensamiento escrito* de Blanchot, las nociones tanto de *desastre* como de *fragmento*, responden a una cuestión clave en sus escritos²¹⁶. Ambas refieren a ese punto siempre des-unido, des-articulado, o des-centrado del todo. Ambas nociones remiten a un *afuera*, que rompe con el lugar, la pertenecía, la posesión, el poder. Ambas nos permiten advertir el residuo de una dimensión inexpresable, impronunciable, inmemorial, en la que se escribe el *desastre fragmentadamente* y en la que se escribe la dimensión de lo infinitamente otro, a saber, el espaciamento de la *soledad-esencial*.

13.1 “El desastre”

El *desastre*, es estar *separado de la estrella*²¹⁷ (*des-astro*), distanciado, alejado, desviado del todo, del orden, de la continuidad. Desastre, es estar “fuera del astro”, “fuera de la luz”, es decir, fuera de la *luz* en la que se inscribe la determinación de la órbita, de la organización del *cosmos*. *Fuera* entonces del día que hace posible “ver”, el trabajo e incluso la noche²¹⁸. El *desastre* es la destrucción sin centro, lo devastado, lo

²¹⁵ *Ibíd.*, pág. 58.

²¹⁶ Para el desarrollo de presente capítulo, a partir de las nociones: *desastre* y *fragmento*, se utilizarán por una cuestión metodológica, preferentemente los textos “La escritura del desastre” (2015) y “La conversación infinita” (2008), sin por ello, dejar de hacer a alusión a otros de sus escritos como relatos y textos críticos.

²¹⁷ Blanchot M. *La escritura del desastre* (2015), pág. 8.

²¹⁸ Esta es una manera de comprender la noción de Día en Blanchot. El Día como posibilidad. El Día del pensamiento, del orden, de la continuidad. El Día que inscribe a la noche dentro de su interioridad. “El día hace la noche, se edifica en la noche: la noche sólo habla del día, es su presentimiento, su reserva y su profundidad. Todo termina en la noche, por eso hay día. El día está unido a la noche porque no es día si no

arrasado, lo que se margina de toda posibilidad de conocimiento, de toda pregunta que pretende una finalidad, de todo tiempo determinado, y de toda posible “reconstrucción”. El desastre es lo que queda, es la discontinuidad de todo aquello que falta, es pura impotencia, pura pasividad²¹⁹ que, sin embargo, destruye permanentemente lo instituido.

“El desastre –dirá Blanchot– lo arruina todo al tiempo que deja todo tal cual. No alcanza a este o a aquel, «yo» no estoy expuesto a su amenaza. En la medida en que, salvado, dejado de lado, el desastre me amenaza, amenaza en mí a aquello que está fuera de mí, a otro distinto de mí que pasivamente se convierte en otro. No hay alcance del desastre. Fuera de alcance está aquel al que amenaza, no sabríamos decir si de cerca o de lejos – lo infinito de la amenaza ha roto en cierto modo todo límite. Estamos al borde del desastre sin que podamos situarlo en el porvenir: está más bien siempre ya pasado y, sin embargo, estamos al borde o bajo la amenaza, todas ellas formulaciones que implicarían el porvenir si el desastre no fuese aquello que no viene, aquello que ha detenido toda venida. Pensar el desastre (si es posible, y no es posible en la medida que presentimos que el desastre es el pensamiento) es no tener ya porvenir para pensarlo”²²⁰.

El desastre es aquello sin medida, lo desproporcionado, lo sin razón. Aquello que no *le* alcanza al pensamiento, que siempre lo supera o sobrepasa. Es lo que arruina al pensamiento, lo que se margina de todo pensar. De este modo, ¿cómo entonces nombrar el desastre?, ¿cómo acceder a él? ¿cómo abordar el desastre, si este expone aquella

comienza y termina. Esa es su justicia es comienzo y fin. El día se levanta, el día termina, esto lo hace infatigable, laborioso y creador, eso es lo que hace del día el trabajo incesante del día”. Blanchot, M. “El afuera, la noche”. En, *El espacio literario* (2012), pág. 157.

²¹⁹ En función de esto resulta apropiado el comentario que realiza Alberto Ruiz de Samaniego, a saber: “El desastre: perder la estrella (...). El desastre como un pasivo del pensamiento; un deshacerse de toda presencia, de toda conducción hacia la representación, hacia cualquier desarrollo, hacia toda configuración del ser. El desastre nos aleja de la unidad, destruye la historia, interrumpe el mundo como un discurso sabido y eficaz del saber del hombre. El desastre es no poder conjeturarse, la disolución de la autoconciencia; separar el lenguaje de su poder referencial. Desmantelar la práctica del discurso. Separación, o rompimiento. Desastre que es la voz donde el morir inmortal resuena en nosotros, como ese sentido ausente en que se proyecta todo pensamiento y que, sin embargo, ninguna expresión o medida puede verificar. Para el desastre no hay modelo posible porque justamente lo que deniega es el poder de la palabra plena”. Ruiz de Samaniego, A. “Destruir, dijo” (2001), pág. 23.

²²⁰ Blanchot M. *La escritura del desastre* (2015), pág. 7.

ausencia radical y la distancia de todas las cosas? Si escribir es escribir el desastre, es porque en la escritura se juega la dis-continuidad de una presencia imposible. Desastre es quebrar el *astro*, es exponerse al “vértigo del espaciamento”, a la huella sin origen, a ese desplazamiento infinito que sobrepasa inclusive su etimología²²¹. De este modo, buscar nombrar el *desastre*, es dejar advertir, aquella *soledad-esencial* que antecede intempestivamente el Ser, la Verdad, o bien, el Origen que están, de manera implícita, en el lenguaje. El *desastre* es lo que erosiona el pensamiento, la comprensión, el Saber. El *desastre* es lo que nos retira definitivamente del todo, separándonos de la totalidad y recorriendo inacabadamente lo que jamás retorna como unidad.

El *desastre* es lo que quiebra al pensamiento, es lo que devasta sus categorías, puesto que desarticula el todo, poniendo en cuestión los supuestos que dan validez y autoridad a su sistema (orden, poder, verdad, origen, luz, interioridad, sentido, realidad, discurso). El desastre “nos saca” de la experiencia representada, nos arrastra hacia el *afuera* de toda experiencia, hacia esa *experiencia del afuera* que nunca tiene lugar, experiencia que es pura exposición neutral e impersonal. A propósito de esto, y de modo inverso, Blanchot comenta:

“Si la ruptura con el astro pudiese realizarse al modo de un acontecimiento, si pudiésemos, aunque fuese con la violencia de nuestro espacio neutro, salir del orden cósmico (el mundo) en el que, cualquiera que sea el desorden visible, el ordenamiento sale siempre victorioso, el pensamiento del desastre, en su inminencia postergada, se brindará de nuevo al descubrimiento de una experiencia mediante la cual sólo tendríamos que poder reponernos, en lugar de

²²¹ Como una manera de “mostrar” que el *desastre* desplaza cualquier sentido original, Blanchot señala lo siguiente: “Naturalmente, «desastre» puede entenderse a partir de la etimología. Muchos fragmentos llevan aquí su huella. Pero la etimología no se muestra en ellos como un saber preferencial o más original, asegurando su dominio sobre eso que entonces ya no es sino una palabra. Al contrario, es lo indeterminado de aquello que se escribe con esa palabra, que sobrepasa la etimología y la arrastra al desastre”. Blanchot, M. *La escritura del desastre* (2015), pág. 103.

estar expuestos a aquello que se zafa en una huída inmóvil, a distancia de lo vivo y lo moribundo; fuera de experiencia, fuera de fenómeno”²²².

El desastre nos ex-pone en la dimensión del afuera. Experiencia del afuera que es experiencia del desastre, de lo que muere, de lo que no tiene lugar y lo que no tendrá lugar. Pero a su vez, el desastre, en tanto que, exterioridad, es lo que cancela el “yo” o “sujeto” de la experiencia y, por tanto, lo que hace imposible la narración en los términos del sentido, la comprensión, y sin más, del pensamiento. Desastre: lo que desborda el pensar y que cancela el dominio²²³ de las cosas en el discurso.

En este contexto, el relato (*récit*) en Blanchot, responde a esa palabra que pronuncia aquello que parece *no ser una palabra*²²⁴, sino más bien, lo discontinuo e infinito que recorre la ausencia de cualquier posibilidad de ejercer autoridad en lo narrado. Podría aludirse la noción del *desastre*, a partir de un pequeño pasaje, narración o relato de Blanchot, que aparece en *La escritura del desastre*. Este texto, en que quizás, de modo similar al relato *El instante de mi muerte*, más que un escrito “biográfico” o “autobiográfico”, podríamos decir que constituye un escrito, “tanatográfico” o “autotanatográfico”²²⁵. Narración donde se presenta la ambigüedad de una muerte que

²²² *Ibíd.*, pág. 54.

²²³ “El desastre es lo único que mantiene a distancia el dominio”. *Ibíd.*, pág. 14.

²²⁴ Blanchot, se refiere la palabra que pronuncia el desastre en estos términos: “Si se pronuncia el desastre, sentimos que no es una palabra, un nombre, y que en general no hay nombre separado, nominal, predominante, sino siempre toda una frase embarullada o simple en la que lo infinito del lenguaje, en su historia no acabada, en su sistema no cerrado, trata de que se haga cargo de él un proceso de verbos, pero, al mismo tiempo, en la tensión nunca apaciguada entre el nombre y el verbo, trata de caer como una interrupción fuera de lenguaje sin dejar, no obstante, de pertenecerle”. *Ibíd.*, pág. 70.

²²⁵ En el intento de “escribir bio-grafía”, esto es, dar cuenta que la vida sólo puede ser “narrada” en la medida que se escribe, por lo que no hay un sujeto de la biografía, sino sólo el relato de una vida (escritura) que no ha sido elegida, a saber, la vida de quien escribe. Roger Laporte, es uno de los primeros que relaciona este intento, proyecto o modo de “proseguir” escribiendo, y de este modo, el “escribir biografía” como la confección de un “género” literario, el que, como una actividad performativa responde, más bien, a una “Tanatografía”. En relación con esto, Laporte, escribe en su obra de 1983: “He renunciado desde hace mucho tiempo al beneficio de una vida fabulosa desconocida; he aceptado que escribir se

no ha tenido lugar, que no ha logrado consumarse, y que expone el límite de una experiencia vacía, que no puede ser descrita en un discurso espacio-temporal, sino que mas bien, desplaza todo “protagonista” a una agonía en que desaparece. Es por eso que la *tanatografía* como relato, expone la distancia infinita de un *morir* que no se presenta, y que permanece como la reiteración de aquello que no ha tenido lugar. La narración de Blanchot: “¿Una escena primitiva?”, alude a la concepción freudiana *Urszene* (escena original, primera, primaria, primitiva), y se expone en dos pasajes del texto *La escritura del desastre* (1980), en la que nos relata discontinuamente el episodio de un niño que

parece cada vez más a una Tanatografía, pero, a pesar del aplastamiento, de la asfixia, he conservado siempre la convicción, sin la cual lo habría abandonado todo, de que si me sustrajera a la prueba perdería la «vida» (...) He dado un paso ínfimo, decisivo, el día en que admití que soy un rehén, que debo sufrir en lugar de otro, que mi prueba, muy real sin embargo, es tan sólo un simulacro, la imposible repetición de un sufrimiento sin comienzo ni fin. Escribir, ya lo he dicho, se parece a una interminable agonía”. Laporte, R. *Moriendo* (2005), págs. 16-17.

Ahora bien, de modo similar, la concepción de *Tanatografía* es señalada por Lacoue-Labarthe y relacionada con los escritos de Blanchot, indicando que éste, en algunos de sus escritos, pareciera hacer referencia a una situación o escena vivida, y en los que, sin embargo, no habría posibilidad de enunciarla como una “bio-grafía” o una “auto-biografía”, puesto que lo narrado se encuentra permanentemente desmarcado de cualquier posibilidad de posicionar a un “sujeto” o “yo” del discurso. De este modo, por tanto, lo escrito promueve una ruptura con el tiempo organizado, unificado o histórico del sentido; más aun, el *relato*, da cuenta de una *grafía* que remite a ese “alguien” impersonal, carente de toda consistencia (sin ser, sin sustancia, sin presencia), y que está, podríamos decir, en presencia de una agonía *siempre-viva*, o bien, en presencia de un “alguien” *siempre-ya-muerto*. Es por esto que se hace alusión al elemento *tanático*, en la escritura de Blanchot, entendiéndolo como un “género” literario. A propósito de esta concepción Lacoue-Labarthe señala lo siguiente: “El sujeto de la autobiografía, si es que hay uno, debe ser de una consistencia muy otra. Y si llamamos resueltamente a este «género» *autotanatografía*, entonces ya no se puede tratar en absoluto, bien pensado, de *sujeto* (*subjectum*, es decir, *substancia*). Y si es un Yo que habla allí, lo que queda por establecer, probablemente no tenga la menor *con-sistencia*; y nada asegura que siga siendo, o incluso que sea, simplemente, él mismo el mismo *autos*, *ho autos*. ¿Qué clase de «sujeto» podría articular: «Estoy muerto»?

Esta es la razón, por otra parte, de que haya pensado esto: no hay, que yo conozca, sino dos textos abiertamente «auto-biográficos» de Maurice Blanchot: *el instante de mi muerte* y esa paginita, desprendida como un fragmento en *La escritura del desastre*, que se llama «(¿Una escena primitiva?)», de la cual, además se puede leer una primera versión, de título claramente menos suspensivo o más definitivo: «Una escena primitiva». Lacoue-Labarthe, Ph. *Agonía terminada, agonía interminable* (2014), pág. 80.

padece una experiencia sin presente, y en que la descripción jamás logra recuperar “ese presente”, siendo el escrito sólo el devenir de lo que se mantiene siempre como ausencia. Revisemos estos dos momentos del relato en el texto, se cita en extenso:

“(¿Una escena primitiva?). Vosotros que vivís más tarde, próximos a un corazón que ya no late, suponed, suponedlo: el niño – ¿tiene siete años, ocho quizá? – está de pie, corriendo la cortina y mirando a través del cristal de una ventana. Lo que ve: el jardín, los árboles de invierno, el muro de una casa; mientras ve, sin duda al modo como lo hace un niño, su espacio de juego, el hastío lo embarga y lentamente levanta la mirada hacia el cielo ordinario, con las nubes, la luz gris, el día apagado y sin lontananza.

Lo que pasa después: el cielo, el mismo cielo, de repente abierto, absolutamente vacío, revelando (como a través del cristal roto) una ausencia tal que todo está ahí desde siempre y para siempre perdido, hasta el punto que de ahí se afirma y se disipa el saber vertiginoso de que nada es lo que hay y en primer lugar nada más allá. Lo inesperado de esta escena (su rasgo interminable) es el sentimiento de dicha que enseguida invade al niño, la alegría asoladora de la que solo podrá dar testimonio con sus lágrimas, un río de lágrimas sin fin. Pensamos que es una tristeza de niño, intentamos consolarlo. Él no dice nada. Vivirá en adelante el secreto. Ya no llorará”²²⁶.

Y continua más adelante:

“(¿Una escena primitiva?). «Indiscreción, indecible, infinito, cambio radical, ¿acaso no hay entre lo que estas palabras nombran, si no una relación, al menos una exigencia de extrañeza que las volvería alternativamente –o en conjunto– aplicables a lo que ha sido llamado una escena? – Sin razón, puesto que escapa a lo figurable, así como a la ficción; simplemente para no hablar de ello como de un acontecimiento que ha tenido lugar en un momento del tiempo. – Una escena: una sombra, un débil resplandor, un ‘casi’ con los rasgos de la ‘demasia’, de lo excesivo en todo. – El secreto al que se hace alusión consiste en que no lo hay, salvo para aquellos que se niegan a confesarlo. – Indecible sin embargo en cuanto narrado, proferido: no el ‘proferir’ mallarmeano (aunque no se pueda evitar pasar por él – todavía lo recuerdo: ‘profiero la palabra, para volver a sumergirla en su inanidad’; el ‘para’, esa finalidad de nada demasiado establecida que no permite detenerse en ella), más bien lo dicho que, sin remitir a un no-

²²⁶ Blanchot, M. *La escritura del desastre* (2015), pág. 68.

dicho (como se ha vuelto costumbre pretenderlo) o a una riqueza de palabras inagotable, reserva el decir que parece denunciarlo, autorizarlo, incitarlo a la retractación. – Decir: ¿poder de decir? Eso lo altera de inmediato. El desfallecimiento le convendrá más. – Si la convivencia no estuviera aquí fuera de juego: el don de lo poco, de lo pobre, a falta de la pérdida jamás recibida. – ¿Pero quién relata? – el relato. – El ante-relato, ‘la circunstancia fulgurante’ por la que el niño aterrado ve – he ahí el espectáculo – el asesinato dichoso de sí mismo, el cual le otorga el silencio de la palabra. – Las lágrimas todavía son de niño. – Lágrimas de toda una vida, de todas las vidas, la disolución absoluta que, alegría o pena, el rostro infantil revela en su invisibilidad para brillar ahí hasta la emoción sin signos. – Enseguida banalmente interpretado. – No le falta a la banalidad razón, comentario de consuelo en el que la soledad se recusa sin refugio. – Vuelvo sobre ello: las circunstancias son mundanas, el árbol, el muro, jardín de invierno, espacio de juego y con él el hastío; se trata entonces del tiempo y su discurso, lo narrable sin episodio o puramente episódico; incluso el cielo, en la dimensión cósmica que supone desde el momento en que lo nombramos –los astros, el universo –, es el clarear parsimonioso del día, incluso el fiat lux, alejamiento que no aleja. – Sin embargo, el mismo cielo – Precisamente, es necesario que sea el mismo. – Nada ha cambiado. – Salvo el vuelco total de nada – El que rompe, mediante la rotura de un cristal (tras el cual nos aseguramos una transparencia protegida), el espacio finito-infinito del cosmos –el orden ordinario– para sustituirlo por el vértigo sabio del afuera abandonado, negro y vacío, respondiendo a la prontitud de la abertura y dándose como absolutos, anuncian su revelación mediante la ausencia, la pérdida y el más allá disipado. – Pero el ‘más allá’, detenido por la decisión de esa palabra vaciada ‘nada’, que es a su vez nada, es por el contrario invocada en la escena, desde que el movimiento de apertura, desde que la revelación, así como la tensión de la nada, del ser y del hay intervienen y provocan el estremecimiento interminable. – lo concedo: ‘nada es lo que hay’ prohíbe dejarse decir en tranquila y simple negación (como si en su lugar el eterno traductor escribiese: ‘No hay nada?’) – Ninguna negación, sino términos pesados, estancias yuxtapuestas (sin vecindad), suficiencia cerrada (fuera de significación), cada uno inmóvil y mudo, y usurpando así su relación en una frase en la que tendríamos muchas dificultades para designar lo que en ella se quería decir. – Dificultad es poco: por esta frase pasa lo que ella no puede contestar sino estallando. – Por mi parte, entiendo lo irrevocable del hay que ser y nada, oleaje vano, desplegando, replegando, trazando, borrando, hacen rodar al ritmo del runrún anónimo. – Escuchar el sineco de la voz: extraña escucha. – Escucha de lo extraño, pero no vayamos más lejos. – Volviendo de nuevo a la interpelación inicial que invita a la suposición ficticia sin la cual hablar del niño que jamás ha hablado sería hacer pasar en la historia, en la experiencia o lo todavía real, a modo de episodio o, nuevamente,

de escena inmóvil, lo que los ha arruinado (historia, experiencia, real) dejándolos intactos. – El efecto generoso del desastre. – La senescencia del rostro sin arrugas. – El insulto señero de la poesía y de la filosofía indistintas».

«La pregunta siempre suspendida: habiendo muerto de ese ‘poder morir’ que le da alegría y devastación, ¿acaso ha sobrevivido, o más bien, qué quiere decir entonces sobrevivir sino vivir de una aquiescencia al rechazo, en el agotamiento de la emoción, en la retirada de interesarse por sí mismo, des-interesado, extenuado hasta la calma, no esperando nada? – Por consiguiente, esperando y velando, puesto que despierto de pronto, y sabiéndolo en adelante, nunca está suficientemente despierto»²²⁷.

Los pasajes presentados muestran la expresión de un relato en el que adviene el *desastre* de lo discontinuo, es decir, la escritura que recorre el vacío que responde a ese espacio inenarrable en el que se experimenta el “derrumbamiento”²²⁸ de lo que *acontece sin acontecer*, de esa *experiencia no experimentada*²²⁹ que ahoga toda continuidad espacio-temporal en el pensamiento. En *La escritura del desastre* Blanchot, nos remite ante ese límite que es, en palabras de Derrida, *la aporía de lo imposible posible*²³⁰, y en

²²⁷ *Ibíd.*, págs. 102-103.

²²⁸ Lacoue-Labarthe nos recuerda la concepción de “derrumbe” [effondrement] descrita por D. Winnicott: “He intentado mostrar que el miedo al derrumbe puede ser el miedo a un acontecimiento del pasado que todavía no fue experimentado” [Winnicott, D. « La crainte de l’ effondrement » en *Nouvelle revue de psychanalyse*, nº 11, «Figures du vide», París, Gallimard, 1973]. Citado de: Lacoue-Labarthe, Ph. *Agonía terminada, agonía interminable* (2014), pág. 109.

²²⁹ El desastre, experiencia no experimentada, deshace al dejarla intacta la relación con el mundo como presencia o ausencia, sin liberarnos, no obstante, de la obsesión que carga sobre nuestras espaldas: y es que la no reciprocidad con lo otro (el otro) hacia la cual nos orienta –cuestión inmediata e infinita– no ocurre en el espacio sideral al que aquel estaría subordinado, sustituyéndolo por una heterogeneidad radical”. Blanchot, M. *La escritura del desastre* (2015), pág. 106.

²³⁰ En la sesión séptima (2003) del *Seminario La bestia y el soberano*, Derrida señala lo siguiente: “Blanchot no habrá dejado de demorarse en esos lugares inhabitables para el pensamiento, ya se trate de esta cuestión de lo imposible y de la posibilidad de lo imposible, o ya se trate del espacio ficcional, incluso literario, que acoge el vivir de la muerte, el devenir muerto-vivo, incluso el fantasma del enterrado vivo. En *primer lugar*, pues la aporía de lo imposible posible. Uno de los textos en que la imposibilidad de morir mantiene en vilo el pensamiento de la forma más visible, lo encontraríamos quizás, como ejemplo ejemplar, en *La escritura del desastre* (1980), obra constantemente atravesada, trabajada por la cuestión del fuego y de la luz pero también por «el abrasamiento del holocausto». El desastre, la palabra “desastre”

la que todo decir, pensar, comprender o recordar se desvanece, se borra, se disemina, quedando una pura soledad fantasmal.

Es por esto que, al preguntar, ¿cómo *hablar* (pensar, comprender, enseñar) cuando la *muerte* ya ha tenido lugar?, pareciera que “lo imposible” desplaza todo límite en el discurso. Si la muerte “ya ha estado” (performativamente, sin medida, sin origen, sin tiempo, sin historia) presentando su ser-vacío, su ausencia radical y su imposibilidad de ser en el lenguaje, entonces ¿cómo, o con qué palabras darle a vida a esa muerte que de antemano, se ha presentado desde siempre? Pareciera entonces que estas inquietudes quedan desplazas interminablemente, en un porvenir infinito que no hallará su destino. El desastre deviene como aquella ‘escena primitiva’ de la que *no puede responder*²³¹, es aquel distanciamiento que *se escribe*, puesto que en la escritura sólo queda la iteración de aquella ausencia que ya ha tenido lugar, de lo que no puede nunca ser presentado; el desastre que emerge en la dispersión sin unidad, cenizas, huellas, fragmentos o restos de un relato imposible, de lo que no puede nacer en el lenguaje como totalidad, como vida, como unidad. *La escritura del desastre*, es la escritura de lo que está siempre muriendo, es la escritura sin astro, el morir, la opacidad infinita de la soledad.

está, a su vez, determinada, situada por la luz venida del cielo”. Derrida, J. L. *Seminario La bestia y el soberano*. Vol. II [2002-2003] (2011), pág. 230.

²³¹ A propósito de esto, Bernstein, R comenta: “En su ensayo “Signatura”, que comienza con un breve recuento (un párrafo) de su biografía, Levinas concluye diciéndonos que su vida ha estado “dominada por el presentimiento y el recuerdo del horror nazi [citado por el autor, *Difícil libertad*, Buenos Aires, Lilmod, 2008]. Simbolizado por Auschwitz, como ya antes lo observé, el horror nazi es el paradigma o modelo del mal tan característico del siglo XX, el mal que rompe todas nuestras categorías de conocimiento y comprensión. Podemos recordar lo que dice ese buen amigo y admirador de Levinas, Maurice Blanchot, cuando en *La escritura del desastre* nos cuenta la historia del joven prisionero de Auschwitz que habría sufrido lo peor, había conducido a su familia al crematorio, había intentado ahorcarse, pero lo habían “salvado” a último momento, y que finalmente fue obligado a sostener cabezas de las víctimas, para que cuando las SS las fusilaran, la bala entrara más fácilmente en el cuello. “Cuando se le preguntaba cómo podía soportar eso, se supone que decía que observaba el comportamiento de los hombres antes de morir”. Pero Blanchot declara: “No puedo creerlo [...] Su respuesta no era una respuesta, no podía responder”. Bernstein, R. *El mal radical* (2012), pág. 279.

“Habría en la muerte algo más fuerte que la muerte: es el morir mismo –la intensidad del morir, el impulso de lo imposible indeseable incluso en lo deseado. La muerte es poder e incluso potencia –por consiguiente ilimitada–, fija un término, aplaza, en el sentido en que emplaza a un día determinado, azaroso y necesario, al tiempo que remite a un día no designado. Pero el morir es no-poder, sustrae del presente, siempre es franqueamiento del umbral, excluye todo término, todo final, no libera ni da abrigo. En la muerte, podemos refugiarnos de forma ilusoria, la tumba marca la detención de la caída, lo mortuorio es la salida del atolladero. Morir es lo huidizo que arrastra indefinida, imposible e intensivamente en la huida”²³².

Es por ello que la escritura, y particularmente, en los relatos o las narraciones de Blanchot, en cuanto *tanatografía*²³³, dan cuenta de esa “escena” que no puede ser representada, la escena que es pura impersonalidad, agobio, padecimiento. Escena que en cierto sentido es la concepción de un nacimiento como pura exterioridad²³⁴. Escena que no habla. Escena des-obra, escena de fragmento, inacabada, incomprensible. Escena del *morir* que se reitera deformando su presente, pero deformada permanentemente, siempre en devenir, siempre otra. Es la escena que sólo se escribe -

²³² Blanchot, M. *La escritura del desastre* (2015), pág. 48.

²³³ En relación con esta concepción (tanatografía) y la relación con la escritura, el acto de escribir, comenta Roger Laporte, conlleva esa agonía o el desprendimiento de aquella actividad siempre insatisfecha, vacía, des-obra. Laporte señala: “He ido de renuncia en renuncia: he abandonado desde hace mucho tiempo toda esperanza de acceder a no sé qué sobre existencia; he sacrificado mi derecho a la felicidad; he aceptado de una vez para siempre escribir sin condiciones previas, por consiguiente sin esperar el más mínimo beneficio de una aventura que se parece cada vez más a una Tanatografía. Poco importa que no pueda decir nada, o casi nada de este despojamiento, siempre invisible, sin el cual una secuencia no podría acabarse: no tengo que ocuparme de ello, puesto que sucede a pesar mío y depende de un consentimiento tan íntimo que sólo me doy cuenta de ello con posterioridad. Solamente debo preocuparme de lo que depende de mí, preservar por consiguiente en mi tarea, permanecer en mi mesa de trabajo incluso cuando, a pesar de todos mis esfuerzos, soy incapaz durante horas y días de escribir una sola frase”. Laporte, R. *Moriendo* (2005), pág. 30.

²³⁴ En relación con esto, y comentando a Freud, Blanchot señala lo siguiente: “Nacer es, después de haberlo tenido todo, carecer súbitamente de todo, y en primer lugar del ser, – si el niño no existe ni como cuerpo constituido ni como mundo. Todo le es exterior, y él no es casi nada sino aquel exterior: el afuera, la exterioridad radical sin unidad, la dispersión sin nada que se disperse; la ausencia que no es ausencia de nada es al principio la única presencia del niño”. Blanchot, M. “El habla analítica”. En, *La conversación infinita* (2008), pág. 296.

como lo señala Roger Laporte-, *moriendo*²³⁵, en que toda biografía, o incluso autobiografía es siempre el pronunciamiento de la pérdida, de lo que se expresa como una muerte fragmentaria, o un perpetuo suicidio. A propósito de esto Blanchot comenta:

“Escribir la autobiografía de uno mismo, ya sea para confesarse, ya sea para analizarse, ya sea para exponerse a los ojos de todos, al modo de una obra de arte, quizás es tratar de sobrevivir, pero mediante un suicidio perpetuo – muerte total en cuanto fragmentaria”²³⁶.

El desastre anuncia, en agonía, lo que se resta, lo que se hace fragmento sin mediación, lo que es puro distanciamiento, discontinuidad, desplazando el todo, la unidad, el discurso, el poder. Blanchot nos pone en “escena” el *desastre* como la expresión de una muerte diferida en que la *soledad resplandece*²³⁷, es decir la

²³⁵ Roger Laporte ha desarrollado en su escritura la condición de su biografía, es decir, aquel trabajo que remarca aquello que no se puede elegir: vivir y escribir. En este sentido, *Moriendo* (1983) expone la experiencia literaria como aquella en que tanto vivir como escribir sólo se hacen posible “muriendo”. De este modo, lo que muere, es la presencia de aquello que se ausenta. Así, la biografía” sería la escritura de lo que muere, de lo tanatográfico, que desplaza esa vida de quien escribe, y que, a su vez, le hace proseguir escribiendo. A propósito de esto señala: “¿Ha sustituido insidiosamente la «tanatografía» a la «biografía»? En la misma medida en que he hecho mucho por llevar a cabo la tarea secreta de escribir la prueba que reduce al silencio, en cuanto «biógrafo», ¿no he trabajado fatalmente, de todas formas, para mi propia pérdida? (...) «¿Cómo hallaría el descanso si todo lo que he sufrido, incluso lo más inhumano, no es sino el simulacro de otra Prueba muy distinta!»: no he encontrado el reposo, la Prueba sigue siendo desconocida, y sin embargo esta frase, muchísimas veces repetida, ya no es menester usarla. ¿Desde cuándo? ¿Desde el instante en que todas las páginas, sin haber sido borradas, han sido apartadas de tal modo que me ha sido imposible añadir una sola palabra? ¿A partir del momento en que he descubierto que el camino se ha roto en varios caminos divergentes; en que he considerado que, en consecuencia, el proyecto de ir siempre por el lado del mayor sufrimiento es irrealizable, o, más bien, que había abortado en sus comienzos? ¿Cuándo, ante un pensamiento de una soledad sin nombre, de un desamparo del que no tenía ninguna idea, he retrocedido horrorizado al tiempo que murmuraba para mis adentros: «No es posible sufrir así»? vacilaré en esas hipótesis y algunas otras sin saber siquiera si una de ellas es la buena, pero me pregunto si mi aventura no ha concluido, sin que de ningún modo yo lo haya sabido, desde el instante, que escapa a cualquier cálculo, en que me he retirado del Lugar vacío donde no había entrado”. Laporte, R. *Moriendo* (2005), págs. 47-48.

²³⁶ Blanchot, M. *La escritura del desastre* (2015), pág. 61.

²³⁷ En las últimas palabras de “La escritura del desastre”, Blanchot señala: “Lo que queda por decir. Soledad que resplandece, vacío del cielo, muerte diferida: desastre”. *Ibíd.*, pág. 126.

emergencia de un espacio fuera de toda trascendencia y que desplaza toda posibilidad de ser a través de un discurso continuo, denotando lo que siempre falta en las palabras, lo que queda sin poder ser dicho. El desastre es la frontera que desaparece puesto que es aquello que borra el límite entre “lo vivo” y “lo muerto”, entre “lo verdadero” y “lo ficcional”, entre “lo presente” y “lo ausente”. El desastre se anuncia como aquella experiencia *de la soledad* en la que se suspende todo pensar, y permanece en irrealizado, fragmentado, como el *clinamen* o una suerte de desvío original en el que mundo estalla sin fin: mundo del afuera, de lo incomprensible, de lo que carece de unidad, mundo desplazado por la ausencia que se hace múltiple, por lo que es siempre *otro*, por lo que siempre *falta*. El desastre es el porvenir de lo que muere, de lo que se escribe una y otra vez extendiéndose en esa *soledad* infinita, anónima, impersonal.

13.2. “El fragmento”

Así como el *desastre*, uno de los elementos importante en la obra de Blanchot y en el desarrollo de su pensamiento escritural, es el de *fragmento*. El fragmento es en Blanchot, la exigencia misma de la escritura, y una manera de dar cuenta de las implicancias que el acto de escribir conlleva. Ahora bien, podemos señalar que la *escritura del desastre* es a su vez, *escritura fragmentaria*, puesto que es escritura siempre irrealizada, interrumpida, *desobrada*. Lo fragmentario siempre rompe la continuidad del discurso, y por tanto, corta la unidad del pensamiento y del sentido que éste otorga en la comprensión de lo real. De este modo lo indica Blanchot en *La escritura del desastre* (1980):

“Los fragmentos se escriben cómo separaciones irrealizadas; lo que tienen de incompleto, de insuficiente, trabajo de la decepción, es su deriva, el indicio de que, no siendo ni unificables ni consistentes, se dejan espaciar con marcas mediante las cuales el pensamiento, al declinar y al declinarse, representa conjuntos furtivos que ficticiamente abren y cierran la ausencia de conjunto, sin que, definitivamente fascinado, aquel se detenga ahí, siempre reemplazado por la vela que no se interrumpe. De ahí que no se pueda decir que hay intervalo, puesto

que los fragmentos, destinados en parte a lo blanco que los separa, encuentran en esa separación no ya lo que los termina sino lo que los prolonga, o los deja a la espera de lo que los prolongará, los ha prolongado ya, haciéndolos persistir debido a su falta de acabamiento, siempre listos entonces para dejarse trabajar por la razón infatigable, en lugar de quedar la palabra venida a menos, puesta aparte, el secreto sin secreto que ninguna elaboración podría llenar”²³⁸.

El *fragmento* en tanto que, expresión de lo inacabado, de lo interrumpido es posible reconocerlo de modo transversal en la obra de Blanchot en la que la escritura y el escritor exponen un espacio “fuera de lo común” Ahora bien, en este contexto podemos acotar la comprensión del *fragmento* en Blanchot, de manera más explícita, en sus escritos fragmentarios que se encuentran entre los años 50’ y 60’ reunidos principalmente en *L’entretien infini* (1969), pero también en textos posteriores como: *Le pas au-delà* (1973) o *L’écriture du desastre* (1980); y de modo similar, en sus escritos de ficción, tales como, *Thomas l’obscur* (1941), *Celui qui ne m’accompagnait pas* (1953), *La folie du jour* (1973), *L’instant de ma mort* (1994), por nombrar algunos.

Para Blanchot “lo fragmentario” es gesto de lo contradictorio, lo ambiguo, lo inacabado, y para este tiene a través de la historia del pensamiento de la tradición diversos exponentes que, de algún modo, fueron a su vez excepciones respecto de la comprensión común para el pensar de una época en particular. Es así como en su texto “El pensamiento y la exigencia de la discontinuidad” (1963)²³⁹ va mostrando autores que daban cuenta de un pensar discontinuo, es decir, la expresión de ese dis-curso que, apareciendo con necesidad, se margina del régimen del discurso tradicional. Entre algunos de los pensadores, autores y escritores que resalta Blanchot, se encuentran: Heráclito, Pascal, Montaigne, Fr. Schlegel, Novalis, Nietzsche, René Char o Bataille, entre otros. Ahora bien, en este ámbito, y para precisar la concepción de *fragmento* en el contexto blanchotiano, abordaremos dos gestos escriturales en los que Blanchot

²³⁸ Blanchot, M. *La escritura del desastre* (2015), págs. 55-56.

²³⁹ En, *La conversación infinita* (2008), págs. 1-10.

reflexiona en torno a esto, por una parte el movimiento romántico alemán, plasmados en la revista *Athenaeum*, y por otra, los escritos fragmentarios de F. Nietzsche.

El fragmento en Blanchot da cuenta más que de un estilo o particularidad de abordar el texto escrito, de un espacio en que escribir implica producir un espacio crítico que sólo tiene cabida, en tanto término literario²⁴⁰, en una dimensión trazada en letras. En este sentido, uno de los movimientos iniciales en que se puede inscribir la escritura fragmentaria es la aparición de la *Revista Athenaeum*, que pese a su corta duración²⁴¹, marcó un hito en la nueva comprensión o posicionamiento de la literatura.

