

ARTÍCULOS

Desde la periferia del mundo y al fin de los tiempos.

La acción de la literatura según Blanchot

From the Periphery of the World and at the End of Time.

The Action of Literature According to Blanchot

Ana Sorin

UBA-CONICET

asorin@filo.uba.ar

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-1329-5349>

Resumen: En este artículo ensayo una lectura atenta de “La littérature et le droit à la mort”, un escrito temprano de Blanchot que constituye una referencia privilegiada a la hora de comprender su abordaje de la literatura. Para ello recapitulo los debates que permean la posguerra francesa, de donde recojo como hilo conductor para el análisis la relación habida entre acción y negación. A través de un examen de la naturaleza del lenguaje, de su modalización en la literatura y de un debate con la noción hegeliana de infinito, la hipótesis que sostengo es que Blanchot lleva hasta sus últimas instancias cierta “potencia de negación” hasta sacarla de quicio, abrevando en una “negación del presente”.

Palabras clave: Blanchot; literatura; lenguaje; acción.

Cómo citar este artículo / Citation: Sorin, Ana (2025). Desde la periferia del mundo y al fin de los tiempos. La acción de la literatura según Blanchot. *Isegoría*, (72), 1525. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2025.72.1525>

Abstract: In this article I attempt a detailed reading of “La littérature et le droit à la mort”, an early writing by Blanchot that constitutes a privileged reference when it comes to understanding his approach to literature. To do so, I recapitulate the debates that permeate the French post-war period, from which I collect as a guiding thread for the analysis the link between action and negation. Through an examination of the nature of language, its modalization in literature and a debate with the Hegelian notion of infinity, the hypothesis I maintain is that Blanchot carries a certain “power of negation” to its last moments until it is out of control leading to a “denial of the present”.

Keywords: Blanchot; literature; language; action.

Recibido: 30 enero 2024. *Aceptado:* 29 mayo 2025. *Publicado:* 17 junio 2025.

1. INTRODUCCIÓN

El nombre de Maurice Blanchot oficia como un polo de imantación en la vida intelectual francesa del siglo XX. Ello se debe primordialmente a la atención que le dedicasen sus amigos y contemporáneos —como Lévinas, Bataille, Derrida, Foucault, Deleuze y Barthes, entre otros—, ya que fueron fundamentalmente estos quienes se empeñaron en reconocer en él un secuaz y conferirle así las credenciales de ciudadanía filosófica que él jamás se molestó en reclamar para sí. Y es que sus escritos, a menudo sitiado por cierto halo misterioso, se devanan entre la crítica, la narrativa y las reflexiones filosóficas, desertando en todos los casos de los circuitos y los procedimientos de producción sesudamente custodiadas por las casas de altos estudios universitarios.

En esta oportunidad quisiera abocarme a la consideración que tuviera Blanchot de la literatura. Así dicha se trata de una tarea inabarcable, puesto que difícilmente haya una problemática que concentre para él poder de conmoción comparable. No obstante, me interesa justamente explorar el porqué de semejante privilegio, así como ultimar en qué consiste la singular irreverencia que le atribuye. A sabiendas de que un abordaje sistemático, además de difícilmente viable, sería desleal a lo que allí acontece dado el carácter “fugitivo” ante la academia que he señalado, propongo interrogar un texto en particular, a saber, “La littérature et le droit à la mort” (en adelante, LDM). Este constituye un punto de partida estratégico, no solo porque, aunque temprano, es su escrito más sistemático (Hill, 1997, p. 110) y oficia como una referencia clave en sus elaboraciones venideras, sino porque de hecho parte de problematizar la presunta “inutilidad” de la literatura.

El hilo conductor que seguiré es la relación habida entre acción y negación tal como se observa en el texto blanchotiano y en aquellos con los que este conversa. La hipótesis que sostendré es que la literatura lleva hasta sus últimos extremos la “potencia de negación” que radica en la palabra en función de una “negación del presente.”¹

2. CONTEXTO HISTÓRICO: OBRA, ACCIÓN E HISTORIA

Antes de compilarse en *La part du feu*, LDM se publicó en dos entregas en *Critique*. La primera fue en noviembre de 1947, bajo el título “Le règne animal de l'esprit”, y la segunda en enero de 1948, ya como “La littérature et le droit à la mort”. La problemática que orienta sus líneas radica en la eficacia y la acción concerniente a la literatura, lo que significa simultáneamente preguntar por sus relaciones con el mundo, así como por su posibilidad de injerir en la historia. Para comprender el motivo de este enfoque hace falta cuanto menos tener presente la singular coyuntura de las décadas pasadas —aún frescas—, vista la creciente magnitud que adquirieron las preguntas en torno a la solvencia explicativa de la razón ante los horrores de las guerras mundiales y a la aptitud de la agencia humana. En cierto modo, la Francia post-liberación está teñida por un desasosiego que intentó paliarse cargando las tintas sobre el compromiso y sometiendo a examen crítico toda postura intelectual en lo concerniente a sus implicancias políticas.²

Cabe asimismo tener presente que fue en ese contexto que tuvo lugar la inserción de Hegel en el horizonte filosófico francés, primero de la mano de la teología filosófica de Koyré y la lectura existencial de Wahl,³ y luego ya a paso firme con las clases de Kojève, cuya apropiación antropológica constituyó

¹ Una aclaración metodológica que quiero hacer es que, salvo excepciones, no apelaré a la obra posterior de Blanchot. Cuando lo haga será a los fines de complementar, enriquecer o señalar porvenir de determinada noción, pero no de “desenredar” los nudos de LDM. De hecho, intentaré plegarme lo más posible sobre el texto, no porque crea que este constituye una inmanencia autotélica —algo inverosímil, según enseña Blanchot— sino porque dicha insistencia me parece adecuada para vérmola con su particular oscuridad.

² Este panorama merece, desde luego, mayor detenimiento. Reenvío aquí al cuidado examen que ofrece Alarcón (2024), en particular en la primera parte de su artículo, donde esclarece las vinculaciones entre la coyuntura política francesa de 1940 y las preguntas en torno a la agencia y a la necesidad de articular un humanismo.

³ Hoy Hegel forma parte indiscutida del *canon* filosófico, pero a principios del siglo pasado la situación era muy distinta: visto fundamentalmente como un “panlogista”, (cfr. Terzi, 2018) era muy poco leído puesto que desentonaba tanto con el cientificismo positivista, (Cfr. Koyré, 1971, p. 231), el bergonismo y el neokantismo

un hito que nutrió a una muy vasta y variada camada de pensadores. Si bien Blanchot no acudió a ellas, traigo la referencia porque se editaron en 1947 (un año antes de LDM) bajo el título de *Introduction à la lecture de Hegel*,⁴ y porque precisamente el quinto capítulo habla de la incapacidad del artista y del intelectual para alcanzar la trascendencia, endilgándoles tanto ineptitud e impericia como cierta “impostura” (Kojève, 1947, p. 93). El contrapunto con Kojève esclarece el punto de partida de la intervención blanchotiana, puesto que —en línea con lo anticipado— Blanchot incluso explotará la “nulidad” que sitia a la literatura.

A continuación, situaré la lectura de Kojève. Ese cometido pide, sin embargo, repasar los puntos centrales de “El reino animal del espíritu y el engaño, o la cosa misma”, el apartado de la *Fenomenología* donde aquel basa su crítica al intelectual (y sobre el cual Blanchot también se cernirá).⁵ Huelga decir que no haré un desglose exhaustivo del texto hegeliano, sino que me remitiré a poner en común sus puntos centrales para comprender los debates que estamos abordando.⁶

2.1. La negación entre Hegel y Kojève

El solo título “El reino animal del espíritu y el engaño, o la cosa misma” inscribe cierta provocación. ¿En qué podrá consistir “el reino animal del espíritu” (*das geistige Tierreich*), si el animal está atrapado en la inmediatez? Esta especie de paradoja sirve a Hegel para ilustrar la deficiente comprensión que tiene inicialmente de sí la conciencia: de modo semejante como el animal vive encerrado en sus sentidos, esta se comprende como una individualidad recortada y enfrentada al mundo que la rodea. A partir de ahí, su acción solo puede consistir en la “expresión” de su naturaleza íntima, casi como si se tratase de un pasaje de la potencia al acto. Precisamente, este apartado de la *Fenomenología* —último umbral entre la razón y el espíritu— vendrá a derruir la oposición entre *ser* y *obrar*.

