



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Grado

La semilla de la comunidad:
El sujeto en el pensamiento de la alteridad radical

Autora

Laura Callizo Pina

Director

Joaquín Fortanet Fernández

Facultad de Filosofía y Letras

2016

Índice

0. Introducción
1. Deseo de muerte
2. Crítica a la ontología
3. El Otro
4. La escritura
5. La comunidad
6. La Otra
7. Conclusión

0. Introducción

Tal como plantea Lyotard en su obra *La condición postmoderna*¹, lo característico del pensamiento posmoderno radica en la crisis de los relatos: la pérdida de credibilidad de los ‘metarrelatos’ que legitimen el saber y la cultura. Podemos ubicar la ruptura con la tradición moderna, cuya fe se asienta en la capacidad total del saber científico, en un movimiento que reniega de poder establecer una comprensión absoluta del mundo para reivindicar algo que siempre se escapa al movimiento de apropiación del sujeto.

El enfrentamiento a esta tradición moderna es la conexión que liga a las autoras y autores que en este texto se exponen, pues frente a esta comprensión del ser mediada por la escisión entre un sujeto cognoscente y su objeto de conocimiento (donde el primero aspira a imponer su dominio sobre el segundo), proponen el fin del gran relato unificador acerca de la capacidad de conquista del sujeto, inaugurando con ello el germen de la llegada de la reflexión posmoderna. De tal modo que ya no se comprende el conocimiento como una carrera hacia la meta de la realización de una totalidad, como veremos ocurre en el sistema hegeliano, sino que reconoce en la escisión, en el límite del pensamiento, la existencia de una realidad otra del yo inalienable del mismo. Esta es precisamente la cuestión que Levinas nos desvela, tras la cual si bien hemos de reconocer la imposición de una distancia inasumible que me separa del otro, como plantea Blanchot, no habremos de detenernos en nuestro intento por comprender el mundo más allá de los presupuestos instaurados, los cuales, si bien facilitan una lectura estable del mundo, nos impiden reconocer la importancia del afuera así como plantear las posibilidades de nuestro encuentro en el seno de una comunidad.

De esta forma el descubrimiento de lo Otro en su alejamiento radical, en la imposibilidad de mi acercamiento a ello es el punto de partida que asumen tanto Blanchot como Levinas en su búsqueda más allá del relato moderno. Así, frente a la defensa del sujeto como protagonista de una aventura hacia la comprensión y la dominación del mundo, estos autores plantean su disolución como elemento imprescindible para la inauguración de una nueva relación con el afuera que, excediendo los términos de apropiación vinculados a la comprensión de nuestro deseo (en tanto fuerza que nos impulsa al encuentro con el exterior), nos permita encontrar un lugar en el que habitar el mundo, asumiendo tanto las limitaciones opacas de nuestro ser como la responsabilidad que tenemos de reordenar nuestra disposición, tal como reivindica Irigaray, para hacer aflorar todo aquello que en la historia del pensamiento ha sido relegado a la categoría del no-ser.

1 LYOTARD, Jean-François, *La condición postmoderna: informe sobre el saber*, Cátedra, 2000, Madrid.

1. Deseo de muerte

El relato que la historia de la filosofía ha elaborado acerca del encuentro con la exterioridad de un sujeto guiado por sus impulsos de deseo apropiadores se ejemplifica en el seno de una batalla. Desde la perspectiva de Hegel, todo movimiento, toda obra o acción, giran en torno a la realización del sujeto absoluto, la racionalidad máxima: el despliegue-del Espíritu, esto es, de la autoconciencia. Este proceso significa la adquisición de la autonomía por parte del sujeto Absoluto, quien, frente a la multiplicidad del mundo, aspira a la realización de la racionalidad una y libre, el ser más elevado al que nada se le opone. La realización de la Idea en el mundo parte de un primer estadio en que el sujeto es, por primera vez, consciente de sí gracias al conocimiento del mundo, conocimiento logrado a través de la negación de un mundo que se presenta ante el sujeto como oposición al que *debe enfrentarse* para subyugarlo a sus pretensiones. Así, al convertirlo en mero medio para su supervivencia, el sujeto logra verse a sí mismo plasmado en la negación que opera sobre ese objeto, reconocerse sobre él, alcanzando no solo el conocimiento del mundo sino el conocimiento de sí mismo.