En los escritos de *Athenaeum*, tanto de Novalis como de Schlegel dan cuenta de dos aspectos que se encuentran implícitos en el romanticismo. Estos elementos Blanchot los califica como “chocantes”, puesto que nos permiten apreciar una nueva concepción en torno a la escritura (arte) y el rol del escritor en relación con el saber como disposición intelectual. En este sentido, el romanticismo, por una parte, pone en juego la indistinción entre el filósofo y el escritor, por lo que, la escritura como actividad es considerada un arte que se posiciona como un nuevo saber. Por otra parte, a partir del

²⁴⁰ Resulta interesante la consideración del *fragmento* en la Alemania del S. XVIII, comentada por Ph. Lacoue-Labarthe y J. L. Nancy: “El fragmento es, asimismo, un término literario: en la propia Alemania ya se había publicado, durante el siglo XVIII, “Fragmentos” [Tanto, por no tomar más que dos ejemplos. *Fragmentos fisiognómicos* de Lavater (suizo, en verdad, y no alemán) como Fragmentos de un anónimo de Lessing]. Es decir, con bastante exactitud en cuanto a su forma, ensayos a la manera de los de Montaigne. El fragmento designa un tipo de exposición que no aspira a la exhaustividad y corresponde a la idea sin duda específicamente moderna de que lo inacabado puede o incluso debe ser publicado (o aun a la idea de que lo publicado nunca está acabado...). Así, el fragmento se delimita a través de una doble diferencia: si por un lado no consiste en un puro trozo, tampoco coincide, por otro, con ninguno de esos términos-géneros que han utilizado los moralistas: pensamiento, máxima, sentencia, opinión, anécdota, nota. Ellos aspiran a un acabamiento en la confección misma del “trozo”. El fragmento, por el contrario, comprende un inacabamiento esencial”. Lacoue-Labarthe, Ph; Nancy, J. L. *El absoluto literario* (2012), pág. 86.

²⁴¹ “Estos comentarios pueden leerse en algunos de los seis números del *Athenaeum*, esa revista que duró poco –dos años, de 1798 a 1800–, pero lo suficiente como para que el romanticismo pudiera revelarse en ella e incluso decidir su porvenir como fuerza de autorrevelación”. Blanchot, M. “El *Athenaeum*”, en, *La conversación infinita* (2008), pág. 455.

romanticismo, la literatura puede pensarse a sí misma, esto es, que ella puede preguntarse por sus propios límites, exigencias y quehaceres. De este modo el romanticismo, se promulga como un movimiento en que el autor o creador de una obra (parcial, fragmentaria) expresa una forma de saber, un modo de abordar lo real, desde su propia comprensión de mundo. El artista expresa lo inacabado mediante la obra, siendo, la obra misma, en tanto fragmentaria una forma de saber, y quizás, una forma particular del saber. Así, la literatura a través de lo escrito configura una forma de poder o dominio que aborda lo real desde sus propias categorías, límites o exigencias. Blanchot en torno a estas consideraciones señala:

“Pero aquí está es rasgo chocante: los propios escritores románticos, porque escriben, se sienten los verdaderos filósofos, sintiéndose no ya destinados a saber escribir, sino ligados al acto de escribir como un nuevo saber que aprenden a recobrar al hacerse conscientes de él. (...) Este es otro carácter muy chocante. La literatura (entendiendo el conjunto de las formas de expresión, es decir, también las fuerzas de disolución) de repente toma conciencia de sí misma, se manifiesta, y en esa manifestación, no tiene más tarea ni rasgo que los de declararse. En suma, la literatura anuncia que está tomando el poder. El poeta se convierte en el devenir del hombre en el momento en que, al no ser ya nada, nada más que aquel que se sabe poeta, él designa, que este saber del que es íntimamente responsable, el lugar donde la poesía ya no se limitará a producir bellas obras determinadas, sino que se producirá a sí misma en un movimiento sin término y sin determinación”²⁴².

Entonces, la concepción del *fragmento*, en tanto escritura, tiene al menos dos implicancias. Por una parte, es: escritor, creador, pensador, filósofo, es la conciencia de una escritura en que la particularidad del fragmento se vuelve su propia medida²⁴³ elevándose como un saber. Por otra parte, el fragmento es la posibilidad misma de la literatura de tomar conciencia de sus propios métodos, y en ello, presentarse no sólo como un producto u obra, sino como una realización inacabada, como un hacer

²⁴² Ibíd., págs. 454-455.

²⁴³ El Yo artístico afirma que él es la única medida de sí mismo, la única justificación de lo que hace y de lo que busca”. Blanchot, M. “La genialidad romántica”. En, *El espacio literario* (2012), pág. 202.

permanente que sólo se desarrolla en sí misma. Sin embargo, el fragmento por el que se desliza el romanticismo, dirá Blanchot, no abandona la interioridad o unidad de las cosas pensadas, la “presencia” de un autor, o el solipsismo del yo del discurso. En otros términos, el “yo” queda incrustado en lo escrito, en el fragmento, por lo que el fragmento es una pequeña totalidad, finiquitada y demarcada en sus propios límites. El escritor romántico, mediante su subjetividad, en tanto, pasión, emoción, fascinación, sentimiento, crea una obra, por ella muere (o al menos lo pretende, como es el caso de Novalis), y por ella trasciende; su narración fragmentada culmina en la propia “puesta en obra” del artista, en los que se encuentran sus “criterios”, “métodos”, “instrumentos”, que no sólo responden a la realización de la obra misma, en tanto que, objeto o producto artístico, sino a su vez, como una manera de vivir, pensar, comprender o representar lo real. El artista no sólo es un artesano que domina técnicas específicas, sino que también es un pensador de “lo real”, es un creador de “la totalidad” que vive en lo creado y por lo creado. En este sentido, el fragmento responde a ese *todo*, a ese universo, a ese paraíso que ofrece la creación literaria misma, y en el que el autor se eleva, desde su pasión o corazón²⁴⁴, al punto de poder recuperar un lenguaje más bien originario, esencial, y en cierto modo, hallar por la palabra el espacio en que lo humano recorre la distancia que lo separa de lo sagrado. El fragmento en el romanticismo tiene su término en él mismo. Por tanto ese fragmento es un pequeño absoluto en los que se juega la literatura o, quizás, en

²⁴⁴ Comentando a Hölderlin a propósito del alejamiento o retirada de los dioses, Blanchot da cuenta de ese espacio de misterio que evoca la desaparición de la palabra divina y que el poeta acoge como su exigencia, promoviendo una inversión: “El abismo está reservado a los mortales, pero el abismo no es sólo el abismo vacío, es la profundidad salvaje y eternamente viva de la que los dioses son preservados, de la que nos preservan, pero que no alcanzan como nosotros, de manera que es más bien en el corazón del hombre símbolo de la pureza cristalina, que puede realizarse la verdad de la inversión: el corazón del hombre, y no por una simple y fácil metamorfosis, debe convertirse en el lugar donde la luz se hace, la intimidad donde el eco de la profundidad vacía se hace palabra”. Blanchot, M. “El misterio del alejamiento de los dioses”. En, *El espacio literario* (2012), págs. 263-264.

los términos de Leibniz, el fragmento, en tanto que, sustancia es aquel espacio particular que representa la “totalidad” o el “todo” desde su propia manifestación²⁴⁵.

Ahora bien, es preciso señalar que la concepción del fragmento en Blanchot, resulta decepcionante respecto de la pretensión romántica. El fragmento blanchotiano nunca alcanza a ser una totalidad, sino que es aquella parte que falta siempre, y que permanece siempre como falta, es la *désouvement*, (inoperancia, des-obra) que permanece inacabada, irrealizada, incompleta. Así lo señalan Lacoue-Labarthe y Nancy, en el texto: *El absoluto literario. Teoría de la literatura y del romanticismo alemán* (1978):

“Más bien, según este otro término de Blanchot, la “inoperancia” [désœuvrement], nunca nombrada y menos aún pensada, que se insinúa por todas partes en los intersticios de la obra romántica. La inoperancia no es el inacabamiento; el inacabamiento, como hemos visto, se acaba y es el fragmento como tal. La inoperancia no es nada, solo la interrupción del fragmento. El fragmento se clausura y se interrumpe en el mismo punto: no es un punto, no una puntuación, un pedazo fracturado, a pesar de todo, de la Obra fragmentaria”²⁴⁶.

Sin duda para Blanchot, la escritura fragmentaria del romanticismo responde al interés o necesidad de tocar o alcanzar la totalidad, desde el fragmento, la finitud, la singularidad, o bien, es la posibilidad de acceder a ese espacio sagrado, luminoso,

²⁴⁵ En relación con la dimensión del fragmento del romanticismo, resulta interesante, la concepción de sustancia individual de Leibniz. Para Leibniz la sustancia individual representa una modalidad en la que el todo (dios) se manifiesta, por tanto, el saber que produce dicha sustancia se encuentra en directa correlación con la divinidad misma. A propósito cito el siguiente pasaje: “(...) toda sustancia es como un mundo entero y un espejo de Dios o bien de todo el universo al cual cada una expresa a su manera, tal como una misma ciudad es diversamente representada según las diferentes posiciones del que la contempla. Ahora bien, el universo en cierto modo se multiplica tantas veces sean las sustancias (...). Se puede decir también decir que toda sustancia lleva en cierto modo la señal de la sabiduría infinita y de la omnipotencia de Dios y la imita hasta donde puede”. Leibniz. G. W. “El discurso de metafísica”. En, *Escritos filosóficos* (2003), pág. 334.

²⁴⁶ Lacoue-Labarthe, Ph; Nancy, J. L. *El absoluto literario* (2012), pág. 111.

celestial, desde la más profunda oscuridad, tal como lo hace Novalis en sus *Himnos*²⁴⁷, en los que, desde la literalidad del *mundo subterráneo*, se eleva al éxtasis liberador del sentimiento que expresa el canto poético. El mundo que es capaz de crear el artista, el literato, el escritor, conjuga afecciones, sentimientos, pasiones, deseos que constituyen pensamientos y que sólo la obra pueda mostrar. La obra, la expresión artística, es la manifestación de cómo el sujeto-artista, sólo él, mediante su obra, puede dar cuenta de la totalidad de lo humano y lo divino desde el sentimiento de su expresión. Sin embargo, la noción de fragmento del romanticismo es lo que Blanchot tensiona en la medida que el fragmento expresa aquello que no puede dar cuenta de la totalidad, es decir, que no logra constituirse como obra total, o como saber absoluto. En este contexto, la escritura, en tanto que, fragmento, no expresa más que un hacer de la *desobra*. Blanchot comenta que esto ya lo advertía Novalis, en relación con la poesía:

²⁴⁷ Hay dos aspectos interesante que destacar: I) el conocimiento que adquiere Novalis sobre mineralogía, y la fascinación por ese mundo nocturno: “A principios de 1798 comienza Novalis sus estudios de la Academia de Minas de Freiberg. La antigua dedicación a la mineralogía y las ciencias naturales son para él un mero preludio. Ahora se entrega a este campo con toda energía. Llega a conocer también en el terreno práctico las construcciones subterráneas. La «llamada al mundo invisible» se convierte en una llamada al mundo subterráneo, nocturno, en una profesión. (...) El nuevo conocimiento del mundo subterráneo impregnará también los Himnos a la noche. Esta obra poética de Novalis, la primera importante y la única acabada, surge entre 1798 y 1799, en una época en que los éxtasis de lo que está al descubierto, la vivencia de Sophie, se unen con la nueva complacencia en lo subterráneo, con la fascinación de las minas”. En, Safranski, R. *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán* (2009), págs. 109-110. II) Además, lo nocturno en Novalis es un modo de acceder a la luz, lo eterno, lo pleno. De modo similar al descenso de Orpheus, hacia los infiernos en busca de Eurídice, Novalis le ofrece los himnos a su amada difunta, y en ello, siente una liberación respecto de la muerte. “Novalis había descrito en pocas palabras este instante extático que los himnos desarrollan: «Era yo allí inefable alegría, momentos con centellas de entusiasmo, yo soplabla en el sepulcro como quien sopla al polvo, eran ante mí los siglos como relámpagos». En los *Himnos* Novalis recuerda esta escena porque fue la que lo liberó del miedo a la noche y a lo que ésta normalmente simboliza: muerte, absurdo, ausencia, vacío, oscurecimiento. Ahora ha aprendido que el amor triunfa sobre la angustia de la muerte y sobre todo tipo de negación. Si nos dirigimos con la mirada amante a la oscuridad, siempre se descubre algo en ella. «Más celestes que astros centellantes [...] se me traslucen los infinitos ojos, que en nosotros la noche abre.» (...). La noche trae la gran transformación, pero es también una noche del origen; de ella brota el ser. Es la oscuridad del reino de la tierra, donde germina la semilla, protegida todavía del sol. El reino de las raíces es oscuro como la noche”. *Ibíd.*, pág. 111.

“De entrada, la poesía, al llegar a serlo todo, también lo ha perdido todo, accediendo a esta era extraña de su propia tautología donde va inagotablemente a agotar su diferencia repitiendo que su esencia es el poetizar, lo mismo que la esencia del habla es el hablar. Como lo descubre, desde 1798, Novalis en un texto de angelical penetración: «Hay algo extraño en el hecho de escribir y de hablar. El error risible y asombroso de la gente es que creen hablar en función de las cosas, todos ignoran lo propio del lenguaje: que sólo se ocupa de sí mismo. Por eso, por eso constituye fecundo y espléndido misterio. Cuando alguien habla simplemente por hablar, entonces justamente es cuando dice lo más original y verdadero de lo que puede decir... Sólo quien tiene el sentimiento profundo de la lengua, quien la siente en su aplicación, su perfil, su ritmo, su espíritu musical – sólo quien la escucha en su naturaleza interior y capta en sí su movimiento íntimo y sutil..., sí, sólo ese es profeta». Y Novalis añade: «Si pienso con esto haber precisado exactamente la esencia y función de la poesía, también sé que..., al querer decirlo, dije algo completamente estúpido, de donde se excluye toda poesía. Sin embargo, ¿y si he tenido que hablar? ¿Y si, forzado a hablar por el habla misma, tuviese en mí este signo de la intervención y de la acción del lenguaje? Entonces bien podría ser que esto fuese, sin que lo supiera, poesía, y que un misterio de la lengua se hubiese hecho inteligible... Y también que yo fuese por eso un escritor de vocación, puesto que sólo se es escritor habitado por la lengua, inspirado por el habla». O también: «Hablar por el hablar es la fórmula de la liberación». Bien puede decirse que en estos textos hallamos expresadas la esencia no romántica del romanticismo y todas las principales cuestiones que la noche del lenguaje va a contribuir a sacar a la luz del día: que escribir es hacer obra de habla, pero que esa obra es desobra; que hablar poéticamente es hacer posible un habla no transitiva que no tiene como tarea decir cosas (desaparecer en lo que significa), sino decir(se) dejando(se) decir, aunque sin hacer de sí misma el nuevo objeto de ese lenguaje sin objeto”²⁴⁸.

De este modo, Blanchot, pone en evidencia las palabras de Novalis para dar cuenta de su “descubrimiento”, eso de que el lenguaje ya sea escrito, o bien hablado, “sólo se ocupa de sí mismo”. Por esto, la fuerza del escritor su vocación surge desde la oscuridad del interior del lenguaje, para “dar a luz” el significado del habla misma, la que, sin embargo, no quedará realizada en lo escrito, en la obra. Es decir, la posibilidad que advierte el romanticismo para Blanchot, no es otra cosa que la imposibilidad de

²⁴⁸ Blanchot, M. “El Athenaeum”. En, *La conversación infinita* (2008), pág. 458.

acceder o conocer la totalidad de modo absoluto y, por tanto, lo fragmentario correspondería a una expresión impotente que expresa lo inacabado, lo discontinuo o lo que emerge de esa *noche* que no pertenece al reino del día, que se mantiene *siempre otra*²⁴⁹ como exigencia de la *desobra*.

Lo fragmentario en Blanchot da cuenta de lo que la obra (literatura, escritura) no puede realizar, ni determinar en una configuración total de sentido. Es por esto que, para el autor francés, el fragmento (aforismo) no representa un modo total de abandono complaciente al Yo del discurso, como lo entiende el romanticismo de Fr. Schlegel²⁵⁰, sino que más bien, el fragmento, en tanto exigencia, es lo que se escapa del sujeto (yo, artista, creador), es lo que no puede ser contenido en el discurso, y lo que lo liga al desastre. A propósito de esto Blanchot señala:

“La exigencia fragmentaria, exigencia extrema, es ante todo concebida perezosamente como limitándose a fragmentos, esbozos, estudios. Preparaciones o desechos de aquello que no es todavía una obra. Que atraviesa, invierte, arruina la obra porque esta, totalidad, perfección, realización, es la unidad que se complace a sí misma: eso es lo que presiente F. Schlegel, pero que finalmente se le escapa, sin que le pueda reprochar ese desconocimiento que él nos ha ayudado, que nos ayuda todavía a discernir en el momento mismo en que lo compartimos con él. La exigencia fragmentaria, ligada al desastre”²⁵¹.

²⁴⁹ “El día hace la noche, se edifica en la noche: la noche sólo habla del día, es su presentimiento, su reserva y su profundidad. Todo termina en la noche, por eso hay día. El día está unido a la noche porque no es día sino comienza y termina (...) La *otra* noche es siempre otra, y aquel que la oye se convierte en el otro, al acercarse a ella se aleja de sí, ya no es quien se acerca sino quien se aparta, quien va de aquí para allá”. Blanchot, M. En, *El espacio literario* (2012), págs. 157 y 159 respectivamente.

²⁵⁰ “Verdaderamente, y en particular en Fr. Schlegel, el fragmento parece a menudo un medio para abandonarse complacientemente a sí mismo, antes que el intento de elaborar un modo de escribir más riguroso. Escribir fragmentariamente es entonces simplemente acoger su propio desorden, aprisionar su yo dentro de un aislamiento satisfecho y así rechazar la apertura que representa la exigencia fragmentaria, la cual no excluye sino que sobrepasa la totalidad” Blanchot, M. “El Athenaeum”. En, *La conversación infinita* (2008), pág. 461.

²⁵¹ Blanchot, M. *La escritura del desastre* (2015), pág. 58.

En este orden de cosas, la exigencia fragmentaria implica un desplazamiento incesante del sentido unitario de la totalidad, es por esto que la *escritura-fragmentaria* responde a esa exposición de lo que está en falta o lo que se ausenta, permanentemente, siendo la condición de un trabajo siempre insuficiente, exterior o desconocido que pronuncia el habla de lo ausente, de lo incompleto, del afuera:

“El habla de fragmento ignora la suficiencia, no es suficiente, no se dice con miras a ella misma, no tiene como sentido su contenido. Pero tampoco se compone con los demás fragmentos para formar un pensamiento más completo, un conocimiento de conjunto. Lo fragmentario no precede al todo, sino que se dice fuera del todo y tras él”²⁵².

La escritura-fragmentaria, responde a ese espacio en que “habla la soledad”, el silencio que deviene en lo escrito, y que interrumpe la validez del discurso filosófico de la verdad. Sin embargo, el fragmento, lo fragmentario nos dispone en la ambivalencia entre aquello que, por una parte, se presenta como una totalidad y, por otra, de lo que nunca puede ser realizado. El romanticismo parece mostrar esta duplicidad que se da en la escritura que, en tanto obra literaria, expresa un movimiento de lo que ha sido desgarrado²⁵³ desde siempre en ella: su fracaso, ruina. En torno a la escritura fragmentaria, Blanchot encuentra en Nietzsche otro de sus referentes. Blanchot da cuenta de la duplicidad, contradicción, ambigüedad o diferencia que implica su escritura/pensamiento, y comenta en 1958 lo siguiente:

²⁵² Blanchot, M. “Reflexiones sobre el nihilismo”. En, *La conversación infinita* (2008), pág. 199.

²⁵³ “La obra no es obra si no es la unidad desgarrada, siempre en lucha y nunca apaciguada, y sólo en esta intimidad desgarrada si se ilumina por lo oscuro, florecimiento de lo que permanece cerrado. Quien como creador produce la obra haciéndola presente, y quien como lector se mantiene presente en ella para reproducirla, forman uno de los aspectos de esa oposición, pero la desarrollan, también la estabilizan, sustituyendo la exaltante contradicción la certeza de los poderes separados, siempre dispuestos a olvidar que sólo son reales en la exaltación que los une desgarrándolos. La obra, porque no puede llevar en sí la contradicción que unifica desgarrando, contiene el principio de su ruina”. Blanchot, M. En, *El espacio literario* (2012), pág. 217.

“Hay dos hablas en Nietzsche. Una pertenece al discurso filosófico, el discurso coherente que él a veces desea llevar a su culminación componiendo una obra de envergadura, análoga a las grandes obras de la tradición. Los comentaristas la reconstruyen. Se pueden considerar sus textos sueltos como elementos de este conjunto. El conjunto conserva su originalidad y su poder. Se trata de esa gran filosofía en donde vuelven a encontrarse, llevadas a un alto grado de incandescencia, las afirmaciones de un pensamiento terminal. Es posible entonces preguntarse si mejora a Kant, si lo refuta, lo que le debe a Hegel, lo que no acepta de él, si es dialéctico, si es antidialéctico, si concluye la metafísica, si la reemplaza, si prolonga un modo existencial de pensar o si es esencialmente una Crítica. Todo ello, en cierta forma, pertenece a Nietzsche.

Admitámoslo. Admitamos que ese discurso continuo sea el trasfondo de sus obras divididas. Pero queda que Nietzsche no se contenta con ello. E incluso, si una parte de sus fragmentos puede ser relacionada con esa especie de discurso íntegro, es manifiesto que éste –la filosofía misma– es siempre ya superado por Nietzsche, que él lo suponga más bien que lo exponga, a fin de hablar más allá, de acuerdo con un lenguaje completamente distinto, no ya del todo, sino del fragmento, de la pluralidad y de la separación”²⁵⁴.

Nietzsche entonces es, por una parte, *habla* verdadera de la totalidad, que se inscribe como discurso de la filosofía, que forma parte de la tradición del pensamiento de la unidad, interioridad y origen del sentido, y por otra, es un habla que se *desvía* de cualquier sentido de totalidad, que responde a un *pensamiento de lo otro*, de lo que está *fuera* de la continuidad del discurso, esto es, un *habla* que interrumpe la dialéctica, un *habla* que *fragmenta* el todo. En cierto sentido, el habla aquí, así como lo expone en 1971, con la distinción entre *discurso* y *dis-curso* pensando en Merleau-Ponty, es un *habla doble*, expresando de este modo, esa parte indefinida en que en todo lenguaje se presenta en un permanente desvío, interrupción, discontinuidad. Un habla que es sistema, unidad, totalidad, retorno de lo mismo. Y, por el contrario, un habla que es inacabamiento, fragmento, neutralidad, diferencia, desvío. Un *habla* que se extiende en lo escrito:

²⁵⁴ Ibíd., pág. 198.

“Nietzsche está ahí para mantener juntos «desvío» [detour] y «retorno» [retour] y habla del «eterno retorno de lo mismo», quizá por no tener que hablar del «perpetuo desvío de la diferencia», en relación con lo cual no hay nunca nadie para guardar su recuerdo, ni para convertirlo en el centro de una afirmación circular. «Contra el sentimiento paralizante de la disolución general, mantengo el Eterno Retorno» Formulación que induce a leer: mantén la ley del Retorno si no eres capaz de entrar, gracias a ella, en lo que siempre te desvía de ella, te desvía de ti mismo así como de mantenerla en ti, o sea, la perpetua neutralidad del Desvío.

Pero la ley del Retorno no tiene excepciones, no podría ser superada, todo se repite, todo regresa: límite del pensamiento. Pensar o afirmar esta ley, también es hablar en el límite, allí donde el habla que afirma, afirma el habla como lo que transgrede todo límite: planteando toda marca, es decir, toda escritura, a partir de una línea de demarcación que es necesario superar en cuanto que es insuperable. «Dicho de otro modo» escribir es siempre ya afirmar el desvío en el retorno, como, por la repetición, la diferencia sin comienzo ni fin”²⁵⁵.

El retorno responde a aquel límite que se juega en la escritura misma, es decir, lo que está en ella en cuanto huella, y el infinito que está más allá de toda huella. En este sentido, el retorno-escritura es el límite del pensar y, por tanto, aquella afirmación o exigencia *plural*²⁵⁶, exigencia de la diferencia, del desvío, de lo otro, del fragmento, de lo fragmentario. Es por esto que el habla fragmentaria de Nietzsche da cuenta de esta pluralidad del discurso, la pluralidad del lenguaje, que, en lo escrito, es interrupción. De alguna manera, el fragmento, o más bien, lo *fragmentario*²⁵⁷ es la exigencia de una

²⁵⁵ Blanchot, M. “Sobre un cambio de época: la exigencia del retorno”. En, *La conversación infinita* (2008), pág. 355.

²⁵⁶ Blanchot indica que la exigencia de un *habla-escritura* plural permite desafiar la exclusividad del pensamiento de la unidad. A propósito de esto comenta: “...cesar de pensar sólo 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 expresar –labor infinita– un habla verdaderamente plural. Habla que de antemano está precisamente siempre destinada (disimulada también) en la exigencia escrita”. Blanchot, M. “Un habla plural”. *Ibíd.*, pág. 101.

²⁵⁷ A propósito de este desplazamiento entre el fragmento y lo fragmentario, Blanchot señala lo siguiente: “Lo fragmentario se enuncia, quizás, mejor en un lenguaje que no lo reconoce. Fragmentario: que no quiere decir ni el fragmento, parte de un todo, ni lo fragmentario en sí mismo. El aforismo, la sentencia, la máxima, cita, pensamientos, temas, células verbales están quizás más lejos de él que el discurso

discontinuidad que en la escritura se afirma, o bien, se sella, como la ruptura de la obra, aquella que es siempre por-venir y nunca puede presentarse en tanto que totalidad, comprensión o pensamiento²⁵⁸. Escribir es dar espacio a la ausencia, a aquella soledad que pervive impersonalmente en lo escrito, a ese fragmento neutro que pronuncia lo que se ha retirado del lenguaje mismo y que hace de lo escrito el espacio de lo plural.

“Pensar lo fragmentario, pensarlo en relación con lo neutro, como si ambos se pronunciasen juntos, sin continuidad de presencia y como fuera el uno del otro. Lo fragmentario: escribir procede de lo fragmentario cuando todo ha sido dicho. Sería preciso el agotamiento del habla y por el habla, el fin de todo (de la presencia como todo) como logos, para que pudiese re-marcar la escritura fragmentaria. Sin embargo, de este modo, escribiendo, no podemos liberarnos de una lógica de la totalidad considerándola como idealmente cumplida, a fin de mantener como «puro resto» una posibilidad de escritura, fuera de todo, sin empleo o sin término, cuyo estudio una lógica totalmente distinta, que aún resulta difícil de exponer (la de la repetición, de los límites y del retorno), pretendería garantizar. Lo que ya está decidido es que semejante escritura nunca será «pura»

infinitamente continuo cuyo contenido es «su propia continuidad», continuidad que no está segura de sí misma más que mostrándose como circular y sometándose, con dicho giro, al preliminar de un retorno cuya ley está afuera, afuera que es fuera-de-la-ley”. Blanchot, M. *El paso (no) más allá* (1994), pág. 74.

²⁵⁸ Resulta interesante el comentario que realiza Blanchot respecto de la poesía de René Char, puesto que nos permite dar cuenta de la dificultad que implica la concepción del «fragmento» y reconocer la dinámica que realiza el pensamiento para dar cuenta de la realidad como un todo comprensible. La poesía, se logra desmarcar de la unidad del discurso, abriéndose hacia la rotura misma que permanece en lo escrito. “Habla de fragmento: es difícil acercarse a esa palabra. «Fragmento», un nombre, pero con la fuerza de un verbo, sin embargo, ausente: rotura, rastros sin restos, la interrupción como habla, cuando la detención de la intermitencia no detiene el devenir, sino que, por el contrario, lo provoca en la ruptura que le pertenece. Quien dice fragmento no sólo debe decir fragmentación de una realidad ya existente, o momento de un conjunto aún por venir. Esto es difícil de considerar a consecuencia de aquella necesidad de la comprensión según la cual no habría conocimiento sino del todo, al igual que la visión es siempre visión de conjunto: según esta comprensión, sería preciso que allí donde hay fragmento hubiera designación sobreentendida de algo entero que anteriormente fue o que posteriormente lo será – el dedo cortado remite a la mano, como el átomo primero prefigura y contiene el universo. Nuestro pensamiento es así preso entre dos límites, la imaginación de la integridad sustancial y la imaginación del devenir dialéctico. Pero, en la violencia del fragmento y, en particular, esta violencia a la que nos permite acceder René Char, se nos concede una relación muy distinta, al menos como una promesa y como una tarea. «*La realidad sin la energía dislocante de la poesía ¿qué es?*»”. Blanchot, M. “Habla de fragmento”. En, *La conversación infinita* (2008), págs. 391-392.

sino que, por el contrario, estará profundamente alterada, con una alteración que no podría ser definida (fijada) en función de una norma, no sólo porque coexiste siempre con todas las formas de existencia, de habla, de pensamiento, de temporalidad, sino porque excluye la consideración de una forma pura, es decir, un enfoque de sí misma como verdadera o propia hasta en su desapropiación”²⁵⁹.

La escritura es ya el espacio de la *Diferencia*²⁶⁰, esa diferencia que no se inscribe en un ámbito acotado de comprensión, más bien, es el secreto de la escritura en la que se expresa esa pluralidad que evoca la reiteración de un vacío incesante y, en cierto modo, afirma la plenitud de una soledad que no se logra nunca representar o contemplar, exponiendo lo que está para siempre privado del todo, y siempre “faltándole” el ser.

Así pues, la cuestión del fragmento en Blanchot resulta bastante esclarecedora en cuanto a la concepción de la escritura y cómo esta recorre en sus trazas aquello que nunca se completa: el *por-venir*, lo imposible, el afuera, el desvío, lo neutro, lo impersonal. El fragmento, por tanto, nos presenta una permanente dificultad, esto es, por una parte, la expresión de la ausencia que sobrepasa o colma el ser, exponiendo el espacio de una interrupción permanente en que la “totalidad” no puede ser “pronunciada” y, por otra, el residuo de lo que nos suspende inacabadamente en lo desconocido, en lo extraño, en lo que se escapa de la presencia, del orden, de lo común.

Es por esto que, escribir es el “trabajo” que permite dar cuenta del gesto de la soledad, ese gesto transparente, sin rostro, vacío, de pura imposibilidad. Escribir es “hacer” el desastre, que, en tanto *desobra*, se expande fragmentadamente. Escribir es, por tanto, la presencia de lo ausente mismo, la vaciedad que se expande sobre aquello

²⁵⁹ Blanchot, M. *El paso (no) más allá* (1994), págs. 73-74.

²⁶⁰ A propósito de esto y haciendo alusión a René Char, Blanchot señala lo siguiente: “Sucede que, para René Char, como para Heráclito, con quien, de soledad a soledad, siempre se ha reconocido en fraternidad, lo que habla esencialmente en las cosas y en las palabras es la Diferencia, secreta, pues difiere siempre de hablar y es siempre diferente de lo que significa, pero también tal que todo señala y significa a causa de ella la cual sólo es decible indirectamente, pero no silenciosa: en obra en el desvío de la escritura”. Blanchot, M. “Habla de fragmento”. En, *La conversación infinita* (2008), pág. 394.

que no retorna a un origen, sino que es lo que inacabadamente permanece retornado. Escribir es manifestar el centro irreconocible en que nada acompaña. Al escribir se muestran los restos sin unidad del pensamiento, lo que expone su “afuera”. Es, asistir a la distancia infinita de todas las cosas, a la experiencia del abismo infinito entre el pensamiento y el mundo. Escribir, lugar del afuera, del extranjero, del exilio. Escribir, desterrarse de sí mismo y de todo. Escribir, afirmar la diferencia, la otredad, lo que está siempre en la *otra noche*²⁶¹. Escribir, el espacio que nos reúne sin jamás encontrarnos, espacio en que se afirma la soledad.

²⁶¹ La noción de *otra noche* en Blanchot, busca exponer aquella noche que suspende al yo de todo poder. “La otra noche es siempre la otra, y aquel que la oye se convierte en el otro, al acercarse a ella se aleja de sí, ya no es quien se acerca sino quien se aparta, quien va de aquí para allá. Aquel que entró en la primera noche intenta intrépidamente ir hacia su intimidad más profunda, hacia lo esencial; en un momento dado oye a la otra noche, se oye a sí mismo, oye el eco eternamente repetido de su propia marcha, marcha hacia el silencio, pero el eco lo devuelve, como la inmensidad susurrante, hacia el vacío, y el vacío es ahora una presencia que viene a su encuentro”. Blanchot, M. “El afuera, la noche”. En, *La conversación infinita* (2008), pág. 159.

TERCERA PARTE: LA COMUNIDAD DE LA SOLEDAD

La soledad en el pensamiento de Blanchot implica un recorrido por la impersonalidad y neutralidad que expresa el espacio literario. La escritura y el trabajo del escritor dan cuenta de la dimensión anónima y pasiva donde una voz *desobrada* pronuncia el advenimiento de lo imposible. La soledad-esencial, en tanto que, experiencia que desborda todo sentido interior del discurso metafísico, dando “vida” a ese silencio mortal que conlleva el lenguaje en su manifestación, abre ese espacio en que lo diferente o desconocido desplaza lo común, cotidiano o familiar volcándolo hacia la experiencia de lo otro, de lo indefinido, de lo inefable. Desde esta perspectiva, la soledad en Blanchot remite a un *pensar* de “lo otro”, “lo extraño”, “lo nocturno”, en que se configura el porvenir de un dis-curso que se resiste a cualquier categorización. La literatura “pronuncia” la ausencia que las palabras evocan, lo que enmudece el habla, lo que hace fracasar el presente, la obra, el pensamiento, esto es, expone el espacio que da cuenta de la decepción o desgracia que hace imposible un lenguaje común, un pensamiento común, un sentido común.

La literatura en Blanchot promueve aquello que se ausenta en el discurso de la comprensión de lo real y, por tanto, hace presente la disimulación que suscita el pensamiento, a saber, hacer desaparecer la materialidad viva de las cosas en función del nombre, el concepto, la definición. La literatura nos exilia de la palabra que nos reúne en la comunicación, por lo que se distancia de ese punto de encuentro que configura el discurso filosófico que otorga pertenencia, cotidianidad, compañía, entendimiento. En este sentido, los capítulos que se abordarán en la tercera parte, “una política de la soledad” y “la soledad inconfesable”, buscarán expresar cómo la cuestión literaria en Blanchot, en tanto expresión de la soledad, al emerger con un dis-curso de lo otro, problematizará el principio, categoría o idea de *lo común* entendida como exigencia formadora y fundadora de una *comunidad*. En este sentido, la concepción de la soledad

permite conjugar una política de la separación, del desconocimiento, del desencuentro y en ello, de lo que desplaza radicalmente todo sentido de comunión o fusión que hace posible la comunidad como *Obra* de la razón humana.

Desde esta perspectiva, la literatura permite poner en cuestión “lo común”, en tanto que, principio ontológico de la comunidad, por lo que la palabra literaria aparece como aquel espaciamiento en que toda posible comunidad devela la exposición de la *soledad-esencial* de todas las cosas. En este contexto, los escritos políticos de Blanchot a partir de los años 50’ y los escritos en torno a la comunidad donde se pone en contacto con pensadores como Bataille, Mascoló, Derrida, Duras, Nancy, dan vida a un intenso panorama en que se advierte lo imposible que se expresa al pensar la comunidad (la amistad, el amor, el dis-curso, el lenguaje) sin la categoría de lo común, y cómo esto, a su vez, promueve una fuerza impersonal, pasiva y anónima que se extiende en lo que se ausenta de toda comunidad. Para Blanchot lo común, la comunidad, puede ser repensada, desde la espacialidad negativa que evoca la literatura, la escritura, el relato. *Pensar* una comunidad donde lo común no sea posible fragmenta las propias posibilidades de un pensamiento instituido de disponer de un “sentido común”, siendo este movimiento de insatisfacción, la expresión de lo que expone lo que ausenta de toda comunidad: una política que se “hace” en el vacío, en el porvenir de una inconfesable soledad.