Mediante su obra la conciencia va más allá de sí, “sale a la luz” en primer término enfrentándose al mundo, en cuanto niega su estado de cosas e introduce en su seno una novedad. Pero esta “salida” a la luz del día implica asimismo una exposición ante la mirada y las críticas ajenas. Por ello es que tanto como el objeto “crea” al sujeto creador como tal, lo excluye (porque la obra ha devenido pública) y lo fragiliza. Lejos de mentar un descarrío funesto, Hegel desliza que la verdad de la obra mora no en la “autotelia” de su consumación sino antes bien en su disolución, como eslabón que permitirá penetrar en las otras naturalezas determinadas. Pero sucede que lo que sigue a esta exposición primera es un juego especular de engaños mutuos: ante las críticas de sus pares, la individualidad tratará de eximirse de las invectivas declarándose —y ello, incluso, con toda honestidad— en verdad interesada por “la cosa misma” (*die Sache selbst*). Parece que si aloja su obrar dentro una empresa más amplia y de mayor alcance (“la historia del arte”, por ejemplo) incluso sus yerros constituirán en algún sentido aciertos. Pero es un esfuerzo vano, porque del otro lado los demás se decepcionan cuando descubren que no era la entrega a esa gran causa sino el afán del propio lucimiento lo que conducía su accionar (aunque ellos pretendan el mismo engaño). Por lo pronto, es relevante subrayar que así bosquejado el panorama ya no estamos ante un mundo estanco y externo a la individualidad sino en el mundo *de* la individualidad, obra suya a través de la cual se autorreconoce. Unidad especulativa del para-sí y del en-sí a través del para-

(cfr. Descombes, 1979, p. 21) predominantes en la época. Wahl, Koyré y Kojève son nombres que funcionan como índices de un lento más paulatino cambio de panorama. Aunque debatir sus motivos constituya un tema de investigación aparte, señalo que es Butler quien sugiere que la pregnancia que adquirió Hegel tuvo que ver con que permitió explicar el sentido histórico de la destrucción (Cfr. Butler, 2012, p. 62).

⁴ Esta publicación se realiza a partir de las anotaciones de clase de Raymond Queneau. A la edición de 1947 le sigue la de 1968, a la que Kojève agrega una nota de dos carillas de su puño y letra.

⁵ Subrayo que el título del primer artículo blanchotiano publicado en *Critique* es prácticamente homónimo de este apartado hegeliano.

⁶ Para ello remito al comentario de Jean Hyppolite en el capítulo V de su *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel* (1946), que recorre sus líneas y desglosa sus argumentos con fino tino analítico y claridad conceptual. Blanchot también cita este texto, aunque allí Hyppolite ofrece una reconstrucción más amplia de este capítulo, no en términos de una crítica al intelectual sino de una presentación de la dialéctica del obrar humano en general.

otros: punto en el que hay que decir que la autoconsciencia deviene universal en cuanto supera a la mera individualidad abstracta.

Bien que Hegel mismo reporta la insuficiencia de aquella autocomprensión, es Kojève quien la entiende unilateralmente como una crítica al intelectual. Si bien no parece una lectura forzada, para el ruso es casi como si fuese el objetivo exclusivo del apartado atribuírsela (y no exhibir el momento necesario de la exposición pública, la superación de la individualidad abstracta y la verdad especulativa resultante de este proceso).

A sus ojos, el intelectual peca de una animalidad que roza lo infantil en tanto no comprende la verdadera naturaleza del reconocimiento que busca, donde por cierto reposa lo propio de lo humano. Y es que para Kojève, la existencia humana se caracteriza por no ser lo que es (mecanismo, biología) y ser lo que (aún) no es (cfr. Kojève, 1947, p. 12).⁷ No tiene todo lo que necesita, o mejor, no es meramente lo que necesita sino su arriesgar la vida en el intento de obtener aquello único que no es una cosa: el deseo de otra conciencia humana. En otros términos, el hombre desea Deseo.⁸ Dado que la mera asimilación mortífera del otro no le serviría de nada porque toda la atracción estriba en su carácter no pasivo, no cósmico, lo que resulta propiamente antropógeno es la tensión que permea la lucha por ese reconocimiento. Esta le devuelve un autorreflejo que revela tanto como instituye la subjetividad. Así es cómo la existencia humana quiebra la mera espacialidad estática de lo dado (el reino de la identidad simple, en el que está absorto el animal) en función de una intensidad temporal signada por la preeminencia del futuro: inscribe la presencia de una ausencia (el Deseo del otro) e inaugura la Historia.

De ahí que para Kojève el intelectual esté preso de un “idealismo subjetivo” (Kojève, 1947, p. 90). Preocupado fundamentalmente por las loas y laureles que “su” obra —entendida como una excrecencia de su talento innato— pueda conseguir, se contenta con una superación meramente imaginaria que confirme la dignidad de su existencia. Es un “animal espiritual” porque se agota en un juego casi onanista que no *crea* nada porque no *niega* nada: no ofrece sino meras palabras que se mueven en el nivel de la representación.⁹

Pero quisiera enfocarme un momento en el vínculo de negación y acción, el hilo conductor elegido en esta ocasión para leer interpretar los aportes de Hegel y Kojève (y luego, Blanchot), así como sus relaciones. En primer lugar, su lazo es ostensible en el apartado hegeliano indicado: la obra viene a inscribirse en el mundo como una negación suya, niega a quien la engendró y será negada por otros, lo que asimismo alterará el modo de concebirse de la conciencia. Y es que “el obrar no es en sí mismo otra cosa que la negatividad” (Hegel, 2009, p. 233). En este punto quiero subrayar que la negación compromete la hechura entera del idealismo hegeliano, en cuanto atañe insoslayablemente a su consideración del infinito y de la idealidad.¹⁰ Decir que el obrar es negatividad es sugerir que es dialéctico. Baste recordar, y ya que estamos comentando la *Fenomenología*, que esta presenta un desglose de las figuras (*Gestalten*) no verdaderas que atraviesa la conciencia hasta arribar al saber absoluto, ahí donde finalmente el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto (Cfr. Hegel, 2009, p. 57). En otros términos, donde ser y pensar se identifican, ya que el Espíritu —“sujeto” de semejante travesía— descubre ser él mismo su único “objeto” de conocimiento. Si hasta alcanzar aquel punto ese decurso no constituye un devaneo errático es justamente porque la exposición de lo no verdadero en su no verdad es alojada a título de negación determinada, que a diferencia de la negación

⁷ Aunque la propuesta kojéviana fundamentalmente privilegie el capítulo IV de la *Fenomenología*, que presenta la dialéctica del señor y la servidumbre, aquí puede observarse también el impacto que tuviera la analítica existencial de lo *Dasein*, puesto que este ente no es nada sino proyecto (*Entwurf*) (cfr. Heidegger, 2010, pp. 65-72 y pp. 160-166). Sin embargo, en ambos casos Kojève antropologiza su planteo: no solo Heidegger no habla en términos de hombre, mucho menos de “consciencia”, y se opuso las lecturas antropologizantes de su filosofía (cfr. Heidegger, 2013), sino que “La certeza sensible”, el primer capítulo de la *Fenomenología*, no comienza expidiéndose sobre el hombre sino sobre la conciencia.

⁸ Kojève traduce *Begierde* por *Désir*, lo que ya implica atribuirle carácter humano.

⁹ La figura que superará la del intelectual es el ciudadano, miembro del *Volk* y del *Staat* que comprende su accionar en términos sociales y se realiza en el mundo mediante su obrar, transformando así la naturaleza.

¹⁰ Porque el infinito deviene identidad consigo a partir de la autorreferencia: es “tránsito y mediación, [e] igualmente superación del tránsito y de la mediación” (Hegel, 2017, p. 152). Por eso “lo absoluto es idéntico consigo”, (Hegel, 2017, p. 299) así como toda diferencia deviene *interna*.

abstracta conserva la verdad de su momento.¹¹ En el contexto de la *Fenomenología* ello implica comprender cada figura de la conciencia como una manifestación tan deficiente como necesaria en el despliegue racional de lo real. Se trata de cuestiones cuya complejidad merecería mayor detenimiento, pero es claro que Hegel entiende la negación como un momento especulativo que conserva y eleva lo negado a un nivel superior de comprensión.

