

# El “comunismo de pensamiento” de Maurice Blanchot. Una lectura desde sus *Escritos políticos* Maurice Blanchot’s “Communism of Thought”. A reading of his “Political Writings”

MARINA GARCÉS

Universidad de Zaragoza

RESUMEN. Este trabajo propone una lectura de la filosofía de la comunidad de Maurice Blanchot a partir de sus *Escritos políticos*. La tensión entre los documentos vivos (octavillas, cartas, proyectos) redactados por Blanchot sobre todo en los “mayos” del 58 y del 68 y la elaboración filosófica de la noción de comunidad ya en el 83, arrojan nueva luz sobre la necesidad y los términos de una actualización de la exigencia comunista. La hipótesis de este trabajo es que el concepto de comunidad cancela la posibilidad de ruptura revolucionaria de la que partió el pensamiento de Blanchot y la reconduce a un comunismo de pensamiento de raíz ético-literaria. Finalmente, se esbozan las claves para ir más allá, hacia una política del mundo común.

*Palabras clave:* comunidad, escritura, revolución, éxtasis, común

ABSTRACT. This article proposes a reading of the philosophy of Maurice Blanchot community from his *Écrits politiques*. The tension between living documents (leaflets, letters, projects) written by Blanchot especially in the “Mays” of 58 and 68 and the philosophical elaboration of the notion of community in 83, shed new light on the need and terms of an update of the communist demands. The hypothesis of this paper is that the concept of community canceled the possibility of revolutionary rupture which started the thought of Blanchot and redirects to a “communism of thought”, which has ethical and literary roots. Finally, it outlines the keys to go further towards a common world policy.

*Key words:* community, writing, revolution, ecstasy, common

Uno de los textos más emblemáticos de la “filosofía de la comunidad”, desarrollada en Europa a partir de los años 80 del pasado s.XX, es *La comunidad inconfesable*, de Maurice Blanchot. Es un escrito de ineludible referencia, principalmente por dos razones: en primer lugar, porque, situado entre los res-

pectivos textos de J.L. Nancy<sup>1</sup> y de G.. Agamben,<sup>2</sup> funciona como centro y bisagra del encadenamiento intertextual en el que se ha elaborado esta filosofía de la comunidad. En segundo lugar, porque incorpora a esta filosofía una lectura de Mayo del 68 como su momento de verdad. Esta verdad es la que se re-

coge en esta frase, tantas veces citada: “Creo que hubo entonces una forma de comunidad diferente (...), uno de esos momentos en los que comunismo y comunidad se encuentran y aceptan ignorar que se han realizado perdiéndose inmediatamente”.<sup>3</sup> La fuerza intertextual de estos tres breves escritos ha generado un fuerte campo magnético en el que gravitan juntas tanto sus referencias filosóficas principales (Bataille, Lévinas, Heidegger, el pensamiento comunista, etc.) como las consecuencias filosóficas posteriores en autores como R. Esposito o J. Derrida. Esto ha tenido como consecuencia una gran producción de lecturas y comentarios que ha ahondado en los planteamientos que componen este campo magnético sin salirse de sus coordenadas ni ponerlas en cuestión.

Lo que proponemos en este artículo es situar el emblemático texto de Maurice Blanchot ya no sólo en diálogo con los otros textos y voces de la filosofía de la comunidad sino sobre el fondo de sus propios escritos políticos, sobre el fondo de los documentos vivos (octavillas, declaraciones, proyectos de publicación, cartas, etc.) que a lo largo de década de los 50 y 60 el propio Blanchot escribió y compartió. Son los textos que se recogen en sus *Escritos políticos*<sup>4</sup> y que nos sitúan en ese “comunismo de pensamiento” por el que Blanchot apostó, de manera particularmente intensa entorno a los “mayos” de 1958 y de 1968. De gran interés y hasta ahora poco conocidos, en estos materiales encontraremos muchos de los motivos principales de lo que Blanchot desarrollará filosóficamente después pero, como podremos “escuchar”, en un tono muy distinto. Mayo del 58 y mayo del 68 nos sitúan, en la trayectoria de Blanchot, en dos mo-

mentos de rechazo directo y frontal de una situación que Blanchot describe como “muerte política”. De la desertión a la guerra de Argelia por parte de muchos jóvenes franceses en el 58 a la revuelta de mayo del 68, se dibuja un arco temporal y político en el que Blanchot mantendrá vinculada la exigencia comunista a la posibilidad revolucionaria y a la necesidad, por tanto, de otra política. En cambio, en la elaboración literario-filosófica de estos mismos acontecimientos en los escritos de los años 80, concretamente en *La comunidad inconfesable*, esta posibilidad ha desaparecido. La negatividad colectiva del rechazo, de la interrupción política, es desplazada, a través de una lectura a coro de Bataille, hacia la experiencia negativa de la finitud y de la revelación de nuestro ser mortal a través de la comunidad.

¿Cuáles son las consecuencias de esta desaparición de la posibilidad revolucionaria del rechazo? La hipótesis que sostenemos es que la filosofía de la comunidad de Blanchot, que parte del combate contra la muerte política, desemboca, finalmente, en una muerte de la política. Esta muerte de la política tendrá entonaciones éticas, ontológicas y literarias que Blanchot elabora en las dos últimas décadas del s.XX con todos los interlocutores que ya hemos mencionado. Son entonaciones que, con toda su radicalidad filosófica y su grandilocuencia literaria, nos impiden escuchar adecuadamente sus consecuencias políticas. Bajo la intención declarada, en cada uno de estos textos, de volver a pensar la exigencia comunista, y de hacerlo más allá de las consecuencias históricas del comunismo real, la filosofía de la comunidad consagra filosóficamente la derrota del comunismo como posibilidad revolu-

cionaria. Lo común, o la comunidad, pasarán a poder ser solamente pensados desde una experiencia literaria que se nos ofrecerá como el único lugar posible para tender un puente entre la ética y la ontología. ¿Dónde queda la acción política? El comunismo de pensamiento por el que apostaba Blanchot se neutraliza en un comunismo *en el* pensamiento o, más concretamente, *en la* escritura. Sin el fondo de los documentos vivos del propio Blanchot, este tránsito no podría ser escuchado. Con ello se pierde la experiencia política de un siglo y de un conjunto de pensadores que tuvieron que elaborar la exigencia comunista no como hipótesis teórica, no como idea, sino como toma de posición respecto al comunismo real y su evolución histórica y política a lo largo de toda la segunda mitad del s.XX.