CAPITULO V: UNA POLÍTICA DE LA SOLEDAD

§14. Escritura, soledad y comunidad

Abordar la escritura en Blanchot, permite apreciar la dimensión lábil del lenguaje, la que para constituirse en palabra, en tanto sentido y significación debe necesariamente, destruir al *ser* que le ha dado vida. La escritura deja advertir la ausencia que el lenguaje mismo circunda, y en ello da cuenta de un espacio de soledad que *desobra* el propio pensamiento. Escribir es extenderse en la distancia que borra la unidad y la determinación del pensamiento en un sentido original. Es por esto que la escritura, como lo propone Platón en el *Fedro*, no constituye un “recuerdo” sino que es una *memoria muerta*, un mero *recordatorio*²⁶² que en su atractivo muestra una imagen

²⁶² Platón relata a Fedro un discurso de Estesícoro (244 a) para poner de relieve la necesidad que el escuchar los discursos que nos permiten la acceder al *lógos*. En este contexto el discurso amoroso da cuenta de la búsqueda en otro del amor permite descubrir la verdad en nosotros mismos. Así, el discurso oral resulta fundamental para general una memoria o recuerdo natural permitiendo una correlación de sentido entre los humanos y lo propiamente divino. De este modo, la memoria es un recuerdo vivo (*mnémé*) que es fruto de un “entusiasmo” (*enthousiázó*), como una forma de estar en lo divino o *poseído por una divinidad* [N. del T]. “En efecto, los de Zeus buscan que aquel al que aman sea, en su alma, un poco también Zeus. Y miran, pues, si por naturaleza hay alguien con capacidad de saber o gobernar, y si lo encuentran se enamoran, y hacen todo lo posible para que sea tal cual es. Y si antes no se habían dado tales menesteres, cuando ponen las manos en ello, aprenden de donde pueden, y siguen sus huellas y rastrean hasta que se les abre camino para encontrar por sí mismos la naturaleza de su dios, al verse obligados a mirar fijamente hacia él. Y una vez que se han enlazado con él por el recuerdo, y en pleno entusiasmo, toma de él sus hábitos y maneras de vivir, en la medida en que se es posible a un hombre participar del dios” (252 d - 253 a). En este ámbito y siguiendo en el diálogo, Platón comenta a *Fedro* el mito Egipcio de *Thamus* y *Theuth* para mostrar el carácter problemático de la escritura en torno al *Lógos*: “Por aquel entonces, era rey de todo Egipto *Thamus*, que vivía en la gran ciudad de la parte alta del país, que los griegos llaman la Tebas egipcia, así como *Thamus* llaman Ammón. A él vino *Theuth*, y le mostraban sus artes, diciéndole que debían ser entregadas al resto de los egipcios. Pero él le preguntó cuál era la utilidad que cada una tenía, y, conforme se la iba minuciosamente exponiendo, lo aprobaba o desaprobaba, según pareciese bien o mal lo que decía. Muchas, según se cuenta, son las observaciones que, a favor o en contra de cada arte, hizo *Thamus* a *Theuth*, y tendríamos que disponer de muchas palabras para tratarlas todas. Pero, cuando llegaron a lo de las letras, dijo *Theuth*: «Este conocimiento, oh rey, hará más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco de la

cadavérica²⁶³ que no entrega conocimiento natural al pensamiento (*Lógos*), sino que, más bien, permite solamente una “apariencia” o un “parecido a” relativo al uso convencional, temporal y ambivalente de las cosas en el lenguaje. La escritura, entonces, es secundaria y, es preciso, marginarla del sistema de pensamiento. Por ello no es extraño el “temor” del dios en el *mito egipcio* que introduce Platón en su obra, puesto que la escritura puede desplazar la voz de la verdadera presencia (sujeto del discurso) generando el riesgo de destituir el poder del habla por un “poder impersonal” o un “impoder”. Es por esto que la “presencia” en lo escrito queda relegada a una ausencia o anonimato, en la que el “yo” del discurso, más que apelar a la afirmación de la presencia, tal como en la concepción del *Lógos* platónico o en el *cogito* cartesiano, la hace desaparecer:

“Lo que resulta extraño en la certeza cartesiana «yo pienso, yo soy» es que no se afirmaba sino hablando y que la palabra precisamente la hacía desaparecer, dejando en suspenso el ego del cogito devolviendo al pensamiento al anonimato sin sujeto, la intimidad a la exterioridad, y sustituyendo la presencia viva (existencia del yo soy) por la ausencia de un morir indeseable y atrayente”²⁶⁴.

En Blanchot, la escritura es la instancia en que el poder del pensamiento (determinar con verdad las cosas de lo real) pierde su eficacia de conversión o creación de la realidad en una estructura inteligible, y por tanto, hace que el pensamiento devenga

memoria y de la sabiduría» (274 d-e). Ante este ofrecimiento Thamus responde: “«No es, pues, un fármaco de la memoria lo que has hallado, sino un simple recordatorio» (275 a) En, Platón. *Diálogos I*. Fedro (2010).

²⁶³ En relación con la escritura, Blanchot alude a la noción de “cadáver” para describirla como la presencia aparente de un ser que ha desaparecido. “...la presencia cadavérica es para nosotros la de lo desconocido, es entonces también que el llorado difunto comienza a *parecerse a sí mismo*” (...) “Y si el cadáver es tan parecido, es por excelencia, enteramente parecido y nada más. Es lo semejante, semejante en un grado absoluto, trastornante y maravilloso. Pero ¿a qué se parece? A nada”. En, *El espacio literario* (2012), págs. 246-247.

²⁶⁴ Blanchot, M. *La escritura del desastre* (2015), pág. 53.

en un espacio donde se exhibe, en palabras de Derrida, una *lógica fantasma*²⁶⁵ que converge en la presencia espectral de una soledad neutral e impersonal. En Blanchot, la escritura es una lógica *sin Lógos*, que expresa la desaparición del “sujeto” del pensamiento, siendo de este modo, lo que borra a su vez, al “sujeto-escritor”. Así, quién escribe se ve forzado a recorrer un espacio de despersonalización, impotencia y neutralidad, y se ve sometido a la ausencia misma que recorre todo lenguaje. Ni siquiera la “nada” en que se convierte el escritor remite a una entidad metafísica, puesto que la escritura no sólo difiere de la comprensión de pensamiento de la tradición, sino que expresa la ausencia del lenguaje.

En la tradición metafísica se muestra la conformación de un sentido original que permite la validez del discurso filosófico en tanto modelo de pensamiento originario y verdadero en la comprensión de lo real. A través de distintas épocas los sistemas de pensamiento filosófico han delimitado el modo de acceso a la verdad en función de la inteligibilidad de las cosas del mundo. Así, por ejemplo, la concepción platónica en el *Sofista* expresa que la ciencia dialéctica permite reducir el *no-ser* a una unidad de

²⁶⁵ “La lógica del fantasma, tal como nos ocupamos de ella aquí (ya se trate de la muerte viviente, del fantasma o del reaparecido, de la incineración o de lo póstumo), [esta lógica del fantasma] no es una lógica propiamente hablando, resiste al *lógos*, al *légein* de *lógos*, un poco también como la escatología es a la vez la cosa del *lógos*, la extremidad de lo último, de la última palabra o del último hombre, la extremidad de la última extremidad que se sitúa a la vez *en* la palabra, en el *lógos* como una última palabra, pero ya fuera de la palabra, cayendo fuera de ella en lo póstumo que ella ya respira, justamente; la lógica del fantasma resiste, desafía y disloca el *lógos* y la lógica en todas sus traducciones y en todas sus figuras, ya se trate de *lógos* como razón y como lógica de la no-contradicción y del tercero excluido, del *sí* o *no*, del *sí* y del *no*, del *o bien/o bien* decidibles, ya se trate del *lógos* como palabra o ya se trate del *lógos* como compilación o potencia de reunión. No hay, pues, *lógicadelfantasma*, propiamente hablando, puesto que, como nos recuerda Freud, el fantasma, lo mismo que la pulsión, se encuentra a los dos lados del límite entre dos conceptos opuestos, lo mismo que lo que Blanchot denomina, sobre todo en *El paso* (no) más allá (...), lo neutro. No hay, pues, lógica o *lógos* del fantasma, o del fantasma espectral o de lo espectral. A menos que el *lógos*, el *lógos* mismo, sea precisamente *el* fantasma, el elemento mismo, el origen y el recurso del fantasma mismo, la forma y la formación del fantasma, incluso de reaparecido”. Derrida, J. *La bestia y el soberano* Vol. II (2002-2003), págs. 234-235.

sentido permitiendo guiar el discurso filosófico²⁶⁶ hacia lo verdadero propiamente tal. En el caso de la dialéctica hegeliana, la negatividad permite que la muerte o el no-ser, corresponda a uno de los momentos o movimientos necesarios en el funcionamiento del sistema total en virtud de la consecución del Absoluto (Saber-Obra). Por su parte, Heidegger a través de la comprensión de la poesía, reconoce que, si bien éste lenguaje expresa un modo no- categorizado por el pensamiento (conceptual, objetivo, instituido) permitiendo advertir un espacio de autenticidad en el modo de darse de las cosas, la palabra del poema, constituye sin embargo, un modo de apropiación esencial, originario y verdadero en el *Dasein*²⁶⁷, otorgándole, sentido y fundamentación a lo real. En torno a estas consideraciones, es posible señalar que, la comprensión de un lenguaje metafísico supone la configuración de su propia interioridad, entregando sentido, unidad y legitimidad a sus relaciones. Es por esto que la metafísica, como estructura del pensamiento, permite desde su *ley* dar inteligibilidad a las cosas dadas y en ello generar veracidad a las cosas pensadas. Es por esto por lo que la palabra filosófica, como

²⁶⁶ Platón 253c y ss.

²⁶⁷ La consideración de la poesía en Heidegger responde a la impronta de la escritura de Hölderlin en la búsqueda por establecer la esencia de la poesía. Para Heidegger “La Palabra del poeta es la fundación, no tan sólo en el sentido de la donación libérrima, sino a la vez en el de firme fundamentación de nuestra realidad de verdad sobre su fundamento”. Heidegger, M. Hölderlin y la esencia de la poesía (1989), pág. 30. También en las interpretaciones de distintos poemas de Hölderlin, como “Retorno a la patria” Heidegger alude al posicionamiento de la palabra poética en torno a la posibilidad de habitar el sentido más propio, que *sale al encuentro*: “Por eso el que llega sigue siendo todavía alguien que busca. Sólo que lo buscado sale al encuentro. Está cerca. Pero lo buscado todavía no está encontrado, si «encontrar» significa apropiarse el hallazgo para habitar en él como en lo propio”. También para el poema *Recuerdo*, cuyo verso final Hölderlin dice: “Pero lo que permanece, lo fundan los poetas”. Precisamente aproximándose a esa esencia del recordar Heidegger señala: “«Piensa» aquí el poeta en lo pasado que permanece, porque ha quedado como resto? ¿Para qué entonces aún un fundar? ¿«No piensa» el fundar más bien «en» lo futuro? Entonces *Recuerdo* sería, sin embargo, un pensar-en, pero tal que piense en lo venidero. Suponiendo que este *Recuerdo* piense por adelantado, entonces el pensar hacia atrás tampoco puede pensar en algo «pasado» a lo que sólo habría que prestar el fallo de su irrevocabilidad. El «pensar en» lo venidero sólo puede ser el «pensar en» lo que ha sido, bajo lo cual entendemos, en distinción a lo pasado, lo que todavía no ha dejado de ser (...). El poeta responde a nuestra pregunta al dar ser poético a la esencia de ese recordar (*Andenken*)”. Heidegger, M. “Retorno a la patria”. En, *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin* (1983), págs. 36 y 105 respectivamente.

“discurso de lo verdadero”, puede guiar, organizar o develar la estructura natural en que se dan las cosas de lo real.

Ahora bien, lo que Blanchot interpela son los supuestos que convergen en la estructura misma de ese “sentido natural” que acoge el pensamiento. Desde esta perspectiva, si el pensamiento “debe” distanciarse de las cosas para poder determinar lo real en el nombre (concepto, definición, idea), entonces el “ser” de las cosas mismas remitiría a una mera ilusión, virtualidad, ficción o irrealidad, por lo que “lo aparente”, “lo disimulado” sería la exigencia misma del *sentido del ser*²⁶⁸, a saber, su ausencia, su vacío, o esa *nada* que evoca. Cuando pensamos, renunciamos a las cosas, aniquilamos la presencia de ellas para darles trascendencia en el lenguaje. Así, aceptar la verdad que implica el pensamiento nos obliga, entonces, a reconocer la muerte misma (lo imposible, lo ilimitado, lo exterior) como el espacio que rechaza cualquier forma de determinación o fundamentación cognitiva. La verdad es amenazada por la muerte que desarticula la inteligibilidad (unidad, sentido, origen, verdad). De este modo, no es posible rechazar el horizonte de la verdad, sin “poner en cuestión” el sentido original de la comprensión del mundo, en tanto que, discurso oficial. Blanchot señala cómo ya, en el *mito de la caverna* de Platón, éste nos enseña que los seres humanos nos encontramos con la imposibilidad de voltear la cabeza hacia ese “mundo-real-verdadero”, siendo esta impotencia, lo que, así como la muerte, evoca lo irrepresentable, lo que está “fuera” de todo “pensar” y que

²⁶⁸ A propósito del *sentido* y del *ser*, lo que Blanchot destaca es su carácter “aparente”, “disimulado” como aquello que los hace posible y les ofrece una relación natural, originaria: “... el sentido no es más que una apariencia, la apariencia hace que el sentido se vuelva infinitamente rico, que este infinito de sentido no necesite ser desarrollado, sea inmediato, es decir, no pueda ser desarrollado, sea sólo inmediatamente vacío. [La ambigüedad expresa al ser en tanto que disimulado, dice que el ser es en tanto que disimulado. Para que el ser realice su obra debe estar disimulado (...) todo el ser es gracias a las disimulaciones, el ser es esencialmente ser en el seno de la disimulación]”. Blanchot, M. En, *El espacio literario* (2012), pág. 252.

expone la experiencia de innombrable mismo²⁶⁹. Es por esto que dicha imposibilidad da cuenta que no existe cabida para presenciar el espacio de la verdad, puesto que no hay *lugar* para *ser* en la verdad. Así pues, dicha verdad (original, presencial, fundacional) no es otra cosa que el espacio irrealizado de la muerte: desconocida, lejana, extemporánea y que nunca permite *estar* en relación.

La palabra que propone Blanchot implica un desvío de todo origen o centro fundacional que excluye cualquier tipo de interioridad y descentra o distorsiona la estructura (o sistema) de la comprensión anclada en la presunción de una verdad. El lenguaje blanchotiano se margina de la narración filosófica tradicional exponiendo lo ausente que está en juego en el lenguaje y dando cuenta de la discontinuidad entre pensamiento y lenguaje. Por esto para Blanchot el *no-ser* presente en lo escrito (y en el lenguaje en general) *no puede ser*, es decir, no puede constituirse como totalidad o esencialidad originaria, sino que, más bien, expresa la distancia infinita entre las palabras y las cosas, o el desvío incesante entre el significado y el significante pues corta el lazo con un sentido trascendental. Por este motivo es que la figura del escritor hace posible el reconocimiento de la ausencia incesante que “soporta” al escribir, pues ejerce un trabajo al que nunca podrá pertenecer y que nunca podrá realizar. Escribir en Blanchot es permanecer fuera de la ley que rige el discurso de la metafísica. Quién escribe, por tanto, *trabaja en la nada* puesto que es suspendido en un espacio de marginación o rechazo y que le exige desaparecer, interrumpiendo cualquier relación de pertenencia con lo escrito y con el mundo que pretende nombrar. Al respecto Blanchot expone:

²⁶⁹ Blanchot aborda una lectura del pasaje de la República de Platón en torno al mito de la caverna, y señala: “Lo que sobre Platón nos enseña Platón en el mito de la caverna es que los hombre en general están privados del poder o del derecho de dar vueltas o de darse la vuelta (...) En la caverna de Platón, no hay palabra para significar la muerte, ni sueño o imagen para hacer que se presienta su imposibilidad de ser representada”. Blanchot, M. *La escritura del desastre* (2015), pág. 36.

“Escribir, la exigencia de escribir: no ya la escritura que siempre se ha puesto (por una necesidad de ningún modo evitable) al servicio del habla o del pensamiento llamado idealista, es decir, moralizante, sino la escritura que, por su fuerza propia lentamente liberada (fuerza aleatoria de ausencia), parece sólo consagrarse a sí misma que permanece sin identidad y, poco a poco, libera posibilidades muy distintas, una manera anónima, distraída, diferida y dispersa de ser en relación con la cual todo es puesto en tela de juicio, y en primer lugar la idea de Dios, del Yo, del Sujeto, después de la Verdad y de lo Uno, y después la idea del Libro y de la Obra, de tal modo que esta escritura (comprendida en su enigmático rigor), lejos de tener como objeto el Libro, marcaría más bien su final: escritura que se podría denominar fuera del discurso, fuera del lenguaje (...) Escribir se convierte entonces en una terrible responsabilidad. Invisiblemente, la escritura está convocada a deshacer el discurso en el que, por desgraciados que creamos ser, nosotros, que disponemos de él, seguimos estando cómodamente instalados. Escribir, desde este punto de vista, es la mayor violencia, porque ella transgrede la Ley, toda ley y su propia ley”²⁷⁰.

Para Blanchot escribir bajo el sello de escritura literaria, remite al desplazamiento en un espacio en que la soledad se pronuncia. Ausencia y vacío que quiebran toda Ley haciendo impotente toda Relación. La Ley del pensamiento, del lenguaje, del discurso, del sujeto o de la comunidad otorgan “vida” a la posibilidad de correlación entre las cosas en tanto unidad de sentido. Al escribir, estamos en presencia de lo desconocido o de un extrañamiento que nos orienta hacia “otro pensar”, que nos dispone paradójicamente, en la distancia asintótica de una *extrañeza común*²⁷¹, que no tiene lugar y que nos margina de toda vínculo común. Es por esto que en la escritura y particularmente los *récit* de Blanchot, permiten apreciar la fragmentación infinita entre las palabras y el pensamiento. Así, por ejemplo, en *L’ instant de ma mort* (1994) se narra ese momento infinito en que se “presenta” el *morir* infinito que colma cualquier espacio intelectual alejando al sujeto de su presencia y despojándolo de cualquier poder. Es la sentencia de la pasividad que destruye toda certeza remitiendo a una experiencia de lo

²⁷⁰ Blanchot, M. *La conversación infinita* (2008), p XIII-XIV.

²⁷¹ “Reconocer en el seno de una «extrañeza común», en el fondo de lo no reconocible, es reconocer *fuera de toda relación*”. Bident, C. *Reconocimientos* (2003), pág. 66.

inefable: “Como si la muerte fuera de él no pudiese desde entonces más que chocar con la muerte en él: «Estoy vivo. No, estás muerto»²⁷²”. De modo similar, en otro relato de Blanchot, llamado: «*Une scène primitive*» se expone el espacio atemporal de la pérdida o la desapropiación de sentido que parecen llevar al niño a la ambivalencia de un vacío que permanece extensivamente: “El saber vertiginoso de que nada es lo que hay, y en primer lugar nada más allá”²⁷³. Lo ausente se presenta conformando un espacio interminable, desconocido, extraño que rompe con la cotidianidad de una narración convencional. La pérdida se resiste a toda determinación, ella se mantiene extensivamente en la escritura. Es por esto que, en los relatos de Blanchot emerge el límite irreconocible de una desapropiación del sentido lógico-metafísico, y a su vez, expone aquella liviandad o levedad, no exenta de dolor, de lo que “carga” el pensamiento²⁷⁴.

²⁷² Blanchot, M. *El instante de mi muerte* (2002), pág. 61.

²⁷³ Blanchot, M. *La escritura del desastre* (2015), pág. 68.

²⁷⁴ A propósito de estas consideraciones en torno a la escritura de los llamados “relatos” en Blanchot, Fernando Rampérez, tomando elementos del texto *Demure* (1998) de Derrida, señala lo siguiente: “De Blanchot hay que extraer al respecto al menos dos matices muy importantes. En primer lugar, el ejercicio (el proceso, el devenir) de la escritura y la literatura se constituye en ejercicio de desapropiación porque cada palabra, cada letra, cada línea, dan un paso y a la vez niegan la trascendencia (los dos matices inscritos en la palabra francesa *pas*), precisamente porque lo que se pone en ejercicio en ese escribir es la muerte. La literatura dice la muerte, e incluso la hace; dice que solamente hay relato, nada menos, y que en el texto nos hacemos y disolvemos, nos apropiamos (acontecemos apropiada y apropiadoramente) y desapropriamos, nos consumamos y consumimos, vamos viendo y nos vamos dejando morir. Por eso, probablemente, la literatura duele: tiene que doler. Pero, también, segunda apreciación básica, ese dolor va unido a cierta ligereza o cierto aligeramiento, e incluso a cierta alegría. La experiencia del sin es la experiencia de la ligereza, esa levedad la que a menudo se refiere Blanchot [J. Derrida Demeure, Galilée, París, 1998, pág. 112] en sus textos más supuestamente autobiográficos como el *Instante de mi muerte o Una escena primitiva*. El primero de ellos, ante el pelotón de fusilamiento en ese instante supuestamente final, el protagonista experimenta una sensación de ligereza que puede llamarse el encuentro de la muerte con la muerte o, por qué no, con la vida. La misma sensación, o revelación, o comprensión de lo obvio, se produce cuando, en el siguiente texto aludido, el niño ve y entiende, y llora, cómo la realidad se desmorona al otro lado de la ventana”. Rampérez, F. “Los fines de la literatura, los fines del hombre” [El origen de este texto es una ponencia que el autor impartió en la facultad de Filosofía de la Universidad

Los relatos de Blanchot permiten recorrer el espacio de metamorfosis que no conlleva ninguna forma, sino más bien, es la presentación de un recorrido de desprendimiento de toda unidad de sentido, es decir, una metamorfosis inacabada, indeterminada y sin porvenir. Quien escribe *deja de ser*, y ese vacío que porta el escritor, en la medida que escribe, lo confina a una ausencia de sí, a una “obra” siempre *inconclusa* que se extiende en el lenguaje. El escritor se reconoce “sin horizonte”, despojado en un espacio de desdoblamiento transparente, anónimo, impersonal: el de la *soledad esencial*. A propósito de esto C. Bident señala:

“La búsqueda crítica de Blanchot acompaña a su creación literaria, desvela sus referencias, define su poética, desdobra su soledad. Se trata, cada vez, de una cuestión de reconocimiento. Reconocer, saber reconocer, hacer reconocer, ésta es la apuesta del relato crítico, entre análisis infinito, arte poética y teoría de la literatura. Reconocer es una misión de explorador enviado a la vanguardia, descubriendo libros, las traducciones, sosteniendo algunos premios, señalando otras novedades; es también una cuestión más profunda, trabajada por el cuidado de preservar la singularidad de cada acto creador, la «soledad esencial» de cada obra, el gesto inaprehensible de cada trazado, que busca extraer algo así como una esencia de la literatura, un condensado, una parte común pero inalienable, inapropiable, en su «afirmación impersonal anónima»: «neutra» «interminable, incesante»”²⁷⁵.

Ahora bien, como se ha expuesto, la escritura en Blanchot, aborda ese espacio de reconocimiento discontinuo, en que la soledad se “presenta” como la constatación de una neutralidad que se repite desplazando las categorías del pensamiento. Reconocer la ausencia en la palabra es, podríamos decir, pronunciar lo impersonal, que yace en el pensamiento, quebrando toda unidad y todo rasgo común. Reconocimiento de lo irreconocible. De este modo, la escritura literaria, hace que la comprensión se margine de toda interioridad de sentido. Escribir es distanciarse de un sentido original, separando

Complutense de Madrid en febrero de 2013, en el marco del congreso *El fin de la literatura. N. de los EE.*. En, *Márgenes de Jean-Luc Nancy* (2014), pág. 40.

²⁷⁵ Bident, C. *Reconocimientos* (2003), págs. 65-66.

así, lo que permite las condiciones de posibilidad del conocimiento. Es por ello que al borrar aquello que permite el sentido común implicado en el pensamiento, nos desplazamos hacia una dimensión de extrañamiento que no se presenta, y que deviene en el porvenir de lo inacabado:

“La escritura, la exigencia de escribir no lucha contra la presencia a favor de la ausencia, ni por ella al pretender preservarla o comunicarla. Escribir ni se cumple en (el) presente, ni presenta, ni se presenta: y menos aún representa, salvo para jugar con lo repetitivo que introduce en el juego, con respecto a todo poder de empezar, la anterioridad temporalmente inasequible de volver a empezar, como si el re-presentante jugase, en la multiplicidad por lo demás que la palabra indica, con una pluralidad siempre supuesta por el retorno, sin adelantarse a una presencia todavía por venir ni asignarla tampoco al pasado”²⁷⁶.

La escritura hace posible el desencuentro radical con las cosas que nombra, abriéndose a esa irreconocible pluralidad que se repite en el lenguaje y que da cuenta de la imposibilidad de establecer una relación originaria entre el significado y la cosa nombrada. De este modo, si escribir es dar cuenta de la ausencia y, por tanto, renunciar a la posibilidad de asistir a una presencia, entonces, escribir es el acto de resistencia a la “unidad” o a cualquier “elemento común” para el sentido de la comprensión, puesto que si pensamos en mundo lo hacemos desde categorías objetivas que presuponen la filiación con una “unidad de sentido” o con un “sentido de lo común”. En este ámbito, lo que hace que el pensamiento permita configurar un sentido de unidad en las cosas, es, a su vez, lo que permite que las inscribamos como realidad. Ahora bien, si la escritura desplaza el sentido de “lo interior”, de esa unidad en que el sentido expresa disimulándose, entonces, la escritura interrumpiría “lo común” que implica todo discurso, excluyendo toda posibilidad de arraigo, pertenencia o idea de unidad común. La escritura para Blanchot fragmenta toda forma de “hacer” o de “poner en obra” una *comunidad*.

²⁷⁶ Blanchot, M. *El paso (no) más allá* (2009), pág. 62.

El tránsito de lo neutro que implica el ejercicio de escribir es el recorrido hacia una exterioridad inconmensurable. La escritura para Blanchot, no permite una relación de significación, por lo que ella resulta ajena a cualquier “interioridad” o “comunidad”. Si escribir hace imposible el conocimiento de aquello común que permitirá la comprensión (originaria/original) de las cosas, entonces, escribir sólo haría imposible cualquier forma de relación. De modo similar, cuando pensamos las categorías de “lo común” o “comunidad” desde un ámbito político, aspiramos al reconocimiento de un elemento original-esencial que sea fundamento de una colectividad, siendo dicho colectivo, la manifestación o la expresión de una entidad que reúne la diferencia en una unidad común de sentido, es decir, la comunidad en tanto sujeto, acogería la diferencia y la reduciría, de uno u otro modo, a un sustrato común. Para Blanchot, la aproximación a un pensamiento de la comunidad pone el acento en aquellos desplazamientos que impiden “pensar” una comunidad desde una relación metafísica (teleológica, esencial, ideal). Es por esto que, a partir del espacio textual que denota el pensamiento de Blanchot, podemos preguntarnos entonces a qué tipo de relación nos conduce la escritura y la comunidad.

Si la escritura literaria es la marca de un espacio de ausencia, en el que no podríamos con certeza establecer una *unidad común* de las cosas, entonces, abordar “lo común” o la “comunidad” desde el espacio de lo escrito, promovería una tensión de los supuestos que implicaría una pregunta por la comunidad (por aquello *común*), por lo que, nos desplazaríamos en una dimensión que interpelaría cualquier supuesto trascendental, ontológico, *logocéntrico*, o cualquier *relación* (interrelación) que *tienda a la unidad*²⁷⁷. Por tanto, como hemos visto, si escribir cancela toda relación de

²⁷⁷ En torno a estas consideraciones, Blanchot señala algunos ámbitos de la comunicación que generan una «relación de unidad»: “En el espacio interrelacional, puedo intentar comunicar con alguien de diversas maneras: una primera vez, considerándole como una posibilidad objetiva del mundo y según las formas de la objetividad; una segunda vez, mirándole como a otro yo, muy diferente quizá, pero cuya diferencia pasa

interioridad, entonces la *comunidad* sería abordar un pensamiento de lo exterior, de la imposibilidad de determinar metafísicamente *aquello común*. En este ámbito, Blanchot acoge en sus reflexiones de la *escritura*, una dimensión política en torno a la pregunta por la *comunidad*²⁷⁸. Blanchot da cuenta que la categoría de *lo común* supone una comprensión ontológica para su conformación, por lo que la comunidad implica un pensamiento metafísico como determinación, sin embargo, como hemos visto, “pensar la comunidad” presupondría “narrar” una ficción o fábula²⁷⁹ de lo común, y en ello se expondría, no la presencia de una comunidad sino la negación permanente de su presencia y de las relaciones que de ella devengan. Si “pensar” es asistir a la diferencia infinita de las cosas, su desgracia, entonces, la comunidad sería la remisión a un espacio irrealizado que hace imposible “relacionarse” de manera común.

por una identidad primera, la de dos seres que tienen ambos la misma posibilidad de hablar en primera persona; una tercera vez, ya no en relación mediata de conocimiento impersonal o de comprensión personal, sino en una tentativa de relación inmediata, el mismo y el otro pretendiendo perderse uno dentro de otro o aproximarse uno a otro de acuerdo con la proximidad del tuteo que olvida o borra la distancia. Estas tres relaciones tienen en común el tender a la unidad: el «Yo» quiere anexarse al otro (identificarlo consigo) convirtiéndolo en su cosa o estudiándolo como una cosa, o bien quiere recuperar en el otro a un yo, ya sea por el reconocimiento libre o por la unión instantánea del corazón”. Blanchot, M. “La interrupción como en una superficie de Riemann”. En, *La conversación infinita* (2008), pág. 95.

²⁷⁸ “Blanchot, a partir de los años 50, da una traducción política a su teoría de lo neutro, hasta el punto de que hace de la impersonalidad, la cancelación programática del propio nombre, el contenido del acto político (...) “La comunidad es un éxtasis, un momento de exposición «sin objeto ni porqué», «sin proyecto» y sin continuidad. Es la apertura de ese «entre» abismal en que el sujeto es arrancado de su soledad, de los límites de su vida personal, de su relación dialógica, consensual y habitual con el otro”. Garcés, M. “La comunidad en el vacío”. En, *Un mundo en común* (2013), págs. 123 y 124 respectivamente.

²⁷⁹ En relación con esto, Fernando Rampérez comenta: “Si todo es fábula, la comunidad nueva no tendrá más seguridad que la de un relato abierto o una narración infinita. Y, por lo mismo, tanta más libertad. Se inventará a cada instante, como se inventan a cada instante los escritores que la componen. Una comunidad disimétrica, llena de individuos únicos y a la vez agrietados, comunidad siempre parcial e incompleta (espacial y temporalmente incompleta). Una comunidad de ausencia más que de presencia, por tanto, y así una ausencia de comunidad. Comunidad insuficiente y del quizá”. Rampérez, F. “La comunidad de los ausentes” (2013), pág. 429.

Escritura (literatura) y comunidad, son en el contexto blanchotiano la experiencia o la exposición de un “tercer género”, es decir, la presencia de una neutralidad, impersonalidad y anonimato que desfigura toda relación esencial²⁸⁰. Así, ni la mismidad (hombre-unidad, yo-soberano), ni la negatividad (dialéctica, Otro-unidad), sino más bien, una negatividad que *permanece negatividad*, esto es, una incesante otredad que nunca puede ser reducida o absorbida por un sujeto. Es por ello que para Blanchot, la comunidad sólo puede escribirse, desapareciendo una y otra vez, en la distancia infinita que tiene todas las cosas, y promoviendo, ni siquiera, la aparición de un “nuevo hombre” como el *superhombre* nietzscheano, ni tampoco el *individuo* de la decisión de Sartre que produce mundo y sentido en la performatividad de su acción, sino más bien, Blanchot da cuenta de un ser humano borrado, sin proyecto, fuera de toda relación, o en otras palabras, un “ser humano” sin horizonte:

“Hombre sin horizonte, y sin afirmarse a partir de un horizonte, este sentido ser sin ser y presencia sin presente, ajeno así a todo visible y a todo invisible, es lo que vienen a mí como habla, cuando hablar no es ver. El Otro habla conmigo y no es sino esta exigencia de habla. Y cuando el Otro me habla, el habla es la relación de lo que queda radicalmente separado, la relación del tercer género, afirmando una relación sin unidad, sin igualdad”²⁸¹.

Escribir nos dispone en una relación con lo neutro que promueve un “género sin ser”, y que *desobra* cualquier determinación de sentido. En este ámbito, escribir “me” separa radicalmente de lo Mismo y de lo Otro, desplazando un espacio no-relacional en

²⁸⁰ A propósito del “tercer género” en Blanchot, Marina Garcés comenta: “Es una relación que rompe el campo lógico y lingüístico del diálogo entre sujetos, de su encuentro, de su unidad o superación (...) Es una relación pensada desde una separación que no remite a ninguna unidad pensable: uno y otro en el mismo abismo, en el vértigo, en la interrupción que escapa a toda medida”. Garcés, M. “La comunidad en el vacío”. En, *Un mundo en común* (2013), págs. 122-123.

²⁸¹ Blanchot, M. “La relación de tercer género, hombre sin horizonte”. En, *La conversación infinita* (2008), pág. 87.

que se presenta la *interrupción de ser*²⁸². Escribir abre el espacio del *tercer género* que nombra Blanchot, género anónimo, género de lo que se ausenta ausentándose y que sólo responde al *Afuera* (no-interioridad), es decir, a esa Otredad que permanece Otredad, que nunca se restringe al dominio de lo Mismo, de lo Común, de la Unidad. Es la extrañeza de un género desprovisto de todo rasgo común, o bien, en otros términos, de lo que no tiene comunidad.

§15. El rechazo de lo anónimo: la soledad común

La escritura en Blanchot es la expresión literaria de la pérdida de toda unidad que supone la determinación del discurso. Escribir literariamente en Blanchot, es dar cuenta de la discontinuidad que tensiona la relación entre lenguaje y pensamiento. Si escribir es abordar el extrañamiento de las cosas, la diferencia o bien, la otredad, entonces, escribir remite al espacio del *afuera*, que nos desplaza de cualquier interioridad de sentido, suspendiendo cualquier relación natural entre el lenguaje, el pensamiento y las cosas.

Al escribir se exhibe la exterioridad que implica la presencia difusa o ambigua de una diferencia que no se deja reducir en los límites del concepto, siendo, por tanto, aquello que fragmenta el discurso y la comprensión objetiva de las cosas. Lo que no podemos reducir a un ámbito de dominio cognitivo, queda relegado del dominio del conocimiento en tanto certeza, unidad, entendimiento. Es por esto que, si escribir es abandonar los límites del sentido, abandonando las categorías con las que el sujeto configura lo real, entonces, no habría un sujeto de la escritura como tal. Al no existir un

²⁸² “Ahora, lo que está en juego y exige relación es todo lo que me separa del otro, es decir, el otro en la medida en que estoy infinitamente separado de él, separación, fisura, intervalo que le deja infinitamente fuera de mí, pero que pretende fundar mi relación con él en esta misma interrupción. Que es una *interrupción de ser* – alteridad por la cual él no es para mí, hay que repetirlo, ni otro yo, ni otra existencia, ni una modalidad o un monumento de la existencia universal, ni una supraexistencia, dios o no-dios, sino lo desconocido en su distancia infinita”. Blanchot, M. “La interrupción como en una superficie de Riemann”. *Ibíd.*, pág. 95.

“yo” en el espacio literario, lo que adviene es un sujeto anónimo o un no-sujeto o, en otros términos, una otredad siempre desconocida que cancela cualquier reducción a una “mismidad”. Escribir para Blanchot, representa aquel lenguaje que rechaza el sentido común y el que, desde Mallarmé, es la expresión de un abandono a lo “otro”²⁸³, al desconocimiento de aquello que desaparece, y que permanece siempre fuera de sí. Escribir es lo que nos desplaza hacia el espacio de una soledad que renuncia a toda compañía, a todo rasgo común, a todo sentido compartido.

La cuestión de la escritura en tanto radical separación responde a aquella otredad, que en su emergencia paradójica expresa lo infinitamente distinto. Es por esto que pensar la escritura es pensar la diferencia, aquello que no se deja determinar por las categorías del pensamiento o discurso de la verdad. Cuando escribo, *lo otro* se extiende, y la pretensión del *yo* se borra, desapareciendo, transformado el todo en anonimato. Es por ello que la escritura admite “pensar” en la distancia infinita que afirma la soledad y cancela cualquier “rasgo común” en el discurso. De este modo, la cuestión de la escritura nos permite “pensar”, tensionar, fragmentar aquel elemento común que supone la configuración de toda comunidad.

Así, si la comunidad no se funda a partir de categorías de sentido, entonces el pensamiento hacia una comunidad se haría discontinuo. Precisamente, la comunidad en Blanchot corresponde al espacio no determinable bajo criterios de ordenación común. La comunidad en Blanchot responde a una *desobra*, que implica orientarse hacia un espacio anónimo en que la “totalidad” entendida como unidad colectiva u “obra comunitaria” es desplazada por un vacío común, o una *nada pública*. Así lo señala Blanchot:

²⁸³ “Desde Mallarmé, presentimos que lo otro de un lenguaje siempre está planteado por este mismo lenguaje como aquello en lo cual él busca una salida para desaparecer o un Afuera para reflejarse en él. Lo cual no significa simplemente que lo Otro ya formase parte de *ese* lenguaje, sino que tan pronto como éste se da la vuelta para responder a su Otro, se da la vuelta hacia otro lenguaje, del que no debemos ignorar que es otro, ni que él también tiene su Otro”. Blanchot, M. “El problema de Wittgenstein”. *Ibíd.*, pág. 432.

“Escribimos para perder nuestro nombre, queriéndolo sin quererlo, y, en efecto, sabemos que otro nos es dado necesariamente a cambio pero ¿cuál? El signo colectivo que nos envía el anonimato (puesto que ese nuevo nombre –el mismo– no expresa más que en la lectura sin nombre, jamás centrada en tal lector designado por su nombre, ni siquiera una posibilidad única de leer). De este modo, el nombre que nos hace vanidosos o desdichados es la marca de nuestra pertenencia a aquello que carece de nombre, aquello de donde nada emerge: la nada pública –la inscripción que se borra sobre una tumba ausente”²⁸⁴.