Ahora bien, en la lectura kojéviana de Hegel se observa un desplazamiento desde un abordaje lógico-ontológico a uno fenomenológico-existencial. Esto cambia de color la dialéctica, que ya no versa sobre la racionalidad sistemática de lo real sino estrictamente sobre la experiencia humana. Si el soviético carga las tintas sobre el precepto hegeliano según el cual “actuar es negar” no es tanto a los fines de mostrar cómo la obra es la automanifestación de lo universal a través de lo particular, (Hegel, 2017, p. 152) sino con el propósito de exaltar el aspecto destructor de la libertad. En otras palabras, empalma la negación —y por tanto la acción— a la aniquilación, dirimiendo demasiado rápido la riqueza del verbo *Aufheben*. Sobre estos elementos logra articularse su célebre “antropologización” del Absoluto.¹² Para actuar hace falta ser libre o, mejor dicho, estar atravesado por la nada de la cual en todo caso el Deseo es índice. Por eso la acción propiamente dicha es aquella que “desnaturaliza” lo real, negándole toda autonomía y colocándose asimismo como su verdad. La Historia es privativamente humana, historia —cruenta, sanguinolenta, terrorista— del deseo deseante. De ahí que para él “obrar [sea], pues, matarse mediatamente: trascenderse, ‘suprimirse’ dialécticamente” (Kojève, 1947, p. 93). Es decir, históricamente.¹³

3. BLANCHOT: EL LENGUAJE DEVENIDO LITERATURA

No sin cierta cuota de ironía, Blanchot comienza concediéndole crédito a los veredictos kojévianos: la literatura es ciertamente un quehacer ruinoso que levanta mundos ficcionales cuyo provecho es dudoso. Otro tanto sucede con Sartre, que en su *Qu'est-ce que la littérature?* —también de 1948— brega por un arte comprometido, defenestrando la equivocidad de la poesía y alzando al escritor de prosa como agente de la Historia. En algo tiene razón, sugiere Blanchot: las palabras están heridas de una ambigüedad insalvable. Pero el asunto es que allí mismo anida también su salud. Ambos aspectos (el “espejismo” ficcional que ofrece y la ambigüedad que la sitia) tienen que ver con que la literatura está “abierta a su parte de nada (*néant*)” (Blanchot, 1949a, p. 294). Y es que esta, arenga LDM en sus primeras líneas —mucho antes de que esas aseveraciones puedan comprenderse—, es esencialmente pregunta, “interrogación, dirigida al lenguaje, [...] por el lenguaje devenido literatura” (Blanchot, 1949a, p. 293).

Acto seguido Blanchot se vuelve hacia Hegel, pero en ese caso el trato que le propina no es irónico ni exactamente crítico. Tampoco es de total acuerdo, por cierto, porque de hecho no bien desliza su nombre agrega una nota al pie que reza: “Queda entendido que las observaciones siguientes se hayan muy lejos del texto de *La fenomenología* y no pretenden esclarecerlo” (Blanchot, 1949a, p. 295). Pero hete aquí que se sirve de él largamente, sentando su referencia en uno de los títulos originales de este artículo. ¿Para qué? ¿Con qué objeto, si confiesa autonomizarse? A la par que recupera una serie de

¹¹ De allí que la *Fenomenología* haya podido ser comprendida como *Bildungsroman*. (Cfr. Lyotard, 1979)

¹² Un matiz pertinente: no es que en Hegel no haya privilegio de lo humano ante el mundo natural, pero Kojève comprende a este último como identidad estática e inerte, lo que lo conduce a desdeñar toda su filosofía de la naturaleza (Cfr. Dufrenne, 1948; O'Neill, 1996, p. 15; Kojève, 1947, p. 39). En su ya mencionado *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* (1946), Hyppolite tiene un enfoque más atento: enfatiza cómo la autoconciencia no es un dato sino un proceso, pero este no es enconadamente una lucha sino un movimiento lógico.

¹³ Kojève encomia la lucha y en particular el terror, del que sabemos que Hegel nunca fue nada parecido a un portavoz (cfr. Hegel, 2009, p. 349). No obstante, no se debió a la mera impericia. En una carta de 1948 a Tran Duc Thao, Kojève confiesa: “[M]i obra no tenía el carácter de un estudio histórico, me importaba relativamente poco saber lo que Hegel mismo ha deseado decir en su libro. Dicté un curso de antropología fenomenológica sirviéndome de los textos hegelianos, pero diciendo solo lo que consideraba cierto y dejando de lado lo que parecía ser en Hegel, un error. Así renunciando al monismo hegeliano, conscientemente me alejé de este gran filósofo. Por otra parte mi curso era esencialmente una obra de propaganda destinada a golpear los espíritus. Es por ello que conscientemente reforcé del rol de la dialéctica del Amo y del Esclavo y de una manera general esquematicé el contenido de la fenomenología” (Kojève, 1990, p. 131).

preceptos de “El reino animal del espíritu y el engaño, o la cosa misma” para ilustrar la situación de la literatura —de otro modo que el kojéviano, con quien sin duda discute—, los desarrollos que despliega a partir de allí llaman a debate los lineamientos germinales del idealismo hegeliano.¹⁴

Sobre el final del artículo volveremos sobre este gesto. De momento me detendré sobre el detalle de esta referencia inicial e intentaré adentrarme ya definitivamente en el texto que nos convoca. A sabiendas de que es un escrito cuya fisonomía recuerda a un grabado de Escher, que avanza a paso esquivo poniendo en acto, si se quiere, la contradicción que pretende ilustrar, me será de utilidad distinguir una serie “escalones” argumentativos: el *primero* será concerniente a cierta conformidad de Blanchot con Hegel, el *segundo* a propósito de la particularidad de la negación en la literatura (primero en términos relativamente amplios, puesto que es el asunto nuclear de LDM y será objeto de profundizaciones sucesivas), el *tercero* versará sobre la negación en el lenguaje, y el *cuarto* se cernirá sobre la distinción que ofrece Blanchot entre el lenguaje corriente y el lenguaje literario. Aunque estos escalones se anclan en el hilo del texto, va de suyo que no son exhaustivos (aunque sí creo que realizan un recorte problemático y conceptual adecuado) y que por supuesto no se encuentran así individualizados en el texto. Con todo, creo que con su ayuda podremos ascender en complejidad y poner de relieve el entramado de torsiones conceptuales sobre el que se recorta el tratamiento blanchotiano de la literatura.

3.1. Escalera al tormento

Hace unas líneas indicamos que Hegel servía a Blanchot para ilustrar la situación de la literatura, habiendo dicho que esta estaba sitiada por la nada. En efecto, parece coincidir con él ahí donde falta a la escritura todo comienzo legítimamente fundado porque las dotes necesarias para escribir se adquieren recién escribiendo. Y esto cada vez, en cada obra: no se cuenta nunca con derecho a tomar la pluma. Podemos decir que Blanchot acuerda con declinar del modelo “expresivo”: ni el escritor es un alma contemplativa favorecida por la inspiración ni la obra es la traducción de su estado interno, mucho menos reflejo de su talento. Con la obra nace el escritor, sí, pero ni bien esta se expone y circula a la luz del día lo expulsa, autonomizándose de cuanto este quiso imprimirle. Por eso además de un comienzo le falta también un acabamiento que cifre un punto sereno de consumación. Resuenan los tratamientos de la *Fenomenología*.

Por todo esto es que resulta infructuoso pretender entender a la literatura como vocera de una causa extrínseca. Si a menudo ello se percibe como una impostura y suscita desconfianza es con razón, porque su sola naturaleza consiste en negar el mundo en su totalidad. Aquí cabe señalar que si bien Hegel decía ya que la obra viene a hincar en el mundo algo hasta el momento inexistente y que Blanchot acuerda, esta negación adquiere en su pluma una tonalidad singular. Empecemos por despejar algunos equívocos: no significa que quien escribe viva desentendido o que no pueda o deba expedirse sobre asuntos comunes. “¿Es necesario renunciar entonces a interesarse en cualquier cosa y volverse hacia la pared? —pregunta Blanchot— Mas, si esto es así, el equívoco no es menos grande. Antes que nada, mirar la pared también equivale a volverse hacia el mundo” (Blanchot, 1949a, p. 301). Aunque coquette con la fuga, esta vía está perfectamente integrada al mundo en cuanto responde a una estereotipia de hecho bien decodificable, que circula como moneda de cambio en su interior. No, los motivos por los que LDM esgrime que la literatura resulta renuente a toda circunstancia son bastante más huidizos, y piden examinar la letra blanchotiana con mayor detalle.