La fuerza que guía este proceso es el deseo. El deseo es comprendido por Hegel como movimiento de la autoconciencia hacia su realización². La autoconciencia es por tanto deseo, un deseo que le empuja al afuera, al encuentro no solo con el mundo sino con otro sujeto sobre el que afirmarse para poder reconocerse de nuevo. Este es el segundo estadio del conocimiento de sí en el que el sujeto logrará su autoconciencia. Ya no es la afirmación del sujeto sobre el objeto sino del sujeto sobre otro sujeto, de su deseo sobre otro deseo. En el primer momento una conciencia lo es para sí pero para completarse requiere ser reconocida por la otra conciencia a la que se enfrenta en el momento en que ambas se encuentran encerradas en sí mismas, denominado momento de subjetividad. Para dar muestra de sí, han de enfrentarse en un combate en el que arriesguen aquello que permite su propia existencia pero que parece ser considerado un momento inferior de la misma. La vida, el cuerpo, la vitalidad terrenal son los objetos de este sacrificio en aras de justificar la existencia ideal suprema de la conciencia, en un momento “en que lo que se prueba es que (la autoconciencia) es solamente puro ser para sí.”³ y con ello realiza su ser deseo.

2 “La existencia del hombre, de ese ser que es continuamente deseo y deseo del deseo, se despega de esa manera del ser ahí vital” HYPOLITE, Jean, *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel*, Península, 1974, Barcelona, p. 154.

3 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *La fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, 2004, Buenos Aires, p. 116.

En el enfrentamiento entre las conciencias quien renuncia a la vida se convierte en amo, quien teme y se aferra a ella el esclavo, pero resulta que la existencia auténtica, esto es independiente, no es la del amo, quien depende de la mediación del esclavo, sino la del esclavo pues es quien ha comprendido la vida como parte de su proceso dialéctico y quien además se realiza frente al amo puesto que no le necesita en su interacción con el medio.

El momento central de este proceso es el miedo a la muerte que ambos han sentido. El esclavo es quien ha sentido la angustia ante el peligrar de su propia esencia, no así el amo, de modo que es él quien ha percibido el todo de la vida, de ahí que el esclavo sea puro ser para sí⁴, pues ha descubierto en la angustia ante su propia desaparición la presencia de la totalidad del ser al que pertenece más allá de su propia particularidad. “Esta consciencia ha experimentado la angustia, no respecto a tal o cual cosa, (...) sino que ha experimentado la angustia con respecto a la integridad de su esencia puesto que la consciencia ha tenido miedo la muerte.”⁵ Con todo ello ha percibido la nada, es consciente de esa nada que en la pura vida no existe y así se desprende de su atadura natural, pues tras integrar su dependencia de la vida se transforma a través de distintas disciplinas y se libera de su ser ahí originario en su interacción con el medio.

De modo que el temor y el trabajo elevan la autoconciencia del esclavo a la verdadera independencia. La aspiración del amo de desligarse de la cosa choca con la posición del esclavo quien reconoce la independencia del ser y solo puede transformar el mundo para hacerlo adecuado al deseo humano. El esclavo se forma en las cosas y al imprimirse en ellas se afirma y se reencuentra a sí mismo en su obra.

Este es el *modus operandi* propio del sujeto occidental, nacido con el deseo de realizar el ideal por excelencia en el que culminará el progreso del conocimiento racional, el ideal de autonomía a través del cual será capaz de eliminar todo lo que escapa a su control con la herramienta del conocimiento y la razón. Este deseo que se propone eliminar todo lo que le delimita, tal como expone Levinas: “señalaría un ser indigente e incompleto o despojado de su grandeza pasada. Coincidiría con la conciencia de lo perdido, sería esencialmente nostalgia, añoranza”⁶. El sujeto moderno aspira a realizar su unidad originaria y esencial, no solo a nivel individual sino político y comunitario en la realización del Espíritu Absoluto.