Pensar la comunidad en Blanchot, corresponde a la *desobra* de un espacio anónimo, en que se presenta la sola dispersión continua que rechaza toda unidad. Es un paso desde un “yo” desfigurado hacia un impersonal infinito en el que todo signo común, colectivo o comunitario queda suspendido en una ausencia.

Ahora bien, de modo general, abordar la comunidad implica pensar la posibilidad de un encuentro fundamental entre los individuos y sus relaciones a partir del reconocimiento de un elemento común. Por ello la categoría de *lo común* representa la categoría esencial que permite conservar y proyectar un espacio social determinado. En este sentido, por ejemplo, las propuestas comunitaristas modernas a partir de dicho rasgo “común” responden a la consideración de un sujeto implicado en un espacio acotado. Dicho sujeto es entendido como el pilar fundamental en la unidad de un conglomerado, regidor de los vínculos pertinentes de la colectividad y quién debe preservar “lo común” a través del tiempo²⁸⁵.

²⁸⁴ Blanchot, M. *El paso (no) más allá* (2009), pág. 66.

²⁸⁵ “La idea tradicional de comunidad es espacial, no temporal: designa un coto privado, tanto en el liberalismo como en el comunitarismo. Esa tradición de la Modernidad que triunfa en cierta forma de política y cierta forma de economía, a saber, la democracia liberal y el neoliberalismo, parte de una concepción del individuo como espacio privado de decisión y libertad, es decir, como sujeto que toma decisiones en un espacio cerrado cuyas fronteras han de chocar necesariamente con las del individuo vecino, si lo hay. La libertad no se realiza con el otro, por tanto, sino a su pesar, en conflicto inevitable con el espacio del otro. El liberalismo y el individualismo y el comunitarismo son, pues, espaciales, para defenderse del carácter disolvente del tiempo. El comunitarismo aplica a cada colectivo la misma espacialidad que al sujeto: un conjunto que reivindica su espacio. La política resultante de estos postulados consiste en una simple gestión de fronteras y espacios; no resulta extraño, de esa forma, que el Estado-

La cuestión de Modernidad y comunidad, diseñadas desde la premisa del sujeto y la potencia constructiva de lo real, configuran un espacio de pertenencia en función de lo Mismo (común, unidad, verdad). Así pues, la cuestión de la comunidad en la reflexión blanchotiana corresponde a ese desplazamiento en que *lo común* no puede constituirse como el rasgo identitario o fundacional de la comunidad. La escritura literaria nos invita a recorrer ese espacio “no-común” o de extrañeza, que se abre más allá de cualquier determinación y en la que cualquier sentido de comunidad (Obra) queda expuesta a su fracaso²⁸⁶. Al ejercer una suspensión que permanece suspensión, la escritura corta cualquier tipo de escritura pre-figurada en un lenguaje de significación original. En este ámbito, la escritura remite a una otredad o diferencia que se desvía de cualquier determinación. La escritura de lo otro deviene en una política, una política sin sujeto, una política sin proyecto.

Ahora bien, cuando pensamos en una política en general, lo hacemos sobre la base de un rasgo común que funda los criterios de relación entre los seres. La política es lo que permite la agrupación de sus miembros desde un sentido de significación común y sus modos de intercambio. Sin embargo, la cuestión de la política en Blanchot, permite problematizar, suspender o incluso redefinir aquellos criterios de verdad que hacen posible la conservación de lo común. La escritura en Blanchot da cuenta de ese espacio en que lo político, en tanto diferencia, vacío o ausencia pronuncia ese espacio anónimo, neutral e impersonal.

nación y los conflictos por territorios hayan resultado los usos políticos (o antipolíticos) más típicos de esta era moderna (o de esta forma de entender la Modernidad)”. Rampérez, F. “La comunidad de los ausentes” (2013), pág. 422.

²⁸⁶ Comentando las reflexiones batailleanas respecto de la comunidad, Nancy señala: “Es en este sentido que la exigencia de la comunidad todavía nos resulta inaudita, que nos queda por redescubrir y por pensar. Al menos podemos saber que los propios términos de la promesa de la obra comunitaria ya no respondían, en sí mismos, al «sentido» inaudito de la «comunidad», y que en suma el *proyecto comunitario como tal participa del «inmenso fracaso»*”. Nancy, J. L. *La comunidad inoperante* (2002), pág. 49.

La tematización de Blanchot en la esfera de “lo político” puede leerse en toda su obra y, sin embargo, de modo ambivalente. El Blanchot de los años treinta, es un escritor periodístico con orientación “derechista” que, a través de sus artículos publicados en esa época, ha devenido, posteriormente, en un foco de discusión en torno al papel político de Blanchot y la proximidad con una escritura del día²⁸⁷. Sin embargo, Blanchot comienza a gestar un desplazamiento de su posicionamiento familiar, político e ideológico hasta esos años. Poco antes de los años cuarenta, Blanchot a través la elaboración de *Thomas l’ obscure* (1941) comienza un giro que adviene no sólo en el modo de concebir la escritura, como el espacio de desapropiación del sujeto-escritor, sino que, a su vez, es la marca de un espacio de ausencia que interpela las categorías mismas del pensamiento filosófico (unidad, continuidad, interioridad, verdad), permitiendo abrir nuevos dis-

²⁸⁷ Una discusión que se ha mantenido en los últimos años es la fijación de J. L. Nancy por mostrar la escritura de Blanchot como una escritura de una ambigüedad derechista. En los textos de Nancy: «*Passion politique*» (2011), y en una posición más fuerte, «*La communauté désavouée*» (2014) (*La comunidad revocada*, 2016) Nancy busca más que un distanciamiento con la temática blanchotiana de la comunidad durante los años 80’, sino que posicionar a Blanchot más cercano a un fascismo. Ahora bien, más allá de esta problemática, Blanchot, en 1984, poco después de publicar la «*La communauté invouable*» (1983), señala en una carta a Roger Laporte la dificultad de esta conversión que apunta no sólo a una comprensión de la escritura sino que reviste una dimensión existencial en el propio Blanchot. Blanchot escribe el 22 de Diciembre de 1984 lo siguiente: “Dejé de lado todo lo que durante algún tiempo, sin duda después de 1930, había sido mi verdadera vida, es decir, la escritura. El movimiento de la escritura, su oscura búsqueda, su aventura que era esencialmente nocturna, sobretodo porque como Kafka, no me quedaba más que la noche para escribir. En este sentido, fui (estuve) expuesto a una verdadera dicotomía. La escritura de día al servicio de tal o cual persona (no se deben olvidar que yo escribí en ese momento para un arqueólogo muy reconocido que también tenía necesidad de la ayuda de un escritor) y la escritura de noche me dejaba ajeno a cualquier otra exigencia que no fuera ella misma, cambiando mi identidad o bien orientándola hacia un desconocido insaciable y angustiante. Si hubo alguna falta de mi parte, es sin duda en esa compartición [*partage*] (combinación, dicotomía, división) pero al mismo tiempo fue una idea que me perseguía como una especie de conversión de mí mismo abriéndome a la espera y a la comprensión de los cambios increíbles que venían. Yo no diría que hay una escritura de derecha y otra de izquierda, sería una simplificación absurda y además sin salida. Sin embargo al mismo tiempo que se descubre en Mallarmé una exigencia política implícita y subyacente a su exigencia poética (Alan Badiou hace a menudo esta referencia), al mismo tiempo aquel que se une a la escritura debe privarse de todas las seguridades que un pensamiento político preestablecido puede procurar”. Nancy, J. L. *Maurice Blanchot Passion politique* (2011), pág. 61.

cursos. La concepción de la escritura, de la literatura, en Blanchot da cuenta de un espacio de discontinuidad que evoca la expresión de lo ilimitado, de lo ausente, de lo que excede el poder y de lo que se mantiene fuera de la coherencia del pensamiento metafísico. En torno a esto y, fortalecido por el encuentro con Georges Bataille, y también con Mascolo y Antelme, entre otros, quienes abordan reflexiones en torno a la comunidad como un tema medular para pensar o reconfigurar el ámbito de lo común que funda cualquier proyecto comunitario, Blanchot aborda desde la literatura, lo que “carga” una ontología política de “lo común” como forma de pensar “comunidad”.

El giro escritural de Blanchot, lo posiciona en un pensamiento político de izquierda en el que se dispondrá activamente, llevándolo a ejercer una exposición pública, directa y comprometida durante el período entre el 58’ al 68’, en el que genera una *pensamiento escritural* que permite “re-pensar” la comunidad a partir de la consideración de un espacio discontinuo y neutro que tensiona cualquier forma de poder establecido: el *espacio literario* o *espacio de la diferencia* que se presenta de manera no-totalizante, y que deviene en la imposibilidad de acotar al *otro* a las categorías del sujeto. Blanchot pone en escena la posibilidad de “pensar”, ya no desde una lógica metafísica, sino más bien, desde un modo de permanecer en el fracaso a través de un pensar no-teleológico, no-dialéctico, que pone en juego el correlato anónimo, impersonal y vacío de la *desobra*, el desastre o la desgracia de pensar la comunidad como aquello que permanece irrealizado.

Es por esto que en Blanchot la aproximación a la cuestión política desde la concepción de la escritura literaria se evidencia en varios textos a partir principalmente del año 1958. Coincidente con la *perversión*²⁸⁸ que conlleva el retorno al poder de De

²⁸⁸ La vuelta al poder de De Gaulle, constituye según Blanchot una “perversión esencial”. Lo esencial de la perversión estriba en que De Gaulle encarna, más que un poder político, un poder de salvación que resguarda la posibilidad de un destino común. A propósito Blanchot señala lo siguiente: “El poder con el que está investido un hombre providencial ya no es un poder político, es una potencia de salvación. Su

Gaulle, considerado un “símbolo” salvación soberana²⁸⁹, y con la Guerra de Argelia, Blanchot, en conjunto con otros escritores, abordan la proximidad de una *comunidad* que fragmenta la categoría de “lo común”, y que se disponga como una comunidad sin trascendencia, sin porvenir, carente de sujeto y sin nombre. Dicha propuesta expresa la discontinuidad de una “comunidad del rechazo” que inacabadamente apoya la insumisión²⁹⁰ como un modo de rebelión ante todo lo establecido, exponiendo, en el espacio público, una política carente de poder, anónima e impersonal. En Blanchot, la política, así como la escritura, rechazan toda forma de dominio, unidad o verdad, y por

presencia como tal resulta salvífica, eficaz por sí misma y no por lo que haga (...) El rasgo principal es la transformación del poder político en una potencia de salvación. El destino está ahora en el poder: no en un hombre históricamente destacable, sino cierto poder que está por encima de la persona, la fuerza de los más elevados valores, la soberanía misma, en cuanto que se identifica con las posibilidades reunidas de un destino”. Blanchot, M. “La perversión esencial”. En, *Escritos políticos* (2010), págs. 44-45.

²⁸⁹ En relación con esto, Idoia Quintana comenta a Blanchot, respecto de cómo el poder de De Gaulle, es relacionado con un sentido sagrado, que promueve la orientación a un “destino” nacional soberano: “De Gaulle no encarna el poder soberano, sino que ocupa el lugar que concede poder sagrado a la soberanía. El espacio político pasa a ser el espacio ocupado por la nación como destino y De Gaulle el símbolo de una salvación que por su llegada al poder, no por medio de la decisión sino de la providencia, se presenta como la figura de autoridad incapaz de acción y de decisión”. Quintana, I. “La política del rechazo. Pensamiento político en Maurice Blanchot” (2017), pág. 235.

²⁹⁰ “Maurice Blanchot escribió una serie de textos políticos, concretamente entre 1958 y 1968, cuya lectura resulta un antídoto contra este acoso ideológico a la fuerza colectiva del rechazo. entre el retorno de De Gaulle al poder, tras la crisis de Argelia, y la revuelta estudiantil y obrera de Mayo, se abre una década que Blanchot describe en diversas octavillas, artículos y documentos de trabajo como de «muerte política». la muerte política se instala y paraliza nuestras vidas cuando el poder se transforma en potencia de salvación. Así volvió De Gaulle al poder en el 58. El espacio del antagonismo y del disenso políticos quedaron cancelados ante la inminencia de una amenaza que se convertía en permanente: la guerra (...) Frente a este poder salvador-cuidador que despolitiza todas las relaciones y se presenta, por tanto, como incuestionable, Blanchot invoca la fuerza común y anónima del rechazo, la fuerza amistosa del No. «No» no es la expresión de un juicio o de una prohibición desde la distancia, sino que es la efectuación de una ruptura (...) El apoyo a la insumisión de 1958 hace emerger un nuevo poder de los intelectuales al que Blanchot llama «la comunidad anónima de nombres». Es un poder que, gracias a su radicalidad crítica, pone en cuestión de la individualidad misma del intelectual. Su firma pasa a ser un trazo, junto a otros, de la fuerza impersonal que ha nacido del rechazo. El rechazo, la afirmación que es ruptura es, por tanto, el descubrimiento de que la fuerza de lo común es anónima y de que su palabra es infinita. La palabra no puede poseerse así misma. Está en ruina permanente”. Garcés, Marina. “Yo me rebelo, nosotros existimos”. En, *Un mundo común* (2013), pág. 51-52.

tanto, abordarlas en este ámbito, implica la intromisión en un espacio fragmentado que manifiesta la ausencia de todo contenido y significación, y en que la separación infinita (que hace imposible toda relación) de todas las cosas es la huella insoslayable de la pervivencia de una radical soledad.

Pues bien, la cuestión política del rechazo en Blanchot implica el sentido impersonal de la escritura. La escritura política no corresponde en él a una escritura puesta al servicio de una idea o fundamento que estructure una comunidad, sino más bien, lo que la caracteriza es el rasgo discontinuo y anónimo que conforma. La ausencia de sujeto en la escritura da cuenta de un movimiento que no se realiza, por lo que no permite la concreción de un discurso común, o bien, no hace posible un pensamiento unitario de la comunidad. La escritura como espacio de lo irrealizado, da cuenta de aquello que no constituye una obra, y de lo que no puede fundamentar un sentido común. Es por esto que la escritura permite aproximarse a un pensamiento de una comunidad de lo otro, puesto que recorre la diferencia que se resiste a cualquier determinación.

Para Blanchot pensar la comunidad es pensar, a su vez, lo imposible. La comunidad es aquello siempre *desobrado*, sin lugar ni pertenecía, cuyo porvenir expresa lo que nunca se presenta. Es por ello que para Blanchot, el cambio que tuvo la comprensión de la cuestión literaria ha sido una respuesta a una crisis generalizada, suscitada por el horror de los acontecimientos históricos de la segunda guerra mundial, en los que todo lenguaje para decir, contar, medir, narrar, explicar, justificar, han quedado como un límite absoluto que se ha suspendido indefinidamente en el pensamiento. A propósito de esto, Blanchot comenta:

“El cambio que sufrió el concepto de literatura y que en Francia las tentativas señaladas con los nombres de *nouveau roman*, *nouvelle critique*, *structuralisme* han hecho espectacular, no está en relación inmediata con la segunda guerra mundial, ya que estaba en gestación desde hace mucho tiempo, pero ha encontrado en ella la confirmación acelerada de la crisis fundamental, cambio de

época que no podemos aún medir, a falta de lenguaje para hacerlo. Lo cual equivale a decir: la guerra (la segunda guerra mundial), no ha sido únicamente la guerra, un suceso histórico como los demás, circunscrito y limitado con sus causas, sus peripecias y sus resultados. Ha sido un absoluto. Este absoluto se nombra cuando se pronuncian los nombres de Auschwitz, Varsovia (el gueto y la lucha por la liberación de la ciudad), Treblinka, Dachau, Buchenwald y tantos otros. Lo que ha ocurrido ahí, el holocausto de los judíos, el genocidio contra Polonia y la formación de un universo concentracionario, es, hablese o no de ello, el fondo de la memoria en cuya intimidad, en adelante, cada uno de nosotros, tanto el más joven como el hombre maduro, aprende a recordar y a olvidar”²⁹¹.

En el contexto de Blanchot, la literatura corresponde al espacio en el que el lenguaje al expresar la ausencia de las cosas da cuenta de aquel lenguaje que siempre está en falta. La imposibilidad de “decir” o “narrar” desde la lógica de la presencia o desde un sentido biográfico²⁹², rompe con las posibilidades del discurso del yo, siendo esto, precisamente, lo que descentra cualquier sentido de unidad y da cuenta de la *soledad sin consuelo* que acaece como la proximidad de un pensamiento del desastre²⁹³. Lo ininteligible de la Segunda Guerra en tanto absoluto, expone el silencio inmemorial que borra toda continuidad del discurso.

La escritura de Blanchot configura un testimonio-anónimo en la acción de su propia performatividad. A propósito de esto, Blanchot en el *Manifiesto de los 121*²⁹⁴

²⁹¹ Blanchot, M. “Guerra y Literatura”, en, *La amistad* (2007), pág. 105.

²⁹² “Si la exigencia de escribir se busca en la existencia de aquellos que parecen consagrarse a ella, no hay biografía para la grafía”. Blanchot, M. *El paso (no) más allá* (2009), pág. 64.

²⁹³ “Soledad sin consuelo. El desastre inmóvil que no obstante se aproxima”. Blanchot, M. *La escritura del desastre* (2015), pág. 15.

²⁹⁴ La elaboración de esta declaración se comienza a elaborar a principios del año 1960, en la que participan distintos escritores, principalmente D. Mascolo y J. Schuster los encargados de la revista *Le 14 Juillet*. Motivados por apoyar al Frente de Liberación argelino del régimen colonialista de De Gaulle, ésta declaración que se lleva a la luz pública durante Julio de 1960 da cuenta de la manifestación política a partir de la fuerza impersonal y anónima del rechazo. La denominada “Declaración sobre el Derecho a la Insumisión en la Guerra de Argelia” fue firmada por 121 escritores, artistas e intelectuales. Blanchot, M. *Escritos Políticos* (2010), págs. 52-58 [Se incluye referencia de los Editores].

reconoce en la firma de dicho testimonio que el colectivo (que borra la individualidad, pero también al movimiento mismo) emerge como la posibilidad radical del rechazo, puesto que no está orientado a la afirmación de un “grupo” que tiene en vilo un proyecto común, sino que lo tiene, solamente en función de decir “no”²⁹⁵. En este sentido, la firma responde a la posibilidad de adscribirse a un compromiso ya no propiamente de la voluntad (yo quiero) ni del sentido del deber (yo debo), sino un compromiso desde la espontaneidad misma del rechazo cuya expresión subyace independiente de los miembros individuales de la colectividad que firma.

De este modo, el rechazo es la fuerza impersonal de una colectividad “(des) unida” por un espacio de separación infinita y anónima. La fuerza no radica en el agente, intelectual o sujeto del discurso que busque reafirmar lo dicho en la práctica, como si lo dicho o escrito respondiera a la estructura idearía o teórica que justifica los procedimientos a realizar. El rechazo es la emergencia de una potencia que aplaca toda posibilidad de cumplimiento, es, por el contrario, la fuerza de lo irrealizable que deviene en un “derecho a la insumisión”. En una entrevista otorgada por Blanchot a Madeleine Chapsal, declara el *derecho a la insumisión* como la expresión libre de un discurso común y anónimo movilizado por la fuerza del rechazo. Se cita en extenso, parte de la entrevista:

²⁹⁵ Blanchot realiza una serie de “precisiones” (o más bien correcciones) a varias críticas que realiza Michel Cournot en torno a la “Declaración de los 121”. Blanchot pone énfasis en que la declaración no tiene un “origen” ni tampoco está orientado a establecer una moral de un proyecto o idea de comunidad, más bien, lo que otorga la declaración es la performatividad del rechazo que se mantiene como rechazo, sólo fiel a sí mismo, y no a un grupo, ni a un individuo, ni a una idea común. “Aquí, en la *Declaración*, lo que se ha dicho ha sido un solo término, el grave término del rechazo extremo. En todos los momentos decisivos de la humanidad, algunos hombres, en ocasiones un gran número, han sabido salvaguardar el derecho a rechazar. «No podemos», «De aquí no me muevo, no puedo obrar de otra manera». Es el recurso fundamental. Por un recurso semejante, todos deberíamos velar, velar para que de él no se haga uso sin rigor, velar para que, reafirmando y manteniendo, siga siendo lo que es: el recurso último como poder de decir no”. Blanchot, M. “Precisiones”. En, *Escritos políticos* (2010), pág. 62.

«[MC] *¿Por qué ha firmado usted esta Declaración?* [MB] Quisiera decir en primer lugar que esta Declaración es un acto grave que se basta a sí mismo; todo comentario particular se arriesga a debilitarlo, a apaciguarlo, o incluso a retirarle su carácter colectivo, que uno de sus rasgos importantes (...) [MC] *¿Y dicen ustedes que la insumisión se ha convertido en un derecho?* [MB] En efecto. Creo con toda la fuerza de la *declaración*, todo su poder de desestabilización, viene de la autoridad con la que ha pronunciado este solo término, el término insumisión, término grave, rechazo extremo: Derecho a la insumisión. Digo bien Derecho, y no Deber, como algunos, de una manera irreflexiva, hubiesen querido que se expresase la *Declaración*, sin duda porque creen que la formulación de un deber va más lejos que la de un Derecho. Pero esto no es así: una obligación remite a una moral interior que la recubre, la garantiza y la justifica; cuando hay un deber, uno no tiene más que cerrar los ojos y cumplirlo ciegamente; entonces, todo es simple. El derecho, por el contrario, no remite más que a sí mismo, al ejercicio de la libertad del que es expresión; el derecho es un poder libre del que cada cual, para sí mismo, frente a sí mismo, es responsable y que le compromete completa y libremente: nada es más fuerte, nada es más grave. Es por lo que hay que decir: derecho a la insumisión; cada cual decide sobre él soberanamente” (...) [MC] *¿Piensa usted que el hecho de firmar tal Declaración pueda tener un efecto político?* [MB] Lo que quiere usted decir es: ¿no será políticamente ineficaz? Creo que hay que responder: no aspira a ninguna eficacia inmediatamente política, o aún más precisamente: debe ser eficaz en la medida misma en que no ha tenido en cuenta cálculos de eficacia práctica y política, por ejemplo, buscando reunir, mediante una redacción de compromiso, al mayor número posible. Es un acto de juicio, tal es su sentido y su fuerza. No es un simple manifiesto de protesta. Es una declaración que decide, en ausencia de una autoridad legítima, lo que viene a rechazar y reivindicar. ¿no son más que palabras? En efecto, pero que tiene toda la autoridad de palabras graves de las que todos aquellos que las afirman se sienten desde ahora responsables, dispuestos a apoyarlas tranquila, firmemente, tanto cuanto sea necesario, cualesquiera sean las consecuencias”»²⁹⁶.

La concepción de la escritura en el *Manifiesto de los 121*, es la expresión, política, del rechazo, que se ejerce como una *fuerza anónima*²⁹⁷. Al rechazar, todos y

²⁹⁶ “Quisiera decir en primer lugar...”. Extracto de una entrevista realizada a Maurice Blanchot. *Ibíd.*, págs. 63-67.

²⁹⁷ En torno a estas consideraciones, Marina Garcés en “La fuerza anónima de rechazo” (2010), señala las implicancias que tiene la cuestión del rechazo en Blanchot (decir No): “En Blanchot este descubrimiento que se forja entre 1958 y 1968 toma dos rasgos esenciales: el del valor absoluto y sin medida del rechazo y

todas que, siendo minoría, ocupan un espacio tensionándolo, mostrando su diferencia en el afuera de lo público, en que se expresa un cuestionamiento a la totalidad mediante una palabra anónima. La desaparición del sujeto público, precisamente, en el espacio público, rompe desde su ausencia, insignificancia, o marginalidad, con las determinaciones objetivas y con la presunción de un sujeto necesario del discurso. Blanchot señala al respecto:

“Cuando rechazamos, rechazamos por un movimiento sin desprecio, sin exaltación, y anónimo, en la medida de lo posible, pues el poder de rechazar no se realiza a partir de nosotros mismo, ni en nuestro solo nombre, sino a partir de un comienzo muy pobre que pertenece en primer lugar a quienes no pueden hablar”²⁹⁸.

El rechazo que desplaza todo sujeto surge de la ausencia que fluye en un anonimato que ejerce lo escrito. La ausencia de lo común, lo que une sin unir, es el sello de una soledad transparente que en su acogida rechaza una y otra vez. Soledad y comunidad recorren lo escrito abordando en su movimiento de pasividad²⁹⁹ aquella comunidad imposible.

el del carácter impersonal o anónimo de lo común. Son los dos rasgos que articulan las propuestas de revistas colectivas en las que embarca en esta misma década junto con escritores amigos como Dionys Mascolo, Roberte Antelme y tantos otros. Le 14 Juillet (1958-59), la Revue Internationale (1960) y la revista Comité (1968) son proyectos abortados o de vida breve en los que se pone en un primer plano, para Blanchot, la necesidad de «decir el mundo» a través de un « cuestionamiento total » y desde una escritura fragmentaria y anónima”. Garcés, M. “La fuerza anónima del rechazo”. En, Blanchot, M. *Escritos políticos* (2010), pág. 10.

²⁹⁸ “El rechazo”. Ibid., pág. 40.

²⁹⁹ La pasividad para Blanchot responde a ese movimiento sin objetivo determinado, sin proyecto y sin poder. La marca de la pasividad permite da cuenta de esa espera infinita de lo que se presenta. En ese ámbito, Blanchot señala: “La pasividad: podemos evocar situaciones de pasividad, la desdicha, la aniquilación final del estado propio de los campos de concentración, la servidumbre del esclavo sin amo, caído por debajo de la necesidad, el morir como la inatención al desenlace mortal. En todos estos casos, reconocemos, aunque sea con un saber falsificador, aproximativo, algunos rasgos comunes: el anonimato, la pérdida de sí, la pérdida del aposento, el error sin lugar, la imposibilidad de la presencia, la dispersión (la separación)”. Blanchot, M. *La escritura del desastre* (2015), pág. 22.

Ahora bien, la escritura de Blanchot pone en cuestión la “escritura de uso”, aquella que está al servicio de la política o de un movimiento vinculado a la consideración de lo común en tanto absoluto. En Blanchot, la escritura no es un ejercicio de intercambio. No hay nada que intercambiar puesto que no hay concepciones fijas. La imposibilidad de una relación común o liberada de la carga de lo común rechaza a su vez, cualquier tipo de intercambio³⁰⁰. En Blanchot *lo común* es, precisamente, lo que está excluido de todo intercambio, es la imposibilidad de un lenguaje común.

La cuestión de la escritura en Blanchot es, a su vez, la cuestión de la comunidad, cuya orientación política expresa un principio no-original que pone el “todo” en cuestión, desestabilizando o suspendiendo los supuestos *logocéntricos* que edifican una comunidad.

En estos términos, la dimensión literaria de Blanchot y la exigencia política de la escritura, como una manera de efectuar una relación (sin relación), no implican la necesidad de una voluntad individual o general como forma de intencionalidad de un proyecto colectivo. La política que escribe Blanchot, responde a un espacio de desprendimiento del sujeto (autoridad, yo, fuerza, poder, pensamiento) en que nos desplazamos hacia en una dimensión de exterioridad, alteridad, impersonalidad, y neutralidad. La escritura no es el recorrido de un yo a un tú, sino de un yo a un neutro (él/ella/lo), siempre desconocido, siempre desfigurado. La presencia de un yo, desplazada desde siempre por la transparencia de una soledad neutra e impersonal.

³⁰⁰ “Común: repartimos las cargas, cargas insoportables, sin medida y reparto. La comunidad no se inmuniza, siempre ha sobrepasado el intercambio mutuo de donde viene, vida de lo no recíproco, de lo no intercambiable, de aquello que echa a perder el intercambio (el intercambio tiene siempre por ley lo estable). Intercambiar implica, por contraste, el no-intercambio. Pero intercambiar a partir del afuera que excluye lo mutable y lo inmutable y la relación que se introduce subrepticamente a partir de lo uno y de lo otro. *Ibíd.*, pág. 80.

En este sentido, escribir, o bien, compartir la escritura, es el compartimento de lo anónimo que emerge en lo escrito. Escribir, no sólo expone una política sin sujeto, sino que lleva a la política a su límite más radical, a saber, la imposibilidad de constituirse como una forma del pensamiento (lo visible, el día, el *Lógos*) y expone una forma de espacio en el que *comparecemos*³⁰¹. De este modo, si en la escritura existe, a su vez, una política, entonces lo que se expresa en lo escrito en el ámbito blanchotiano, constituye la ausencia de una política determinada por lo común.

§16. La amistad de la distancia

La cuestión de la escritura y la comunidad dan cuenta en Blanchot de un espacio de ausencia que se resiste a cualquier determinación y permite “re-pensar” las estructuras o supuestos que el propio pensamiento contiene. Si la cuestión de la escritura literaria es la marca de una distancia infinita, el pensamiento de la comunidad en Blanchot implica aproximarse a un lenguaje *de lo otro*, es decir, aquello hace imposible determinarlo bajo categorías de un sujeto del conocimiento. De este modo, si el pensamiento de la comunidad en Blanchot es *pensar* aquello imposible de ser fundado por un régimen de lo común, entonces asistimos a una *comunidad* impensada, incommunicable, inconfesable.

³⁰¹ Bailly y Nancy en su texto *La comparecencia*, dan cuenta del espacio de exposición de la comunidad: “Hemos hecho de nuestra historia la historia de cómo pusimos al desnudo la comunidad: no se trató de la revelación de su esencia, sino de dejar al descubierto lo «común» en todas sus formas (lo «en-común» y lo «banal»), reducido a sí mismo, despojado de trascendencia o de asunción, despojado también de inmanencia. En suma, pusimos al desnudo un puro espacio de *arrealidad* (área, superficie) de puntos o de momentos que definen simultáneamente la exterioridad y el común reparto de esta. De este modo, en concreto, el número, bajo muchas de sus formas (muchedumbre, multitudes, poblaciones, generaciones, distancias, velocidades, estadísticas, enumeraciones más allá de todo lo contable...), ha llegado a imponerse en todo pensamiento de lo «común». El vacío o la obertura de este espacio, su propio espaciamento o sus numerosos espaciamentos, forman el lugar de nuestra comparecencia”. J. L. Nancy/Bailly, J.Chr. *La comparecencia* (2014), págs. 66-67.

Las reflexiones en torno a la comunidad nos sitúan en la complejidad respecto de su conformación. Ante la pregunta: ¿Qué hace posible la comunidad? Aparentemente nos disponemos en la determinación de un rasgo, elemento, principio o sentido “de lo común”. Lo *común* genera un “interior” que hace posible la validez de sus movimientos o conexiones. De este modo, *lo común* es el criterio o la medida de la comunidad y la posibilidad de fundar un “estar juntos”³⁰².

Es por esto que podemos señalar que, durante los años ochenta, la reflexión comunitaria tiene en Nancy y Blanchot a algunos de sus principales exponentes. Sin duda, la influencia de las consideraciones sobre la comunidad de Bataille, que de una u otra manera en estos autores tuvo una resignificación relevante como un modo de abordar aquella comunidad que se resiste a una determinación ontologizante. Para Bataille la comunidad corresponde a la *experiencia fuera de sí*³⁰³ que excede cualquier sentido común o forma de interioridad. Bataille promueve un pensamiento más allá del “comunismo”, fuera de “lo común” y desplazando los límites de toda determinación unitaria en que se expone la comunidad como aquello que se escapa de toda conformación, interrumpiéndole, de manera inacabada, como una “nada” soberana³⁰⁴.

³⁰² “Todas las comunidades existentes o que han existido, todas las comunidades por venir (...) son pensamientos limitados a lo común. Y no hay ninguna (...) que no se haya mostrado como semejante limitación, tanto más perversa en la medida en que seguía siendo abstracta. Pero incluso como formas limitadas, exiguas, incluso fuerzas orgánicas suturadas por todos lados hablan de lo común y apuestan por ello. Para que se mantenga, para que *eso* se mantenga –y es precisamente, así como eso se mantiene–, estas comunidades fundan lo común que las une en una especie de inmanencia mediocre, la de los límites y las costumbres, la de lo conocido y lo reconocido (...) El vínculo comunitario no reúne a los hombres sino separándolos de todos los demás, separándolos, en primer lugar y si es posible, de sus vecinos”. Rodríguez, Cr., y Massó, J. “Introducción, Lo común sin «ismos». En, Nancy, J., y Bailly, Chr. *La comparecencia* (2014), pág. 38-39.

³⁰³ En relación con esto, Nancy señala: “... Bataille es sin duda el primero en hacer, o quien hizo la experiencia de la comunidad: ni obra que producir, ni comunión perdida, sino el espacio mismo, y el espaciamiento de la experiencia del afuera, del fuera-de-sí”. Nancy, J. L. *La comunidad inoperante* (2000), pág. 43.

³⁰⁴ “«La soberanía no es NADA (G. B)»”. Blanchot, M. *La escritura del desastre* (2015), pág. 82.

La comunidad responde a la imposibilidad de “unirnos” en categorías metafísicas, siendo esto, lo que abre la diferencia que se resiste a toda unidad común. Es por ello que la *comunidad* que se gesta da cuenta de una *comunidad para los que no tienen comunidad*, es decir, es comunidad que se mantiene fuera de toda unidad y que pertenece (si es que puede pertenecer a algo) a lo “otro”, a “lo diferente”, a aquello que sólo puede estar “fuera de sí”, resistiendo el dominio de cualquier totalización del sentido en la esfera de lo común. Así, el fracaso del comunismo o los dispositivos de exterminio como los campos de concentración u otras manifestaciones de la racionalidad totalitaria, han devenido aquí, en un pensamiento fuera de la lógica filosófica de la tradición metafísica o *logocéntrica*, ejerciendo una distancia respecto de la filiación o fraternidad que une fundacionalmente a los miembros de una comunidad³⁰⁵ como una forma de *amistad*.

De modo similar, y siguiendo a Nancy y a Blanchot en torno a estas reflexiones durante los años 80’ en los textos *La comunidad inoperante* y *La comunidad inconfesable* respectivamente, J. Derrida³⁰⁶, años más tarde, en su texto *Políticas de la Amistad* abordará las nociones de comunidad y amistad como un modo no-totalitario de relacionarse, es decir, como la aproximación a la imposibilidad de establecer alguna

³⁰⁵ “Blanchot, Nancy y Derrida, pero también otros, ven en la comunidad perfectamente definida por cualquier dios padre el aval de innumerables totalitarismos. Otra forma, por tanto, de leer Auschwitz y hacerse cargo de su herencia. No se trata, después de la metafísica de la totalidad, de construir una comunidad distinta (ya el comunismo lo intentó y acabó con un totalitarismo similar) e inocente; ninguna lo es; se trata de desmontar la comunidad misma, lo común, lo comunitario, lo comunista, en una comunidad agrietada compuesta por individuos agrietados que no saben, todavía (y todavía es quizás siempre), quienes son” Rampérez, F. *A destiempo* (2009), pág. 184.

³⁰⁶ “En los años 80, indagando en la herencia de Bataille, Nancy publicó un artículo sobre *La communauté désouvrée*, la comunidad desobrada o inoperante, que provocó una reflexión de Blanchot convertida en el libro *La Communauté inavouable*, la comunidad inconfesable, al cual siguió por parte de Nancy de su artículo en el libro homónimo [La comunidad desobrada, Madrid, Arena, 2001, Trad. Pablo Perera]. Años después, en 1994, Derrida recoge estas reflexiones añadiendo una indagación sobre Nietzsche y deconstruyendo la ideología de la fraternidad que subyace a tanto comunitarismo en el libro *Políticas de la amistad*”. *Ibíd.*, pág. 183.

relación. La comunidad en Blanchot, siguiendo a Bataille, es *la comunidad de los que no tienen comunidad*, por lo que aborda una comunidad que invita a compartir aquella diferencia o separación radical que hace imposible cualquier relación fundacional. La comunidad desprendida de lo común da cuenta de una *amistad de lo ausente*, de aquellos amigos que “se reconocen” en la comunidad que no se presenta, ni se hace obra, ni deviene en un proyecto. *Comunidad de la soledad* que expresa una ausencia sin fin en la afirmación de un porvenir que jamás se presenta, consume o totaliza. De este modo, la comunidad sería la conformación de una amistad en la distancia, amistad del vacío que rechaza toda determinación. Es por esto que la *comunidad* que está en juego no permitiría la reunión o ligazón esencial o sustancial de sus miembros, puesto que no quedaría reducida a un proyecto común, sino que sería una comunidad sólo de lo que viene, pero que se mantiene en la performatividad de ese por-venir incomunicable, en la separación de una amistad sin amigos, que nunca hace compañía, que nunca se presenta en una Obra total, final, absoluta, por lo que abre paso a una comunidad que hace amistad en la exposición de la soledad: “*Soledad o la no-interioridad, la exposición al afuera, la dispersión fuera de cierre, la imposibilidad de mantenerme firme, encerrado – el hombre privado de género, el suplente que no es suplemento de nada*”³⁰⁷.

La consideración literaria de la comunidad desde la exigencia política de la escritura, exigencia siempre desviada, torcida, partida³⁰⁸, y abre un espacio de reflexión sinuoso que se pregunta por una *política de la separación*³⁰⁹. La comunidad de la

³⁰⁷ Blanchot, M. *La escritura del desastre* (2015), pág. 32.