Si Blanchot acuerda en desertar del modelo “expresivo” del obrar es, creemos, porque confluye con Hegel en objetar la rigidez de la determinación finita y, por tanto, la individualidad como consideración abstracta de la subjetividad. El francés también reconoce el paso de cierta mediación (“el prodigioso poder de lo negativo”, dice más adelante [Blanchot, 1949a, p. 330]), ahí donde quien se presenta como

¹⁴ Eso no implica sostener que se trate de una *mera* deserción a Hegel. Como es claro, la oposición no constituiría una verdadera afrenta para el idealismo hegeliano, que posee la particular destreza de albergar a título de momento provisorio todo cuanto ose oponerse (cfr. Derrida, 1967, p. 369). Por eso es hábil Leslie Hill cuando indica que Blanchot piensa “con y contra” Hegel. (Hill, 1997, p. 110). En una sintonía semejante, en “Pas” Derrida había dicho ya en 1976 que LDM era un “texto de apariencia todavía muy hegeliana, según la época, pero ya lejos de un cierto Hegel” (Derrida, 1986, p. 98). Allen (2016) ha trabajado de modo muy fructífero este vínculo, adelante retomaré algunos de sus desarrollos.

agente —el autor— es en verdad resultante (que por añadidura se verá fragilizado cuando la obra camine por el mundo). Sin embargo, y sin que lo apunte explícitamente o lo establezca en términos téticos, los baluartes de su propio enfoque alteran el sentido de todos esos aspectos en los que parece “acordar” con Hegel. Y ello impactará sobre cómo se considere la acción de la literatura, que es el objeto inicial de debate. En atención con nuestros propios tratamientos, allí la mentada noción de infinito se nos develará central. Pero sin apurarnos tanto, y habiendo planteado a título de qué trae Blanchot a Hegel, descenderé a continuación al segundo escalón.

La particularidad de la negación de la literatura, dice LDM, es que es global (Cfr. Blanchot, 1949a, p. 306). Por un lado, en línea con lo dicho, en el sentido más lato la obra mienta la afirmación de una realidad que, como novedad que es, viene a negar el estado de cosas (del lenguaje, la cultura, etcétera) del mundo. La escritura produce algo que se ve y se toca, espeta Blanchot, la obra es un volumen (cfr. Blanchot, 1949a, p. 305), y en ese sentido no es tan distinta a la fabricación de una estufa. Con todo, hay diferencias, porque la negación específica que pone en acto la literatura reenvía a la cuestión de la ficción: la ficción niega la existencia mundana en su totalidad porque salta por encima del discurrir temporal. Blanchot arguye que un hombre esclavizado bien puede ficcionar un mundo libre donde el sojuzgamiento no exista, y que si actuar es negar, entonces “[e]n ese sentido su obra es una acción prodigiosa, la más grande y la más importante que exista” (Blanchot, 1949a, p. 306). A tal punto es así que la literatura se mide con la revolución como aquel momento donde “la vida lleva la muerte en sí, y que en ella se mantiene”, (cfr. Blanchot, 1949a, p. 311) esto es, donde todo se desploma y deviene nada, apenas polvo, y donde de la nada emerge un todo.¹⁵

De acuerdo con Blanchot ese todo que ofrece la literatura es del orden de lo imaginario en cuanto se exime de las limitaciones de lo finito. Pero eso no significa “fantasioso”, porque mientras que la fantasía apela a una región extranjera, lo imaginario literario es *este* mundo, pero como todo irreal. Es obvio decir que allí mismo anida su anzuelo, pues sin importar cuán florida sea su narrativa los grilletes del esclavo siguen indemnes. De ahí que la literatura realice “la impotencia para negar, la negativa de intervenir en el mundo”, (Blanchot, 1949a, p. 311) lo cual asimismo explica que a menudo se le endilgue futilidad que leímos en Kojève. Para que una acción sea tal ha de poder repercutir de modo ostensible en el mundo diurno de lo particular y la identidad simple. Blanchot no niega eso, lo reconoce. Pero hete aquí que quienes dicen eso creen vilipendiar algo cuya naturaleza ignoran. No es aliciente hablar de cosas “concretas” ni quererse “de acción”: por su sola contextura la literatura no habla el lenguaje de mando. No es una cuestión de voluntad o disposición, ni tampoco es el blanchotiano un regodeo onanista sobre el preciosismo de la literatura como refugio ante el trajín del mundo, sino un examen metafísico de su operatoria. Esto último es necesario tenerlo claro, porque es lo que nos permitirá acercarnos al “poder conmoción” que apunté al inicio y comprender asimismo en qué sentido no hay cinismo ni ingenuidad cuando dice que, con todo, el esclavo que ficciona actúa “por excelencia” (Cfr. Blanchot, 1949a, 306).

El tercer escalón ayudará a precisar lo dicho. Porque la obra niega mundo, según dijimos, como objeto que es y por su talante ficcional. Ahora bien, falta un tercer escorzo del asunto, porque dicha ficción es asimismo verbal. De allí que Blanchot se vierta sobre un análisis de la negación propia del lenguaje (lo cual asimismo es harto significativo si se recuerda que LDM se inicia declarando que la literatura es una interrogación del lenguaje a sí mismo), y eso nos aprestamos a reponer a continuación.

Oportunamente, en este punto nos reencontramos con Hegel. Escribe Blanchot:

Hegel, en ello amigo y allegado a Hölderlin, escribió: “El primer acto, mediante el cual Adán se hizo amo de los animales, fue imponerles un nombre, vale decir que los aniquiló en su existencia (en tanto

¹⁵ A propósito de la revolución como “libertad para la muerte”, LDM declara que es Sade el escritor por excelencia. Esto se entiende no solo porque fuera contemporáneo a la revolución francesa, sino porque la criminalidad a la que exhorta ostenta el poder casi demiúrgico de sacrificarlo y destruirlo todo. Ahora bien, lo que dice Blanchot en *Lautréamont et Sade* (1949b) es que lejos de sencillamente poner en acto ejecuciones “reales”, los personajes sacrificados están en verdad ya muertos y que su destrucción atestigua el cataclismo original que sitúa al ser, nihilizándolo. Así, opina que su prosa hace coincidir una inmensa negación con la afirmación absoluta (afirmación de una Naturaleza que lejos de mentar el horizonte último de apaciguamiento es fuerza negativizante). Es claro que Sade ha resultado clave para la noción batailleana de soberanía, tan relevante para Blanchot.

que existentes).” Hegel quiere decir que, a partir de ese instante, el gato deja de ser un gato únicamente real para ser también una idea. El sentido de la palabra exige entonces, como prefacio a cualquier palabra, una especie de inmensa hecatombe, un diluvio previo (Blanchot, 1949a, pp. 312-313).

La palabra emplaza al existente mundano. No hace falta tener un gato delante ni hacerse una representación mental suya para pensarlo y levantar un discurso significativo que comercie con su sentido. La palabra me da lo que significa, pero antes lo suprime. Nada más comprensible, porque de hecho hace a nuestra comprensibilidad de las cosas. (Cfr. Hegel, 2017, pp. 781-791 [§§458-460]) Sobre esta base, y avanzando sobre el cuarto escalón, Blanchot ofrece una diferencia entre el lenguaje corriente (*langage courant*) y el lenguaje literario (*langage littéraire*),¹⁶ que en definitiva estudia cómo se modaliza la negación en un caso y otro: “El primero admite que, una vez que la no existencia del gato pasa a la palabra, el propio gato resucita plenamente y por supuesto como su idea (su ser) y su sentido: la palabra le restituye, en el plano del ser (la idea), toda la certidumbre que tenía en el plano de la existencia” (Blanchot, 1949a, p. 314).