No se trata de acusar o de enjuiciar estas trayectorias, sino de aprender con ellas. Por eso es especialmente interesante la tensión interna entre los textos políticos de Blanchot, pertenecientes a décadas y a registros distintos. Actualmente vivimos un rebrote del discurso acerca de lo común y un “rescate” teórico del comunismo que vienen a coincidir en un espacio-tiempo global en el que la acción política ha perdido sus contornos y su sentido propio. Vivimos en una realidad postpolítica en la que nada es político y, sin embargo, todo es politizable. En este contexto actual la cuestión que se nos plantea es: ¿puede el actual discurso de lo común ir más allá de un conjunto de propuestas éticas y estéticas? O por el contrario, ¿es la antesala teórico-práctica de una nueva política? En el caso de apuntar hacia nuevas formas de politización, ¿cómo evitar su captura por la renovada guardia comunista, sus narraciones y sus dispositivos de poder? En la década

1958-1968, Blanchot, a la vez que otros pensadores como Camus y Merleau-Ponty y junto con otras tantas voces y cuerpos anónimos, se aventuraron en la tentativa de emancipar un *nosotros* revolucionario de la solución política comunista y sus instituciones. Por distintas vías y con distintos lenguajes, apuntaban a la idea de una comunidad de los sin-poder. Muchas de las prácticas sociales, económicas y culturales que vemos emerger hoy en día bajo el grito de la indignación tienen que ver con esta puesta en práctica de la comunidad de los sin-poder. A la vista de la evolución de Blanchot y sus interlocutores el problema que se nos plantea es: ¿pueden evolucionar políticamente estas prácticas sin contar con una idea de ruptura revolucionaria? ¿Puede haber una verdadera política de lo común sin revolución? No esperamos cerrar estas preguntas a través de este artículo ni solamente leyendo a Blanchot. Pero sí extraer de la escucha atenta de sus escritos algunas pistas para adentrarnos en este problema, que de nuevo es el nuestro.

### *Muerte política*

En una carta del 6 de junio de 1968 a un representante de la radiotelevisión yugoslava Blanchot diagnostica lo siguiente:

“Durante diez años hemos sufrido este estado de muerte política y el propio De Gaulle no ha sido otra cosa que el delegado de dicha muerte, el representante de una nada a la vez distinguida y vulgar, tras la cual no había nada. De un lado, pues, la muerte política; de otro lado, un estado de guerra latente.”<sup>5</sup>

Unos meses más tarde, en la edición de octubre del n.1 de la revista *Comité*, Blan-

chot precisa el sentido de esa muerte política como una situación que “nos afecta a todos”,<sup>6</sup> sin posibilidad individual de sustraerse a ella, de decidir participar o no en ella. Una sociedad políticamente muerta, en estado de “humanidad petrificada”, es aquella en la que cualquier tipo de participación, aunque sea en la oposición, nos incorpora en esa misma muerte, en ese mismo simulacro de vitalidad política que sólo hace acrecentar la nada. En un estado de muerte política, cualquier forma de participación es una manera de aceptar lo inaceptable. Ante ella, sólo cabe el rechazo, una ruptura absoluta cuya capacidad de destrucción no arrastre ninguna herencia ni posibilite ninguna vía de colaboración.

El mismo diagnóstico de la relación entre muerte política y rechazo es el que presentaba Blanchot en los textos de 1958, tanto en los números 2 y 3 de la revista *14 Juillet* como en la *Declaración de los 121* en apoyo a la insumisión en la guerra de Argelia. El análisis más completo de este estado de muerte política encarnado por el régimen de De Gaulle lo encontramos en el artículo “La perversión esencial”.<sup>7</sup> Es en este análisis de la realidad política de Francia durante la guerra de Argelia donde Blanchot afirma lo siguiente: “El rasgo principal es la transformación del poder político en potencia de salvación”.<sup>8</sup> Este poder, más allá de toda soberanía, más allá de la soberanía misma, es en realidad una omnipotencia impotente, un poder que pudiendo hacerlo todo, no puede hacer nada.

“Raramente hubo un poder más falso, y no por la falsedad de sus hombres, sino por la alteración esencial del poder político: régimen autoritario, pero sin autoridad; bajo la enseña de la unidad, el más dividido; bajo la apariencia de una potencia activa, incapaz de determinarse y de ele-

gir; que aspira a la responsabilidad y a la designación personales y recubre con el nombre de una persona la multiplicidad de acciones irresponsables, así como la supremacía de las fuerzas económicas impersonales.”<sup>9</sup>

En esta situación, que se aleja de la vieja idea de dictadura para acercarse, como el mismo Blanchot señala ya en el 58, a la de dirección empresarial en el neocapitalismo,<sup>10</sup> “las fuerzas políticas se desmoronan. Las fuerzas sociales se retiran. Todo queda en silencio. Incluso los hombres capaces por poderosas razones interiores de oponerse se mantienen silenciosos y como ausentes. No hay que perturbar el vacío”.<sup>11</sup> ¿Es la Francia de 1958 o la Europa de 2012?

Lo interesante de la posición de Blanchot es que entiende que esta situación no admite matices, contrapoderes internos o reformas parciales. El silencio sólo puede ser combatido con un silencio aún más profundo: “En un determinado momento, frente a los acontecimientos públicos, sabemos que debemos rechazar. El rechazo es absoluto, categórico. No discute ni hace oír sus razones. En esto es silencioso y solitario, incluso cuando se afirma, como debe ser, a plena luz del día.”<sup>12</sup> La idea de ruptura es una constante en el pensamiento-escritura de Blanchot, aunque irá cambiado de sentido y de contexto. Lo que mantendrá siempre es su carácter absoluto e incommensurable. Para rastrear su pista tenemos que remontarnos antes de la década en la que nos estamos moviendo, antes del Blanchot-escritor, vinculado a los intelectuales de izquierdas y a la exigencia comunista. En los escritos periodísticos y políticos del joven Blanchot de los años 30, ese controvertido Blanchot de la extrema derecha francesa, cercano a la “Jeune Droite” y a publica-

ciones como *Le rempart*, *Combat* o *L'Insurgé*, es ya un declarado pensador revolucionario que defiende la idea de un rechazo absoluto del poder capaz de ir más allá de la revolución abortada del marxismo y de declararse en combate, tan violento como sea necesario, contra los partidos tanto de derecha como de izquierda.<sup>13</sup> La deriva nazi del fascismo revolucionario europeo y sus consecuencias políticas para Francia alejan a Blanchot de esas posiciones, pero no de su idea de revolución como interrupción absoluta del falso juego de la política. Sin entrar en detalles acerca de su desplazamiento de posiciones fascistas a posiciones comunistas, por otra parte muy discutidos a través de una amplia bibliografía, lo que es cierto es que es esa misma negatividad revolucionaria la que encarnan la insumisión en 1958 y la revuelta de mayo del 68. ¿En qué términos se elabora este carácter absoluto de la ruptura revolucionaria? Declara en el 58:

"Lo que rechazamos no carece de valor ni de importancia. Es precisamente por esto por lo que el rechazo es necesario. Hay una razón que ya no aceptaremos, hay una apariencia de cordura que nos produce horror, hay una oferta de acuerdo y de conciliación que ya no escucharemos. Una ruptura se ha producido. Se nos ha conducido hasta esa franqueza que ya no tolera la complicidad".<sup>14</sup>

Y añade en la Declaración de los 121:

"¿Qué es el civismo cuando, en determinadas circunstancias, se convierte en vergonzosa sumisión? ¿No hay ocasiones en las que el rechazo a servir es un deber sagrado? (...) Una vez más, fuera de los marcos y de las consignas establecidas, ha nacido una *resistencia*, mediante una toma espontánea de conciencia, buscando e in-

ventando formas de acción y medios de lucha en consonancia con la situación nueva..."<sup>15</sup>

El rechazo que Blanchot invoca en todos sus textos tiene, por tanto, dos rasgos: por un lado, ruptura con todo lo conocido, clausura de toda vía de reconciliación o de restauración de lo previamente existente; por otro lado, invención de un lenguaje y de prácticas de lucha a la altura de una situación imprevisible, de lo irreductiblemente nuevo. Lo que en el 58 sólo resulta ser un esbozo de este rechazo absoluto, a través de una práctica colectiva de desertión, adquiere en el 68 las dimensiones de lo que Blanchot considera una verdadera revolución: "el movimiento de Mayo fue la REVOLUCIÓN, en la fulguración y el brillo de un acontecimiento que se produjo y que, al producirse, lo cambió todo."<sup>16</sup> Ruptura que según Blanchot hay que afirmar hasta el final, contra el poder y contra toda noción de poder. De nuevo, en la carta al periodista yugoslavo y refiriéndose a los días del mayo francés, afirma sin matices Blanchot:

"en pocos días, toda una sociedad entró en disolución; la gran Ley ha sido quebrantada; la gran Teoría se ha hundido; la gran Transgresión fue realizada, ¿por quién? Por una pluralidad de fuerzas escapando a todos los marcos de la protesta y que, hablando con propiedad, no vienen de ninguna parte, insituadas insituables. He aquí, yo creo, lo decisivo."<sup>17</sup>

Encontramos, de nuevo, los dos rasgos de una década atrás: el hundimiento total de lo conocido y el surgimiento de algo nuevo para lo que no tenemos ni siquiera coordenadas que nos lo sitúen. En la pregunta ¿por quién? de este fragmento encontramos ya la pista de lo que se irá desarrollando en la escritura de

Blanchot como una nueva filosofía de la comunidad capaz de desbordar el comunismo como posibilidad histórica: una pluralidad de fuerzas que escapa a los marcos, que no viene de ninguna parte... responde. ¿En qué medida serán estas fuerzas el germen de una experiencia política de la comunidad? ¿Cuál será su lugar, si debe escapar a todo espacio político previamente conocido?

*La comunidad anónima de los nombres*

Al contrario de lo que podría esperarse a la luz que retrospectivamente arrojan los fragmentos de *La comunidad inconfesable*, el concepto de comunidad, como tal, no es central en los materiales de 1958, ni tampoco en los de 1968. Una cierta idea de comunidad se esboza, por un lado, como la unión que se establece entre quienes protagonizan el acto de ruptura y, por otro, como la fuerza colectiva que se desarrolla en la escritura. Para Blanchot, el lugar de lo común se abre, por tanto, en el hiato provocado por la interrupción (rechazo de la muerte política) y se articula en una palabra a la que Blanchot se referirá, de manera cada vez más central, como “escritura”.

Que no hay comunidad que preexista al rechazo, sino que es el rechazo mismo el que engendra lo común, es una idea que Blanchot debió por lo menos intuir en su imprevisible paso por la “resistencia” en los años 40, en su unión, contra todo prejuicio y recorrido en común, con aquellos que años antes habían sido sus enemigos ideológicos. Pero es ya en 1958, entorno a la Declaración de los 121, cuando formula la idea:

“Los hombres que rechazan y que están ligados por la fuerza del rechazo saben que aún no

están juntos. El tiempo de la afirmación común les ha sido precisamente arrebatado. Lo que les queda es el irreductible rechazo, la amistad de ese No certero, inquebrantable, riguroso, que les mantiene unidos y solidarios.”<sup>18</sup>

Y añade:

“Cuando rechazamos, rechazamos por un movimiento sin desprecio, sin exaltación, y anónimo, en la medida de lo posible, pues el poder rechazar no se realiza a partir de nosotros mismos, ni en nuestros solo nombre, sino a partir de un comienzo muy pobre que pertenece en primer lugar a quienes no pueden hablar.”<sup>19</sup>

El rechazo mismo, por tanto, como acto de ruptura a través de un “No certero”, tiene una fuerza propia que no es sólo negativa, de destrucción de lo aceptado, sino que es también una fuerza de unión, unión a la que Blanchot, en estos fragmentos, se refiere con las palabras amistad y solidaridad. Esta fuerza, además, tiene otra “virtud”: desborda los nombres propios, hacia un anonimato que no es el de la uniformidad, el del borrado de las diferencias, sino el de una implicación que pone, a quienes rechazan, fuera de sí y los inscribe en un espacio que incumbe a otros de los no saben ni pueden saber nada porque no tienen voz.