³⁰⁸ “La «literatura» en ese sentido (¿tiene otro sentido?) ofrece lo en-común –eso mismo que es su única razón de ser- como un recuerdo totalmente huido y totalmente, invenciblemente, presente. La amnesia de una anamnesis absoluta, en cuyo torbellino un trazo se tuerce, insiste, cede y resiste; trazando y volviendo a trazar la clave sin código de su propia partición”. J. L. Nancy/ Bailly, J.Chr. *La comparecencia* (2014) pág. 93.

³⁰⁹ Consideramos la pregunta de Derrida: “¿Cómo fundar una política de la separación?” Derrida, J. *Políticas de la amistad* (1998), pág. 73, para abordar ese espacio que abre la cuestión de la comunidad literaria que recorre la escritura de Blanchot.

escritura da cuenta de la expresión de una amistad fuera del ámbito de lo común, fuera de la interioridad, fuera de la Ley, desplazándonos, por tanto, en la impersonalidad compartida de la soledad. La amistad, así, permitiría abrir un espacio de encuentro [*trouver*] que nos desplazaría en una pérdida constante, en un fracaso incesante y en una ausencia compartida: *lo incompatible y sin reciprocidad*³¹⁰. Dicha amistad por tanto, marcaría el espacio de una comunidad que, en su alteridad radical, rechazaría permanentemente cualquier forma de determinación de las categorías de lo Mismo, por lo que convergería en una comunidad del abandono o de la desaparición la que solamente expondría la inefable presencia de lo desconocido.

La cuestión de la comunidad que abre la espacialidad literaria de Blanchot, permite abordar una amistad fuera de toda obra. La escritura que recorre un tránsito hacia lo desconocido que se mantiene desconocido, suscita la comprensión de una amistad que rompe con cualquier “forma” de comunidad. En *La comunidad literaria*, Blanchot comentando a Bataille³¹¹ a propósito de la cuestión de la comunicación

³¹⁰ “Queda asimismo que, a la proximidad de lo más lejano, a la presión de lo más ligero, al contacto de aquello que no atañe, he de responder por medio de la amistad, una amistad incompatible y sin reciprocidad, amistad para aquello que ha pasado sin dejar huellas, respuesta a la pasividad a la no-presencia de lo desconocido”. Blanchot, M. *La escritura del desastre* (2015), pág. 29.

³¹¹ El ejercicio de escribir como el acto de borrar el sentido permite abordar un tipo de experiencia particular de exposición. En torno a esto Blanchot comenta a Bataille: “Georges Bataille ha enunciado con sencillez (quizá demasiada sencillez, pero él no lo ignoraba) los dos momentos en que se impone, a su parecer, la exigencia de una comunidad, en relación con la experiencia interior. Cuando escribe «Mi conducta con mis amigos, está motivada: cada ser es, creo, incapaz, por sí solo, de ir al final del ser», esta afirmación implica que la experiencia no podría tener lugar para quien es único, porque tiene como rasgo romper la particularidad del particular y exponer a este prójimo: así pues, ser esencialmente para el prójimo, «si quiero que mi vida tenga un sentido para mí, es preciso que lo tenga para el prójimo». O bien: «No puedo dejar un instante de provocarme a mí mismo hasta el extremo y no puedo hacer diferencias entre los otros con quienes deseo comunicar y yo mismo». Lo que sobreentiende cierta confusión: de inmediato y a la vez, la experiencia sólo puede ser tal («ir al extremo») si sigue siendo comunicable, y sólo es comunicable porque, en su esencia, es apertura al afuera y apertura al prójimo, movimiento que provoca una relación de violenta disimetría entre otro y yo: la desgarradura y la

literaria como la forma de una experiencia asimétrica y desgarrada³¹², como una sola exposición al afuera, puesto que nunca puedo dirigirme a un amigo sin despojarlo de todo lugar, y dónde el “yo” padece esa misma exigencia. Precisamente quien escribe, lo realiza para “alguien” que no puede conocer. En este sentido, escribir implica una cierta relación con lo desconocido. Es por ello que escribir expone esa relación imposible, esa relación separada de toda “forma”. La amistad de ese amigo que desconozco constituye la separación de una comunidad que se desplaza en lo escrito. En torno a esto, Blanchot señala:

“«¿Qué es entonces la amistad? Amistad: amistad para con el desconocido sin amigos. O más aún, si la amistad llama a la comunidad mediante la escritura, no puede sino exceptuarse ella misma (amistad para con la exigencia de escribir que excluye toda amistad)»”³¹³.

La cuestión de la amistad que conlleva la escritura responde a un *compartir* un espacio anónimo. La ausencia de la escritura es la expresión de una comunidad finita. A propósito de esto, Bataille indica:

“Para un hombre, una sequía un desierto, un estado suspendido (de todo alrededor suyo) son condiciones favorables de desapego. La desnudez se revela a aquel que vive encerrado en una soledad hostil. Es la más dura prueba, la más libertadora: un estado de profunda amistad desea que un hombre sea abandonado por sus amigos; la libre amistad está desprendida de los lazos estrechos. Mucho más allá de la ausencia de amigos o de lectores cercanos, busco ahora a los amigos, a los lectores que puede hallar un muerto y, de antemano, los veo fieles,

comunicación”. Blanchot, M. “La comunidad literaria”. En, *La comunidad inconfesable* (2002), págs. 43-44.

³¹² A propósito J. L. Nancy señala: “La «desgarradura» no consiste más que en la exposición al afuera: todo el «adentro» del ser singular está expuesto al «afuera»”. Nancy, J. L. *La comunidad inoperante* (2000), pág. 60.

³¹³ Blanchot, M. *La comunidad inconfesable* (2002), pág. 46-47

innumerables, mudos: ¡estrellas del cielo!, mis risas, mi locura los revelan y mi muerte se unirá a ustedes”³¹⁴.

Bataille da cuenta de un espacio que se “forma” a partir del desapego, desamparo, soledad o muerte que evoca el escritor constituyendo una amistad (que responde aquí a su vez, a los lectores, que com-parten lo escrito) que pareciera estar unida desde un punto difuso, como la marca de un radical e inacabado distanciamiento. La escritura, así como un muerto, recorre ese límite que une y separa para siempre. La escritura es la tumba de cualquier trascendencia que, pronunciando el silencio de la muerte, expone lo que ha dejado de ser para convertirse en palabra, lenguaje, significación. Es por ello que el amigo da cuenta de aquello a lo cual no puedo estar unido, abriendo una amistad sin valor, ni significado, ni interior, ni rasgo común. El amigo neutro que escribe da cuenta del espaciamiento de una exterioridad acogida por el silencio³¹⁵ que cancela toda relación. Por tal motivo el amigo comprende la presencia ambivalente del rechazo, de lo que “me” rechaza emergiendo como la resistencia de cualquier forma de absoluto, totalidad, o verdad. El amigo que escribe es el amigo del relato³¹⁶ que recorre la agonía de la palabra, que lee, uniéndose paradójicamente a lo que ha dejado de ser, rebelándose al yo del discurso y desplazándose en la ausencia de lo que desaparece: la *común* soledad de un infinito abandono:

“Lo que no me concierne (en el sentido de que el uno [yo] y el otro no pueden estar juntos, ni reunirse en un mismo tiempo: ser contemporáneo) es ante todo el otro para mí, después yo como otro distinto de mí, aquello que en mí no coincide conmigo, mi eterna ausencia, lo que ninguna conciencia puede recuperar, que no

³¹⁴ Bataille G. “Las desdichas del tiempo actual”, Bataille, G. “Las desdichas del tiempo actual”. En, *Para leer a Georges Bataille* (2012), pág. 251.

³¹⁵ “La amistad no guarda silencio, más bien es guardada por el silencio. Desde el momento en que la amistad se habla, se invierte”. Derrida, J. *Políticas de la amistad* (1998), pág. 71.

³¹⁶ Al respecto señala Nancy: “Un amigo puede, a su vez, dar a leer una escritura del abandono del que escribe al mismo tiempo que forma el relato (si es uno) de ese abandono mediante el cual se comunica lo que no es nada comunicable y que compartimos”. Nancy, J. *La comunidad revocada* (2016), pág. 60.

tiene ni efecto ni eficacia y que es el tiempo pasivo, el morir que me es, aunque sin compartirlo, común a todos”³¹⁷.

En este sentido, la cuestión del “amigo” o de la “amistad” responde al reconocimiento de un cierto tipo de comunidad que se juega en lo escrito, y que hace de lo escrito el espacio de una relación infinita, en que la impersonalidad de una muerte que se presenta sin mostrarse en el lenguaje, en que, valores, sentimientos, ideas, afecciones se conjugan en un cierto espacio común en el que, sin embargo, nunca se alcanza a consumir a través de un “proyecto común” o un sentido de totalidad³¹⁸.

En torno a ese trabajo de la escritura que *deviene amistad*, si pensamos en el texto de Blanchot que dedica a Foucault, en que la amistad se expresa como la promesa de un porvenir nunca realizado, y cuyas palabras de cierre pronuncian la aseveración atribuida por Diógenes Laercio a Aristóteles “¡Amigos míos! no hay amigo”³¹⁹, nos encontraríamos ante la imposibilidad de concebir la amistad desde una unidad o comunidad de sentido sin traicionarla. La promesa de amistad suspendida en la muerte como “don póstumo” se dispone ante aquello inalcanzable, desconocido y siempre

³¹⁷ Blanchot, M. *La escritura del desastre* (2015), pág. 26,

³¹⁸ En el original O. Jaquemond señala: «L’impersonnalité de l’écriture ne provient pas d’un quelconque dehors, elle est intrinsèquement conjugée à l’acte d’écrire, indissociable de cette opération. L’impersonnalité n’est pas un thème, ni un sujet, mais une torsion à tout ce qui traverse l’écriture. Du coup l’amitié, impliquée dans l’opération même d’écrire, se trouvera engagée dans ce que Jacques Derrida désigne comme un « devenir-écriture de l’amitié » ou encore un « devenir-amie de l’écriture ». Se ofrece traducción: «La impersonalidad de la escritura no proviene de alguien externo (de afuera) sino que está intrínsecamente conjugada al acto de escribir, indisoluble de esta operación. La impersonalidad no es un tema ni un sujeto, sino que es una propiedad inmanente a la escritura que trabaja, imprime una torsión (contracción, distorsión) a todo aquello que atraviesa la escritura. De pronto la amistad implicada en la operación misma de escribir se encuentra comprometida en lo que Jacques Derrida designa como un «devenir-escritura de la amistad» o más aún como un «devenir-amigo de la escritura». Jaquemond, O. *Le juste nom de la l’amitié* (2011), pág. 123.

³¹⁹ Blanchot, M. “Michel Foucault tal como yo lo imagino”. En, *Una voz venida de otra parte* (2009), pág. 108.

devenido. Amistad no-totalizada y no-realizada y, del mismo modo, una amistad incommunicable e inconfesable.

Jacques Derrida en *Políticas de la amistad* (1998) impugna la cuestión de la amistad, mediante la pregunta por *¿quién es el amigo?* La pregunta platónica del *Lisis* da cuenta de esa necesidad de conocer al amigo. La categoría del “amigo” sería prioritaria puesto que, permitiría reconocer la estructura fraternal, humanitaria o idearia que constituiría una política de la amistad³²⁰. Consideremos el pasaje inicial del diálogo platónico, en el que Sócrates camino al Liceo, es invitado por Hipotales, que estaba junto a Ctesipo, a *desviarse*³²¹ de su camino para conversar con ellos y con otros en la Palestra. En este ámbito el desvío socrático no resulta irrelevante, puesto que el diálogo no permite esclarecer *qué* es la amistad, ni tampoco dar cuenta de *quién* es el amigo. En aquel desvío inicial del pasaje platónico, podemos reconocer el fracaso o ruina de que “acompaña” al deseo de situar una definición acabada respecto de qué es la amistad.

Ahora bien, en este sentido, si “el amigo” no cabe en categoría alguna, entonces ¿cómo abordar la cuestión de la amistad? y con ello, ¿cómo entender o reconocer aquello común que se juega en la construcción de una política? Derrida propone dar

³²⁰ Derrida problematiza en torno a la concepción tradicional de la amistad, y en este ámbito tensiona la cuestión de la *Philia* platónica propuesta en el *Lisis*, a partir de su pregunta por *¿quién es el amigo?* Permite reconocer la posibilidad de su fracaso. Al respecto señala: “La pregunta que queda, y a propósito de la cual cabe preguntarse qué queda de ella una vez que estas últimas han resonado, es una pregunta en cuya novedad se conservará la forma misma que le dio Platón en el *Lisis*, en el momento de despedirse con un fracaso: no «¿qué es la amistad?», sino «¿qué es el amigo?». ¿Quién es el él? ¿Quién es ella? *Quien*, desde el momento en que, como se va a ver, 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? Derrida, J. *Políticas de la amistad* (1998), pág. 324.

³²¹ Platón. *Lisis* (2010). Hipotales persuade a Sócrates para que los acompañe en la charla: “- Pues entonces, me dijo, derecho a nosotros. ¿O no te quieres desviar? De verdad que lo merece”. 203 b [Trad. Emilio Lledó].

curso a la problemática que genera la comprensión blanchotiana de la amistad, preferentemente a partir de sus textos: *La amistad*, y *La escritura del desastre*.³²² Precisamente la escritura de Blanchot incomoda el *quién* de la amistad, ya que promueve un *otro* a quien no le cabe determinación alguna, que se escapa y que se desplaza en el porvenir, un *quién* que no permite compañía alguna y otorga una política de lo discontinuo, de lo impersonal, de lo neutro. La amistad blanchotiana dispone un espacio en que toda relación queda relegada en la infinitud de la distancia. De este modo, la amistad corresponde al suspenso de una política marginada del sentido común, del saber y de la comunicación, y que se expone sólo en la pérdida, el fracaso o la muerte³²³. El *quién* de la amistad correspondería a ese límite infranqueable que excede el espacio común de la política. Derrida refiriendo a Blanchot señala:

“¿Qué pasa políticamente cuando el «quién» de la amistad se aleja entonces más allá de todas las determinaciones? En su «inminencia infinita», escuchamos a Blanchot, el «quién» excede incluso el interés por el conocimiento, el saber, la verdad, la proximidad, y hasta la vida, y hasta la memoria de la vida. No es todavía un «yo» identificable, privado o público. Sobre todo, se le va a oír, se trata de «uno» a quien se le habla (aunque sea para decirle que no hay amigo) pero de quien no se habla”³²⁴.

La cuestión del amigo representa un movimiento hacia un *pensar del rechazo* que se resiste a la categorización conceptual o forma de filiación (común, comunidad, modelo, forma o fraternidad). Por ello, cabe preguntar: ¿Con qué lenguaje hacer referencia a ese amigo?, o ¿cómo dar cuenta de esta proximidad que invertiría al amigo

³²² Para ello, Derrida dispone de tres ámbitos que denomina: a) la cuestión de la *comunidad*, b) la cuestión «griega» y c) la cuestión de la *fraternidad*.

³²³ “Si las grandes meditaciones canónicas sobre la amistad (De amicitia de Cicerón, «De la amistad» de Montaigne, La amistad de Blanchot por ejemplo) forman parte de la experiencia del duelo, en el momento de la pérdida –la pérdida del amigo o de la amistad–, si, a través del elemento insustituible del nombre, aquellas se despliegan siempre en la sombra testamentaria para confiar y rehusar la muerte del único a un discurso universalizable”. Derrida, J. *Políticas de la amistad* (1998), pág. 320.

³²⁴ *Ibíd.*, pág.325.

y que, sin embargo, en su cercanía, estaría marcado por una ausencia infinita? La amistad en Blanchot permite, entonces, asistir a ese espacio en que la desaparición del *quién* del amigo da cuenta de la comunidad como aquella extensión de un vacío emergente, que se comparte anónimamente. Blanchot señala en *La amistad*:

“¿Cómo aceptar hablar de este amigo? Ni para alabanzas ni en interés de alguna verdad. Los rasgos de su carácter, las formas de su existencia, los episodios de la vida, incluso de acuerdo con la búsqueda de la que se sintió responsable hasta la irresponsabilidad, no pertenecen a nadie. No hay testigos. Los más cercanos no dicen más que lo que les fue cercano, no lo lejano que se afirmó en esa proximidad, y lo lejano cesa en el momento en que cesa la presencia. En vano, pretendemos mantener, con nuestras palabras, con nuestros escritos, lo que se ausenta; en vano le ofrecemos el señuelo de nuestros recuerdos y una cierta figura nueva, la dicha de permanecer en la luz, la vida prolongada con una apariencia verídica. No pretendemos llenar más que un vacío, no soportamos el dolor: la afirmación de ese vacío. ¿Quién consentiría en aceptar su insignificancia, tan desmesurada que no tenemos memoria capaz de contenerla y necesitaríamos deslizarnos en el olvido para llevarla, el tiempo de ese deslizamiento, hasta el enigma que representa? Todo lo que decimos no tiende sino a ocultar la única afirmación: que todo debe desaparecer y que no podemos permanecer fieles más que velando por este movimiento que desaparece, al que algo entre nosotros, algo que rechaza todo recuerdo, pertenece desde ahora”³²⁵.

La amistad como el gesto de la comunidad de la soledad es el desplazamiento de una separación que se mantiene. Una comunidad de la soledad implica la paradoja de un presente sin presencia alguna. Si la amistad, en estos términos, corresponde a la afirmación del vacío de toda comunidad, es decir, de todo rasgo *común*, entonces, los “amigos” comparten la soledad³²⁶ que los separa para siempre, en el rechazo de

³²⁵ Blanchot, M. *La amistad* (2007), pág. 264.

³²⁶ “Comunidad sin comunidad, amistad sin comunidad de los amigos de la soledad. Ninguna pertenencia. Ni semejanza ni proximidad”. Derrida, J. *Políticas de la amistad* (1998), pág. 61.

cualquier pertenencia y desplazándolos en el porvenir de un desconocimiento sin testimonio³²⁷ y perpetuamente inconfesable.

De este modo, la cuestión de la escritura blanchotiana, responde al espacio literario en que la determinación del concepto, que hace posible el pensar, el comunicar, el conocer/saber, decae, pierde poder, exponiendo *otro pensar* o un *pensamiento de lo otro*, en que se desvanecen las categorías del sujeto. En este sentido, la literatura libera la interioridad del concepto (significación, sentido), dejando que lo otro, lo exterior, el afuera se despliegue en lo escrito. Así pues, en este ámbito, la palabra comunidad es también “liberada” del régimen “de lo común”, abriéndose a una interrogación incesante, en que la edificación de toda comunidad (implicancia, supuestos, requisitos) se pone en cuestión. Uno de los aspectos de la cuestión de la comunidad en Blanchot son las reflexiones realizadas en torno al “comunismo”. Blanchot, comentando un artículo de D. Mascoló³²⁸, en que problematiza con el “comunismo”, dando cuenta de qué aspectos de su significación (ideológica, cultural, social) han determinado o condicionado la pregunta por “lo común”, o en otros términos, apreciar cómo el *comunismo* ha forjado un valor (ontológico, metafísico) a la categoría de lo común en el que también deviene su fracaso³²⁹.

³²⁷ A propósito de estas consideraciones, Derrida siguiendo a Blanchot señala: “¿Cómo se puede estar juntos para dar testimonio del secreto, de la separación, de la singularidad? Habría que dar testimonio allí donde dar testimonio resulta imposible. Atestiguar la ausencia del testimonio, por dicha ausencia, como dice Blanchot («Palabra todavía por decir más allá de los vivos y de los muertos, atestiguando por la ausencia de testimonio» [citado de *El paso (no) más allá* (1994)]. ¿Cómo callarse, el uno y el otro, el uno al otro incluso” Derrida, J. *Políticas de la amistad* (1998), pág. 73.

³²⁸ En el texto “Sobre un acercamiento al comunismo (necesidades valores)” recopilado en obra *La amistad* (2007), Blanchot comenta el escrito del 1953 de Mascolo: *Le comunismo, révolution et communication ou la dialectique des valeurs et des beisons* (Gallimard, Paris). En este contexto, Mascolo señala: “Los hombres, privados de verdad, de valores, de fines, siguen viviendo, al vivir, siguen procurando dar satisfacción a sus necesidades: siguen, pues, haciendo existir el movimiento de búsqueda en relación con esa satisfacción necesaria. En, Blanchot, M. *La amistad* (2007), pág. 89.

³²⁹ “El hundimiento de los sistemas surgidos de la profecía de la unidad ha liberado con imprevisible fuerza las profecías de la escisión. El gran fracaso del comunismo no es su derrumbe; es su legado: más

Particularmente, el rasgo de “lo común” que se pone en juego cuando abordamos la pregunta por la comunidad [por la comunidad (im)posible] pone el acento en la negatividad que interrumpe el levantamiento de un lazo fundacional de una agrupación. En este sentido, “lo negativo” responde a la posibilidad de desplazar o desviar toda forma de objetivación de los seres humanos partícipes de una forma de organización comunitaria. La interpelación de la categoría de “lo común” permite el acceso a un espacio de una comunidad desconocida, exterior, discontinua que hace imposible su reconocimiento a partir de un sentido, idea o principio trascendental.

allá de sí mismo, no supo dejar paso más que al resurgimiento de reagrupamientos excluyentes y a los fantasmas identitarios de la nación, de la religión, incluso de la raza, liberando por eso mismo lo que se supone que combatía. Lejos de haber emancipado a la humanidad, vuelve a hacerla caer, al contrario, en la horda”. Bailly, J. “El istmo”. En, *La comparecencia* (2014), pág. 54.

CAPITULO VI: LA SOLEDAD INCONFESABLE

§17. La soledad de “la comunidad negativa”

La cuestión de la comunidad en el ámbito de la reflexión blanchotiana, tiene en su obra *La comunidad inconfesable* (1983) un referente clave al momento de pensar una comunidad que se interroga desde ese espacio discontinuo en que toda “unión”, “fusión” o “forma de totalidad” se interrumpe. La comunidad o “lo inconfesable” es aquella experiencia en la que no existe comunicación posible, cancelando, de este modo, todo vínculo³³⁰. Así pues, el lenguaje de dicha comunidad más que constituir una descripción que determina o juzga lo real mediante el discurso (concepto, comunicación), nos remite a la búsqueda incesante de un espacio que se resiste a toda forma o estructura otorgada mediante una unidad de sentido. El lenguaje filosófico, garante de la verdad del discurso y del pensamiento, se ve puesto en entredicho, interrogado desde sus supuestos fundamentales, siendo la escritura literaria, en tanto, espacio literario, la irrupción de un lenguaje otro o la emergencia de una pura exterioridad que ejerce la posibilidad de repensar la cuestión de la comunidad e interrumpiendo así, el poder de configuración política de la “metafísica de lo común”.

La comunidad carente de un rasgo común da cuenta del desafío de la escritura blanchotiana por desmarcarse del pensamiento tradicional (filosófico, conceptual, categorial) proponiendo un espacio de ausencia, *ab-sens* - *ab-sum*³³¹, sin presencia del

³³⁰ A propósito señala Nancy: “La comunicación, en estas condiciones, no es un «vínculo». la metáfora del «vínculo social» desgraciadamente supone, a «sujetos» (vale decir objetos), a una realidad hipotética (aquella del «vínculo»), a la cual esfuérazce en conferir una dudosa naturaleza «intersubjetiva», que estaría dotada de la virtud de vincular estos objetos los unos de los otros”. Nancy, J. L. *La comunidad inoperante* (2000), pág. 58.

³³¹ En un artículo de Ángel Gabilondo publicado para la Revista *Archipiélago* (2001) señala: “Ausentarse no es tanto hurtarse a la presencia cuanto manifestarse de modo singular en otra suerte de aparición, la de la imposibilidad que se hace efectiva. *Ab-sens* de *ab-sum*, muestra una lejanía que se da como otra

ser, y en el que se pronunciaría el vaciamiento del propio lenguaje y la neutralidad de un dis-curso impersonal. Es por esto que el pensamiento de la comunidad de Blanchot, nos desplaza en la errancia de un lenguaje ilimitado que expone el no-lugar de una política sin sujeto, sin discurso, ni significación y en la que todo rostro definido se diluye. La comunidad en Blanchot es la expresión de una política de la soledad que hace imposible toda “unidad” y en que toda interioridad es atraída por una exterioridad que la separa³³².

La comunidad en Blanchot se aproxima a aquella *compartición o reparto [partage]* de un espacio que nos va separando inacabadamente en el por-venir de lo irrealizado. En este sentido, la concepción nietzscheana de que el lenguaje es metáfora deteriora la frontera entre un discurso filosófico (saber verdadero, originario, oficial), y un dis-curso literario (ambiguo, irreal, ficticio). Si lo verdadero es también ficticio y viceversa, la estructura del sistema tradicional de pensamiento decae, perdiendo su poder de dar sentido organizado y coherente al mundo. Así, la borradura del límite entre

proximidad. Es una consistencia, la de no estar en más cercanía que la de hallarse dislocado para uno mismo. Es tanto como experimentar que uno no se encuentra donde está, sin por ello estar en distinto lugar”. Gabilondo, Á. “Del ausentarse en una silla” (2001), pág. 68.

³³² Foucault se da cuenta de la atracción de ese espacio de vaciedad que expone Blanchot en sus escritos, en los que dispone un ante el rechazo de toda unidad, fraternidad o acogida. Blanchot más bien, nos somete al espacio discontinuo en que la interioridad se ausenta, interrumpiendo el poder de cualquier sujeto del discurso. En torno a esta reflexión Foucault señala: “Ya desde los primeros síntomas de la atracción, en el momento en que apenas se dibuja la retirada del rostro deseado, en que apenas se distingue ya en el encabalgamiento del murmullo la firmeza de la voz solitaria, se produce algo así como un movimiento suave y violento a la vez que se irrumpe en la interioridad, la pone fuera de sí dándole la vuelta y hace surgir a su lado –o más bien del lado de acá– la figura secundaria de un compañero siempre oculto, pero que se impone siempre con una evidencia imperturbable; un doble a distancia, una semejanza que nos hace frente. En el momento en que la interioridad es atraída fuera de sí, un afuera se hunde en el lugar mismo en que la interioridad tiene por costumbre encontrar su repliegue: surge una forma –menos que una forma, una especie de anonimato informe y obstinado– que desposee al sujeto de su identidad simple, lo vacía y lo divide en dos figuras gemelas aunque no superponibles, lo desposee de su derecho inmediato a decir *Yo* y alza contra su discurso una palabra que es indisociablemente eco y denegación”. Foucault, M. *El pensamiento de afuera* (2014), págs. 63-64.

verdad y ficción abre las posibilidades de aproximarse a un *dis-curso* fuera de la lógica categorial y, en ello, recorrer un pensamiento de la diferencia, desviado, discontinuo: un *pensamiento de lo otro*.

El abordaje impersonal de Blanchot en torno a la literatura y la escritura da cuenta de un espacio en que lo neutro no reconoce la expresión de un sujeto del discurso, sino más bien, la manifestación de una ausencia que no se deja acotar por la determinación del pensamiento. Para Blanchot, la correspondencia que expresa el espacio literario no responde a un acuerdo presencial de conciencia o voluntades, sino que da cuenta de un trabajo que incesantemente libera al concepto de su significación y le ofrece la sola exposición de su sentido que se realiza performativamente cada vez que se escribe o se lee. En este contexto, literatura y escritura, hacen posible un espacio inconfesable e incommunicable que suspende inacabadamente el poder del “sentido común”, otorgando un pensamiento desviado que permanece en la inquietud, en la incomodidad o interrogación que cancela toda obra o comunidad como forma de totalidad.

En este sentido, e inspirado en Bataille, a partir de la concepción de “comunidad negativa”, Blanchot permite dar cuenta de una aproximación a las inquietudes surgidas en torno a la comunidad durante los años 80³³³, y responde a las consideraciones que Nancy³³⁴ posee en torno a la lectura de la comunidad en Bataille y, principalmente, de Heidegger a través la concepción de *Mitsein*. La categoría del “ser-con” permite a Nancy

³³³ J. L. Nancy (2001) hace referencia a la preocupación en esta época por abordar la noción de la comunidad, al respecto señala: “La historia de los textos filosóficos acerca de la comunidad en los años 80 merecería ser escrita con precisión, porque es, entre otras pero más que otras, reveladora de un movimiento profundo de pensamiento en Europa en esta época – un movimiento por el que todavía nos vemos arrastrados, aunque dentro de un contexto que se ha convertido en algo muy diferente y donde el motivo de la «comunidad», en lugar de aclararse, parece hundirse en una oscuridad”. Nancy. J. L. *La comunidad afrontada* (2001). En Blanchot, M. *La comunidad inconfesable* (2002), pág. 97.

³³⁴ *La communauté innavouable* (1983) de Blanchot surge como respuesta a *La communauté désœuvrée* de J. L. Nancy aparecida unos meses antes.

en *La comunidad inoperante* generar una aproximación hacia pensar un “ser-en-común”, sin un valor categorial o de significación metafísica, sino más bien desde inmanencia que caracterizaría su exposición puramente existencial.

“Para Heidegger, como es sabido, el Dasein [ser-ahí] es constitutiva y categorialmente «mit», «con». Y, según Nancy, que ha dado todo su alcance a esta fórmula, el mitsein anunciado pero inexplorado por Heidegger es algo así como una «invención» filosófica porque con ella se nos propone algo inaudito, una novedad absoluta en la historia de la filosofía: que el «con» debe ser comprendido de manera «existencial» y no «categorial», precisamente. De manera categorial le estaríamos dando el tratatamiento y la extensión que le otorga la función de proposición: la categoría que nos reúne colocándonos a los unos con los otros pero, al tratarlo de manera existencial, se le convierte en la noción constitutiva de la existencia”³³⁵.

El *ser-en-común*, finalmente «ser-con»³³⁶, es la expresión que sustituye la palabra comunidad, dando cuenta de un compartir que excede cualquier categoría de lo común o comunitaria, ya que nos dispone en un espacio en que estamos “puestos allí”, repartidos o esparcidos sin significación alguna. De este modo, «ser-con» no tiene un valor trascendente, sino que su posibilidad de ser está dada sólo en el *con-tacto* con la alteridad³³⁷.

³³⁵ Rodríguez, Cr., y Massó, J. “Introducción, Lo común sin «ismos». En, Nancy, J. L y Bailly, Chr. *La Comparecencia* (2014), pág. 21.

³³⁶ Nancy en torno a las consideraciones heideggerianas señala lo siguiente: “He preferido sustituirla [la palabra comunidad] poco a poco por las expresiones sin gracia de «ser-juntos», de «ser-en-común» y finalmente «ser-con» (...) He preferido por tanto acabar concentrando el trabajo en torno al «con»: casi indiscernible del «co-» de la comunidad, aquel que lleva sin embargo consigo un índice más neto del apartamiento en el corazón de la proximidad y de la intimidad. (En este sentido es preciso guiar más lejos un análisis del *Mitdasein* dejado en suspenso en Heidegger). Nancy, J. L. *La comunidad afrontada* (2001). En Blanchot, M. *La comunidad inconfesable* (2002), pág. 108.

³³⁷ “Lo que quiere subrayar Nancy – y lo que según él, subraya el comunismo- es que la comunidad no es algo que nosotros compartamos, un ser en común, sino sencillamente un estar en común [*être en commun*] del que somos parte pero que al mismo tiempo nos reparte antes de que nos determinemos, ya sea como grupo o como individuo. Este estar-en-común es un «sin-valor» que no es determinable, ni, por esta razón, tampoco puede ser perdido o deseado”. Van Rooden, A. “*La comunidad en obra*” (2011), págs. 80-81.

Precisamente, este carácter de “estar juntos” o de “ser en común” de Nancy, a saber, la exposición finita e inmanente que permitiría la performatividad de un contacto con otros y así, la posibilidad de un “ser-con”, no es acogida como la totalización de un proceso u Obra (comunidad) sino que, más bien, da cuenta de la incesante exposición de *estar-repartidos* unos con otros. Para Blanchot, por su parte, la cuestión de la comunidad se juega en el espacio de una «comunidad negativa» y en una «comunidad de los amantes», esto es, la experiencia de la muerte y del amor como aquella presencia de lo ilimitado que acomete a la vida misma y que implica la consideración de un espacio siempre fracasado que anula toda obra o que haría a toda obra, inconfesable. De este modo, al hacer imposible la obra, la *desobra* ejercería la fuerza pasiva de una ausencia compartida que desplazaría toda comunidad a un secreto inconfesable³³⁸. Así pues, para Blanchot ni siquiera podemos confesar “estar en común” puesto que, correspondería al eco ilimitado de la muerte que destituye cualquier comunidad. Para Blanchot, la comunidad exige pensar *la comunidad de los que no tienen comunidad* (que Nancy desconoce o “deja a la memoria” si esa afirmación pertenece a Bataille o Blanchot³³⁹), y que se expone como el extrañamiento de una comunidad o una “comunidad de lo otro”, de la que emerge aquella diferencia compartida que renuncia a ser determinada en los

³³⁸ Comentando el texto de Blanchot, a propósito de sus dos partes, Nancy aborda la cuestión de «lo inconfesable» de la comunidad como el secreto compartido, al respecto señala: ¿De qué ha habido compartimiento? Sin duda de algo –lo «inconfesable», pues– que Blanchot indica a través de la segunda parte de su libro y del hecho mismo de emparejar en este libro una reflexión acerca de un nuevo texto teórico y otra acerca de un relato de amor y muerte. En los dos casos Blanchot escribe en relación y escribe su relación con aquellos textos y por ese camino los pone también en relación entre ellos. Los distingue, me ha parecido, como dos textos de los cuales uno quedaría como una consideración negativa o en hueco de la «desobra» mientras que el otro daría acceso a una comunidad no «obrada» sino operada en secreto (lo inconfesable) mediante el compartimiento de una experiencia de los límites: la experiencia del amor y de la muerte, de la vida misma expuesta a sus límites”. Nancy, J. L. *La comunidad afrontada* (2001). En Blanchot, M. *La comunidad inconfesable* (2002), pág. 111.

³³⁹ “Así pues, me parecía que había que analizar ese presupuesto de la comunidad- aunque fuere claramente designado como imposible y por ese camino reorientado hacia una «comunidad de los que no tienen comunidad» (expresión que cito de memoria y sin saber en la actualidad si es de Bataille o de Blanchot”. *Ibíd.*, pág. 104.

límites de lo Mismo, y que abre paso a una dimensión infinita que desplaza inacabadamente la categoría de lo común, deshaciéndola, dispersándola, diseminándola.

El contexto de la comunidad en Blanchot, y considerando el fracaso de los comunitarismos, nos abre a la pregunta en torno a: “¿Cómo pensar la comunidad después del comunismo?”, lo que nos desplaza hacia: ¿Cómo liberar la palabra “comunidad” o “común” de su significación ontológica, ideológica y del sentido instituido en sus implicancias político-sociales? De este modo, “liberar la palabra” de su carga, es a la vez, re-pensar la posibilidad de un “sentido inmanente que permanece inmanente”, más que en su significación:

“Si el comunismo dice que la igualdad es su fundamento y que no hay comunidad en tanto en cuanto las necesidades de todos los hombres no están igualmente satisfechas (exigencia en sí misma mínima), supone, no una perfecta, sino el principio de una humanidad transparente, producida esencialmente por ella sola, “inmanente” (dice Jean-Luc Nancy): inmanencia del hombre al hombre, lo que designa también al hombre como el ser absolutamente inmanente, puesto que es o debe llegar a ser tal que sea enteramente obra, su obra y, finalmente, la obra de todo”³⁴⁰.

Desde esta perspectiva, Blanchot puntualiza que es necesario reconocer que, la *inmanencia* (en sentido absoluto), por una parte, si bien responde a la producción o acción concreta que se pone en juego en el “ser humano” (concreto, singular), también expresa ese “espíritu” moderno, ilustrado, técnico, en cuya acción del pensamiento, en cuyas obras, exponen la impronta de un “ser humano” total, autosuficiente, autónomo, esto es, un Sujeto que sabe, conoce y crea el mundo, desde sí mismo, para sí mismo. Sin embargo, la exigencia de la comunidad sobre la que reflexiona Blanchot, “exige”, precisamente, otro espacio que cancele la “inmanencia absoluta” (y a su vez todo tipo de trascendencia). Blanchot toma la reflexión de Bataille en torno a la exigencia de la comunidad que constituye intento por “pensar” desmarcándose o marginándose de la

³⁴⁰ Blanchot, M. “Comunismo, comunidad”. En, *La comunidad inconfesable* (2002), pág. 13.

“pertenencia ilusoria” a una comunidad o identificación con el “ser de la comunidad” y pensar de este modo esa *Otra* comunidad, esa *comunidad negativa* que subsiste *fuera de sí*³⁴¹, y que no se juega en el espacio de lo mismo, de los valores, de las necesidades, de los objetos, sino más bien, en la experiencia de la ausencia de comunidad, en la experiencia de quienes no tienen comunidad:

“Ahora bien, si la relación del hombre con el hombre deja de ser la relación del Mismo con el Mismo e introduce al Otro como irreductible y, en su igualdad, siempre en disimetría en relación con aquel que lo considera, se impone una clase de relación totalmente distinta, que impone otra forma de sociedad que apenas osará denominar «comunidad». O se aceptará llamarla así mientras nos preguntamos qué está en juego en el pensamiento de una comunidad y si ésta, haya existido o no, no plantea siempre al final la ausencia de comunidad. Precisamente esto le ocurrió a Georges Bataille, quien, tras haber, durante más de un decenio, intentando, en pensamiento y en realidad, la realización de la exigencia comunitaria, no se encontró solo (de cualquier manera solo pero con una soledad compartida), sino expuesto a una comunidad de ausencia, siempre dispuesta a transformarse en una ausencia de comunidad”³⁴².