Y luego:

Pero el lenguaje literario está hecho de inquietud, está hecho también de contradicciones. Su posición es poco estable y poco sólida. Por una parte, en una cosa, solo le interesa su sentido, su ausencia, y a esta ausencia quisiera alcanzarla de manera absoluta en sí y por sí misma, queriendo alcanzar en general el movimiento indefinido de la comprensión. Por lo demás, observa que la palabra gato no solo es la no existencia del gato, sino la no existencia hecha palabra, es decir una realidad perfectamente determinada y objetiva. Ve en ello una dificultad e incluso una mentira. ¿Cómo puede esperar haber cumplido su misión, porque ha traspuesto la irrealidad de la cosa en la realidad del lenguaje? ¿Cómo podrían la ausencia infinita de la comprensión aceptar confundirse con la presencia limitada y de corto alcance de una sola palabra? ¿Y no se equivocará el lenguaje cotidiano que quiere convencernos al respecto? En efecto, se equivoca y nos engaña. La palabra no basta para la verdad que contiene (Blanchot, 1949a, p. 315).

Mientras que el primero se mueve en la certidumbre de la posesión del mundo vía la idealización oficiada por el signo,¹⁷ la literatura se abisma ante su propia operatoria. “La no existencia hecha palabra” la deja pasmada, puesto que nada es menos seguro que la existencia de la palabra “gato” apacigüe la ausencia del gato real. En el lenguaje presencia y ausencia se intersecan de un modo inaudito que recuerda a la alquimia, y es por ello que, en la literatura, el lenguaje centellea inquieto y se lanza hacia ese momento que la precede, hacia aquella región ilocalizable y fuera del tiempo que es la anterioridad del nombre. Lo llamativo es que Blanchot precisa que lo que alimenta la esperanza de este exilio anida en la “materialidad de las palabras”: en su sonoridad, en el ritmo, en todo lo que habitualmente consideramos como mero “excipiente” en la transmisión del sentido.

“Hace poco, la realidad de las palabras era un obstáculo. Ahora, mi única oportunidad” nos dice Blanchot (1949a, p. 316), porque solo su carácter de cosa abre la palabra a otra dimensión que la que enuncia. ¿Cómo logran enlazarse el sentido y lo sensible? ¿A partir de qué mecanismos, qué equilibrio? Lo nombrado existente se ausenta, la palabra como cosa se presenta. ¿Pero qué pasa ahí? Se trata menos de apelar a la literatura como uso periférico y aislado del lenguaje que de divisar en qué sentido aquella interroga las filigranas de este último.¹⁸ Avanza Blanchot:

¹⁶ “La poésie involontaire” (1942) y “Poésie et langage” (1943) presentan ya esa distinción. Aunque en el primer caso no es evidente, en el segundo (así como en LDM) es introducida en confesa remisión a Mallarmé.

¹⁷ Aunque no necesariamente es así en todos los contextos, en Blanchot palabra y signo resultan intercambiables. Dado que no trabaja desde el horizonte de la lingüística no se atiene a sus distinciones, pero sí es posible decir que explora la operatividad de la palabra como soporte de la significación.

¹⁸ Por eso, aunque LDM se expida sobre la literatura, en su obra posterior Blanchot habla más bien de “escritura”. No hay torsión conceptual. En todo caso, la literatura indica el costado “escritural” del lenguaje (en cuanto no es primera ni enteramente lógico).

Cuando hablo, niego la existencia de lo que digo, pero niego también la existencia de quien lo dice: si bien revela al ser en su existencia, mi palabra afirma, de esa revelación, que se hace a partir de la inexistencia de quien la hace, de su facultad de alejarse de sí mismo (Blanchot, 1949a, pp. 313-314).

Y un poco antes: “Me nombro, es como si entonara mi canto fúnebre: me separo de mí mismo”. (*Ibidem*) Es la otra cara de la misma moneda, porque a la par que las palabras como cosas hacen algo más, algo distinto que la idealización y se lanzan hacia su prehistoria, también se alejan del autor como su supuesta fuente y garante de sentido.¹⁹

El lenguaje corriente sofoca el equívoco ante el cual el lenguaje literario se extraña. Como adelanté, todo redundando en cómo cambia de color la negación según se empalme en la empresa del lenguaje corriente o se embeba en lo literario, y en qué punto lo que acontece en este último interroga al primero. La negación *afirma*. Cuando hablamos nos enarbolamos amos de las cosas con facilidad complaciente. Funciona, lo confirmamos a cada momento. Ahora, incluso: “gato”.²⁰ Pero, ¿qué tan sólida es esta afirmación? No se trata de desmentir lo habitual sino de parar el oído ante el torbellino que azuza en la palabra. Esta nos permite comerciar sentidos de existentes ausentes, ¿pero es solo eso? ¿La negación rezuma *sin más* en la afirmación? ¿Hace *solo* lo que dice?

Blanchot opina que no. LDM pareciera deslizar que, un poco como una navaja de Ockham que se volviese loca y acabase por multiplicar explicaciones, la negación termina por ascender al hálito que supuestamente la orquestaba. Muerto entonces el custodio idealizante, la palabra no es sino cosa durable que pesa, cuya materia trabaja de modos muy distintos a los esperables y pone en primera plana el “tormento” del lenguaje. (cfr. Blanchot, 1949a, p. 316) Este consiste en que en la palabra muere lo que le da vida. Más aún, la palabra es la vida de esa muerte, de ahí que —como la revolución— el lenguaje “sea vida que lleva la muerte en sí, y que en ella se mantiene”. (Volveré sobre ello).

De momento, decir que la literatura se lanza hacia la anterioridad de la palabra no implica aducir que llegue a destino. El propósito de Blanchot es más bien el contrario. Tal como lo imaginario no era una región extranjera sino *este* mundo total, aquella anterioridad no es un más allá ni otro mundo, sino el mundo, *este mundo* antes de que *sea*. No exactamente antes de que exista (aunque es verdad que estamos deslizándonos hacia una zona donde la atribución de existencia empieza a resultar indiferente), sino antes de que solidifique en un peso ontológico propio. De ahí el tormento, porque es esa doblez insoslayablemente esquivo a su captura lo que justifica (“da vida a”) la palabra. “Negando el día, la literatura reconstruye el día como fatalidad; afirmando la noche, encuentra la noche como imposibilidad de la noche” (Blanchot, 1949a, p. 318) escribe Blanchot, porque la literatura es índice tanto de la endebles del lenguaje como de la imposibilidad de su defección. El día inescapable, no obstante agujereado.²¹ Polvo huido de toda reunión que sin embargo no redundando en la simple nada. Más que dejarnos con las manos vacías, nos deja con las manos *vaciándose* incesantemente.

Antes de pasar a la próxima sección, quisiera apuntar que semejante retrato bien puede parecer incompatible con los rasgos que comencé concediéndole a la literatura, como aquella que otorgaba un todo imaginario. El punto es que la literatura camina esa frontera. Blanchot resume esta “ambivalencia” en términos de dos vertientes que hacen a la literatura. La primera:

Se orienta hacia el movimiento de negación mediante el cual las cosas son separadas de sí mismas y destruidas para ser conocidas, sometidas, comunicadas. La literatura no se contenta con acoger este

¹⁹ En *La pensée du dehors*, Foucault (1986, p. 56) dice que con Blanchot se aprende que “el ser del lenguaje es la visible desaparición de aquel que habla”. Podemos pensar que eso es exacerbado en la literatura.

²⁰ Aparto de momento la cuestión de la escritura, pensemos de momento que no trae ninguna novedad sobre el hecho de proferir oralmente palabra. (En realidad, en los años siguientes Blanchot dirá que lengua es escritural, llegando incluso a expedirse en términos de “habla de escritura” (*parole d'écriture*). [Cfr. Blanchot, 1969]).

²¹ Más allá de que es Hegel el que en la *Fenomenología* habla en términos de día y noche, el retrato que suele ofrecer Blanchot a propósito de la tradición tiene mucho de escópico, allí donde los límites “claros” resultan aseguibles a la luz del raciocinio (Cfr. Blanchot, 1969).

movimiento de negación en sus resultados fragmentarios y sucesivos: quiere captarlo en sí mismo y quiere obtener sus resultados en su totalidad (Blanchot, 1949a, pp. 318-319).