Este espacio es la “comunidad anónima de los nombres”. Así se refiere a ella Blanchot en una carta de 1960 a Sartre, carta en la que expone y defiende la necesidad de un proyecto de revista independiente de *Temps Modernes*. Será el proyecto de *Revue Internationale*, que tuvo su germen en la Declaración pero que se convirtió en un movimiento de intelectuales y escritores de alcance europeo, desde I. Calvino y P. Paso-

lini, a I. Bachmann, G. Grass o M. Enzensberger. Nunca salió a la luz. Pero la posición de Blanchot en el proyecto es interesante y en muchos sentidos antisartreana. Dice en la carta que los intelectuales

“han experimentado también una manera de estar juntos, y no pienso solamente en el carácter colectivo de la Declaración, sino en su fuerza impersonal, en el hecho de que todos aquellos que la han firmado ciertamente le han aportado su nombre, pero sin valerse de su verdad particular o de su reputación nominal. (...) Los intelectuales han tomado así conciencia del nuevo poder que representan y, aunque de una manera confusa, de la originalidad de ese poder (poder sin poder).”<sup>20</sup>

No son, por tanto, las voluntades coaligadas de los intelectuales las que transforman la realidad. Es el rechazo colectivamente declarado el que opera una transformación en los intelectuales mismos: en primer lugar, imbuye de fuerza impersonal sus propios nombres (les expropia, así, de su verdadero patrimonio, si hablamos de intelectuales en sentido convencional); en segundo lugar, y gracias a ello, les descubre un nuevo poder que no pasa por relacionarse con el poder establecido ni por tomarlo o instituirlo. ¿En qué consistirá entonces? ¿Cuál es ese poder sin poder que ha descubierto Blanchot, junto a 120 más, en 1958? En la respuesta que esboza Blanchot en el proyecto de la *Revue Internationale* se advierte ya el círculo en el que empieza a adentrarse su concepción de la escritura: este poder debe ser el de “decir el mundo y todo lo acontece en el mundo en tanto que escritor”<sup>21</sup> y esto significa desde una crítica global a “todas las estructuras de nuestro mundo, a todas las formas de existencia de este mundo”.<sup>22</sup> El po-

der que descubre el rechazo es el poder rompedor de la palabra misma, cuando la escritura es liberada, por su propia fuerza, de lo que la somete y coarta (el pensamiento ideológico, la palabra oral y el diálogo, el discurso, el Libro).

Ésta es la idea a la que Blanchot dará consistencia y dimensión conceptual a través de sus escritos filosóficos y literarios y que, como estamos viendo, está directamente vinculada con los acontecimientos del 58 y, de forma más determinante aún, con esa gran y expansiva “toma de palabra” que, según la expresión de Michel de Certeau, fue Mayo del 68. En realidad, la idea de una escritura fuera del lenguaje, del discurso y de su forma final que es el Libro, no es en Blanchot una idea de origen teórico-literario sino que es un aprendizaje directo de la revuelta de Mayo del 68. Así lo afirma, en ese mismo momento, en una octavilla anónima:

“Escribir *sobre* está, en cualquier caso, fuera de lugar. Pero escribir sobre el acontecimiento que está precisamente destinado a no permitir que se vuelva a escribir más *sobre* supone falsearlo por adelantado y haberlo perdido desde el principio. (...) En mayo, no hay libro sobre mayo. (...) No más libros, nunca más libros, durante todo el tiempo en el que estemos en relación con el estremecimiento de la ruptura.”<sup>23</sup>

Lo que se opone e impide el libro, la escritura *sobre*, es la escritura mural, escritura desde, escritura entre, “palabras al margen del discurso que marcan el paso (...) todo aquello que perturba, convoca, amenaza y finalmente cuestiona sin esperar respuesta.”<sup>24</sup> Porque no es teórica, no es la palabra que viene después, siempre demasiado tarde, sino que es primera, es ella la que “abre

y derriba fronteras, estremeciendo el porvenir”.<sup>25</sup> Por eso no admite medida, ni en cuanto a su acierto analítico ni en cuanto a su eficacia política. Está antes de sus propias consecuencias, “no lo dicen todo, al contrario, lo arruinan todo, están fuera de todo”<sup>26</sup>. ¿Por qué? Porque su verdad y su momento son los de la transgresión misma, incontrolable y absoluta. Más allá de toda libertad política (ideológica, dialógica o de expresión), a Blanchot sólo le interesa la palabra misma que transgrede, “que habla siempre más allá, superando, desbordando y, de tal manera, amenazando todo lo que acota y limita”.<sup>27</sup>

Sin objetivos externos, el único fin de esta escritura es la transgresión misma en la que ella misma consiste. Dicho con las palabras de otra octavilla: afirmar radicalmente la ruptura. Éste es su fin último y su principio. Como desarrolla este mismo documento unos párrafos más abajo:

“Lo teórico no consiste evidentemente en elaborar un programa, una plataforma, sino, al contrario, en mantener, al margen de todo proyecto programático e incluso de todo proyecto, un rechazo que afirma, en liberar o mantener una afirmación que no ordena, sino que desordena y se desordena, pues guarda relación con el trastorno y con el desasosiego, o incluso con lo no-estructurable”.<sup>28</sup>

Dando un paso más allá, cierra una carta a Ilija Bojovic: “la escritura es convocada para destruir aniquilar un discurso en el que éramos tan desgraciados, en el que estábamos confortablemente instalados, encerrados. Desde este punto de vista, escribir es la mayor de las fuerzas, pues infringe inevitablemente la Ley, todas las leyes, así como su propia ley”.<sup>29</sup> ¿Cómo no recordar

el punto de partida de *L’entretien infini*? De hecho, las últimas líneas del prólogo coinciden, literalmente, con las de esta carta. Tanto en la carta a Bojovic como en el prefacio de *L’entretien infini*, Blanchot añade una indicación importante: escribir, por su transgresión absoluta, supone un cambio radical de época. Dicho de otro modo: ella misma es el fin de la historia y en este sentido nos sitúa más allá del comunismo como posibilidad histórica concreta.

La comunidad anónima de los nombres, por tanto, engendrada en el rechazo escrito a la muerte política (este discurso que nos hacía confortablemente desgraciados), no encuentra lugar en la historia, un lugar ni previo ni posterior al rechazo mismo. Su único lugar es la escritura, cuyo tiempo es el de la interrupción sin medida, cancelación pura de todo lo conocido, puesta en suspenso de toda coordenada transitible. Vemos anunciarse aquí ya claramente los temas mayores de la filosofía blanchotiana y de su reelaboración, en los años 80, del tema entonces ya central, de la comunidad. Vemos dibujarse también el bucle por el cual esa comunidad sólo podrá consistir en su propio tener lugar, en su propio espaciarse como quiebra absoluta de toda Ley pero, también, de toda dimensión de la vida en común.