La comunidad en tanto ausencia responde a esa imposibilidad de cristalizar una forma de comunidad anclada a la concepción de Sujeto, como su estatuto ontológico. La ausencia, aquí, es la expresión de una comunidad que no se funda como proyecto, obra o consumación, sino que corresponde a la experiencia de una soledad incommunicable, y sin embargo compartida por sus miembros siempre desconocidos y siempre expuestos a ese desconocimiento. La comunidad, entonces, corresponde a una comunidad de la *des-obra*, término que en Blanchot remite a una espacialidad literaria pero que no se agota en ello.

³⁴¹ La comunidad negativa, es a su vez una comunidad de la muerte, marcada y liberada por la muerte. Blanchot siguiendo a Bataille señala: “Georges Bataille: «Si ve a su semejante morir, un vivo sólo puede subsistir fuera de sí». La conversación muda que, sosteniendo la mano del «prójimo que muere» «yo» prosigo con él, no la prosigo sencillamente para ayudarlo a morir, sino para *compartir* la soledad del acontecimiento que parece su posibilidad más propia y su posesión incompatible en la medida en que ella lo desposee radicalmente”. En, Blanchot, M. “La muerte del prójimo”. *Ibíd.*, pág. 24.

³⁴² En, Blanchot, M. “La exigencia comunitaria: Georges Bataille”. *Ibíd.*, pág. 14.

Como hemos visto, en el desarrollo de la obra de Blanchot, la noción de *desobra* (*désœuvrement*) ocupa un lugar central para recorrer su pensamiento. La *désœuvrement* se puede traducir como: *desobra*, *inacción*, *inoperancia*, entendiendo que lo que se pone de relieve es la impotencia o imposibilidad del ser como realización total en la presencia. *Désœuvrement* es lo que no puede ser presentado como *Obra* (en sentido hegeliano). De este modo, “*el desobramiento es aquello por el cual la obra no pertenece al orden de lo acabado, ni tampoco de lo inacabado: no le falta nada no estando para nada cumplida*”³⁴³. En el sentido hegeliano, *Obra* es la consumación de un cierto proceso que alcanza su sentido y significación total, y se constituye como el *ser* de la obra. *Obra*, entonces, es la realización total, la emergencia de lo absoluto, de lo realizado. Sin embargo, la *des-obra* es lo que no alcanza a constituirse como absoluto, lo que siempre está devenido, y lo que siempre está en falta. La *desobra* es la insuficiencia, la incompletud o negatividad³⁴⁴ se expande en lo escrito, en lo literario y en lo que se expresa un movimiento de marginación del lenguaje cotidiano (lógico, formal, conceptual) exponiéndose como aquel pensamiento interrumpido que exige la pregunta por la comunidad, esto es, la experiencia de la ausencia de comunidad.

De este modo, la comunidad responde a una experiencia de lo ilimitado, de aquello que no se reduce a una mera determinación de sentido, a una experiencia que se

³⁴³ Nancy, J. *La comunidad revocada* (2016), pág. 32.

³⁴⁴ Bataille hace hincapié en la fuerza que concibe Hegel para el pensamiento, a saber, mediante la Negatividad propia del pensamiento humano (negar la Naturaleza): el poder de separar la Totalidad. Lo indica así: “Así la Negatividad humana, el deseo eficaz que tiene el Hombre de negar la Naturaleza destruyéndola –reduciéndola a sus propios fines: la convierte, por ejemplo, en un utensilio y el utensilio será el modelo aislado de la Naturaleza– no puede detenerse ante sí: en tanto que es Naturaleza, el Hombre se expone a su propia Negatividad. Negar la Naturaleza es negar el animal que sirve de soporte de la Negatividad del Hombre. Sin duda no es el entendimiento que rompe la unidad de la Naturaleza quien hace que haya muerte de hombre, sino que la Acción separadora del entendimiento implica la energía monstruosa del pensamiento, del «puro Yo abstracto», que se opone esencialmente a la fusión, al carácter inseparable de los elementos –constitutivos del conjunto– y que, con firmeza, mantiene su separación”. Bataille, G. *Escritos sobre Hegel* (2005), págs. 17-18.

extiende en un espacio literario, de lo indefinido, de lo que escapa a toda determinación, siendo una experiencia que, en los términos de Bataille, corresponde a una experiencia interior, es decir, aquella que siempre recorre el límite de lo posible, la frontera de lo que puede ser pensado:

“Llamo experiencia interior a un viaje hasta el fin de lo posible del hombre. Cada cual puede renunciar a hacer el viaje, pero, si lo hace, eso supone que han sido negadas las autoridades y los valores existentes, que limitan lo posible. Debido a que es negación de otros valores existentes, que limitan lo posible”³⁴⁵.

La experiencia del “viaje” batailleano, da cuenta de un recorrido que trastoca *lo interior*. Lo interior en Bataille no corresponde al espacio cerrado del sentido *logocéntrico*, sino que más bien, hace referencia al espacio de un éxtasis, es decir, lo que escapa de los límites remitiendo a un *afuera* que desfigura aquello que determina una forma de intimidad. Es por esto que la fuerza de esta experiencia recae en la pasividad de una exposición de lo ausente que suspende toda relación con un interior. El contrasentido de la “experiencia interior” de Bataille es la marca del pronunciamiento de un dis-curso inconfesable en la experiencia borra toda interioridad.

Así pues, el “quién” de esta experiencia (interior) transforma el acervo conceptual de significación que sostiene el pensamiento, fragmentando toda posibilidad de “estar completo” o “permanecer satisfecho”. La experiencia aquí es el levantamiento de un lenguaje que suspende cualquier sentido de *completud*. Es aquello siempre insatisfecho, y lo que nunca alcanza la cristalización de una presencia o totalidad. Blanchot, en uno de sus tempranos artículos críticos, señala respecto de esta noción batailleana: “*La experiencia interior es la respuesta que el hombre espera cuando ha decidido no ser más que interrogante. Tal decisión expresa la imposibilidad de sentirse satisfecho*”³⁴⁶. Pregunta del porvenir, de lo expuesto, del desvío. La *experiencia interior*

³⁴⁵ Bataille, G. “La experiencia interior”. En, *Para leer a George Bataille* (2012), pág. 93.

³⁴⁶ Blanchot, M. “La experiencia interior”. En, *Los falsos pasos* (1977), pág. 46.

emerge como el movimiento político del rechazo o la resistencia a cualquier forma de interioridad, manteniendo inacabadamente el todo en cuestión. Dicha experiencia, entonces, corresponde al:

“Movimiento de la 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 se abriera aquello que se expone en ella a la infinitud de la alteridad, al mismo tiempo que ella decide su inexorable finitud”³⁴⁷.

Ahora bien, la figura de la experiencia del éxtasis en Bataille manifiesta el desplazamiento de un “estar fuera de sí” que, así como *lo escrito*, implica un *no-poder-ser-sujeto-de-esa-experiencia* que, sin embargo, se comparte. En este sentido, compartiríamos solamente la experiencia con lo que infinitamente nos separa y nos expone. La comunidad en estos términos adviene como una comunidad de lo ausente, que remite esa palabra literaria que se mantiene ajena a toda objetivación de sentido, desmarcándose de toda significación trascendental. Comunidad y escritura, es la posibilidad de abordar “lo común” desde su imposible cristalización siendo esto, la expresión del éxtasis en lo escrito, el espacio político de una experiencia compartida³⁴⁸.

Si la comunidad en tanto escritura nos exige la pérdida, el abandono o la ausencia de un sujeto “dueño” de su experiencia, entonces nos exige a su vez el éxtasis de la interrogación incesante de aquella comunidad que no puede ser jamás confesada. La comunidad literaria de *Acéphale* propuesta por Bataille constituye para Blanchot, un

³⁴⁷ Blanchot, M. “La experiencia interior”. En, *La comunidad inconfesable* (2002), págs. 37-38.

³⁴⁸ Así lo describe Nancy: “La experiencia interior donde ve volver a jugarse “bajo la forma paradoja del libro”, lo que había sido intentado por *Acéphale*. La escritura de Bataille es entonces precisamente el lugar de la compartición de un “éxtasis” (el del ser mortal, compartiendo la mortalidad) que no puede sino comunicarse y cuya comunicación es la verdad de la comunidad, a saber, la verdad de aquello que no puede “limitarse a uno solo”. (...) La comunidad y la escritura nacen allí, trenzadas la una a la otra”. Nancy, J. *La comunidad revocada* (2016), págs. 54-55.

intento por dar cuenta de ese espacio de separación radical³⁴⁹, en que lo neutro e impersonal de la comunidad de escritores “hace obra” de la *des-obra*, es decir, acogen en su expresión la paradoja manifiesta en el sistema hegeliano, en que la muerte “aparece” o “se inscribe” como una parte o momento necesario para el funcionamiento de un sistema total-absoluto. Sin embargo, en Blanchot, la muerte que adviene en la escritura no es parte de un sistema ni de ninguna relación, sino el recorrido de lo que *muere* en lo escrito, de aquello que carece de lugar, pertenecía o dominio, y que no se reúne en torno a algún proyecto ni a un destino común.

Para Blanchot la escritura implica un trabajo que rompe con la dialéctica y con toda forma de teleologismo, es un “trabajo de nada”³⁵⁰. Escribir implica la muerte de su “autor”, quien, desvanecido en lo escrito, abre el espacio literario en el que el Todo, la Obra o la Totalidad, nunca alcanza una Realización Absoluta. Por lo que, escribir, es someterse al “infinito abandono”, a esa soledad que nos desplaza por el *desastre* sometiéndonos continuamente a la pérdida, al naufragio o al fracaso de un trabajo sin porvenir.

³⁴⁹ “Cada miembro forma grupo sólo mediante el absoluto de la separación que es menester afirmar para que se rompa hasta el punto de convertirse en relación, relación paradójica, incluso insensata, si es relación absoluta con otros absolutos que excluyen cualquier relación”. Blanchot, M. “La comunidad de Acéphale”. En, *La comunidad inconfesable* (2002), pág. 32.

³⁵⁰ En el pasaje de la *Fenomenología del espíritu* (que cita Blanchot en *La literatura y el derecho a la muerte*), Hegel expresa cómo el obrar humano, al nivel de la conciencia, responde a esa acción (obra) performativa que se desarrolla entre dos “vacíos” o “espacios de indeterminación”. Lo señala así: “... la naturaleza determinada de la individualidad, su esencia inmediata, no se pone todavía como lo que obra, y se llama entonces particular capacidad, talento, carácter, etc. Esta coloración peculiar del espíritu debe considerarse como el único contenido del fin mismo y única y exclusivamente como la realidad [*Realität*]. Si nos representásemos la ciencia como algo que va más allá de esto y que pretende llevar a la realidad otro contenido, nos la representamos como una *nada* trabajando hacia la *nada*”. Hegel. G.W.F. *Fenomenología del espíritu* (1997), págs. 233-244.

§18. La soledad de los amantes

Escribir nos dispone en el espacio de lo irrealizado, en que toda producción de un sentido trascendental suspende la remisión hacia un horizonte de totalidad. Escribir es abandonar las categorías de la metafísica para recorrer el espacio de la pérdida, de lo que está en falta, de lo que nunca se presenta. La escritura es el espacio que *desobra* la posibilidad compartir un destino común. La relación que propone lo escrito es la imposibilidad de toda relación y, en cuyo distanciamiento, expone la huella de todo sentido o pensamiento de “lo común”. La escritura nos invita a suspender todo encuentro, o más bien, a “encontrarse” con lo desconocido que se mantiene desconocido. Si escribir es reconocer un abandono o exclusión, en que “nada” no permite refugiarnos ni resguardarnos en la seguridad que dispone el pensamiento común (de lo mismo), entonces, escribir es entregarse a un desplazamiento permanente en que “nada” nos parece familiar, en que “nada” nos acoge, ni guía. En ese contexto, escribir es compartir el espacio de una comunidad ausente, desviada o neutra, cuyo porvenir permanece en el devenir infinito de aquello que nunca se presenta.

Pensando en Marguerite Duras, dicha distancia que ofrece la escritura exhibe una dimensión sin forma que se com-parte. Reunidos por aquello que nos separa radicalmente, la comunidad para Blanchot, se dispone como una “comunidad de los amantes”. La comunidad de los amantes es la comunidad de todos aquellos que, como en un libro, se entregan en un espacio de ausencia compartida y en que la *des-obra* experimenta la exposición de una imposible comunidad. Los amantes, perdidos, desterrados de sí mismos, configuran el abandono compartido de un espacio sin proyecto, en el que pierden todo poder³⁵¹ y que, abiertos en la exterioridad de la muerte,

³⁵¹ Siguiendo las líneas del texto de Duras: “Ella le mira a través del verde filtrado de sus pupilas. Dice: Usted anuncia el reino de la muerte. No puede amar la muerte si le viene impuesta de fuera. Usted cree llorar por no amar. Usted llora por no imponer la muerte”. Duras, M. *El mal de la muerte* (2010), pág.61.

siempre inaprehensible, siempre a distancia, cancelan toda posesión o pertenencia. Los amantes, en su separación infinita, recorren la herida³⁵² que los “hace” desaparecer.

En la segunda parte de *La comunidad inconfesable*, titulada “La comunidad de los amantes”, Blanchot aborda la exigencia literaria desde la figura literaria de *los amantes*. Dicha figura da cuenta de la imposibilidad de concebir un espacio común, puesto que el acento está dado por la infinita distancia que *com-parten* los amantes. El amor de los amantes es la experiencia de un distanciamiento, en que uno y otro nunca pueden estar en relación. Los amantes expuestos en el espacio de la soledad³⁵³, dimensión de exterioridad, neutralidad e impersonalidad, se encuentran sometidos a la pérdida que los excede. Es por ello que la comunidad de los amantes, sus miembros desaparecen, ellos carecen de la comunicación cotidiana o del sentido común, y más aún, participan de un encuentro con lo desconocido, lo anónimo, lo impersonal. Es la comunidad que rompe con un proyecto común, siendo, por tanto, la expresión del porvenir de lo inacabado, de lo que nunca logra ser constituido como Obra. El rasgo de la comunidad de la pérdida en Blanchot puede ejemplificarse con la emergencia de una fuerza impersonal durante “Mayo del 68”. Precisamente, la comunidad buscada y movida por lo desconocido ha devenido en un pensamiento de la comunidad cuyo porvenir no está regido o determinado por proyecto alguno. En torno a esto Blanchot establece que:

³⁵² Así lo comenta Julián Santos: “Los seres, como los amantes, se unen por las heridas. Sólo pueden unirse al precio de perderse de sí mismos, de alcanzarse en el punto de pérdida en que cada subjetividad encuentra su desgajamiento al alcance del otro, alteridad con alteridad”. Santos, J. *Cuestiones de marco* (2014), pág. 161.

³⁵³ “Soledad, amor y comunidad no son términos puramente exteriorices. Los amantes definen el límite extremo de la comunidad: son un exceso de comunidad, experimentan el máximo con-tacto posible y, justamente por ello, el máximo grado de intimidad solitaria (Nancy, 2001). Pereyra, G. *Sobre la soledad* (2010), pág. 186.

“Mayo del 68 demostró que, sin proyecto, sin conjuración, podía, en lo repentino de un encuentro feliz, como una fiesta que trastornara las formas sociales admitidas o esperadas, afirmarse (y afirmarse más allá de las formas usuales de la afirmación) la comunicación explosiva, la apertura que le permitía a cada uno, sin distinción de clase, de edad, de sexo o de cultura, congeniar con el primero que pasa, como un ser ya amado, precisamente porque era el familiar desconocido”³⁵⁴.

Blanchot nos desplaza en un espacio en que la comunidad no se ha vivido como materialización de un proyecto ideológico, sino más bien la errancia *angustiosa y afortunada*³⁵⁵ de un proyecto nunca vivido que se presenta en la forma común del rechazo que cancela toda unidad. Es por esto que, Blanchot promueve una dimensión sin poder respecto de la palabra *pueblo*, la que, alejada de toda significación posible y marginada de todo poder de organización colectivo, corresponde, más bien, a la presencia de lo infinitamente separado y que, en suspendido en una ausencia que emerge, da lugar a la transparencia de una soledad inocente, anónima, vacía y neutral. A propósito de esta presencia paradójal, Blanchot señala:

“Ahí estaba, ahí está todavía la ambigüedad de la presencia —entendida como una utopía inmediatamente realizada—. Por consiguiente sin porvenir, por consiguiente sin presente: en suspenso como para abrir el tiempo a un más allá de sus determinaciones usuales. ¿Presencia del pueblo? Ya se abusaba en el recurso a esa palabra complaciente. O bien había que entenderla, no como el conjunto de fuerzas sociales, listas para decisiones políticas particulares, sino en su rechazo instintivo a asumir ningún poder, en su aprensión absoluta a confundirse con un poder al que quedaría delegado, por tanto en su declaración de impotencia”³⁵⁶.

El desplazamiento de la presencia en el entendimiento del “pueblo” da cuenta de la exigencia comunitaria de Blanchot. Mayo del 68, acoge la fuerza de un rechazo que dispone un reconocimiento de una comunidad de la desaparición, una comunidad de la

³⁵⁴ Blanchot, M. “Mayo de 68”. En, *La comunidad Inconfesable* (2002), pág. 54.

³⁵⁵ “«Sin proyecto»: este era el rasgo, a la vez angustioso y afortunado, de una forma de sociedad incomparable que no se dejaba aprehender, que no estaba llamada a subsistir, a instalarse”. *Ibíd.* Op. Cit.

³⁵⁶ Blanchot, M. “Presencia del pueblo”. *Ibíd.*, pág. 57.

desobra, de lo que falta, de la carencia, el fracaso. Aquí la comunidad es el *desastre* de toda comunidad posible. Comunidad de lo impotente que no permite el lugar de una presencia sino el espaciamiento de un modo paradójal de comunicación espontánea e inmanente³⁵⁷ que expresa aquello nunca evidenciado, y que desplaza a esa comunidad inaudita al encuentro con aquella soledad que “une” en la pérdida, en la separación y en lo infinitamente desviado. Lo que afirma la comunidad literaria o de los amantes que dispone Blanchot, da cuenta de lo ilimitado de la *desobra*, esto es, la aceptación de un pueblo impotente a recorrer lo irrealizado de su nada: “*Presencia del «pueblo» en su potencia sin límites que, para no limitarse, acepta no hacer nada*”³⁵⁸.

Así la comunidad en Blanchot propone una *compartición* en la expresión de la dispersión o discontinuidad³⁵⁹ de lo común. Es por esto que el tópico de “amor” o del “amante” expone la presencia de una infinita separación, la imposibilidad de una pertenecía, lo que representa la distancia entre los seres sumergidos en la inocencia de un vacío que no pueden comunicar. Los amantes, en tanto comunidad de lo infinitamente desviado, exponen la desnudez inevitable del *afuera*. Es por esto que la comunidad de los amantes de Blanchot, da cuenta del *desastre* que anula la interioridad de una morada, manifestando la condena de una presencia siempre devenida, desterrada

³⁵⁷ Haciendo alusión a la extrañeza como forma imposible de relación, de la expresión de la comunidad de Mayo del 68, Blanchot señala: “La comunicación «espontánea», en el sentido de que parecía irrefrenable, no era otra cosa que la comunicación consigo misma, transparente, inmanente, a pesar de los combates, debates, controversias, donde la inteligencia calculadora se expresaba menos que la efervescencia casi pura (en cualquier caso, sin desprecio, sin altura ni bajeza), -por eso, podía presentirse que, invertida la autoridad o más bien descuidada, se declaraba una manera aún nunca vivida de comunismo que ninguna ideología estaba en condiciones de recuperar o de reivindicar. Nada de tentativas serias de reformas, sino una presencia inocente (...) Presencia inocente “«común presencia» (René Char), que ignora sus límites, política merced al rechazo a excluir nada y la conciencia de ser, sin más ni más, lo inmediato-universal, con lo imposible como único desafío”. Blanchot, M. “Mayo de 68”. *Ibíd.*, págs. 55-56.

³⁵⁸ Blanchot, M. “Presencia del pueblo”. *Ibíd.*, pág. 58.

³⁵⁹ “Entre un ser y otro hay un abismo, hay una discontinuidad. Este abismo se sitúa, por ejemplo, entre ustedes que me escuchan y yo que les hablo. Intentamos comunicarnos, pero entre nosotros ninguna comunicación podrá suprimir una diferencia primera” Bataille, G. *El erotismo* (2010), pág. 17.

y emancipada de sí misma. Los amantes dan paso a una presencia alterada, en que la finitud de “lo otro” irrumpe como un contagio infinito, sin origen, sin destino, ni final. Comunidad cuya enfermedad exige la presencia ambigua de la muerte, y nos desplaza en una pasión que, padeciéndola o sufriendola³⁶⁰, nos separa para siempre. Blanchot, expone esa proximidad desviada de una comunidad, con el “mundo de los amantes” de Bataille puesto que ese mundo impersonal e impotente de los amantes, quienes identificados con una «árida soledad»³⁶¹ evocan la extrañeza de un mundo fuera de la unidad pensamiento, fuera del sentido común y fuera de todo proyecto. Blanchot, comentando esto subraya:

“Esta «árida soledad» es precisamente lo que justifica el acercamiento a lo que Georges Bataille llamó «el verdadero mundo de los amantes», sensible como era al antagonismo entre la sociedad ordinaria y «el solapado relajamiento del vínculo social» que supone un mundo tal que precisamente es el olvido del mundo: afirmación de una relación tan singular entre los seres que el amor mismo no es necesario en ella, puesto que éste, que por otra parte no está nunca seguro, puede imponer su exigencia en un círculo en donde su obsesión va a tomar incluso la forma de la imposibilidad de amar: o sea, el tormento no sentido, incierto, de lo que habiendo perdido «la inteligencia de amar» (Dante) quieren con todo tender aún hacia los únicos seres a los que no podrían acercarse por medio de ninguna pasión viviente”³⁶².

La imposibilidad de amar se reconoce como la enfermedad o el mal de la muerte³⁶³, y corresponde a esa posesión anónima de un decaimiento infinito. La muerte

³⁶⁰ “Si el amante no puede poseer al amado, a veces piensa en matarlo; con frecuencia preferiría matarlo a perderlo. En otros casos desea su propia muerte (...) La pasión nos adentra así en el sufrimiento, puesto que es, en el fondo, la búsqueda de un imposible” *Ibíd.*, pág. 25.

³⁶¹ Alusión a Régis Debray “la árida soledad de las fuerzas anónimas”. Blanchot, M. “El mundo de los amantes”. En, *La comunidad Inconfesable* (2002), pág. 61.

³⁶² *Ibíd.* Op. Cit.

³⁶³ “Es lo insostenible que no se deja interrogar. El mal, en el exceso, el mal como la «enfermedad de la muerte», no podría circunscribirse a un «yo» consciente o inconsciente; concierne en primer lugar a lo otro, y el otro –el prójimo– es el inocente, el niño, el enfermo cuyo gemido resuena como el escándalo «inaudito» porque supera el Entendimiento, encontrándome por entero a responder sin que tenga yo el poder de hacerlo”. *Ibíd.*, pág. 62.

es aquello imposible de pensar, lo que sentencia toda convivencia, todo espacio, toda comunidad. En efecto, la muerte es lo que excede el ámbito de la inteligibilidad, es lo que da el paso hacia lo inconmensurable, lo ilimitado, lo infinito. En el libro de Duras, la narración se efectúa en la *comparecencia* entre un varón y una mujer. En dicho encuentro el varón, si bien contrata los servicios de la mujer, el “contrato” no le dispone de ningún poder, pues no le cabe ninguna pertenencia. Es por ello que el relato marca esa distancia permanente que cancela toda forma “verdadera” de intercambio, relación y/o comunidad³⁶⁴. El espacio que genera el relato de Duras muestra un hombre expuesto a una permanente imposibilidad y a una constante impotencia. La enfermedad de la muerte corroe su ser desde un origen infinito y lo hace presa del mal de la muerte al que, sin embargo, la mujer observa sin poder comunicar. Un poder de lo incommunicable, y un poder de lo inconfesable. En este sentido, los amantes en el relato de Duras presentan ese espacio neutral en que toda pasión emerge y se desvanece en el mismo acto. No hay fusión y el deseo siempre tendría como exigencia su insatisfacción. Es por esto que la comunidad blanchotiana, de aquellos que no tienen comunidad, de la diferencia, de lo que está infinitamente separado, muestra la ambivalencia de la unidad o rasgo común, que supone una comunidad. Unidad sin relación, comunidad sin lo común. De este modo, los amantes expondrían ese espacio en que la ausencia se presenta, y en que todo intento por ligar, relacionar, fusionar, queda relegado a un decaimiento perpetuo. Así,

³⁶⁴ En torno al relato de Duras, Blanchot comenta: “-relación solamente contractual (el matrimonio, el dinero)- porque ella desde el principio presintió, sin saberlo con distinción, que él, incapaz de poder amar, sólo puede acercarse a ella condicionalmente, como conclusión de un trato, del mismo modo que ella en apariencia se abandona por completo, pero abandonando sólo la parte de ella que está bajo contrato y preservando o reservando la libertad que ella no enajena. De donde se podría concluir que, desde el origen, el absoluto de las relaciones ha sido pervertido y que, en una sociedad mercantil, hay ciertamente comercio entre los seres pero nunca una «comunidad» verdadera, nunca un conocimiento que (porque amor con bonos de amor se paga) sea algo más que un intercambio de «buenos» modos, aunque fueren tan extremos como se los pueda concebir. Relaciones de fuerzas donde quien paga o mantiene está dominado, frustrado por su mismo poder, el cual no mide sino su impotencia”. Blanchot. M. *Ibíd.*, pág. 64.

los amantes están siempre *desobrados*³⁶⁵, son presos de una enfermedad que desconocen.

La cuestión de la comunidad de los amantes exhibe la tensión entre literatura y política que arguye Blanchot. La escritura que expresan los relatos, tal como el comentado de Duras, posibilitan la proximidad con espacio que permite advertir la consideración de un vacío que se desmarca de cualquier operatoria, obra o forma de totalidad. La comunidad de lo que no puede llegar a ser, es la comunidad siempre devenida, sometida al porvenir de lo que se ausenta. La literatura recorre ese espacio en que el vacío se presenta en lo escrito, desafiando la inteligibilidad del pensamiento. La escritura³⁶⁶, así como la comunidad, responden a la exigencia de aquello que imposibilita cualquier unidad o sentido común. Es por ello que la exposición que muestra Blanchot permite reconocer a la soledad como aquel deseo de lo impotente y de la pasividad que *nos* acompaña. En el siguiente pasaje, Blanchot narra:

“Me preguntaba solamente si algún otro no habría estado allí en mi lugar, lo que me parecía que explicaba por qué conservaba de esta actitud un recuerdo tan frío. Pensaba también en su última frase a partir de la cual él me había invitado a descansar ahora. Pensaba en eso con amistad, aunque fuese un descanso sin dormir, un descanso vacío. Pero yo no deseaba tampoco otra cosa más que este vacío y esta inmovilidad³⁶⁷”.

El vacío que entrelaza la escritura, ofrece la fuerza de la pasividad a través de un deseo de profunda insatisfacción en el espacio en que un “yo” o un “tú” no se

³⁶⁵ “Los amantes exponen por excelencia la inoperancia [*désœuvrement*] de la comunidad. Nancy, J. L. *La comunidad inoperante* (2000), pág. 73.

³⁶⁶ Resulta interesante, para estas consideraciones en torno a la escritura, el siguiente pasaje del relato «*Celui qui ne m’accompagnait pas*»: “...Ella no me deja ningún lugar para moverme a su alrededor, ocupa todo el espacio, se une a la afirmación de todo el espacio, afirma absolutamente, y yo no puedo pensar en romper ese círculo, y, en efecto, es posible que no escriba, porque no lo puedo hacer, y ya casi no soy yo mismo, pero eso es escribir: en el punto en el que estoy, ninguna otra cosa se puede expresar, y este vacío, esta inmovilidad es sólo eso, y no puedo, no deseo otra cosa”. Blanchot, M. *Aquel que no me acompañaba* (2009), pág. 62.

³⁶⁷ *Ibíd.*, pág. 57.

encuentran o no se relacionan en el relato. La imposibilidad de un *nosotros* en Blanchot es el advenimiento de un encuentro con lo desconocido y en que el desconocimiento se mantiene. Comunidad de un misterio evidente pero anónimo: la muerte que no cesa, la transparencia de la finitud que se extiende en una soledad sin fin. Los amantes en tanto que, experiencia *impersonal* y *despersonalizante*³⁶⁸ promueve un lenguaje que nunca logra ponerlos en relación, más bien, los amantes son separados por el amor que padecen, y su palabra no es otra que aquella que recorre la separación y del distanciamiento. Los amantes nunca se presentan en el mismo tiempo, ni en el mismo presente. Los amantes no tienen una presencia compartida, y su amor los “reúne” sólo en la pérdida. De este modo, el amor de los amantes, así como la muerte, nunca es contemporáneo del “yo”, los amantes nunca *comparten* el mismo tiempo, nunca son contemporáneos el uno del otro³⁶⁹. La comunidad de la que dan cuenta los amantes es la comunidad del abandono, de lo que está siempre fuera de toda obra y de lo que nunca se consume o totaliza. Comunidad de lo ausente, sin lugar, sin destino, sin unidad donde resuena el *vacío del eco* de la soledad³⁷⁰.

³⁶⁸ “El amor es una experiencia corriente, pero, al mismo tiempo, ningún gran lenguaje puede prestarle la voz. Los amantes están solos, entregados a una relación única, son militantes de su amor singular. Se entregan al encuentro fallido con un objeto *impersonal* (amo en ti algo más que tú mismo) y *despersonalizante* (me borro en ti, pero tú tampoco estás allí). Pereyra, G. *Sobre la soledad* (2010), pág. 187.

³⁶⁹ En este contexto la muerte y el amor expresan esa enfermedad de la que no es posible escapar. La enfermedad de la muerte que conllevan los amantes, es el padecimiento de una pérdida o fracaso permanente como su exigencia más genuina. Sin embargo, la pérdida es la marca de un distanciamiento perpetuo entre uno y otro. Es por ello que los amantes nunca “coinciden” en el mismo tiempo, nunca pueden estar presentes el uno para el otro y nunca pueden “pertenecerse” en su amor. A propósito Blanchot señala: “...el cumplimiento de todo amor verdadero que consistiría en realizarse en el modo de la pérdida, es decir, realizarse perdiendo no lo que les ha pertenecido sino lo que no se ha tenido jamás, porque el «yo» y el «otro» ya no viven en el mismo tiempo, no están nunca juntos (en sincronía), no podrían ser, por tanto, contemporáneos, sino separados (incluso unidos) por un «aún no» que corre parejas con un «ya no»”. Blanchot, M. “Tristán e Isolda”. En, *La comunidad inconfesable* (2002), págs. 73-74.

³⁷⁰ “La soledad, me parece, estaba muy bien expresada por esta alegría: apenas una risa del espacio, un trasfondo de extraordinaria jovialidad que suprimía toda reserva, toda alternativa y que resonaba como el

En el apartado de Tristán e Isolda, Blanchot hace referencia a la imposibilidad del amor entre estos personajes. La imposibilidad del amor es en rigor, la imposibilidad de estar juntos conservando la pasión³⁷¹ por la que creen estar unidos. La imagen de la pasión de la que ellos son “presos” es la posibilidad de desplazar aquel sentimiento que funda la posibilidad de estar unidos. Más bien, esa pasión los conduce hacia lo extraño, es decir, hacia aquello que no pueden nunca realizar, y que aproxima en una repetición infinita hacia aquello que los separa absolutamente³⁷². El deseo, en el que adviene lo que muere presentándose anónimamente como la enfermedad de los amantes, es lo que los mantiene infinitamente separados y desplazados en la soledad.

Para Blanchot la distancia de los amantes, es una suerte de marca transparente en la que adviene, precisamente, el encuentro con lo desconocido que hace desaparecer a ambos y que los margina de todo orden posible. De este modo, la (no) relación de la que emergen los amantes es siempre de imposibilidad. Los amantes en tanto, prójimo (*autrui*), trazan una relación infranqueable, innombrable e inconfesable. La separación que ofrece el lenguaje es la mostración de lo desconocido, aquello infinito que no se deja contener bajo ningún sentido. Incluso Blanchot ha tenido reparos en aceptar la consideración de Levinas en torno al Próximo (Dios/Altísimo) como una relación ética. La distancia aquí, ni siquiera podría fundar un *Otro* infinitamente desconocido y elevado

vacío del eco, la renuncia al misterio, la última insignificancia de la ligereza”. Blanchot, M. *Aquel que no me acompañaba* (2009), págs. 43-44.

³⁷¹ “La pasión de Tristán y de Isolda escapa de la posibilidad. Eso significa en primer lugar que escapa de sus poderes, de sus decisiones e incluso de su «deseo». Eso es la extrañeza misma, eso no guarda relación ni con lo que pueden ni con lo que quieren, eso los atrae a la extrañeza, allí donde se vuelven ajenos a ellos mismos, en una intimidad que los convierte, también, en ajeno uno a otro”. Blanchot, M. “Reflexiones sobre el infierno”. En, *La conversación infinita* (2008), pág. 244.

³⁷² Blanchot, comentando en la *Conversación infinita*, señala: “Quién desea sólo está ligado a la repetición de lo que siempre recomienza; quien desea entra en el espacio donde lo lejano es la esencia de la proximidad, allí donde lo que une a Tristán e Isolda es lo que los separa, y no sólo el límite de su cuerpo cerrado, la inviolable reserva de su soledad que los fija así mismos, sino también del apartamiento absoluto”. *Ibíd.*, pág. 242.

respecto de mi (yo)³⁷³. En este sentido el Próximo no podría ser el Altísimo y no compartiría ningún tipo de comunidad con él, sino más bien, sería aquello que no tendría cabida para una medida común³⁷⁴.

La dificultad de lo que comenta o lee Blanchot de Tristán e Isolda, a partir de la consideración ética de Levinas, es que el Otro, como lo extraño mismo, o bien, se reduce a alguna forma de lo Mismo (modalidad ontológica), o bien, que el Yo reconozca en el Otro una amenaza infranqueable, en la que le exige permanentemente salirse de sí y, por

³⁷³ Resulta interesante abordar algunos pasajes que aluden a esta distinción entre Blanchot y Levinas en torno a la consideración del *autrui*. “El habla afirma el abismo que hay entre «el prójimo» y el «yo» y franquea lo infranqueable, pero sin abolirlo ni disminuirlo. Es más, sin esta distancia infinita, sin esta separación del abismo, no habría habla, de modo que es exacto decir que toda habla verdadera recuerda esa separación por la cual ella habla. Sólo que ¿cuál es el sentido de esa «desigualdad»? ¿De qué orden es? Yo no lo veo (...) Emmanuel Levinas diría que es de orden ético, pero sólo encuentro en esa palabra sentido derivados. Que el prójimo sea superior a mí, que su habla sea de altura, de eminencia, esas metáforas aplacan, poniéndola en perspectiva, una diferencia tan radical que se sustrae a cualquier otra determinación distinta de ella misma. El prójimo, si es más alto, también es más bajo que yo, pero es siempre otro: el Distante, el Extranjero. Mi relación con él es una relación de imposibilidad, que se escapa al poder. y el habla es esa relación donde aquél a quien no puedo alcanzar viene como presencia en su verdad inaccesible y ajena”. Blanchot, M. “Mantener la palabra”. *Ibíd.*, pág. 80.

También en la *Comunidad inconfesable*, Blanchot, comentando el texto de Duras, expone dos pasajes como la muestra de una diferencia o disimetría entre los amantes de la obra, para luego problematizar respecto de Levinas: “«Abandone ese hábito de llorar por usted mismo, no vale la pena», mientras que el «Usted» soberano, que parece saber el secreto de las cosas, dice: «Usted cree llorar por no amar, usted llora por no imponer la muerte». ¿Cuál es la diferencia entre esos dos destinos, de los cuales uno persigue el amor que le es rehusado y la otra, graciosamente, está hecha para el amor, lo sabe todo del amor, juzga y condena a los que fracasan en su tentativa de amar, aunque por su lado se ofrece solamente a ser amada (bajo contrato), sin mostrar nunca signos de su propia aptitud para ir de la pasividad hasta la pasión sin límites? Acaso esa disimetría es la que suspende la investigación del lector porque se le escapa también al autor: misterio inescrutable” Y Blanchot continúa esto preguntando: ¿Es la misma disimetría la que, según Levinas, marca la irreprochabilidad de la relación ética entre el prójimo y el yo, yo que no está nunca en igualdad con el Otro, desigualdad cuya medida la dan las impresionantes palabras: el Próximo está siempre más cerca de Dios que yo (sea cual fuere el sentido que se le preste a este nombre que nombra lo innombrable)? No es seguro y no está tan claro”. Blanchot, M. “La enfermedad de la muerte” y “Ética y amor”. En, *La comunidad inconfesable* (2002), págs. 69-70 respectivamente.