Y luego:

Pero hay una segunda vertiente. La literatura es entonces la preocupación por la realidad de las cosas, por su existencia desconocida, libre y silenciosa. [...] [S]e alía a la realidad del lenguaje, hace de él una materia sin contorno, un contenido sin forma, una fuerza caprichosa que no dice nada, que no revela nada y se contenta con anunciar, mediante su negativa a decir algo, que procede de la noche y que a la noche vuelve (Blanchot, 1949a, p. 319).

La primera ofrece un todo imaginario y es propia de la “prosa significativa”. La segunda comparece ante la existencia silenciosa de las cosas. Parecieran opuestas (de hecho, no sería difícil situar de un lado los poderes de la idealidad, y del otro la pasión por cierta materia), pero Blanchot es taxativo en afirmar que se intersecan y reenvían. Y hete ahí la cuestión, porque la literatura está connaturalmente urdida de momentos contradictorios. Por un lado, la idealización se desamarra de los existentes y asciende a las cumbres imaginarias de la ficción ofreciendo desde cierta exterioridad el mundo como todo, por otro la palabra retrocede temerosa ante su propia hechura, buscando sin éxito la interioridad muda del mundo. A la vez. Posadas bajo lupa las nervaduras del lenguaje, cunde un extrañamiento a propósito de su sola operatoria, y el sentido —que debiera ser su resultado o producto— resulta hecho cosa. En ambos casos, la sola solidez e inmediatez del mundo son puestas en tela de juicio. De ahí que Blanchot enuncie que la literatura sobrepasa el momento y el lugar actuales, y que habla desde la periferia del mundo y al fin de los tiempos (cfr. 1949a, p. 326). Pero, ¿qué implica y fundamentalmente dónde nos deja todo esto?

En la próxima y última sección volveré sobre la argumentación esbozada, pero a partir del hilo conductor antes propuesto acerca de la constelación habida entre acción y negación, reintroduciendo asimismo la noción de infinito. Como adelanté, sostengo que Blanchot pone de relieve la potencia de negación en función de cierta negación del presente.

4. ESO REVOLUCIONARIO DEL LENGUAJE: LA LITERATURA

Echemos una mirada atrás. El asunto que nos convocó fue la pregunta por la acción de la literatura. ¿Introduce alguna novedad que *niegue* el estado de cosas? Vimos que era cuanto menos problemático por su sola tesitura ficcional. La literatura bien puede intentar atenerse a la facticidad, quererse incluso portavoz de lo que es y en base a ello mandar un curso de acción determinado, pero según Blanchot eso no la vuelve sino más mistificadora. Porque en verdad el meollo de la cuestión radica en el lenguaje, cuya operatividad entera descansa en cierta “potencia de negación”: comerciamos sentidos a partir de una idealización primera que inevitablemente se desvincula de los existentes. El asunto es que, a la par que la explota conociendo alturas inusitadas, la literatura se abisma ante el paso de esa “negación que afirma” (Blanchot, 1949a, p. 317).

Ahora bien, Blanchot dice que la palabra solo mata lo que es capaz de morir. Más aún, que en realidad hace patente que la muerte anda sola por el mundo. (1949a, p. 313) Esto es de enorme tenor filosófico, porque dicho de otra manera implica que la palabra es nada más índice de la no compacticidad del presente, de su inestabilidad secreta. Esto es lo que está en juego cuando la literatura —en ambas vertientes— camina la periferia: sea que el sentido se libere como fantasma y se autonomice de lo existente, sea que la palabra como cosa huya hacia la intimidad silenciosa del mundo, lo que se pone en tela de juicio es la solvencia ontológica de lo que hay. Así, si no puede ser descriptiva y jugar a serlo solo puede redundar en una infamia mayor es porque, para empezar, el gato no es gato.²² “En ese doble

²² “Como es natural, un escritor siempre puede fijarse como ideal llamar al gato gato. Pero lo que no puede obtener es creerse entonces en camino de la curación y de la sinceridad. Por el contrario, es más mistificador que nunca, pues el gato no es un gato, y quien lo afirma solo tiene en perspectiva esta hipócrita violencia: Rolet es un bribón” (Blanchot, 1949a, p. 302). Este fragmento debate con *Qu'est-ce que la littérature?* en donde Sartre defenestra la prosa poética por abandonarse a la cosmética y —recordando la famosa frase de Nicolas Boileau sobre Rollet, un fiscal corrupto— dice que la función de un escritor es llamar gato al gato, y que si las palabras

sentido inicial [...] la literatura encuentra su origen, pues ella es la forma que aquel ha escogido para manifestarse”, declara Blanchot (pp. 330-331).

Por ahora, lo que estamos diciendo pareciera venir a justificar, o cuanto menos a explicar la dificultad que encuentra la literatura en relación con la acción. Pero esperemos un poco. Algo que anticipé anteriormente es que, sin acusar expreso recibo de la coincidencia, LDM ofrece la misma caracterización acerca de la revolución y del lenguaje: “vida que lleva la muerte en sí, y que en ella se mantiene” (Blanchot, 1949a, pp. 311, 324 y 330). Esto pareciera contrariar la reflexión que acabamos de hacer, ya que difícilmente haya acción más radical y efectiva que una revolución (entonces, “¿actúa o no la literatura?”). Con todo, hay que decir que lo recién dicho resuena con nuestros desarrollos; la revolución es aquel momento que interseca destrucción y creación, donde la absolutez del *status quo* se devela indigente y el acontecimiento deviene absoluto, y por su parte en la palabra muere aquello que le da vida y le permite eyectarse a los fines de crear nuevas realidades. Blanchot tampoco explicita que aquella caracterización remite a una cita “Prólogo” de la *Fenomenología*, (cfr. Hegel, 1939, p. 29) donde justamente Hegel explica que la vida del espíritu se halla embargada por su contrario. ¿Qué decir entonces de esta relación, visto que a su vez la literatura emprende una interrogación del lenguaje hacia sí mismo, en cuanto ella sí presta oídos al siseo casi taumatúrgico que este se esfuerza por ignorar en su andar corriente y que es en verdad su fibra? Vamos a verlo.

Durante este estudio sugerí que Blanchot acordaba con Hegel en declinar las determinaciones finitas y por tanto la simple coincidencia consigo del sentido. Es en esa línea que le leemos hablar en términos del “prodigioso poder de lo negativo [...], por cuyo trabajo la existencia se desvincula de sí misma y se hace significativa”. (1949a, p. 330) Sin embargo, en función de todo lo desarrollado en la sección anterior (a propósito, la labilidad ontológica y del “doble sentido inicial”) hay que decir que Blanchot deserta también todo (buen) infinito que orqueste el paso de aquella negatividad y asegure la autorreferencia del Espíritu. Eso indica que entiende a la negación de un modo leve pero definitivamente distinto, en cuanto lejos de propulsar la odisea marca la inadecuación de toda completitud. Se trata de una negación ni abstracta ni determinada, sino “huérfana” (porque “aneconómica”), que nos deja a los pies de una hojarasca de momentos contradictorios que no abreva en autorreconocimiento alguno, sino que —sostengo— más bien nos habla de la exposición radical a la contingencia que horada todo cuanto medra en este mundo. Sin buen infinito, la finitud es *infinita*, en el sentido de irremediable. Así, cuando Blanchot dice que la palabra solo mata lo que puede morir, lejos de referirse privativamente a lo vivo se pronuncia a propósito del orden de la finitud; si algo es capaz de separarse de sí mismo (por ejemplo, a los fines de la significación) es porque está de buenas a primeras agujoneado por la ausencia y la diferencia. Ese “doble sentido inicial” que la literatura recoge es la colisión del principio de identidad simple: oye en el fondo del lenguaje el trabajo de la muerte (Blanchot, 1949a, pp. 327-328).