Que la emergencia de la subjetividad se realice en términos de la superación del riesgo que supone la presencia del otro para la autonomía, así como de la asimilación del dar muerte y

4 “El esclavo no es propiamente esclavo del amo, sino esclavo de la vida; es esclavo justamente porque ha retrocedido ante la muerte, ha preferido la esclavitud a la libertad en la muerte y, por consiguiente no es tanto esclavo del amo como de la vida.” HYPOLITE, Jean, *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel*, Península, 1974, Barcelona, p. 157.

5 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *La fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, 2004, Buenos Aires, p. 119.

6 LEVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, 1987, Salamanca, pp. 57-58.

la guerra como horizonte de sentido⁷ significan la asunción por parte del pensamiento occidental de un relato (como plantea Irigaray) basado en los presupuestos del logocentrismo y el falocentrismo que a lo largo de este texto se expondrán, entendiendo estos como piedra de toque de ese pensar que aspira a configurar un mundo abarcable por el Yo, un mundo que sea su reflejo, su propiedad. Levinas nos descubre cómo estos presupuestos se realizan en la imposición de un pensamiento de lo Mismo que, impulsado por un deseo de muerte, resulta incapaz de establecer relaciones éticas con el mundo al requerir la negación de toda otredad.

⁷ Horizonte de muerte y guerra en tanto que el pensamiento se origina en su descorporeización idealizada en la que logra abandonar su determinación corporal y material, como se plantea en CAVARERO, Adriana, *Traer al mundo el mundo. Objeto y objetividad a la luz de la diferencia sexual*, 1996, Barcelona, p. 140.

2. Crítica a la ontología

Levinas ve realizado este planteamiento filosófico del deseo de muerte en el *Dasein* heideggeriano, héroe cuasi mitológico que ansía abordar todo aquello que escape a su capacidad de representación racional. La crítica que Levinas elabora sobre la filosofía de Heidegger, comienza por plantear que ha existido un dominio de la ontología sobre la ética. Si bien el propio Heidegger pretende escindir el campo de estudio del ser del de los fenómenos éticos, esta escisión, lejos de ser consecuente con la realidad, descubre un movimiento sintomático de un pensar que mutila, pues plantea una exclusión de lo ético en aras de cierta neutralidad a la hora de describir nuestra forma de relacionarnos con el mundo. Aunque Heidegger predique su desinterés por el planteamiento de cuestiones éticas su ontología, lejos de ser neutral, propone con su descripción del ser, la verdad y el sentido, una comprensión acerca de lo ético cuyos preceptos en el mundo del *Dasein* se ven reducidos al mero utilitarismo. Heidegger sigue con ello la tradición filosófica europea, que conduce al olvido de la dimensión ética de las relaciones con los otros.

Esta exclusión de la cuestión ética parte del precepto según el cual la tradición desde Parménides identifica el Ser con el aparecer. De tal modo que la realidad, el ser, han sido concebidos como un universo de fenómenos que aparecen a la vista, cuya esencia es asumible a través del pensar; un pensar que es sinónimo de nuestra capacidad de delimitar, controlar o asir la esencia de estos fenómenos que se dan a la vista para resolverlos en una suerte de identidad neutra y universal. De este modo lo determinante en la esencia es la forma del ser y con ello nuestra capacidad de imperar sobre los fenómenos determinando su sentido. Este es el saber logocéntrico que se ha desarrollado en la historia del pensamiento occidental, el cual presupone nuestra capacidad de abordar todo elemento externo en pos de imponerle una estabilidad que nos permita englobarlo en el conjunto de una totalidad jerárquica. En este orden la inteligibilidad significa la creencia en un cielo firme de significado sobre el que la autonomía del sujeto no tiene límites, “yo pienso se convierte en yo puedo, una apropiación de lo que es, una explotación de la realidad”⁸, en que se abstrae toda materialidad de lo real en aras de ofrecer una solidez que permite al sujeto habitar el mundo según un imperio que elimina todo lo que le es extraño, todo lo que le opone resistencia, reconduciéndolo a las estructuras del ser y del pensar trascendental. Así “la filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser.”⁹ Es por este motivo que Levinas argumenta contra la ontología de Heidegger en la que mundo se

⁸ LEVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1987, p.70.