³⁷⁴ “...la ausencia de medida común es mi relación con el prójimo”. Blanchot, M. “Mantener la palabra”. En, *La conversación infinita* (2008), pág. 81.

tanto, el *otro* se posiciona en el lugar de Ley. Sin embargo, la tensión de los amantes está puesta en que no ellos no tiene cabida para ningún tipo de relación, siendo quienes, inacabadamente, se encuentran fuera de toda Ley. En relación con esto, Blanchot señala lo siguiente:

“Sólo hay posibilidad de la ética si, cediéndole el paso la ontología –que siempre reduce lo Otro a lo Mismo–, puede afirmarse una relación anterior de tal modo que el yo no se contente con reconocer al Otro, con reconocerse en él, sino que se sienta cuestionado por él hasta el punto de no poder responderle más que mediante una responsabilidad que no podría limitarse y que excede sin agotarse”
375

Es por esto que Blanchot aborda el espacio de la comunidad de los amantes, como el tránsito por esa *noche* que, permaneciendo noche, asiste en la muerte que no tiene lugar. Ese espacio de desconocimiento infinito que permanece en el porvenir de lo inacabado. Así, para Blanchot, los amantes están desorbitados, y movilizados por la fuerza impersonal de la muerte que, como una tercera afrodita, ctónica o subterránea³⁷⁶, se dirige hacia los amantes que no pueden pertenecerse como *alianza*, salvo en la pérdida, en el abandono, en el desastre o en la *desobra* que hace comunidad en la soledad.

³⁷⁵. Blanchot, M. “Tristán e Isolda”. En, *La comunidad inconfesable* (2002), pág. 75.

³⁷⁶ “No la Afrodita celeste o uraniana que sólo satisface el amor con el amor de las almas (o de los muchachos), ni la Afrodita terrestre o popular que todavía quiere los cuerpo e incluso a las mujeres, para que, gracias a ellas, se engendre; ni sólo una, ni sólo la otra; sino usted es la tercera, la menos nombrada, la más temida y, por eso, la más amada, la que se oculta tras las otras dos, no separable de ellas: la Afrodita ctónica o subterránea que pertenece a la muerte y que lleva a ella a los que escoge, o se dejan escoger, uniendo, como se ve aquí, la mar de la que nace (y no deja nacer), la noche que designa el sueño perpetuo y el apremio sigiloso dirigido a la «comunidad de los amantes», para que estos, respondiendo a la exigencia imposible, se expongan uno en lugar del otro a la dispersión de la muerte. Una muerte, por definición, sin gloria, sin consuelo, inapelable, con la que ninguna otra desaparición podría igualarse, con la excepción acaso de la que se inscribe en la escritura, cuando la obra que es su deriva es de antemano renuncia a hacer obra, indicando solamente el espacio en que resuena, para todos y para cada uno, por tanto, para nadie, el habla siempre por venir de la desobra”. Blanchot, M. “El salto mortal”. *Ibíd.*, págs. 78-79.

La comunidad de los amantes expone la muerte que se presenta sin ser, y en la que acomete la ausencia de todo ser-en-común, es el espaciamiento de lo infinitamente desviado, es decir, que de lo que no tiene centro, presente ni lugar. En este ámbito, el porvenir de los amantes como la proximidad de un relato discontinuo en que toda realización decae en la impotencia de un trabajo irrealizado. Si para Hegel, la mantención de la obra de muerte exige una *fuerza mayor*³⁷⁷, entonces, dicha fuerza debe recorrer lo que ha sido desplazado para siempre. En dicha exigencia el amor como lo extraño mismo es lo que nos arrastra en el desconocimiento que describe la enfermedad de la que son rehenes. En *Madame Eduarda* de Bataille, la negatividad se presenta en la mujer que dona de un valor sagrado la exposición de su sexo. La exposición como la paradoja de una interioridad sin secreto alguno. La experiencia interior batailleana, experiencia de lo inconmensurable e incommunicable, es para Blanchot la apertura de lo extravagante de una comunidad que hace fracasar toda *unidad perfecta*³⁷⁸ a partir de la ontología de lo común.

Lo singular de la soledad³⁷⁹ que nos otorgan los amantes remite a la exposición de la *desobra* de toda interioridad de sentido, desplazándonos al “afuera” en el que se presenta la exigencia de lo que desaparece, de la pérdida o de lo que siempre falta. En

³⁷⁷ Georges Bataille (utilizando el pseudónimo de Pierre Angélique) en el prefacio de la tercera edición (1956) de *Madame Eduarda* cita como epígrafe a Hegel: “La muerte es lo más terrible y mantener la obra de muerte es lo que mayor fuerza requiere”. Bataille, G. *El erotismo* (2010), pág. 271.

³⁷⁸ “El fracaso es que la verdad de lo que sería su unión perfecta, la *mentira* de esta unión que siempre se realiza no realizándose. ¿Forman, pese a todo, algo así como una *comunidad*? Más bien es por eso por lo que forman una comunidad. Son uno al lado del otro, y esta contigüidad que pasa por todas las formas de una intimidad vacía los preserva de desempeñar la comedia de un acuerdo «fusional o comunional». Comunidad de una prisión, organizada por uno, consentida por otro, donde lo que está en juego es efectivamente la tentativa de amar –pero para Nada”. Blanchot, M. “La destrucción de la sociedad, la apatía”. En, *La comunidad inconfesable* (2002), págs. 84-85.

³⁷⁹ Comentando a Blanchot, Pereyra señala: «Toda comunidad profundiza “una soledad vivida en común y prescrita a una responsabilidad desconocida (cara a cara con lo desconocido) (2002: 42). El amor es un secreto que sólo una comunidad singular puede compartir o “entender”». Pereyra, G. *Sobre la soledad* (2010), pág. 187.

otras palabras, la exigencia de lo imposible cancela toda relación o fusión a partir de una unidad de sentido común. Así, la expresión de la *desobra* en torno al pensamiento de la comunidad en Blanchot permite asistir al desplazamiento de toda categoría de unificación (verdad, origen, común, Ley) y en ello evocar la transparencia de la soledad que rechaza toda determinación y que se mantiene o conserva como un límite infranqueable.

De este modo, amor y negatividad dan cuenta de la comunidad que expone el pensamiento escritural de Blanchot. Comunidad negativa y comunidad de las amantes relacionadas infinitamente por su exigencia imposible: soledad de lo común, en que la posibilidad de un “nosotros” es el llamamiento de lo infinitamente separado y del porvenir de una comunidad que se ausenta. En la forma de una pregunta, una pregunta más profunda, quizás, Blanchot da cuenta de ese espacio transparente de exposición:

“¿Cómo no buscar ese espacio en que, durante un tiempo que va desde el crepúsculo a la aurora, dos seres no tiene más razones para existir que exponerse enteramente uno a otro, enteramente, íntegramente, absolutamente, con el fin de que comparezca, no ante sus ojos, sino ante los nuestros, su común soledad, sí, cómo no buscar ahí y cómo no encontrar ahí «la comunidad negativa, la comunidad de los que no tienen comunidad»?”³⁸⁰.

La soledad que convoca *la comunidad de los amantes* es el espacio discontinuo e incierto que conlleva un pensamiento acerca de la comunidad. La comunidad que pierde toda medida, que no dura y que no puede nunca constituirse como producto o realización. La comunidad a la que asistimos es la que suspende toda relación porque corta su sentido original o supuesto de verdad. La soledad exige disponernos en lo ausente, en lo que carece de lenguaje para comunicar, y en lo que impide cualquier confesión debido a que se desmarca de toda posibilidad de discurso interior.

³⁸⁰ Blanchot, M. “La destrucción de la sociedad, la apatía”. En, *La comunidad inconfesable* (2002), pág. 85.

La evidencia de una soledad que, estando retirada, ausente, vacía, deja advertir aquello que nunca pudo haber sido. En este sentido, el recorrido que hace Blanchot del texto de Duras permite abordar este espacio que dejan los amantes. La retirada de la mujer suspende al varón en lo irrealizado de su presencia, es decir, la experiencia del espacio compartido no permite la producción de un relato contextualizado en el tiempo y espacio del pensamiento, más bien, da cuenta de “otro tiempo” y “otro espacio” en que no hay receptores posibles de un discurso, sino más bien, la suspensión en lo impersonal y neutral de todo lenguaje.

La disolución de la comunidad, expresa, por tanto, no aquello que ocurrió (presencia de un acontecimiento frágil y nocturno) sino aquello que nunca pudo ser, lo que nunca logró constituirse como parte de una narración. La comunidad en tanto desaparición muestra los rasgos de imposibilidad que la constituyen paradójicamente: “*cuando esa comunidad se disuelve, dando la impresión de no haber sido nunca posible, ni siquiera habiendo sido*”³⁸¹. La desaparición, la retirada o el desvanecimiento de la mujer del relato de Duras es el reconocimiento de la pérdida que está en juego³⁸² en lo escrito. La comunidad que aquí se expresa es la comunidad de lo que nunca podemos tener certeza, es lo que evade toda posibilidad fundacional de estar juntos y lo que se

³⁸¹ Blanchot, M. “Lo absolutamente femenino”. *Ibíd.*, pág. 90.

³⁸² Las palabras finales del texto de Duras, nos muestran ese excedente relativo a la pérdida: “De toda la historia usted no conserva más que ciertas palabras que ella pronunció en el sueño, esas palabras que nombran aquello de lo que usted padece: Mal de la muerte. Muy pronto usted renuncia, ya no la busca, ni en la ciudad, ni en la noche, ni en el día. Con todo, así pudo usted vivir este amor de la única forma posible para usted, perdiéndolo antes de que se diera”. Duras, M. *El mal de la muerte* (2010), págs. 67-68. La ausencia de la mujer del relato, deja advertir la imposibilidad incluso de un pasado histórico. La imposibilidad de buscarla en el día o en la noche como polos dicotómicos del pensamiento categorial, supone un desplazamiento hacia otro espacio. De este modo, él no puede hallar a la mujer para encontrarla (reconocerla, situarla), sino sólo para deambular en lo que de antemano estuvo desaparecido, sin presencia, vacío. Aquí la mujer, así como la comunidad, es lo que está perdido antes de ser dado, incluso es lo que hace imposible toda consumación, acontecimiento u Obra.

consagra en lo inconfesable³⁸³. Si la comunidad de los amantes expone la presencia de su fracaso, de un final siempre inacabado e incierto entonces la ausencia es su exigencia, el porvenir de un deterioro permanente y solitario. La comunidad de la soledad que siendo *desobra* expone el desastre de una pasividad que irrealiza todo manifestando el vaciamiento de lo común.

Así pues, la comunidad que está en cuestión es aquella que en la exigencia de su pérdida convoca a un *nos-otros* responsables de un porvenir que amenaza todo tipo de relación. La responsabilidad de ese *compartir* es la que nos hace partícipes de una política de la pérdida o de la desaparición común. La *desobra* en Blanchot en tanto expresión de la negatividad marca el distanciamiento de todo supuesto común que busca o requiere la cristalización de una comunidad en Obra, evocando, de este modo, lo que nos separa para siempre. La comunidad de la soledad es la exigencia de lo irrealizado en que todos sus seres convergen en la exposición del espaciamiento de lo ilimitado, de lo inefable, de lo que permanece incesantemente fuera de sí.

³⁸³ Blanchot siguiendo el relato de Duras comenta. “Es posible imaginarse esta desaparición. O bien, él no la ha sabido conservar y la comunidad termina de una manera tan aleatoria como terminó; o bien, ella ha hecho su obra y lo ha cambiado más radicalmente de lo que él cree, dejándole el recuerdo de un amor perdido, antes de que éste haya podido advenir (...) O bien, y eso es lo inconfesable, al unirse por su voluntad a ella, él también le ha dado esa muerte que ella esperaba, de la cual hasta ese momento él no era capaz, y que remata así su suerte terrestre –muerte real, muerte imaginaria, no importa. Ella consagra, de una manera evasiva, *el final siempre incierto* que está inscrito en el destino de la comunidad”. Blanchot, M. “La inconfesable comunidad”. En, *La comunidad inconfesable* (2002), págs. 93-94.

CONCLUSIONES

Abordar una conclusión en torno a lo que se ha investigado como propuesta de lectura de Maurice Blanchot, más que ofrecer un cierre de una producción escrita, responde a la posibilidad de repensar elementos de discusión filosófica desde un prisma literario y en ello, promover un pensamiento diferente, que se margine de la suposición de interioridad del sentido del pensamiento metafísico. La literatura en Blanchot se erige como el espacio en que la verdad o validez del discurso metafísico se interrumpe y en el que el pensamiento se torna desconocido, extraño, ajeno. Desde esta perspectiva, la literatura en Blanchot, permite reconocer una noción en que la ausencia, lo que desaparece o lo que hace imposible establecer un sentido común en todo discurso, queda en evidencia.

La concepción de la *soledad* ofrece una mirada al espacio de la ausencia que conlleva el lenguaje en su configuración y que, no sólo convoca las palabras puestas en un texto o libro determinado, sino que promueve lo “irrealizado” en toda la actividad que ella comprende (la escritura, el escritor, el lector, entre otros). La soledad interpela la relación entre ser y presencia del discurso metafísico, la erosiona de tal manera, que no establece una definición acabada o completa como tal. La soledad hace desaparecer al sujeto del discurso, pues no se constituye meramente como un padecimiento o sentimiento determinado, más bien la soledad es lo que hace que nadie pueda afirmar “estoy solo”. La soledad invita a esa reflexión radical, en que se pierde toda posibilidad de situarse como agente de un discurso. Precisamente, la soledad cancela la pertenecía, la relación o la reciprocidad con un pensamiento. Es por esto que, la soledad en Blanchot da cuenta de la dimensión de un extrañamiento que no puede ser manifestado en acto por el discurso unitario del pensamiento metafísico. La soledad da cuenta del espacio en que se presenta la ambigüedad de lo irrealizado, de lo que puede totalizarse, de lo que permanece en el desconocimiento y que se orienta hacia el porvenir de todo aquello que

ha dejado de ser para erigirse, en tanto que lenguaje (discurso, palabra, concepto), en pensamiento. La soledad en Blanchot, ha permitido recorrer un espacio en que el discurso de la tradición filosófica suspende, interrumpe o desvía su sentido formador y transformador de las cosas de lo real.

La propuesta de investigación: “La concepción de la soledad en el pensamiento de Blanchot” ha permitido recorrer aspectos relevantes de la obra del autor, a través del reconocimiento de un *pensamiento escritural* en el que se expresa un espacio que permite interrumpir los supuestos o principios trascendentales con los que el pensamiento metafísico configura lo real. Por su parte, la dimensión literaria de Blanchot da cuenta de lo que se resiste a la determinación metafísica del pensamiento y del discurso de la verdad, exponiendo la ausencia que todo lenguaje conlleva, y permitiendo representar una modalidad de acceder a un relato difuso, diferente, desconocido, que fragmenta la interioridad de la comprensión. Desde esta perspectiva, la literatura es la experiencia límite de aquello que, al desplazar las categorías del pensamiento, hace posible recorrer, inacabadamente, la distancia existente entre las palabras y las cosas. Para Blanchot la literatura ofrece un modo de interpelación del sistema filosófico (entendido como el modo verdadero del discurso que determina lo real) ya que, desde su propia expresión, permite resignificar o repensar las categorías, supuestos o principios que dispone el discurso filosófico, en tanto que, discurso hegemónico de la verdad.

La literatura nos permite dar cuenta de lo que se ausenta en el pensamiento, y, por tanto, del ser que desaparece cada vez que el lenguaje se manifiesta. Es por esto que la literatura ofrece la exterioridad de un espacio en el que se experimenta la vaciedad de cada palabra, y la soledad que deambula en el pensamiento. La soledad desde los primeros escritos crítico-literarios de Blanchot, se reconoce como la experiencia de aquello que desaparece en la narración, puesto que “muestra” la ausencia como la exigencia que requiere el lenguaje para su manifestación. La soledad al exponer la

ausencia del lenguaje promueve un espacio que lidia con la nada, con el vacío o con la ausencia implícita en las palabras mismas. Esto es lo que exhibe que el trabajo del escritor sea un trabajo en el que desaparece el “yo” de la escritura, puesto que borra todo sujeto del discurso. Quien escribe se somete a su propia desaparición en lo escrito. Las palabras disponen de una dimensión neutral ya que en la escritura sólo “habla” lo impersonal y lo que se margina del discurso de la verdad. La soledad, no presupone un sujeto del discurso, sino que va más allá, expresa un espaciamiento permanente de todo pensamiento, en tanto que, sentido teleológico, en que el sujeto es desplazado por una neutralidad que lo confina a un anonimato permanente. La soledad no representa el estado anímico de un individuo, es algo que va más allá de él, que preexiste sin él, es una soledad radical, que opera en todo lenguaje, en toda obra o hacer humano, ya que, para toda realización de una idea, proyecto, destino o finalidad, lo dado, debe “desaparecer” para ser transformado en un nombre, obra o realización. Si la soledad expresa alguna fuerza, ésta sería la de la pasividad, la de la negatividad, la de la impersonalidad, en la sólo se advierte la presencia de lo irrealizado, es decir, la expresión de un porvenir que nunca se puede darse en un presente.

La soledad rompe con el “ser” pues interrumpe el supuesto de interioridad, sentido, verdad u originalidad de las cosas. La soledad da cuenta de la ficción que opera en todo pensamiento, en el levantamiento discursivo de lo real y en su determinación “comprensible”. La soledad es aquello que permite poner en cuestión la interioridad metafísica de las cosas del mundo, mostrando la diferencia irreconciliable de todas las cosas en el pensamiento.

En la primera parte de la investigación: *La soledad esencial*. Y mediante los capítulos I “La soledad y la experiencia del afuera” y II “La pregunta por la soledad”, se ha abordado, la cuestión de la *soledad esencial* para dar cuenta de cómo la soledad en Blanchot se configura como una noción incómoda para la estructura del pensamiento metafísico. La soledad en Blanchot es una *soledad-esencial*, en que lo *esencial* no

implica un sentido tradicional, a saber, un principio que permite la determinación, sentido y existencia de las cosas del mundo en el pensamiento. Para Blanchot “lo esencial” es más bien, la imposibilidad de situar la presencia de un “centro” originario y verdadero en el pensamiento, sin caer en la remisión de una ausencia radical. Es por ello que la *soledad-esencial* corresponde al espacio de lo que se ausenta en todo pensar. En otras palabras, la relación natural que supone el pensamiento filosófico entre ser y presencia que da vida al pensamiento mismo, desde la espacialidad que promueve la concepción de la soledad, permite constatar que dicha relación no es más que la remisión de un vaciamiento infinito de todas las cosas, en la que se presenta como una dimensión paradójica que expresa la separación permanente entre las palabras y las cosas, la insatisfacción, incumplimiento o irrealización que evoca la configuración del pensamiento.

La soledad en Blanchot, permite reconocer las implicancias de un espacio literario en el que el lenguaje o la palabra que propone, da cuenta de aquello que debe “morir” para que la palabra “se constituya”. En este ámbito, la palabra de la literatura al exponer la soledad que conlleva el lenguaje, desplaza el discurso de la unidad o verdad de la tradición, en el que se inscribe el pensamiento, a una experiencia que (utilizando el término con el que Foucault caracteriza al pensamiento de Blanchot) remite a un *pensamiento del afuera*, es decir, el advenimiento de una exterioridad que se resiste al dominio de cualquier sentido trascendental como modo de comprender las cosas de lo real. Desde esta perspectiva, la soledad, si bien no corresponde a un concepto categorizable, ni relacionable con un sujeto del discurso, corresponde a la experiencia de lo que no tiene lugar, lo inefable, lo desconocido, lo imposible. Es por esto que la pregunta por la soledad es la exigencia de un espacio que no se orienta de manera teleológica, sino que más bien, es el espacio en que todo horizonte queda suspendido para siempre. La soledad evoca la pérdida, que se expresa en un *dis-curso* literario cuyo compromiso radica en lo que se ausenta.

La soledad, promueve el espacio del desconocimiento en el que todo orden establecido se pone en cuestión, en que se interrumpe o suspende la naturalidad del pensamiento y de su discurso para “referirse” a lo real. La soledad en tanto que experiencia del afuera, rompe con la interioridad del sentido metafísico y dispone de la posibilidad de aproximarse a un *dis-curso* de lo discontinuo o una palabra que desconoce su origen. Es por esto que Blanchot ofrece una posibilidad de pensar, desde lo que se ha desviado del discurso oficial o desde aquello que se ha desmarcado de la verdad, exponiendo un espacio que hace imposible la “continuidad” de una narración, y más bien, es lo que corresponde a la expresión de un relato que, para Blanchot, otorga el reconocimiento de lo que se retira de todo ámbito de familiaridad o interioridad en el pensamiento.

En la segunda parte del escrito, *La soledad del escribir*, que comprende los capítulos III “El espacio de la soledad” y IV “Lecturas de la soledad”, la concepción de la soledad representa la experiencia que se expresa en la escritura y en el acto de escribir, puesto que, exhibe el advenimiento de lo que desaparece en el lenguaje. Para Blanchot la literatura da cuenta de una dimensión en que lo finito se manifiesta mediante la experiencia de una contradicción: el lenguaje para ser debe renunciar a la realidad o materialidad de las cosas que nombra (pronuncia, escribe, dice). Para Blanchot tanto Hegel, Mallarmé o Kafka, entre otros, ofrecen, indistintamente, una comprensión de la ambivalencia que padece el escritor al lidiar con el lenguaje. Trabajar con palabras es trabajar con la nada, con aquello que se distancia de las cosas mismas evocando lo que debe morir para que el lenguaje se constituya en el nombre, concepto o idea. La palabra sólo es, en la medida que renuncia permanentemente a la materialidad de las cosas o a la vida de las cosas del mundo. En este sentido, la palabra literaria, acoge el vacío que gesta el lenguaje. La palabra de la literatura da cuenta de lo que se resiste al dominio del habla. La escritura es el rechazo a la comprensión de un discurso verdadero de una metafísica de la presencia. Si la escritura, en tanto, *farmakon*, expone lo que se ausenta

en el lenguaje, entonces, ella promueve un relato de lo que nunca se presenta en tanto que, Obra. La palabra literaria corresponde a la iteración de lo que no puede “ser puesto en obra”, ya que cancela el “ser de la obra” y más bien, es la palabra de la *des-obra*, aquella que responde al trabajo de lo irrealizado, del porvenir inacabado o de la totalidad infinitamente suspendida. La palabra es la fascinación por lo que se ausenta, por la pasividad que deviene en búsqueda de lo que no puede constituir una presencia, búsqueda de lo ilimitado, de lo que no culmina, de lo que no cesa.

Desde esta perspectiva, la escritura y el papel del escritor dan cuenta de la soledad de las cosas en el lenguaje y la neutralidad que arrasa con el *sujeto-escritor*, quién es confinado a desaparecer en lo escrito. La soledad “pronuncia” lo que muere en el lenguaje, lo que callan las palabras incesantemente comprometiéndose con un espacio donde el pensamiento de la tradición fracasa puesto que se enfrenta con el límite que diversifica el sentido, rompiendo, de este modo, con la validez de la verdad en tanto que, discurso exclusivo de lo real. La importancia de Mallarmé al preguntar ¿Qué es la literatura?, permite aludir a un modo de reconocimiento de la palabra literaria como un lenguaje que posee su propia forma de expresión. Y, contrario al sentido del discurso filosófico, no expresa la presencia de las cosas en la palabra, sino, más bien, lo que se ausenta, lo que muere, lo que desaparece en toda palabra. En este ámbito, la cuestión literaria que presenta Mallarmé, para Blanchot permite situar un espacio en que verdad y ficción se confunden haciendo de la escritura una expresión de lo ilimitado y de aquello que debe una y otra vez, escribirse. La escritura da cuenta de la exigencia de un vaciamiento permanente del sentido de las cosas. Las palabras (en el espacio literario) exponen el afuera, la ausencia, el *impoder* o la imposibilidad de realización a partir de una metafísica de la presencia que hace del pensamiento un discurso único y exclusivo.

A partir de estas consideraciones la soledad expresada en el espacio literario, en el que las palabras y el trabajo del escritor instancian el desplazamiento de las categorías del discurso de la verdad, ofrece una “relación” (infinita, ilimitada) con un *pensamiento*

de la huella como lo propone Derrida. La *huella* muestra lo que no es. Muestra la presencia de algo que se ha retirado. Hace presente la presencia de lo que no tiene lugar. De modo similar la soledad es la expresión de lo ausente, de lo que no puede ser, y en ello, la expresión de un porvenir que nunca puede constituirse como obra. La soledad es lejanía, distanciamiento, desvío, es la imposibilidad de un origen, lo que esta incesantemente des-centrado. La soledad no tiene origen, es precisamente, el vacío que permanece vacío, lo que no puede cumplirse, la insatisfacción de lo indeterminado. La soledad se escribe, con la fuerza de una pasividad que trastoca todo pensamiento continuo, y en el que todo sujeto del discurso queda relegado a un borrar-se que no puede ser narrado en un tiempo y espacio acotado, sino que más bien, es aquello que relata lo “inenarrable”, el momento en que adviene el desastre que borra todo pensamiento y en el que sólo existe la experiencia límite de un testimonio anónimo de lo que no puede ser dicho. La soledad hace presente la ambigüedad de lo indecible expuesta en el relato. Para Blanchot, la soledad es lo que adviene del *desastre* del pensamiento, es decir la ausencia de lo que queda, o de lo que falta en todo pensar. La noción de desastre en Blanchot es la experiencia de lo ausente que adviene en la escritura, lo que no puede ser puesto en obra o que no puede nunca ser presentado. El desastre es la lejanía de cualquier discurso, biografía o sujeto, es la imposibilidad de la presencia en el relato, es la expresión de un anonimato radical, de lo que no se torna “común”, y de lo que sólo tiene cabida para el instante de la muerte que nunca se produce. El desastre es el advenimiento de lo que permanece fragmentado en el pensamiento, es la experiencia de lo innombrable, de un silencio que evoca la desgracia de lo que no se logra en el pensamiento. La soledad es el *fragmento* de lo imposible, es el advenimiento de lo irrealizado en que la palabra evoca el vacío o la ausencia de lo que no puede ser pronunciado por el pensamiento metafísico. La soledad da cuenta de lo que se escapa de todo entendimiento común, es lo que hace evidente el deseo de totalidad que recorre la fascinación, y en lo que adviene su fracaso. La soledad es el pronunciamiento de una desgracia, la imposibilidad de establecer una identificación

común a través del pensamiento, obra o totalidad. Es más bien, el espacio en que estamos separados para siempre. La concepción de la soledad ofrece un espacio que interpela todo fundamento común.

A través del pensamiento de Blanchot, la literatura en tanto que, espaciamiento vacío, otorga la posibilidad de cuestionar el “sentido común” promoviendo una particular dimensión política. Blanchot a través de la escritura se pregunta por la comunidad, es decir, por aquello que supone un principio de “lo común” que *nos* reúna. Sin embargo, la pregunta por la comunidad es para Blanchot, un desplazamiento que interrumpe toda unidad, verdad, sentido o fundamento que “nos hace estar juntos”. La espacialidad literaria al exponer la soledad de todas cosas, interpela al “ser” o “presencia” por la que se erige, en sentido tradicional, una comunidad. Blanchot, se orienta hacia una comunidad de lo otro, de lo desconocido, de lo ilimitado, es decir, una comunidad que no se constituye como Obra y que no responde a un “destino común” sino que más bien, deviene en la dimensión de un porvenir inacabado, sin proyecto ni destino.

En torno a la correlación de las nociones de soledad y comunidad, la tercera parte del trabajo, *La comunidad de la soledad*, y mediante los capítulos que se proponen, V “una política de la soledad” y VI “la soledad inconfesable”, se ha abordado la concepción de la soledad como un modo de interrogar por la categoría de *lo común* que supone la noción política de comunidad y por las implicancias que se reconocen en la obra: *La comunidad inconfesable* (1983). Para Blanchot, la noción de “lo común” no representa el fundamento que permite unificar el sentido de la comunidad, sino que, ofrece un modo de considerar la “comunidad” desde la imposibilidad de situarla a partir de una categoría trascendental. Lo común de la comunidad en Blanchot, es desplazado por la dispersión radical de todo centro u origen, esto es, la emergencia de un espacio que se compromete con lo que se margina o se ausenta en una comunidad. En otros términos, es la expresión de una comunidad impotente, que desaparece, que se borra, y

que expone la experiencia de lo que no puede determinarse en una institución y/o discurso, sino que, es el espacio del rechazo, de la falta, de la pérdida, es la comunidad de la *des-obra*: *la comunidad de la soledad*.

Como se ha visto en la investigación, la soledad responde a la expresión de lo ausente y que remite un espacio literario que interrumpe el “orden” natural del pensar tradicional puesto que permite interpelar el fundamento de “lo común” revelándolo en su sentido puramente ficcional. Para Blanchot, pensar la comunidad implica abordar aquella otredad que se resiste a toda categorización ontologizante y, por tanto, abordar lo que se resiste a cualquier ideario unificador del sentido de organización política. La soledad en tanto, espacio de interrupción, desfigura el estatus de lo común, y lo transforma en el espacio de lo desconocido, de lo que no tiene lugar y de lo que, cancela toda posibilidad de “estar juntos” a partir de un “principio común”. Así, “lo común”, establece la unidad metafísica del sentido que hace válida y comprensible una organización político-social y las relaciones de sus miembros. Desde el pensamiento de la tradición o discurso oficial, la comunidad responde a la forma de organización en que sus miembros se identifican: ley, pensamiento, lenguaje, ideología, Estado, Nación, territorio u otras formas en que expresan “lo común” en tanto que, categorías necesarias para el levantamiento y conservación de una comunidad.

Sin embargo, la cuestión de la soledad en Blanchot, nos permite abordar los desplazamientos que se erigen a través de *otro pensamiento*, el que recorre la inquietud respecto a: ¿cómo pensar la comunidad sin la categoría de lo común? En este ámbito, el pensamiento político de Blanchot, acoge en su escritura crítica la exigencia de “pensar” la posibilidad de la comunidad sin una categoría totalizante (unidad, verdad, esencia, idea, etc.). Para Blanchot “lo común” responde a la ficción que “hace” de la comunidad un proyecto u Obra humana, y por tanto, por la que se expresa el “sentido” de lo humano mismo, es decir, lo que “hace válida” la existencia y el sentido de una comunidad para sus miembros. El Holocausto es la expresión de la necesidad de instaurar el régimen de

lo común, estableciendo “modos racionales” de organización social y política, con la finalidad de conservar y perpetuar su sentido. Es por esto que en Blanchot, “lo común” permite dar cuenta de los supuestos de dominación, imposición y violencia que conlleva. A partir de esta consideración, la noción de *lo común* para la tradición de pensamiento resulta clave para la configuración de una comunidad y, no obstante, lo que constatamos es que cuando, se problematiza la idea de lo común, la comunidad se exhibe como un límite inabordable, puesto que, si lo común *reúne* a una comunidad a través de la imposición de ideas que regulan y determinan a los propios seres, sus conductas, sus relaciones, sus creencias, entonces, “lo común” deviene en la naturalización de un sometimiento trascendental.

De este modo, ¿cómo abordar la comunidad sin caer, definitivamente, en un ejercicio de poder o forma de totalidad? La lectura de Blanchot a partir de la concepción de la soledad entrega la aproximación a una “comunidad” que se margina de la categoría de lo común y expone lo que se escapa a toda conformación política trascendental en torno a la comunidad. Desde esta perspectiva, la comunidad para Blanchot responde a otra exigencia, la exigencia de lo inacabado, de lo que está des-unido para siempre. La comunidad en Blanchot, no unifica, sino más bien, expone el espacio de lo que separa radicalmente. Una comunidad que no relaciona a sus miembros, sino que los expone en el “afuera”, en lo ilimitado, en lo que puede nunca completarse, satisfacerse o presentarse en tanto Obra o proyecto humano. La comunidad para Blanchot, aludiendo al Bataille, es *la comunidad de los que no tienen comunidad*, es la comunidad del rechazo, del desastre, del fracaso. En este ámbito, la comunidad para Blanchot, es la comunidad que se escribe y la que “muestra” lo que se ausenta, lo que está desviado de todo centro. La comunidad por tanto se reconoce en la imposibilidad de “estar-juntos” como forma de fusión metafísica. No “estamos juntos”, sino que sólo nos acompaña la pérdida incesante, el límite humano por excelencia, esto es, el morir que cancela todo discurso, el morir que expresa el padecimiento radical que cargan sus miembros y que

soportan como un duelo que *permanece* en el duelo: espacio de lo ausente, de lo desconocido, de lo incompresible.

En Blanchot, “pensar” la comunidad es aproximarse al espacio de lo otro, es decir, el espacio de lo anónimo, de lo inefable, de lo que se margina de una filiación, o bien, de lo que no permite la amistad como forma de encuentro entre los seres a partir de una idea unificadora. Es por ello que la comunidad en Blanchot, es la exposición de la pérdida infinita, una “amistad de la distancia” que no se toca ni se encuentra, salvo en la pérdida, en el límite o en el afuera que rompe con todo tipo de interioridad (sentido, verdad, unidad, continuidad). La comunidad en Blanchot es, al modo de la escritura, una *negatividad*, es decir, lo que cancela toda Obra y hace imposible su realización o cumplimiento. El espacio literario en Blanchot corresponde a la escritura de lo que se ausenta en el lenguaje, es el espacio de la interrupción, de la fragmentación o de la desgracia del pensamiento. La comunidad, es pensamiento que permanece fuera de sí, como una fuerza impersonal que nos une exclusivamente por aquello que nos separa. Comunidad de amantes como lo expone Blanchot a través de Duras, una comunidad de la que estamos desterrados, que no permite el amor ni la muerte, puesto que es la expresión de lo impotente, de lo que convalece, de lo que exige el rechazo de todo poder, de toda fusión o de toda filiación. El amor de la comunidad es el amor de lo ausente, del fracaso que impide toda relación: comunidad *desobrada* suspendida en la soledad.

Pues bien, en la investigación realizada se ha mostrado cómo a través de la obra crítica del escritor se puede leer desde esta consideración, respondiendo a tres elementos que atraviesan sus escritos de los años 40 en adelante, tales como “afuera”, “escritura” y “comunidad”. La soledad es exposición de una experiencia que se margina del pensamiento metafísico y que se reconoce en un espacio en que el lenguaje, más que mostrar la presencia real de las cosas del mundo (discurso, pensamiento), evoca lo que se ausenta del lenguaje mismo cada vez que este es pronunciado. La soledad es la

expresión del vacío que debe recorrer el pensamiento para nombrar lo real a través del lenguaje, y por tanto, es lo que desplaza al discurso oficial a un espacio incierto, indeterminado, indefinido. La soledad es lo que se resiste a ser definido por un sujeto del discurso, es decir, es la soledad radical (o esencial) que borra todo sujeto e impide su determinación en el lenguaje. Es por esto que el espacio literario en Blanchot evoca la posibilidad (imposible) de una palabra que se margina del discurso tradicional, puesto que promueve la palabra del desconocimiento, de lo infinitamente otro, o de lo que no permite un fundamento común. Desde esta perspectiva, la escritura en tanto que, expresión de la soledad, permite abordar (o problematizar) los supuestos que se encuentran en un pensamiento de la comunidad, es decir, en un pensamiento que se forja a partir de la idea de lo común como fundamento de un grupo humano. Así la soledad se desplaza a un plano de reflexión política puesto que permite interrogar lo común en tanto, principio ontológico.

Desde esta perspectiva, la soledad entendida como experiencia de lo exterior desplaza los límites del discurso tradicional, y en este sentido, interrumpe la continuidad de los discursos establecidos. Es por esto que, la interpelar la cuestión de la comunidad, la soledad opera como un elemento que expone, no una comunidad que reúne a los seres a partir de un fundamento, sino más bien, muestra que un pensamiento de la comunidad en el que adviene lo que nos separa radicalmente. La comunidad es lo imposible, es el afuera que nunca puede realizarse ni presentarse como Obra. La comunidad da cuenta de la soledad que pre-existe a cualquier deseo de unión o fusión de sus miembros. La pregunta por la comunidad de este modo es la interrogación por su “ser” imposible, ausente, inacabado. Afuera, escritura y comunidad, en Blanchot, dan cuenta del espacio de la *soledad-esencial* que arrasa toda relación, unidad o pertenencia, en que se expresa lo anónimo e impersonal que recorre al pensamiento mismo y sus modos de “hacer” comprensible lo real, dicho espacio es la constatación de una ausencia infinita, un silencio que desplaza toda voz y el distanciamiento radical de todas las cosas.

BIBLIOGRAFÍA

DEL AUTOR:

BLANCHOT, Maurice. *Aminabad*. Éditions Gallimard, París, 1942. Existe versión española: *Aminabad* (Jaqueline Conte y Rafael Conte, trad.). Editorial Alfaguara, Madrid, 1981.

_____. *Après coup*. Précédé par *Le ressassement éternel*. Éditions de Minuit, 1983. Existe versión española: *Tiempo después* precedido por *La eterna reiteración* (Rocío Martínez, trad.). Editorial Arena Libros, Madrid, 2003

_____. *Au momento voulu*. Éditions Gallimard, París, 1951, 1979. Existe versión española: *En el momento deseado* (Isabel Cuadrado, trad.). Editorial Arena Libros, Madrid, 2006.