Aquí cabe traer las palabras de Timothy Clark, que con enorme destreza sincrética dice que el yo “[n]o puede ser, después de Hegel, ningún tipo de vida subjetiva inmediatamente intuitiva; sin embargo tampoco puede, luego de Bataille, ser un ‘Yo’ universal y racional”. (Clark, 1992, p. 73) En efecto, en ese intrínquilis encontramos a Blanchot; aun si no somos hegelianos, resulta inverosímil el retorno a la certeza simple de lo atómico: la incisión que este autor abrió como crítica a simplicidad de la presencia sobrepasa con creces el espacio donde quiso hacerla funcionar. Por eso no se trata del mero rechazo a su pensamiento, sino en todo caso de releer cuanto proveyó —e hizo tanta mella por esos años en Francia— de otra manera, a contraluz. A propósito exactamente de este punto, William Allen dice que la relación de Blanchot con Hegel es tan cercana como tensa: concuerda con que la muerte no signa para él un mero límite sino un obrar (al punto que habla incluso de “la vida de la muerte” [Allen, 2021, p. 146]), pero una vez más, todo se dirime según cómo se lea aquello. ¿Será la muerte un principio generador o uno “nihilizador”? Lo que marca Allen es que en Blanchot la escritura “materializa” la ambivalencia (o la indecidibilidad, podríamos decir con Derrida) de dicha disyuntiva. Porque se trata de una muerte cuyo poder de corrosión es infinito, funciona como índice de un estado abisal de indeterminación. Por eso LDM habla de la muerte “como imposibilidad de morir”, (Blanchot, 1947, p. 317) porque ni siquiera

están enfermas entonces han de ser sanadas. De hecho, llega a decir que gran parte de la literatura moderna es “un cáncer de palabras” (cfr. Sartre, 1948, p. 281).

coagula como un principio ontológico.²³ “Los efectos de la dialéctica del trabajo se tornan más extremos y, al mismo tiempo, más ambivalentes a través del trabajo de la escritura”, capitula Allen (2016, p. 203).²⁴

En todo caso, y como se hizo palmario en las palabras de Clark, Bataille cifra una referencia insoslayable para dilucidar la recepción blanchotiana de Hegel. Aunque no es citado en todo LDM, en cierto modo no hace falta: ambas entregas se editan en *Critique*, revista fundada por él apenas un año antes, en 1946, por lo que pueden pensarse que su amistad —como es sabido, hondamente filosófica— hace las veces de “marco” de sus elaboraciones. En todo caso, sí parece necesario tener presente el diálogo que Bataille tuviera con Kojève (a cuyas clases asistió), particularmente a propósito de su tesis del acabamiento de la historia y la “negatividad sin empleo” (Cfr. Bataille, 1997, p. 132). No toda negación tiene fines racionales. Un formidable ejemplo de ello es la literatura, donde la palabra se libera de su función comunicativa e instrumental para convertirse en un “gasto” improductivo que encuentra sentido en su propia gratuidad. Ahí abre un espacio de soberanía (con las debidas resonancias sadianas, a las que volveré en un momento), donde se genera un derroche que torsiona los límites corrientes de la experiencia.

Unos años más tarde Blanchot expresará que “[e]ste advenimiento de la escritura solo podría tener lugar después del acabamiento del discurso (del cual Hegel por lo menos nos ha representado una metáfora en el saber absoluto)”, (Blanchot, 1967, 392) y que Hegel nunca fue sino “un pseudo-Hegel” (1973, p. 35). Porque él y su idealismo también son de este mundo y, como tales, adolecen de una finitud insoslayable (de hecho, hacia allí apunta Bataille cuando espeta que Hegel también pertenece al *Tierreich* [1997, p. 136]). Tanto como el lenguaje: si la literatura es sensible a aquel “doble sentido inicial” es porque el lenguaje es de la tierra,²⁵ no menos que el gato. Porque también está sitiado por la contingencia propia de la infinita finitud. Lo desconcertante en todo caso es que, amparándose en su poder de idealización —de “afirmar negando”—, el lenguaje juega a borrar su propia hechura telúrica. Pero no hay caso: ahora sabemos que no hay infinito que insufla de espiritualidad cuanto nos rodea ni que atempera el paso de su negación.

Tras indagar cómo la literatura transforma la “potencia de negación” propia del lenguaje, estamos en condiciones de plantear que desemboca asimismo en una “negación del presente”. Pero no se trata sino de lo mismo que venimos desarrollando: la negación blanchotiana no viene a articular especulativamente una ristra de figuras lógico-espirituales ni mienta un ademán destructivo, sino que constituye una negación “aneconómica” que pone en tela de juicio la solidez y autonomía de todo recorte de identidad, como de toda prerrogativa de propiedad y de toda experiencia.²⁶ De allí que hace un momento haya dicho que la palabra es el índice de la “no compacticidad” del presente como de su labilidad secreta. El solo horizonte del “presente” deviene un auténtico artefacto de ficción.

Lo que quisiera agregar ahora es que tal “negación del presente” no es conducida por el afán nihilista de la deshistorización sino, muy por el contrario, por la apertura a la acción (como negación de lo presente) e incluso a la historia. Esta última sugerencia en particular es algo osada, ya que —como no podría ser de otra manera— LDM dice cosas contradictorias: que la literatura es “denegada por historia”,

²³ Podría leerse a tono con la distinción habida entre *rien* y *néant*.

²⁴ Allen (2021) enfatiza cómo esta negatividad aneconómica blanchotiana genera una “ilegibilidad” que funciona como resistencia a la lectura lineal y la significación inmediata. Y esto, justamente, porque la literatura le enseña al lenguaje sobre su propia contingencia.

²⁵ “Sí, por fortuna, el lenguaje es una cosa: es la cosa escrita, un trozo de corteza, un pedazo de roca, un fragmento de arcilla” (Blanchot, 1947, p. 317).

²⁶ A propósito de la noción de “experiencia”, Marlène Zarader (2001) ha mostrado cómo el pensamiento blanchotiano erosiona los preceptos básicos de la fenomenología. En efecto, el imperativo intuicionista que sienta el “Principio de los principios” en el §24 de *Ideas I* hace al pensamiento husserliano particularmente afín —e incluso, dependiente— de toda una metaforicidad escópica y espacial que, podría decirse, Blanchot impugna. Pero antes que posarlo como meramente desertor, Zarader señala cómo el francés transforma de un modo filosóficamente rico las solas coordenadas de la experiencia. Bien que la cuestión de la ausencia ha sido muy cara para la fenomenología de Heidegger en adelante, su lectura no apunta a ubicar a Blanchot a la saga de la “aparición de lo inaparente”, sino glosando el extrañamiento (al borde de lo inexperimentable) en que nos sume la vacuidad de lo neutro.

que niega al mundo, que hace mundo desde afuera del mundo. Pero también vimos que la emparenta con la revolución y le confiere la recuperación de cierta “fuerza impersonal”, de lo murmurante “inexplicable” y extraño de la existencia que el ser descarta (Blanchot, 1949a, p. 327).

Una vez más, mora aquí una “ambigüedad productiva”: va de suyo que si la escritura, según Blanchot, desbarata los ademanes inmunizantes de la dialéctica, tampoco puede seguir ilesa la noción de Historia (que, incluso antes de Hegel y con otros nombres, suele designar la rúbrica que insufla de sentido racional a la facticidad). Eso no puede sino impactar en el concepto de acción, y sin embargo, sí, Blanchot insiste en que la literatura actúa por excelencia. Y es que esta pareciera ser lo única capaz de venir a hincar la irrupción de lo distinto, de inscribir alguna novedad. Porque a la par que “el todo” es puesto en tela de juicio, el “presente” (de esta contingencia desacralizada) se devela tan transido por la vacancia (de fundamento último) como preñado de una riqueza inusitada (porque estriado). De ahí la familiaridad con la revolución como momento de insurrección, por eso dice Blanchot que en la revolución la literatura “se hace historia” (cfr. 1949a, p. 311). Es la venida de lo otro —no oposicional, no dialécticamente predigitado—, la apertura a lo hasta el momento inaudito.