⁹ *Ibidem*, p. 67.

presenta al *Dasein* como ‘dado a la mano’, solo relevante en relación a la utilidad que pueda conceder al sujeto en favor de una vuelta a sí mismo, de una utilidad para sí, de una apropiación de lo otro. Es en este sentido en el que la aspiración a la Mismidad del yo se revela en su estancia en el mundo cuando pasa a ser considerado como el “lugar donde yo puedo, donde dependiendo de una realidad que es otra, soy a pesar de esta dependencia, o gracias a ella, libre, es suficiente caminar, hacer para apoderarse de todo, para apresar.”¹⁰

El pensamiento dialéctico es el proceso por el que se realiza esta apropiación de lo Otro por la ley de lo Mismo. “El yo no es un ser que permanece siempre él mismo, sino un ser cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que acontece. Es la identidad por excelencia, la obra original de la identificación”¹¹. *Totalidad e Infinito* se enfrenta a este sujeto totalizador contraponiendo la idea del Otro como lo infinito, una realidad que en ningún caso puede ser subsumida en un horizonte universal. La ontología de Heidegger con su exposición del ‘estar a la mano’ tematiza no solo el mundo sino también la aparición del otro humano que jamás es considerado, como reivindica Levinas, en su unicidad inconmensurable sino como un momento constitutivo del *Dasein* que puede ser reabsorbido en el proceso de vuelta a sí del sujeto, como un útil más en su horizonte de sentido. De modo que la consecuencia de anteponer la pregunta por el ser a la ética se resuelve en un predominio del yo que impide la posibilidad de inaugurar una ética consecuente con la irreductibilidad del otro.

La ontología heideggeriana (y en general la historia del pensamiento occidental) liga la salida a la que se ve abocada el sujeto por su Deseo a un regreso sobre sí una vez ha dominado ese afuera. Frente a este planteamiento Levinas pretende mantener el Deseo en su originalidad, como una llamada preontológica interminable de lo Otro que nunca se consume en una vuelta sino que mantiene siempre la presencia inabarcable de la alteridad radical, la cual nos invoca a una existencia primigeniamente ética.

¹⁰ *Ibidem*, p. 61.

¹¹ *Ibidem*, p. 60.

3. El Otro

Levinas resuelve la afirmación de lo otro en su especificidad radical, infinita, más allá de cualquier posibilidad de ser representado a través de destacar la primacía de la cuestión ética frente a la ontológica. El Otro de Levinas se convierte en “el evento de aquello que ocurre en el ser y sus infinitos modos que no soy yo, en los que el yo pierde su potencia”¹². Como se verá, desde esta perspectiva, en la que se prescinde del concepto de ser y presencia, nace la necesidad de una solidaridad infinita con el otro. Frente a la tradición del pensamiento cartesiano que exige siempre un pensar y ser idéntico a sí mismo, se introduce en Levinas la relación con un exterior que se abre más allá del ego, sobre lo que no puedo, sobre mi carencia constitutiva de tal forma que la escisión se desvanece, al igual que toda posibilidad de retorno a lo Mismo.

La tesis que defiende Levinas insiste en que toda experiencia de la filosofía es desde el principio y de manera inevitable ética, una ética fundamental para con lo otro, que es planteado como una exterioridad absoluta, inalcanzable, metafísica que “implica la irreductibilidad del movimiento (del yo) a un juego interior, a una simple presencia de sí a sí.”¹³ De este modo, el deseo se erige como prueba de la primacía del otro, pues para el sujeto que interroga por el afuera la existencia de esta alteridad resulta un evento sin origen, en el que la inscripción de lo otro opera sobre el yo como un fundamento sin fundamento que escapa a toda posibilidad de mi comprensión, aprehensión o apropiación. Se inscribe a través de este origen sin origen determinable una opacidad en el sujeto que permite la inclusión de lo Otro, lo incomprendible. Una diferencia que no es ontológica ante la cual me enfrento completamente desarmada. De forma que la primera interacción en el contexto de la configuración de lo humano se da a través de la absoluta altura de lo otro que me determina, sobre la que no puedo poder, y que por ello es una relación ética que antecede a todo discurso. El Otro se inscribe en el yo a modo de un exceso que solo puede asumirse como el reconocimiento de mi propia incapacidad para el dominio absoluto.