La experiencia radical del rechazo revolucionario, porque rompe la historia, nos sitúa en un “comunismo sin herencia”,<sup>30</sup> que ni puede ser heredado ni puede heredar nada: apertura de un hiato fuera de la historia, radical discontinuidad. “El hiato teórico es absoluto; el corte, de hecho decisivo. Entre el mundo liberal-capitalista, nuestro mundo, y el presente de la exigencia comunista (presente sin presencia) no hay más vínculo que un desastre, un cambio del planeta.”<sup>31</sup> Ana-

lizando las jornadas revolucionarias del 68, ya en el frío mes de diciembre, Blanchot escribirá: “Hay un vacío absoluto delante y detrás de nosotros; y nosotros debemos pensar sin asistencia, sin otro apoyo que la radicalidad de ese vacío. (...) LA REVOLUCIÓN ESTÁ YA DETRÁS DE NOSOTROS. (...) Pero lo que tenemos delante, que será terrible, todavía no tiene nombre.”<sup>32</sup>

### *Éxtasis mortal*

A partir de la lectura que hemos hecho de los *Escritos políticos* de Blanchot, de eso que hemos llamado los documentos vivos del 58 y del 68, el acercamiento a la filosofía de la comunidad que se pone en marcha en el intercambio entre J-L. Nancy y Blanchot, adquiere ahora, como vamos a ver, nuevas resonancias. Como es sobradamente conocido, y por eso no nos detendremos en ello, en 1983 Jean-Luc Nancy publica un ensayo largo, fruto de un encargo para el n. 4 de la revista *Aléa*, al que titulará *La comunidad desobrada*, expresión que como él mismo indica, toma precisamente de Blanchot. A este texto responde pocos meses después Blanchot con *La comunidad inconfesable*, al que a su vez volverá a responder Nancy con *El mito interrumpido*. Años más tarde, se añadirán a su común reflexión otros pensadores como Giorgio Agamben, con *La comunidad que viene*, o Roberto Esposito con *Communitas*.

El escrito de Nancy aborda directamente el problema que Blanchot había dejado planteado y sin resolver en las últimas líneas que hemos citado: la necesidad de pensar la exigencia comunista en el vacío de su propia herencia. Para ello, Nancy, de la mano de una lectura pormenorizada de Bataille, busca en ese vacío una experiencia ahistó-

rica a partir de la cual la comunidad pueda ser concebida como una idea necesaria, es decir, como una exigencia. Así, abandonando la experiencia revolucionaria del rechazo que, como hemos visto, había sido el punto de partida del pensamiento de Blanchot, sitúa la exigencia comunitaria en el marco de otra experiencia radicalmente distinta: la experiencia de la finitud compartida o, dicho de otro modo, a la experiencia de la muerte del otro como reveladora de nuestro ser-en-común, situado más acá de toda identidad, pertenencia u horizonte de fusión. Este cambio de raíz en la experiencia del mundo y de nuestra relación con los otros altera radicalmente el sentido de la reflexión filosófica sobre la comunidad. La clave de este desplazamiento está en la incorporación de la noción de “éxtasis” y que a partir de ahora recoge la idea blanchotiana del hiato, de la interrupción, cambiándole el sentido y las consecuencias. Nancy, desde sus resonancias tan inequívocamente heideggerianas, propone la siguiente definición de comunidad: es “el ser extático del ser-mismo”.<sup>33</sup> Contra toda idea de totalidad y de hipóstasis traducida políticamente a través de la nostalgia moderna de la comunidad, para Nancy, el éxtasis es lo que garantiza la imposibilidad de la abstracción de lo absoluto, la imposibilidad de la inmanencia acabada que no sólo ha sido el hilo conductor de la metafísica sino también del propio comunismo. Pensar la comunidad desde la noción de éxtasis como imposibilidad de cierre es la única posibilidad, según Nancy, para ir más allá del horizonte insuperable del comunismo, de vaciar como decíamos su herencia para poder afrontar radicalmente, de nuevo, su exigencia. La apertura, como condición ontológica de la comunidad, ya no remite, en la lec-

tura de Nancy, a una práctica colectiva de rechazo ni, por tanto, a una posibilidad revolucionaria. Remite directamente a la insuficiencia de la existencia humana, al inacabamiento que le es esencial y que sólo la vida en común nos puede revelar, poniéndonos ante nuestra condición de nacidos y de mortales. La comunidad es mi existencia fuera de mí con otros, es decir, “com-parecencia de la finitud”.<sup>34</sup> La comunidad no es nada en sí misma más que esta exposición, dislocada e interpelante, del ser finito y singular en su radical insuficiencia.

En *La comunidad inconfesable*, escrita con la lectura del texto de Nancy aún caliente, Blanchot hace suyo directamente este desplazamiento, hasta el punto de retomar la escritura acerca de Mayo del 68 sobre la base de esta concepción de la comunidad como éxtasis, como experiencia radical de la finitud. La negatividad a la que estaba asociada la experiencia de comunidad ha cambiado de sentido, de trasfondo y de consecuencias: de ser vivida como la unión de un nuevo poder sin poder que se esbozaba en un acto de rechazo, pasa a ser definida por él mismo como un “exponerse exponiéndose” que se nos da en la experiencia de la propia insuficiencia en tanto que seres finitos. La comunidad anónima de los nombres es ahora la comunidad de los mortales. Desde ahí, ¿qué fue entonces mayo del 68? ¿Cómo relee Blanchot en el 83 ese acontecimiento? Precisamente, Blanchot interpreta ahora mayo del 68 como el tener lugar de una “presencia inocente, como presencia común que tiene lo imposible como único desafío.”<sup>35</sup> Esta presencia es la com-parecencia de la que habla Nancy: apertura de un “entre” sin proyecto y sin duración, sin consecuencias ni continuidad, ni instituyente ni instituida. Mayo del 68, en el

texto del 83, ya no es una revolución. O en todo caso, sólo queda de la revolución la idea de una interrupción del tiempo, de una absoluta puesta en suspenso de la existencia en todas sus dimensiones en la que se ha desvanecido la fuerza del rechazo.