Sobre el final, y para terminar de esclarecer la particularidad del vínculo de la literatura con la revolución, nos toca echar una mirada atrás, hacia Kojève. Por un lado, es claro que Blanchot no cuadra con el “idealismo subjetivo” que aquel le imputase al intelectual. Con todo, hay que decir que la negación “huérfana” o “aneconómica” de Blanchot también desbarata la posibilidad y la eficacia del reconocimiento kojéviano. Para clarificar este punto, echemos un muy breve vistazo a su opinión sobre Sade: cuando LDM dice que es “el escritor por excelencia” se trata menos de un aplauso al terror como práctica política (de la que fue contemporáneo, y que es tangible en sus relatos) que una valoración de su experiencia de la escritura como “experiencia límite”. Como sugería hace un momento, la escritura sadeana pone de relieve un exceso que desplaza los límites de la representación y abre un espacio de indeterminación que suspende el sentido del presente en su totalidad.²⁷

Ahora bien, justamente, la lucha kojéviana por el reconocimiento promueve una reificación del sentido, en cuanto siempre se resuelve en una nueva positividad (a saber, un nuevo orden social o político). Por ello sus nociones de acción y de Historia son para Blanchot un embuste no menor al del intelectual que persigue la gratificación personal.²⁸ Evidentemente el francés piensa en Kojève cuando, unos años más tarde, dice que “el hombre es aquel ser que no agota su negatividad en la acción” (Blanchot, 1969, p. 258). Una vez más, hay que pensar en la dirección de una negatividad inagotable, “aneconómica”.

Desde periferia y al fin de los tiempos, dice Blanchot también que la literatura se yergue apoyada sobre una tumba (1949a, p. 324). Esto significa que no habla ninguna plenitud, e incluso más, que en esa oquedad anida su verdad. Pero a la vez que esto es así —porque tal es la complexión del lenguaje en general y de la ficción en particular—, lo llamativo es que en su trama la nada se hace ser (sentido y palabra, para empezar). Ser que no obstante no *es* en rigor *nada*. Así, la literatura ofrece sentido, no haciéndolo presente sino exponiéndolo en su labilidad, como todo y ausencia de todo (Blanchot, 1949a, p. 308).²⁹ Arrima un todo que no es nada, cuyo espesor sin embargo indica la precariedad (la nada) que

²⁷ Para ahondar en la lectura blanchotiana de Sade, véase el ya mentado *Lautréamont et Sade* (1949).

²⁸ Los vínculos entre Kojève y Blanchot han sido estudiados de un modo muy interesante por Geroulanos. Como explica en *An atheism that is not humanist emerges in French thought* (2010), el humanismo kojéviano es el germen del antihumanismo posterior: el humano deviene sujeto mediante su propio trabajo, lo que le otorga prerrogativas por encima del resto de lo existente, pero en cuanto no “es” nada (sino su advenir), lo humano se autodestruye. A partir de esta “antropología negativa” se entiende, argumenta Geroulanos, la emergencia del antihumanismo francés donde es posible ubicar a Blanchot. Traigo la referencia porque, más allá de las precisiones históricas, podría señalarse que dicha articulación reposa justamente en la modulación de la negación: Kojève entroniza al hombre como aquel que, a falta de esencia que sea posible siquiera “mantener” en el ser, “niega” su entorno. Ahora bien, esta “potencia de negación” redundante, cuando es llevada hasta sus últimas instancias, en una “despotenciación”. Se vacía, se niega a sí misma: “negación de la negación” que no abreva en una síntesis, sino que revela su oquedad cardinal. De este modo, aunque LDM ensaya una lectura de “El reino animal del espíritu y el engaño, o la cosa misma” que pretende sortear la lectura kojéviana, podría sugerirse que incluso en dicho arrojio Blanchot es todavía legítima descendencia del soviético.

²⁹ Esta confluencia recuerda al *Libro* de Mallarmé, proyecto llamado a totalizar la existencia y no obstante (o por ello) inexistente. Blanchot escribe sobre él desde muy temprano, lo llama asiduamente por Blanchot para

sitio lo dado (el mundo como todo).³⁰ En contacto a los desarrollos precedentes, podemos concluir que las nociones de acción e historia cambian de color en manos de Blanchot, a tono con su consideración de la negación: propiamente acción será aquella que niegue al punto de *suspender* el sentido total del presente y exhiba su endeblez esencial, y la auténtica inauguración histórica será aquella que anuncie —sin “anunciar”— el advenimiento de lo otro.³¹

Por enrevesado que suene, ha sido bien claro para los órdenes dictatoriales que han hecho piras de libros, así como para tantas resistencias que han encontrado en sus tramas cobijo: ficcionar no hace automáticamente realidad, pero somete *a la totalidad del mundo* a una extraña pasividad que pone en entredicho los contornos de lo posible. Inclined hacia el porvenir, la irrealdad que pone “en acto” la literatura hace de refugio y abre claros de sedición en la facticidad de apariencia más impenetrable. Allí reposa el portentoso poder de conmoción —metafísico y político— que Blanchot le atribuye, y que intenté bordear explorando su singular negación. Por eso, a la par que parece impotente, asimismo actúa “por excelencia”: no naciendo exactamente ni adentro ni afuera del mundo, ofrece su palabra desde sus bordes llamando al surgimiento de retoños heréticos.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

La autora de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Ana Sorin: conceptualización, metodología, investigación, redacción (borrador original) y redacción (revisión y edición).

BIBLIOGRAFÍA

- Alarcón, Felipe (2024). Una infinita potencia de negación: Blanchot y el Humanismo de los años 1940. *Trans/form/ação: Unesp journal of philosophy*, 47(1), e0240079.
- Allen, William S. (2016). *Aesthetics of Negativity: Blanchot, Adorno, and Autonomy*. Fordham University Press.
- Allen, William S. (2021). *Illegibility. Blanchot and Hegel*. Bloomsbury.
- Bataille, Georges (1997). *Choix de lettres. 1917-1962*. Gallimard.
- Blanchot, Maurice (1949a). *La part du feu*. Gallimard.
- Blanchot, Maurice (1949b). *Lautréamont et Sade*. Minuit.
- Blanchot, Maurice (1962). *L'attente l'oubli*. Gallimard.
- Blanchot, Maurice (1969). *L'entretien infini*. Galilée.
- Butler, Judith (2012). *Subjects of desire*. CUP.
- Clark, Timothy (1992). *Derrida, Heidegger and Blanchot*. CUP.
- Derrida, Jacques (1967). *L'écriture et la différence*. Seuil.
- Derrida, Jacques (1986). *Parages*. Galilée.
- Descombes, Vincent (1979). *Le même et l'autre*. Minuit.
- Dufrenne, Mikel (1948). Actualité de Hegel. *Esprit*, 148(9), 396-408.
- Foucault, Michel (1986). *La pensée du dehors*. Fata Morgana.
- Geroulanos, Stefanos (2010). *An atheism that is not humanist emerges in French thought*. Stanford University Press.
- Hegel, Georges W. F. (1939). *Phénoménologie de l'Esprit*. Aubier.
- Hegel, Georges W. F. (2009). *Fenomenología del Espíritu*. FCE.

batirse con el de Hegel en la medida en que le parece fragilizar las nociones de totalidad e identidad. De hecho, de él toma la distinción entre lenguaje corriente y literario (cfr. Blanchot, 1959, pp. 340 y ss.).

³⁰ En esa misma dirección en su ya célebre *Tenir au secret*, Ginette Michaud (2006, p. 92) recalca de la literatura “su poder para producir cierto real, un real irreal, una virtualidad más real que la de la realidad”.

³¹ “¿Acaso ocurre esto? —No, esto no ocurre. —Algo viene, no obstante” (Blanchot, 1962, p. 75).

- Hegel, Georges W. F. (2017). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Abada.
- Heidegger, Martin (2010). *Ser y tiempo*. FCE.
- Heidegger, Martin (2013). *Carta sobre el humanismo*. Alianza.
- Hill, Leslie (1997). *Blanchot. Extreme contemporary*. Routledge.
- Hyppolite, Jean (1946). *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Aubier.
- Kojève, Alexander (1947). *Introduction à la lecture de Hegel*. Gallimard.
- Kojève, Alexandre (1990). Lettre à Tran-Duc-Thao—7 octobre 1948. *Genèses*, 2, 131-137.
- Koyré, Alexandre (1971). *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Gallimard.
- Liotard, Jean-François (1979). *La condition postmoderne*. Minuit.
- Michaud, Ginette (2006). *Tenir au secret*. Galilée.
- O'Neill, John (1996). *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition*. University of New York Press.
- Terzi, Pietro (2018). Wrestling with the Shadow: The Panlogism Controversy in Hegel's French Reception (1897-1927). *Modern Intellectual History*, 17(4), 981-1008.
- Zarader, Marlène (2001). *L'être et le neutre: À partir de Maurice Blanchot*. Lagrasse. Verdier.