“El modo por el cual se presenta el otro, que supera la idea de lo otro en mi, lo llamamos, en efecto, rostro. Este modo no consiste en figurar como un modo ante mi mirada, en exponerse como un conjunto de cualidades formando una imagen. El rostro del otro destruye en todo momento y desborda la imagen plástica que él me deja, la idea a mi medida y a la medida de su *ideatum*: la idea adecuada. No se manifiesta por estas cualidades. El rostro, contra la ontología contemporánea aporta una noción de verdad que no es el desvelamiento de un neutro impersonal sino una expresión que desborda todo pensamiento-discurso”¹⁴

12 MARTINEZ, Rosa, *Maurice Blanchot, La exigencia política*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014, Zaragoza, p. 196.

13 LEVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, 1987, Salamanca, p. 59.

14 *Ibidem*, pp. 74-75.

El exceso de este otro se desvela en su rostro, negador de toda posibilidad de posesión. Se da como una expresión que se resiste totalmente a la aprehensión y así despierta mi tendencia necesaria hacia la responsabilidad absoluta con el otro en cuya recepción infinita me configuro. Este momento receptivo es relacionado con lo que Levinas reconoce como morada, el lugar de la vida, condición ineludible de mi posibilidad de ser afectada por el misterio del otro, no considerando el rostro como un fenómeno visible sino como una apelación invisible a mi responsabilidad. Llamada que infunda en mí un sentimiento de mala conciencia por la tendencia hacia este otro que es un Deseo inconmensurable, un deseo por lo otro que nunca puede ser satisfecho. La verdadera trascendencia se muestra en esta intranquilidad que la aparición del otro impone al yo.

Así, según la teoría levinasiana, todo sentido habría de existir en el horizonte que me es dado por la existencia de este otro, en oposición al sometimiento que impone la violencia del sujeto autónomo con su disposición del mundo ‘a la mano’. Para Levinas, las manos se convierten en ‘manos para dar’, planteando un ofrecimiento total del yo a lo otro, que identifica una nueva apertura del discurso hacia la responsabilidad total para con lo otro que me excede, “el término yo significa *hème aquí* respondiendo de todo y de todos”¹⁵. En este sentido Levinas relega las posibilidades de un nuevo discurso a la posibilidad de dejar que lo otro se dé, pues estamos a su merced.

Lidiar con esta exigencia ética que inaugura la altura del otro sobre mí es la nueva tarea del intelectual que Blanchot hereda de Levinas. Así, como se expondrá a continuación, el objetivo central de la obra de Blanchot se traduce en la elaboración de una escritura que asumiendo un lenguaje fuera de los dominios del pensamiento de lo Mismo, nos permita alcanzar nuevas formas de comprensión y asunción de lo otro capaces a su vez de enunciar una forma distinta de entender la comunidad.

15 LEVINAS, Emmanuel, *De otro modo de ser o más allá de la esencia*, Sígueme, 1987, Salamanca, p 183.

4. La comunidad

De igual modo que el sujeto se realiza como nostalgia de su propia autoconciencia en la tradición occidental inaugurada por el pensamiento de lo Mismo, la idea de la comunidad viene determinada por la añoranza de una comunidad perdida que debe ser recuperada. Así la comunidad moderna se ha concebido en términos de una identidad absoluta, ideal y autosuficiente que redime al ser humano de la multiplicidad, contingencia, y finitud del mundo aparente. Esto es, una comunidad política entendida desde el prisma de un proyecto a realizar.