Como analizaremos en el siguiente apartado, las consecuencias de este desplazamiento se hacen sentir sobre las dos nociones que articulaban la política blanchotiana: la del poder de los sin-poder y la de transgresión de la Ley. Por un lado, el poder sin poder se presenta ahora como una “potencia impotente”,<sup>36</sup> como una potencia que para no limitarse (respecto a algún fin) acepta “no hacer nada”.<sup>37</sup> Por otro lado, la transgresión de la Ley en la que se concretaba el verdadero cometido de la escritura liberada de sus distintas formas de captura por parte del discurso, se vincula ahora a la idea de la destrucción de la sociedad por parte de lo que estos autores invocarán como la comunidad de los amantes, es decir, por parte de una instancia ética y/o pasional que interrumpe las reglas y los procedimientos de la instituidos socialmente. Nancy busca la comunidad en lo que “se retira de la obra,”<sup>38</sup> es decir, en lo que escapa a todo obrar, hacer, producir, crear. Blanchot amplificará este éxodo exponiéndolo a su propia imposibilidad. Agamben, pocos años más tarde, concluirá el proceso: la comunidad es aquello que no se hace, sino que es siempre que está siempre por venir. La filosofía de la comunidad es, finalmente, una filosofía de la impotencia. La interrupción de la muerte política, que después de la segunda guerra mundial había guiado el pensamiento revolucionario de Blanchot y sus distintos proyectos colectivos, queda empantanada, por mucho que se reivindique la exigencia comunista, en una idea de la in-

terrupción que, formulada ahora como éxtasis desemboca, como veremos para terminar, en una muerte *de la política*.

### *Muerte de la política*

Como hemos visto, la filosofía de la comunidad de los años 80, de la que Blanchot es la pieza central, desplaza la exigencia comunista fuera del espacio de la política y la convierte en una exigencia ética, literaria y ontológica que se ofrece al pensamiento sobre dos ejes: la anulación de toda idea de acción (desobramiento) y la experiencia de la alteridad entendida como éxtasis o exposición. Así, el concepto de desobramiento que se forja, como hemos visto, en el diálogo entre Nancy y Blanchot, ataca directamente la concepción moderna del sujeto, consagrada por el propio Marx, según la cual el hombre es productor de su propia esencia y, especialmente, de su esencia como comunidad (como Humanidad, en la ilustración kantiana; como especie, en la ilustración marxiana). La experiencia comunitaria, entendida desde el desobramiento, pretende romper la ecuación que vincula directamente el sujeto a la acción y la comunidad a la soberanía. En definitiva, pretende implosionar la clausura teológico-político de la vida en común. En este sentido, no sólo retoma el principio bataillano “la soberanía no es nada”, sino que lo vincula al principio postmetafísico heideggeriano “el ser no es nada”. Exponerse a esa nada es comprender que la comunidad no es ni un sujeto de acción ni un objeto a producir. Es “el espacio mismo, el espaciamiento de la experiencia del afuera, del fuera-de-sí”.<sup>39</sup>

El poder sin poner que Blanchot, en los textos del 58, asociaba a la comunidad anónima de los nombres, adquiere ahora rasgos

ontológicos y se sitúa en el contexto de la relación con el otro. En tanto que ser finito, expuesto por la comunidad a su verdad mortal, el hombre es una potencia negativa. No una potencia de negación, en el sentido hegeliano o sartreano, sino una potencia impotente. La filosofía de la comunidad cortocircuita el pliegue político de la potencia bajo el poder proponiendo una filosofía de la impotencia. La impotencia, o la potencia impotente según Blanchot, se ofrece como la posibilidad (imposible) de una comunicación que no esté determinada por la idea de un proyecto, de un programa o de un futuro. Contra todo proyecto de poder, una “declaración de impotencia (...), potencia suprema porque incluía, sin sentirse disminuida, su virtual y absoluta impotencia.”<sup>40</sup> Agamben ha hecho de esta potencia impotente uno de los hilos de su pensamiento. Ya en *La comunidad que viene* se sitúa en la estela de la figura de Bartleby, a partir de una interpretación de la noción aristotélica de *adymia* o “potencia de no ser”. En la interpretación que hace Agamben de esta noción, la impotencia como potencia suprema está ligada también a la escritura. No sólo Bartleby es “el escribiente” que no escribe, sino que la imagen aristotélica del pensamiento como potencia pura es la de la tabla en la que no hay nada escrito. “El acto perfecto de escritura no proviene de una potencia de escribir, sino de una impotencia que se dirige a sí misma y, de este modo, llega a sí como un acto puro”.<sup>41</sup>

¿Quién es el protagonista de la comunidad como espacio sin sujeto y sin obra? Obviamente, ninguna de las figuras de la política moderna: ni el individuo, ni las clases sociales, ni el ciudadano, ni el soberano. El otro. El otro es una presencia sobre la que, en su dimensión más irreductible, *no puedo*

*nada*. No puedo nada significa, en última instancia, que su presencia es improgramable e irrepresentable, un puro tener lugar. Si en alguna instancia puedo encontrar los verdaderos límites de mi potencia, es en la existencia del otro. Ésta es una lección que, de muy antiguo, Blanchot ha aprendido de Lévinas, su “otro” y, a la vez, su verdadero amigo. Amigo judío en tiempos de su adscripción a posiciones fascistas, Lévinas encarna, en palabra y en vida, esa irreductibilidad de la presencia del otro a la que Blanchot irá acercando su propia elaboración de la exigencia de comunidad. Contra la identidad, la asimetría del otro; contra la fusión, la no-reciprocidad y la desigualdad; contra el intercambio y sus leyes, el amor sin medida a otro; contra la unidad, la pérdida. La interrupción de la muerte política que invocaba Blanchot en sus Escritos políticos ya no apunta a otra política sino a un afuera de la política que se nos presenta como un espacio ético sin ley, o contra toda ley, que tiene que ver con la posibilidad, también imposible, del amor. La figura de este espacio ético es “la comunidad de los amantes”, que está en el centro de la lectura de Bataille que propone Nancy, así como de su continuación blanchotiana a través de la lectura sobrepuesta de “La maladie la mort” de Duras, así como también en la ética del cualsea que aporta Agamben en *La comunidad que viene*.