_____. *Celui qui ne m'accompagnait pas*. Éditions Gallimard, 1953. Existe versión española: *Aquel que no me acompañaba* (traducción: Hugo Savino). Editorial Arena-libros, Madrid, 2009.

_____. *De Kafka à Kafka*. Éditions Gallimard, París, 1981. Existe versión española: *De Kafka a Kafka* (Jorge Ferreiro, trad.). F. C. E., México, 2006.

_____. *Écrits politiques 1958-1993* (Guerre d'Algérie, Mai 68, etc.). Éditions Lignes & Manifestes, 2003. Existe versión española: *Escritos Políticos*. Guerra de Argelia, mayo del 68, etc. 1958-1993. Edición ampliada. (Diego Luis Sanromán, Prólogo de Marina Garcés: "La fuerza anónima del rechazo"). Ediciones Acuarela, Machado-Libros, Madrid, 2010. También, *Escritos Políticos*. (Lucas Bidon-Chanal, trad.). Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2006.

_____. *Faux pas*. Éditions Gallimard, París, 1943. Existe versión española: *Falsos pasos* (Ana Aibar G., trad.). Editorial Pre-textos, Valencia, 1977.

_____. *Lautréamont et Sade*. Les Éditions de Minuit, París, 1949. Existe versión española: *Lautréamont y Sade*. (Enrique Lombera, trad. Incluye Prefacio: Blanchot, M. ¿Qué sucede con la crítica?). FCE, México, reimpresión, 2014.

_____. *L'arrêt de mort*. Editions Gallimard, París, 1948. Existe versión española: *La sentencia de muerte*. (Manuel Arranz, trad.). Pre-Textos, Valencia, 2002.

_____. *L'amitié*. Editions Gallimard, 1971. Existe versión española: *La amistad*. (J. A. Doval Liz, trad.). Trotta, Madrid, 2007. También, existe la versión española: *La risa de los dioses*. (J. A. Doval, trad.). Taurus, Madrid, 1976.

_____. *L'attente l'oubli*. Éditions Gallimard, París, 1962. Existe versión española: *La espera el olvido* (Isidoro Herrera, trad.). Editorial Arena Libros, Madrid, 2004.

_____. *La bête de Lascaux, Le dernier à parler, L'instant de ma mort, La folie de la lumière, L'absence du libre, Nietzsche et le écriture fragmentaire*. Éditions Fata Morgana, París, 1984. Existe versión española: *Textos*. (José Jimenez, trad.). Editora Nacional, Madrid, 2002.

_____. *La communauté inavouable*. Les Éditions de Minuit, 1983. Existe versión española: *La comunidad inconfesable*. (Isidoro Herrera, trad.). Arena Libros, Madrid, 2002.

_____. *L'entretien infini*. Éditions Gallimard, 1969. Existe versión española: *La conversación infinita*. (Isidoro Herrera, trad.). Arena-Libros, Madrid, 2008.

_____. *L'écriture du désastre*. Éditions Gallimard, París, 1983. Existe versión española: *La escritura del desastre* (Cristina de Peretti y Luis Ferrero, trad.). Editorial Trotta, Madrid, 2015. También, *La escritura del desastre*. (Pierre de Place, trad.). Monte Ávila, Caracas, 1990.

_____. *L'espace littéraire*. Éditions Gallimard, París, 1955. Existe versión española: *El espacio literario*. (Vicky Palant y Jorge Jinkis, trad.). Editora Nacional, Madrid, 2002.

_____. «*La Parole ascendante*», Houilles, Manucius, 2009. Existe versión española: *La palabra ascendente o ¿somos todavía libres de la poesía?* (L. Felipe Alarcón, trad.). Ediciones cuadro de tiza, Santiago, Chile, 2014.

_____. *La part du feu*. Éditions Gallimard, París, 1949. Existe versión española: *La parte del fuego* (Isidoro Herrera, trad.). Editorial Arena Libros, Madrid, 2007.

_____. «*La poursuite tempérée-éperdue*», en Roger Laporte, «*Lettre à personne*», París, Plon, 1989. Existe versión española: *Postfacio «Lettre à personne» de Roger Laporte*. (Isidro Herrera, trad.). Revista Anthropos nº 192-193. Editorial Anthropos, Barcelona, 2001.

_____. *Le discours philosophique*. L'Arc, nº 46, París, 1977. Existe versión española: *El discurso filosófico*. (Isidro Herrera trad.). En, Revista Archipiélago nº 49, Universidad Complutense de Madrid, 2001.

_____. *L'étrange et l'étranger*. La Nouvelle Revue Française, nº 70, París, 1958, pp. 677-683. Existe versión española: *Lo extraño y lo extranjero* (Isidro Herrera trad.). En, Revista Archipiélago nº 49, Editorial Archipiélago, Barcelona. 2001.

_____. (Comp.) *L'Herne Maurice Blanchot*. Les Cahiers de l'Herne. Éditions de L'Herne, 2014

_____. *Les intellectuels en question. Ébauche d'une réflexion*. Éditions Farrago, Tours, 2001. Existe versión española: *Los intelectuales en cuestión. Esbozo de una reflexión* (traducción: Manuel Arranz). Editorial Tecnos, Madrid, 2010.

_____. *Lautréamont et Sade*. Les éditions de Minuit, París 1949. Existe versión española: *Lautréamont et Sade* (Enrique Lombera, trad.). F.C.E, México, 2014. También, - *Sade y Lautréamont*. (Marcia Cerretani, trad.). Ediciones del mediodía, Buenos Aires, 1967.

_____. *Le dernier homme*. Éditions Gallimard, 1957, 1977. Existe versión española: *El último hombre*. Editorial Arena Libros, Madrid, 2001.

_____. *Le livre à venir*. Éditions Gallimard, 1959. Existe versión española: *El libro por venir*. (Cristina de Peretti y Emilio Velasco, trad.). Trotta, Madrid, 2005.

_____. *Le pas au-delà*. Éditions Gallimard, París, 1973. Existe versión española: *El paso (no) más allá*. (Cristina de Peretti, trad.). Editorial Paidós, Barcelona, 1994.

_____. *Lettre-récit de Maurice Blanchot à Roger Laporte du 22 décembre 1984*. En, NANCY, Jean-Luc. *Maurice Blanchot Passion Politique*. Éditions Galilée, París, 1957.

_____. *L'instant de ma mort* (1994), *La folie du jour* (1973). Éditions Fata Morgana, París. Existe versión española: *El instante de mi muerte, La locura de la luz* (Alberto Ruiz de Samaniego, Trad.). Editorial Tecnos, Madrid, 2007.

_____. *Le très-haut*. Éditions Gallimard, París, 2012.

_____. *Notre compagne clandestine*. Les Cahiers de l'Herne. Éditions L'Herne, París, 2014. Existe versión española: *Nuestra compañía clandestina*. (Isidro Herrera, trad.). Revista Anthropos nº 192-193. Editorial Anthropos, Barcelona, 2001.

_____. *Michel Foucault tel que je le l'imagine*. Éditions Fata Morgana, París, 1986. Existe versión española : *Michel Foucault tal y como yo lo imagino* (Manuel Arranz, trad.). Editorial Pre-textos, Valencia, 1993.

_____. «Qui?» Cahiers Confrontations, nº 20, 1989. Existe versión española: *¿Quién?* (Isidro Herrera, trad.). Revista Anthropos nº 192-193. Editorial Anthropos, Barcelona, 2001.

SECUNDARIA:

ALLEMAND, BEDA. *Hölderlin y Heidegger* (García, E, trad.). Libros del mirasol, Buenos Aires, 1965.

ARTAUD, Antonin. *Textos escogidos*. (Pedro B. Rey, trad.). Editorial Cántaro, Buenos Aires, 2007.

_____. *Van Gogh: el suicidado por la sociedad y para acabar de una vez con el juicio de dios*. (Ramón Font, trad.). Editorial Fundamentos, Madrid, 1977.

BACHELARD, Gastón. *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*. Librairie José Corti, París, 1950. Existe versión española: *El aire y los sueños*. (Ernestina de Champourcin, trad.). Editorial F.C.E, México, 2006.

_____. *Lautréamont*. Librairie José Corti, París, 1939. Existe versión española: *Lautréamont*. (Angelina Martín del Campo, trad.). Editorial F.C.E, México, 2005.

BARTHES, Roland. *Arcimboldo ou Rhétoriqueur et Magicien*. Éditions du Seuil 1982. Existe versión española: *Arcimboldo, retórico y mago* (Didier Holtz, trad.). Casimiro, Libros, Madrid, 2014.

_____. *Le degré zéro de l'écriture*. Éditions du seuil, París, 1972. Existe versión española: *El grado cero de la escritura* (Nicolás Rosa, trad.). Editorial Siglo XXI, México, 1993.

_____. *Le neutre*. Éditions du seuil, París, 2002. Existe versión española: *Lo neutro. Notas de cursos y seminarios en el Collège de France, 1977-1978* (Patricia Willson, Trad.). Editorial Siglo XXI, México, 2002.

BATAILLE, George. *Ce que j'entends par souverainete*. Éditions Gallimard, París, 1976. Existe versión española: *Lo que entiendo por soberanía* (Pilar Sánchez, trad.). Editorial Paidós, Barcelona, 1996.

_____. *Ce monde où nous mourons*. [Critique, 123-124, 1957. Éditions Gallimard, 1988]. Existe versión española: *Este mundo en el que morimos*. (Isidro Herrera, trad.). En, Blanchot, M. *El último hombre*. Editorial, Arena Libros, 2001.

_____. *Lascaux ou la naissance de l'art*. Existe versión española: *Lascaux o el nacimiento del arte* (Axel Gasquet, trad.). Editorial Alción, Córdoba-Argentina, 2003).

_____. *La littérature et le mal*. Éditions Gallimard, París, 1957. Existe versión española: *La literatura y el mal* (Lourdes Ortiz, trad.). Editorial Taurus, Madrid, 1977.

_____. *L'Érotisme*. Les Éditions de Minuit, París, 1957. Existe versión española: *El erotismo*. (Antoni Vicens, 1979 y Marie Paule Sarazin, trad. 1997). Tusquets Editores, Buenos Aires 2010.

_____. *Lo imposible* (Dragana Jelenic, trad.). Arena Libros, Madrid, 2001.

_____. *Œuvres complètes*, tome VII. Éditions Gallimard : Conférences : 1951-1953, 1976, pages 185 à 242. *Œuvres complètes*, tome XII. Éditions Gallimard : Le pur bonheur, 1988, pages 478 à 491, et Dossier de Le pur bonheur, pages 527 à 547. *Œuvres complètes*, tome XII. Éditions Gallimard : *La Somme Athéologique*, 1973, pages 360-374. Existe versión española: *La oscuridad no miente* (Ignacio Díaz de la Serna, trad.). Editorial Taurus, Madrid, 2002.

_____. *Œuvres complètes*. Tome 11 et 12. Éditions Gallimard, París, 1988. Existe versión española: *La felicidad, el erotismo y la literatura* (Silvio Mattoni, trad.). Editora Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2001.

_____. *Une liberté souveraine. Textes et entretiens présentés par Michel Surya*. Éditions Farrago, Tours, 2000. Existe versión española: *Una libertad soberana. Textos y entrevistas presentados por Michel Surya* (traducción Hugo Savino) Editorial Paradiso, Buenos Aires, 2007.

_____. *Acéphale*. Edición Facsimilar. (Isidro Herrera, trad.). Arena Libros, Madrid, 2015.

_____. *Escritos sobre Hegel*. Éditions Gallimard, Arena Libros (Isidro Herrera, trad.), 2005.

_____. *Para leer a Georges Bataille*. Selección de Ignacio Díaz de la Serna y Philippe Ollé-Laprune. F.C.E, México, 2012. [Selección comprende textos de Oeuvres Complètes. Gallimard, Vol: II (1970), V (1973), VI (1973), IX (1979), XI (1988) y XII (1988)].

BAUDRILLARD, Jean. *L'échange impossible*. Éd.Galilée, París, 1999. Existe versión española: *El intercambio imposible* (Alicia Martorell, trad.). Editorial Cátedra, colección teorema, Madrid, 2000.

BERNSTEIN, R. *Radical Evil. A Philosophical Interrogation*, 2002. Existe versión española: *El mal radical: una investigación filosófica*. Edit. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2012.

BILLI, Noelia. “La saga órfica en Blanchot: obra, deseo y muerte”. El banquete de los dioses. Revista de filosofía y teoría política contemporáneas. Vol. 3, nº 4. Universidad de Buenos Aires, 2015.

_____. “«Quien muere en el mundo sin razón...». Lecturas blanchotianas en torno a la muerte en Rilke”. Daímon. Revista Internacional de Filosofía, nº 57, Universidad de Murcia, 2012.

_____. “«Matan a un niño». Muerte e infancia en Blanchot”. Revista de Filosofía, Nombres, Centro de Investigaciones de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, nº| 26, 2012.

_____. “«Morir sin muerte... Por un materialismo de los cuerpos muertos»”. Revista de Filosofía. Debate, hermenéutica, cultura. Universidad iberoamericana, México, nº 130, 2011.

BRETON, André. *Manifestes du surréalisme*. Existe versión española: *Manifiestos del surrealismo* (Aldo Pellegrini, trad.). Editorial Argonauta, Buenos Aires, 2001.

BURGÊR, Chirista y BÛRGER, Peter. *La desaparición del sujeto. Una historia de la subjetividad de Mongtaigne a Blanchot*. (Agustín González R. trad.). Ediciones Akal, Madrid, 2001.

CELAN, Paul. *El meridiano* (Pablo Oyarzun, trad.). Ediciones Intemperie, Santiago, 1997.

CHAR, René. *Pour Les Matinaux*. Éditions Gallimard, París, 1950. *La parole en archipel*. Éditions Gallimard, París, 1962. Existe versión española: *Los Matinales* seguido por *La palabra en Archipiélago* (Javier Zugarrondo, trad.). Editora Alción, Córdoba, Argentina, 1998.

_____. *Fureur et mystère* [Éditions Gallimard, 1962], *Les Matinaux* [Éditions Gallimard, 1950], *Aromates chasseurs* [Éditions Gallimard, 75] Existe versión española : *Poesía Esencial*. [*Furor y Misterio. Los matinales. Aromas cazadores*]. (Jorge Riechmann, trad. Excepto *Furor y misterio* traducción cedida por Visor Libros). Editorial Galaxia Gutenberg, S. A. Barcelona, 2005.

CHUN-HAN, Byung. *Agonie des Eros*. MSB Mattes – Seitz, Berlín, 2012. Existe versión española: *La agonía del eros* (Raúl Gabás, trad). Herder Editorial, Barcelona, 2014.

_____. *Die Müdigkeitsgesellschaft*. MSB Mattes – Seitz, Berlín, 2010. Existe versión española: *La sociedad del cansancio* (Arantzazu Sratxaga, trad.). Herder Editorial, Barcelona, 2012.

COLLIN, Françoise. *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*. Éditions Gallimard, París, 1971.

CUETO, Sergio. *Maurice Blanchot. El ejercicio de la paciencia*. Biblioteca Tesis/Ensayo, Rosario, Argentina, 1997.

DE PERRETI, Cristina. *Jacques Derrida: Texto y deconstrucción*. Editorial Anthropos. Barcelona, 1989.

DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*. Les éditions de Minuit, París, 1969. Existe versión española: *Lógica del sentido* (Miguel Monrey y Victor Molina, trad.). Editorial Paidós, Barcelona, 1994.

DERRIDA, Jacques. *Demeure. Maurice Blanchot*. Galilée, Paris, 1998.

_____. *Le retrait de la métaphore, Envoi*. Psyché, Éd. Galilée, París, 1987. Existe versión española : *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora* (Patricio Peñalver, trad.). Editorial Paidós, Barcelona, 2001.

_____. *Béliers. Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*. Éditions Galilée, Paris, 2003. Existe versión española: *Carneros. El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema*. Traducción: Irene Agoff. Amorrortu editores, Buenos Aires, 2009.

_____. *De la grammatologie*. Les éditions de minuit, Paris, 1967. *De la gramatología*. (Oscar del Barco y Conrado Ceretti, trad.), Siglo Veintiuno. Madrid, 2008 (novena edición).

_____. *La dissemination*. Éditions du Seuil, Paris, 1975. Existe versión española: *La diseminación*. (José María Arancibia, Trad.), Editorial Fundamentos. Madrid, 2007 (Tercera edición).

_____. *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Éditions Galilée 1993. Existe versión española: *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Editorial Trotta, Madrid, 1995, 1998, 2003, 2012.

_____. *Parages*. Galilée, Paris, 1986.

_____. *Politiques de l'amitié suivi de l'oreille de Heidegger*. Éditions Galilée, 1994. Existe versión española: *Políticas de la amistad. Seguido de El oído de Heidegger* (traducción Patricio Peñalver y Francisco Vidarte). Editorial Trotta, Madrid, 1998.

DUCASSE, Isidore. Lautréamont, conde de. *Poesías* (Ángel Pariente, trad.). Editorial Renacimiento, Sevilla, 1998.

_____. *Œuvre complètes: Les chantes de Maldoror, Poésies, Lettres*. Au sans Pareil, Paris, 1927. Existe versión española: *Obras completas. Los cantos de Maldoror-Poesías-Cartas* (Aldo Pellegrini trad.). Editorial Argonauta, Buenos Aires, 2014.

FERNÁNDEZ, Jorge. “El anhelo de lo infinito. La teoría del deseo en Maurice Blanchot”. *Revista Neutral*. Edición 1/ 01.11. Universidad Complutense de Madrid, 2011.

_____. “Imposible morir. Escribir la muerte en Maurice Blanchot y Claudio Rodríguez” *Revista de filosofía “Duererías. Analecta Philosophiae”*, segunda época, número 2, febrero 2011.

_____. “Maurice Blanchot y el pensamiento de la no-relación”. *Revista Neutral*. Edición 2/ 01.12. Universidad Complutense de Madrid, 2012.

_____. *Filosofía Zombi*. Editorial Anagrama, Madrid, Barcelona, 2011.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits, 1954-1984*. Gallimard, Paris, 1994. *Langage et Littérature*. Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis de Bruselas. Existe

versión española: *De lenguaje y literatura*. (Isidro Herrera Baquero, trad.). Ediciones Paidós, Barcelona, 1996.

_____. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Plon, 1964, París; Gallimard, 1972, París. Existe versión española: *Historia de la locura en la época clásica*. Vol I. (Juan Utrilla, trad.). F.C. E., México, 2009.

_____. *La pensée du dehors*. Éditions Fata Morgana, París, 1986. Existe versión española: *El pensamiento del afuera* (Manuel Arranz, trad.). PRE-TEXTOS, Valencia, 2008.

_____. *Les anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975*. Seuil/Gallimard, París, 1999. Existe versión española: *Los anormales* (Horacio Pons, trad.). Editorial F.C.E, Buenos Aires, 2007.

_____. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Gallimard, París, 1966. Existe versión española: *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI editores, México, 2010.

_____. *Entre filosofía y literatura*. (Miguel Morey, trad.). Editorial Paidós, Barcelona 1999.

GABILONDO, À. “Del ausentarse en una silla”. Revista Archipiélago, nº 49, Editorial Archipiélago, Barcelona, 2001.

_____. *Introducción*. En, Foucault, M. *De lenguaje y literatura*. (Isidro Herrera Baquero, trad.). Ediciones Paidós, Barcelona, 1996.

GARCÉS, Marina. *Un mundo en común*. Edicions Bellaterra, Barcelona, 2013.

_____. El “comunismo de pensamiento” de Maurice Blanchot. Una lectura desde sus Escritos políticos. ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política, nº 49, 2013.

GADAMER, Hans George. *Hegels dialektik fünf hermeneutische studien*. Existe versión española: *La dialéctica de Hegel* (Manuel Garrido, trad.). Editorial Cátedra, Madrid, 2000.

GRASS, Günter. *-Rede vom Verlust*. Steidl Verlag, Göttingen, 1992. Existe versión española: *Discurso de la pérdida* (Carlos Martín, trad.). Editorial Paidós, Barcelona, 1999.

_____. *Schreiben nach Auschwitz*. Luchterhand Literaturverlag GmbH, Francfort del Meno, 1990. Existe versión española: *Escribir después de Auschwitz* (Miguel Sáenz, trad.). Editorial Paidós, Barcelona, 1999.

HAROLD, Bloom; DE MAN, Paul; DERRIDA, Jacques; HARTMAN, Geoffrey; MILLER, J. Hills. *Deconstruction & Criticism*. The continuum publishing company, 1999. Existe versión española: *Deconstrucción y crítica* (Susana Guardado, trad.). Editorial Siglo XXI, México, 2003.

HEGEL, George, W. F. *Hegel I* (Joaquín Chamorro, María Paredes, Antonio Ramos, trad.). Editorial Gredos, Madrid, 2010.

HEIDEGGER, M. *Der Begriff der Zeit*. Maz Niemeyer GmbH & Co. KG. Tübingen, 1985. Existe versión española: *El concepto de tiempo* (Raúl Gabás y Jesús Escudero, trad.). Editorial Mínima Trotta, Madrid, 1999.

_____. *Wozu Dichter?* Existe versión española: *¿Para qué poetas?* (Peter Storandt, trad.). Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

_____. *Holzwege*. Existe versión española: *Sendas perdidas* (José Rovira Armengol, trad.). Editorial Losada, Buenos Aires, 1960.

_____. *Sein und Zeit*. Max Max Nienmeyer Verlag. 1972. Existe versión española: *Ser y tiempo*. (Jorge Rivera, trad.). Editorial Universitaria, Santiago, Chile, 2005.

HERRERA, I. “Una persona de más. Una palabra de más”. En, Revista Archipiélago n° 49, Editorial Archipiélago, Barcelona, 2001.

HILL, Leslie. “Del fragmento a lo fragmentario: Blanchot, Schlegel, Nietzsche”. Revista Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas, n° 11, Buenos Aires, 2012. (Este artículo es un extracto realizado por el autor del libro): *Maurice Blanchot and Fragmentary Writing: A Change of Epoch*, Continuum 2012).

- _____. *Maurice Blanchot and Fragmentary Writing. A change of epoch*. Continuum Publishing Corporation, New York/US, 2012.
- _____. *Radical Indecision: Barthes, Blanchot, Derrida, and the Future of Criticism*. University of Notre Dame Press, Notre Dame IN/US, 2010.
- HOPPENNOT, É; RABATÉ, D. (E.D). *L' Herne Maurice Blanchot*. Les Cahiers de l'Herne. Éditions de L'HERNE, París 2014
- JABÈS, Edmond. *Du désert au libre* (1980). Viviane Jabès et Neemat Jabès, 2000. Existe versión española: *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen* (Ana Carrazón Atienza y Carmen Sanchez, trad.). Editorial Mínima Trotta, Madrid, 2000.
- _____. *Le petit libre de la subversion hors soupçon*. Éditions Gallimard, 1982. Existe versión española: *El pequeño libro de la subversión fuera de la sospecha* (Sarah Martín, trad.). Editorial Trotta, Madrid, 2008.
- JACQUEMOND, Olivier. *Le just nom de l'amitié. Pour une amitié sans visage*. Nouvelles Éditions Lignes 2011.
- KAFKA, F. *Relatos completos* (Francisco Zanutigh, Nélida Mendilahazuru, Jorge Luis Borges). Editorial Losada, Madrid, 2016.
- KIERKEGAARD, S. *Frygt Baeven 1843*. Existe versión española: *Temor y temblor* (Vicente Merchán trad.). Editorial Tecnos, Madrid, 2014.
- KOJÉVE, Alexandre. *Introduction à la lectura de Hegel*. Gallimard, París. Existe versión española: *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel* (Juan José Sebreli, trad.). Editorial Leviatan, Buenos Aires, 2006.
- _____. *L' idée de la mort dans la philosophie de Hegel*. Existe versión española: *La idea de la muerte en Hegel* (Juan José Sebreli, trad.). Editorial Leviatan, Buenos Aires, 1882.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. *Agonie terminée, agonie interminable. Sur Maurice Blanchot. Suivi de L'emoi*. Éditions Galilée, 2011. Existe versión española: *Agonía terminada, agonía interminable. Sobre Maurice Blanchot. Seguido de la emoción* (Graciela Montes, trad.). Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2014.

- _____. *La fiction du politique*. Christian Bourgois éditeur, París, 1987. Existe versión española: *La ficción de lo político* (Miguel Lancho, trad.). Arena Libros, Madrid, 2002.
- _____. *La poésie comme expérience*. Christian Bourgois éditeur, París, 1997. Existe versión española: *La poesía como experiencia* (José Megías, trad.). Arena Libros, Madrid, 2006.
- _____. *L'Absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*. (En conjunto con: NANCY, Jean-Luc). Éditions du Seuil, 1978. Existe versión española: *El absoluto literario. Teoría de la literatura del romanticismo alemán* (traducción Cecilia González y Laura Carugati). Editorial Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2012.
- _____. *Heidegger. La politique du poème*. Éditions Galilée, 2002. Existe versión española: *Heidegger, la política del poema* (José Mejías Flórez, trad.). Editorial Trotta, Madrid, 2007.
- _____. *Le mythe nazi*. Éditions de l'Aube 1991. (En conjunto con: NANCY, Jean-Luc). Existe versión española: *El mito nazi* (Juan Carlos Moreno, trad.). Anthropos Editorial, 2011.
- LAPORTE, Roger. *Moriendo*. P.O.L. Éditeur, 1983. Existe versión española: *Moriendo* (traducción Antonia Barreda) Editorial Arena-Libros, Madrid, 2005.
- _____. “Leer a Maurice Blanchot”, en Revista *Archipiélago* nº49, Universidad Complutense de Madrid, 2001.
- LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. (Jesús Ayuso, trad.). Edición A. Machado Libros, colección La balsa de medusa, Madrid, 2000.
- _____. *Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*. Éditions Grasset & Fasquelle, IMEC Editeur, 2009. Existe versión española: *Escritos Inéditos 2. Palabra y silencio y otros escritos* (traducción Miguel García-Baró, con la colaboración de Mercedes Huarte). Editorial Trotta, Madrid 2015.
- _____. *Sur Maurice Blanchot*. Fata Morgana, París, 1975. Existe versión española: *Sobre Maurice Blanchot*. (J. Cuesta Abad, trad.). Editorial Trotta, Madrid, 2000.

LÓPEZ GIL, Marta y BONVECCHI, Liliana. *La imposible amistad*. Maurice Blanchot y Emmanuel Levinas. Edición: Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2004.

MALLARMÉ, Stéphane. *Divagaciones*, seguido de *Prosa diversa/Correspondencia* (Ricardo Silva Santisteban, trad.). Ediciones Pontificia Universidad Católica del Perú.

_____. *Herodías* (Antonio y Amelia Ganomeda, trad.). Abada Editores, Madrid, 2006.

_____. *Poesías. Seguida de Una tirada de dados* (Francisco Castaño trad.). Ediciones Hiperión, Madrid, 2008.

MARTÍNEZ, G., Rosa. *Maurice Blanchot. La exigencia política*. Edición Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014.

MEJÍA, Jorge. *Blanchot y el pensamiento literario*. Editorial Universidad de Antioquia, Colombia, 1999.

_____. “La comunidad de la desgracia”. *Revista Estudios de filosofía*. Universidad de Antioquia, nº 9, 1994.

MESSINA, Aïcha. “Pensamiento de la amistad”. En, *Revista Pensamiento político*, nº 8, Universidad Diego Portales, 2008.

_____; POTESTÁ, Andrea. “Le partage du decir”. *Que faire de la communauté?* Les cahiers philosophiques de Strasbourg, II, 2008. Université Marc Bloch.

NANCY, Jean-Luc. *La communauté désœuvrée*. Éd. Ch. Burgois, 1986 y 1990. Existe versión española: *La comunidad inoperante* (Juan. A. Garrido, trad.). Editorial LOM. Universidad Arcis, Santiago, 2000.

_____. *La communauté désœuvrée*. Éd. Ch. Burgois, 1986, 1990 y 1999. Existe versión española: *La comunidad desobrada* (Pablo Perera, trad.). Editorial Arena Libros, Madrid, 2001.

_____. *La communauté désavouée*. Editions Galilée, París, 2014. Existe versión española: *La comunidad revocada* (Felipe Alarcón, trad.). Editorial Mardulce, Buenos Aires, 2016.

- _____. *La communauté affrontée*. Éditions Galilée, París, 2002. Existe versión española: *La comunidad enfrentada* (Juan Garrido, trad.). Editorial Arena Libros, Buenos Aires, 2007.
- _____. *La comparución*. C. Bourgois éditions, 2007 (En conjunto con: BAILLY, Jean-Christophe). Existe versión española: *La comparecencia* (Cristina Rodríguez, Marciel y Jordi Massó Castilla, trad.). Avarigani Editores, S.A.U. 2014.
- _____. *Être singulier pluriel*. Éditions Galilée, París, 1996. Existe versión española: *Ser singular plural*. (Antonio Tudela S., trad.). Editora Nacional, Madrid, 2003.
- _____. *Maurice Blanchot Passion Politique*. Éditions Galilée, París, 1957.
- _____. “Et al.” *Ser-con y democracia*. Revista Pleyade, n° 7, Vol. IV-n° 1, Santiago, Chile, 2011
- NERVAL, Gerard de. *Las Quimeras* (Adolfo Nordenflycht, trad.). Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1976.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Also, sprach Zarathustra*. Ein Buch für Alle und Keinen. Existe versión española: *Así habló Zaratustra* (Andrés Sánchez Pascual, trad.). Alianza Editorial, Madrid, 1998.
- _____. *Obras Completas I* (Luis Moreno, Germán Cano, Joan Llinares, Alfredo Brotons, trad.). Biblioteca Grandes pensadores, Editorial Gredos, Madrid, 2009.
- _____. *Obras Completas II* (José Hernández, Carlos Vergara, José Mardomingo, Germán Cano, trad.). Biblioteca Grandes Pensadores, Editorial Gredos, Madrid, 2009.
- NOËL, Bernard. *Le syndrome de Gramsci*. Accord Éditions, París, 1993; P.O.L., París, 1994 Existe versión española: *El síndrome de Gramsci*. (Glenn Gallardo, trad.). Editorial Aldus, México, 1996.
- _____. *Journal du regard*. P.O.L, París, 1988. Existe versión española: *Diario de la mirada* (Miguel Casado, trad.) Libros de la resistencia, Madrid, 2014.
- PARDO, J. L. “Más allá de lo visible y lo invisible”. En, Revista *Anthropos* n° 49. Universidad Complutense, Madrid. 2001.

- PEREYRA, Guillermo. *Sobre la soledad. En torno a una política imposible*. Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2010.
- PLATÓN. *Apología de Sócrates* (Alejandro Vigo, trad). Editorial universitaria, Santiago-Chile, 2006.
- _____. *Crátilo o del lenguaje* (Atilano Dominguez trad.). Editorial Trotta, Madrid, 2002.
- _____. *Diálogos I* (Julio Calonge, Emilio Lledó, Carlos García, Emilio Acosta, Francisco Olivieri, José Calvo, Marcos Martínez, trad.). Editorial Gredos, Madrid, 2011.
- _____. *Diálogos II* (Conrado Eggers, María Santa Cruz, Álvaro Vallejo, Néstor Cordero, María Rozan, Francisco Lisi, trad.). Editorial Gredos, Madrid, 2011.
- _____. *Fedro* (María Isabel Santa Cruz, Trad.), Editorial Losada. Colección Griegos y Latinos. Buenos Aires, 2007.
- POTESTÀ, Andrea. *El origen del sentido. Husserl, Heidegger, Derrida*. Editorial Metales Pesados, Santiago-Chile, 2013.
- _____. “Et. al” *Que faire de la communauté?* Les cahiers Philosophiques de Strasbourg. Université Marc Bloch, Strasbourg, 2008.
- QUINTANA, Idoia. “La política del rechazo. Pensamiento político en Maurice Blanchot”. Endoxa. Series filosóficas nº 40. UNED, Madrid. 2017.
- RAMPÉREZ, Fernando. *A destiempo. Sobre Proust, filosofía, literatura y otros relatos*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2009.
- _____. “La comunidad de los ausentes”. ISEGORIA. Revista de Filosofía Moral y Política, nº 49, CSIC, Madrid, 2013.
- _____. *Márgenes de Jean-Luc Nancy*. (En coordinación con: LÉVÉQUE, Jean-Claude, MASSÓ, Jordi). Arena Libros, Madrid, 2014.
- RIPALDA, José. *Fin del clasicismo. A vueltas con Hegel*. Editorial Trotta, Madrid, 1992
- RUIZ DE SAMANIEGO, Alberto. *Maurice Blanchot: una estética de lo neutro*. Publicaciones Universidad de Vigo, 1999.

RILKE, Rainer. *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*. Existe versión española: *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge* (Francisco Ayala, trad.). Editorial Losada, Buenos Aires, 1944.

_____. *Gedichte Poesías* (Y. Pino Saavedra, trad.). Editorial Nascimento, Santiago, 1960.

RODRIGUEZ, José Luis. *Verdad y escritura. Hölderlin, Poe, Artaud, Bataille, Benjamin, Blanchot*. Editorial Anthropos Barcelona, Bogotá, 1994.

SADE, Donatien Alphonse F., marqués de. *Dialogue entre un pêtre et un moribond*. Les Presses Littéraires de France, Paris, 1949. Existe versión española: *Diálogo entre un sacerdote y un moribundo*. (Mario Pellegrini, trad.). Editorial Argonauta, Buenos Aires, 2005.

_____. *Justine ou les malheurs de la vertu*. Existe versión española: *Justine* (Pilar Calvo, trad.). Editorial Fundamentos, Madrid, 1976.

_____. *Oxtiern. Le Philosophe soi-disant*. Existe versión española: *Oxtiern o las desdichas del libertinaje. El filósofo en su opinión* (Jacqueline Conte y Rafael Conte, trad.). Editorial cuadernos para el diálogo, Madrid, 1970.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Ein Meister aus Deutschland. Martin Heidegger und seine Zeit*. Carl Hanser Verlag, Munich – Viena, 1994. Existe versión española: *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo* (Raúl Gabás, trad.). Editorial Tusquets, Barcelona, 2007.

_____. *Nietzsche. Biographie seines Denkens*. Carl Hanser Verlag, Munich – Viena, 1994. Existe versión española: *Nietzsche. Biografía de su pensamiento* (Raúl Gabás, trad.). Editorial Tusquets, Barcelona, 2010.

_____. *Romantik. Eine deutsche Affäre*. Carl Hanser Verlag, Munich – Viena, 2007. Existe versión española: *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán* (Raúl Gabás, trad.). Editorial Tusquets, Barcelona, 2012.

SANTOS, J. *Cuestiones de Marco. Estética, política y deconstrucción*. Escolar y Mayo Editores, Salamanca, España, 2014.

SARTRE, Jean-Paul. *L'existentialisme est un humanisme*. Éditions Nagel, París, 1946. Existe versión española: *El existencialismo es un humanismo*. Editorial Edhasa, Buenos Aires, 2009

_____. *Les mots*. Éditions Gallimard, París, 1964. Existe versión española: *Las palabras* (Manuel Lamana, trad.). Editorial Losada, Buenos Aires, 1968.

_____. *Situations, II*. Éditions Gallimard, París, 1948. Existe versión española: *¿Qué es la literatura?* (Aurora Bernárdez, trad.). Editorial Losada, Buenos Aires, 1950.

_____. *Situations, IV*. Éditions Gallimard, París, 1964. Existe versión española: *Literatura y arte* (María Scuderi, trad.). Editorial Losada, Buenos Aires, 1966.

SURGHI, Carlos. *La experiencia imposible*. Blanchot y la obra literaria. Editorial Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, 2012.

SURYA, Michel. *Georges Bataille, la mort à l'oeuvre*. Éditions Gallimard, 1992, 2012. Existe versión española: *Georges Bataille, la muerte obra*. (Meritxell Martínez, trad). Arena Libros, Madrid, 2014.

_____. *L'autre Blanchot. L'écriture de jour, l'écriture de nuit*. Éditions Gallimard, 2015.

VALÉRY, Paul. *De Poe a Mallarmé. Ensayos de poética y estética* (Silvio Mattori, trad). Editorial El cuenco de plata, Buenos Aires, 2010.

_____. *TEL Quel I. Choses tues. Moralités. Cahier B. 1910. Littérature. Oeuvres Completes*. La Pléyade, Editions Gallimard, 1960. Existe versión española: *Tel Quel I. Cosas calladas. Moralidades. Literatura. Cuaderno B 1910*. (Nicanor Ancochea trad.). Editorial Labor, Barcelona, 1977.

VAN ROODEN, Aukje. “La comunidad en obra. Jean-Luc Nancy en diálogo con Maurice Blanchot: Un desacuerdo tácito”. Revista Pléyade 7, CAIP, Volumen IV nº1, Santiago, Chile.

VOLPI, Franco. *Il Nichilismo*. Existe versión española: *El nihilismo* (Cristina del Rosso y Alejandro Vigo, trad.). Ediciones Siruela, Madrid, 2007.

YÉBENES, Zenia. “El caso Maurice Blanchot: negatividad, muerte y errancia del lenguaje”. Revista *Tópicos del Seminario*, 18. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. Julio-Diciembre 2007.

ZARADER, M. *L'Être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot*. Lagrassée Verdier, 2001.