La comunidad de los amantes, en su búsqueda convulsiva e involuntaria del otro, no se presenta en estos textos como un lugar de salvación, como un sucedáneo de reconciliación. No es un refugio en lo privado ante el fracaso del comunismo. Es precisamente el lugar de la exposición a ese fracaso, a esa desesperación de la política, a esa imposibilidad y al mismo tiempo a esa exigencia

infinita. El amor es ese afuera que sólo existe como límite de todas las demás relaciones (sociales, etc.) porque en sí mismo es inhabitable. No acoge, expone. Y lo hace arrasando consigo el límite más extremo: la muerte. Los amantes, vivos y abrazándose, siempre están separados por la muerte del otro. Palpándose, caminan sobre el abismo de la relación infinita con lo inaccesible y se encuentran en la mentira de toda unión. El amor, el amor electivo y no el amor conyugal, no admite instituciones que recubran ni hagan durar la mentira de la aspiración a la unión. Blanchot ve en esta figura el indicio de una ética anterior al espacio de la Ley. En continuidad con las propuestas de Lévinas, se trataría de una ética de la atención infinita al otro, como forma de una responsabilidad anterior a la voluntad del sujeto y anterior, por tanto, a toda ontología y a toda política.

Los fragmentos que Blanchot dedica a Mayo del 68 en *La comunidad inconfesable* están incluidos en la segunda parte del libro, titulada “La comunidad de los amantes”. No es casual ni anecdótico. Blanchot mismo señala el carácter paradójico de esta conexión. Pero la razón es clara. En los años 80, lejos ya de toda experiencia directa de rechazo, Blanchot encuentra en esta figura literaria aquello que había buscado en el compromiso político: la desmesura de la interrupción o de la ruptura. Ahora esta desmesura, este absoluto que quiebra las medidas de toda ley instituida, ya no apunta a la revolución sino que encuentra su lugar en esta experiencia de la alteridad que nos expone al absoluto del amor y de la muerte, a una comunicación sin comercio y sin comunión; en definitiva, a los límites que desbordan las coordenadas de todo poder y de toda relación habitable, reproducible, durable. Ya no el re-

chazo, sino el éxtasis. “La comunidad de los amantes, quieran o no, (...) tiene como fin esencial la destrucción de la sociedad”.<sup>42</sup>

¿Queda algo de política en esta comunicación más allá de toda posibilidad, en esta exposición al ser finito del hombre a través del amor y de la muerte? Como hemos podido ver, la filosofía de la comunidad tal como se desarrolla colectiva e intertextualmente a partir de los años 80 desplaza la radicalidad de la exigencia comunista, asumida en el vacío de su propia herencia, hacia una ética (de la alteridad) que es a la vez una estética literaria (una comunidad de escritura) e incluso, especialmente en el caso de Nancy, una ontología (del ser-en-común). Renovar la radicalidad de la exigencia comunista, más allá de toda herencia y de toda relación con la historia, tiene como consecuencia el éxodo o el abandono del espacio de la política. Como decíamos al principio del artículo, el “comunismo del pensamiento” que guiaba los proyectos literarios de Blanchot, se ha convertido en un “comunismo *en el pensamiento*”, para el que la escritura es la única praxis de transgresión y la única ética posible.

La trayectoria de Blanchot, dejando a un lado su singularidad y el interés que tiene por sí misma, describe una trayectoria común a muchos pensadores de la segunda mitad del s.XX y que podríamos resumir, en lo fundamental, por una retirada respecto a la tríada Sujeto-Acción-Historia bajo la cual tanto el comunismo como otros proyectos políticos de la modernidad se habrían desarrollado con todas sus sangrantes consecuencias. El horror ante el activismo del sujeto y la ruptura con el tiempo histórico desencadenan un éxodo fuera del espacio político moderno. Ponen en marcha un conjun-

to de rodeos éticos, estéticos y ontológicos que buscan, en principio, esbozar la posibilidad de otra política. La pregunta que nosotros, hoy, podemos empezar a plantear es en qué medida estas fugas en búsqueda de otras formas de politización han engendrado verdaderamente esas otras políticas o, como en el caso de Blanchot y sus interlocutores, han desembocado en posiciones ético-literarias. A lo largo del s.XX hemos aprendido a diagnosticar los males de la política moderna y sus principales conceptos y hemos encontrado valiosas puertas de salida, interesantes y liberadores caminos por recorrer. Pero ¿disponemos realmente de nuevas herramientas políticas? ¿O toda resistencia debe plantearse al fin y al cabo desde los márgenes y los afueras de la política misma? Estas preguntas son las que debemos afrontar en el actual impasse de lo político. Saltar fuera de las coordenadas del sujeto y de la acción histórica supone saltar fuera del espacio político moderno, pero también ir más allá de las distintas formas éticas y estéticas en que simplemente ha sido negado. Ahí, en ese afuera sin herencia en el que estamos hoy, ya no sabemos lo que es la política. Pero empezamos a tener claro qué no lo es. Quizá estamos a las puertas de un nuevo rechazo. Desde lo aprendido con Blanchot en estas páginas nos asaltan entonces dos necesidades filosófica y políticamente importantes que, para terminar, queremos dejar planteadas: en primer lugar, la necesidad de pensar qué puede significar para nosotros hoy la idea de una ruptura o corte revolucionario y con qué prácticas y situaciones puede estar verdaderamente asociado, más allá de toda mitología revolucionaria de la modernidad. Hemos visto, en el caso de Blanchot, cómo desaparece la idea de revolución,

como tal, pero no la de la interrupción absoluta y sin medida de la situación establecida. Como hemos visto, esta exigencia conduce a una filosofía del éxtasis impotente. ¿No nos correspondería a nosotros invertir los términos de la trayectoria de Blanchot? Es decir, reivindicar la idea de revolución anulando en ella su exigencia de exterioridad y de absoluto. Las dualidades posible / imposible, medida / desmedida, historia / acontecimiento, o políticamente hablando reforma / revolución, que precisamente son parte de la herencia moderna, no nos dejan pensar la naturaleza del cambio en el mundo actual. Necesitamos elaborar nuevas categorías desde las que elaborar el sentido que puede tener para nosotros hoy la relación entre rechazo y transformación social y, por tanto, entre la interrupción y la duración, la discontinuidad y la continuidad.

La segunda necesidad que nos plantea la lectura que hemos presentado de la trayectoria política de Blanchot tiene que ver con los límites mismos de la noción de comunidad. Mientras que para el Blanchot de los *Escritos políticos* éste no era un concepto clave, en el intercambio filosófico de los años 80 con Nancy se convierte en la cuestión desde la que relanzar, libre de herencias, la exigencia comunista. Esta opción, que en los propios textos no se argumenta y se da por sentada, no es para nada obvia y, como hemos visto, tiene también sus consecuencias. Principalmente, que la comunidad, si no queremos caer presa de sus peligros, sólo puede hacérsenos presente a través la negación de sí misma (sin obra, sin identidad, sin duración, etc.). Conjurando los peligros del sujeto político moderno, también del comunismo, se invoca una figura que también necesita ser conjurada. ¿Qué sentido tiene? Más que pro-

poner una enésima manera, ahora sí, de pensar y de hacer aceptable la idea de comunidad, nos podemos preguntar: ¿realmente la comunidad es “el tema” de la exigencia comunista? Nuestra hipótesis, que solamente queremos dejar planteada para terminar, es que la comunidad es una figura de la vida en común que encierra y aleja en una imagen, ya sea positiva o negativa, lo que en realidad es un hecho en el que ya estamos siempre implicados: que la vida es un problema común. Si a algo se puede llamar exigencia comunista es a la exigencia de tomar parte colectivamente en este problema y de hacerlo cooperativamente, en vez de unos contra otros, o unos sobre otros. En el actual impasse de lo político y en el contexto de este nuevo estado de guerra al que llamamos crisis, toma cada vez más fuerza un discurso acerca de lo común, que articula distintas posiciones teóricas y prácticas. Es un discurso que, bebiendo de múltiples fuentes y filiaciones teóricas, plantea la necesidad de instituir prácticas económicas, institucionales y simbólicas que, más allá de la dualidad público-privado que articulaba el espacio político moderno, permitan pensar una reapropiación colectiva de los bienes y de las relaciones sociales que los sustentan. No se sitúan, en general, bajo horizontes revolucionarios en el sentido de un corte o ruptura absolutos, sino que se proponen más bien como un continuo desplazamiento respecto a las formas conocidas de producir, de trabajar, de legislar, de comerciar o de pensar. Lo común, en estos discursos y prácticas, es un adjetivo que apunta al mundo que compartimos y no a la imagen, siempre fantasmal, de la humanidad buscando hacerse presente a sí misma. La cuestión que se plantea entonces es la de empeñar a articular una política del mundo común.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G., *La comunidad que viene*, Pretextos, Valencia, 1996.
- Blanchot, M., *La communauté inavouable*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1984.
- Blanchot, M., *Escritos políticos* (1958-1993). Edición ampliada. Acuarela & Antonio Machado, Madrid, 2010.

- Martínez González, Rosa, *Maurice Blanchot: la exigencia política*, tesis doctoral Universidad de Zaragoza, 2011.
- Nancy, J-L, *La comunidad desobrada*, Arena Libros, Madrid, 2001.

NOTAS

- <sup>1</sup> Nancy, J-L, *La comunidad desobrada*, Arena Libros, Madrid, 2001
- <sup>2</sup> Agamben, G., *La comunidad que viene*, Pretextos, Valencia, 1996
- <sup>3</sup> Blanchot, M., *La communauté inavouable*, Les Éditions de Minuit, Paris, p.56
- <sup>4</sup> Blanchot, M., *Escritos políticos* (1958-1993). Edición ampliada. Acuarela & Antonio Machado, Madrid, 2010
- <sup>5</sup> Blanchot, *Escritos políticos*, cit., p. 130
- <sup>6</sup> Blanchot, *Escritos políticos*, cit., pp.151-152
- <sup>7</sup> Blanchot, *Escritos políticos*, cit., pp.41-51
- <sup>8</sup> Blanchot, *Escritos políticos*, cit.,p.45
- <sup>9</sup> Blanchot, *Escritos políticos*, cit.,p. 51
- <sup>10</sup> Blanchot, *Escritos políticos*, cit.,p. 50
- <sup>11</sup> Blanchot, *Escritos políticos*, cit.,p. 47
- <sup>12</sup> Blanchot, *Escritos políticos*, cit., p.39
- <sup>13</sup> Para una investigación detallada de los escritos de estos años (1932-1940), me remito a la tesis de Rosa Martínez González, *Maurice Blanchot: la exigencia política*, Universidad de Zaragoza, 2011.
- <sup>14</sup> Blanchot, *Escritos políticos*, cit.,p. 40
- <sup>15</sup> Blanchot, *Escritos políticos*, cit.,p. 56
- <sup>16</sup> Blanchot, *Escritos políticos*, cit., p.189
- <sup>17</sup> Blanchot, *Escritos políticos*, cit.,p. 132
- <sup>18</sup> Blanchot, *Escritos políticos*, cit.,p. 39
- <sup>19</sup> Blanchot, *Escritos políticos*, cit.,p. 40

- <sup>20</sup> Blanchot, *Escritos políticos*, cit.,p. 79-80
- <sup>21</sup> Blanchot, *Escritos políticos*, cit.,p. 90
- <sup>22</sup> Blanchot, *Escritos políticos*, cit.,p. 82
- <sup>23</sup> Blanchot, *Escritos políticos*, cit.,p. 161
- <sup>24</sup> Blanchot, *Escritos políticos*, cit.,p. 162
- <sup>25</sup> Blanchot, *Escritos políticos*, cit.,p. 169
- <sup>26</sup> Blanchot, *Escritos políticos*, cit.,p. 163
- <sup>27</sup> Blanchot, *Escritos políticos*, cit.,p. 181
- <sup>28</sup> Blanchot, *Escritos políticos*, cit.,p. 148
- <sup>29</sup> Blanchot, *Escritos políticos*, cit.,p. 135
- <sup>30</sup> Blanchot, *Escritos políticos*, cit.,p. 156
- <sup>31</sup> Blanchot, *Escritos políticos*, cit.,p. 157
- <sup>32</sup> Blanchot, *Escritos políticos*, cit.,p. 192
- <sup>33</sup> Nancy, *La comunidad desobrada*, cit., p. 21
- <sup>34</sup> Nancy, *La comunidad desobrada*, cit., p. 57
- <sup>35</sup> Blanchot, *La comunidad inconfesable*, cit., p. 53
- <sup>36</sup> Blanchot, *La comunidad inconfesable*, cit.,p. 57
- <sup>37</sup> Blanchot, *La comunidad inconfesable*, cit.,p. 55
- <sup>38</sup> Nancy, *La comunidad desobrada*, cit., p. 61
- <sup>39</sup> Nancy, *La comunidad desobrada*, cit., p. 41
- <sup>40</sup> Blanchot, *La communauté inavouable*, cit., p. 54-55
- <sup>41</sup> Agamben, *La comunidad que viene*, cit., p. 27
- <sup>42</sup> Blanchot, *La communauté inavouable*, cit.,p. 80