La consecución de este proyecto significa la continuación de la realización del sujeto, proceso que tal como plantea Nancy en su obra *La comunidad desobrada* se realiza en favor de lo que denomina 'lógica de la inmanencia'. El análisis que Nancy realiza plantea dicha lógica como la confianza en una totalidad absoluta existente que el ser humano debe realizar; la cual, tal como ocurría en el proyecto hegeliano, ofrecerá una comprensión total de lo existente una vez logre eliminar toda otredad en aras de alcanzar su unidad absoluta. Desde esta perspectiva, la comunidad se concibe como "la comunidad de los seres que producen por esencia su propia esencia como obra, y que además producen esta esencia como comunidad."¹⁶

El problema de la comunidad de la inmanencia reside en acabar con toda relación, ser únicamente conocimiento de sí; de este modo es imposible pensar la comunidad. Es necesario tomar un nuevo punto de partida, pensarla desde su exigencia más allá del significado cerrado que impone la intencionalidad de una obra, más allá de todo modelo, esto es entenderla no como proyecto a realizar, sino "como aquello que nos acontece ya desde siempre (...), como una tarea infinita en el corazón de nuestra finitud."¹⁷ La comunidad como el acto infinito, trascendental que nos relaciona con aquello que nunca seré yo misma, de lo que no puedo conocer del otro, por lo que no puedo esperar que sus actos sean como los míos por un ejercicio de espejo. Aquel afuera hacia el que siempre aspiro deseante aunque ese deseo nunca llegue a realizarse en una tarea que se renueva a cada intento.

Desde esta perspectiva aborda Blanchot la idea de la comunidad en su obra *La comunidad inconfesable*, como aquello que nunca puede realizarse y que por ello no es un lugar que podamos añorar: no lo hemos perdido ni lo podemos perder. La pretensión de comunidad del modelo inaugurado por el pensamiento de lo Mismo busca aniquilar la manifestación de la pluralidad que en realidad ya somos, y sin embargo la comunidad sería aquello que resiste siempre a los ataques de la inmanencia que pretenden cerrar su significado. "Decir que la

16 NANCY, Jean-Luc, *La comunidad desobrada*, Arena libros, 2001, Madrid, p. 15.

17 *Ibidem*, pp. 68-69.

comunidad nunca ha sido pensada, equivale a decir que pone a prueba nuestro pensamiento, y que no es un objeto suyo”¹⁸ en la misma línea que Levinas, tanto Nancy como Blanchot plantean la dificultad de encontrarme con ese otro y por ello de que podamos comprender nuestras relaciones en el seno de una comunidad, especialmente a través de un pensamiento centrado en la realización de la autonomía del sujeto. La comunidad se verá condenada a permanecer en la sombra hasta que no excluyamos la idea un absoluto a realizar que de cabida a la voz del otro, puesto que una lógica que aspira únicamente al conocimiento de sí, a cerrarse en su propia inmanencia, no puede albergar alteridad alguna, solo la identidad en la que el otro se desintegra como momento mediador de la totalidad. En este relato toda relación resulta imposible más allá de la relación del todo consigo.

De la crítica a este planteamiento, así como de la búsqueda de un lenguaje y una forma de comprender la comunidad consecuente con la altura del otro, Blanchot nos plantea la siguiente cuestión: ¿cómo salvar el espacio insalvable que me separa de ese o esa otra indecible? ¿cómo podemos encontrarnos? La imposibilidad de la comunidad tal como se comprende en el pensamiento tradicional parte de su aspiración a la igualdad, ya de por sí irrealizable puesto que si de hecho aconteciera una comunidad lo haría siempre sobre una exclusión, sobre una definición que la limitaría impidiendo incluir en su proyecto igualitario aquello que estuviera más allá de los términos que la inauguran. De este modo la comunidad de la igualdad nunca habrá de ser sino imposible. En su lugar Blanchot plantea a través del *refus* la idea de una comunidad desobrada y por ello sin escisión que, siguiendo la estela de la propuesta elaborada ya por Nancy, significaría por un momento que la humanidad ha logrado en su búsqueda más allá de sí el encuentro con la altura de lo otro, no pretendiendo el reconocimiento, sino asumiendo su distancia. La amistad es la que rige este sacrificio que reina en la comunidad a través de la cual ya siempre hablamos en la presencia ausente del otro, siempre más allá de la egolatría del yo.

En *La comunidad inconfesable* el *refus* es el nuevo ejercicio del poder que no pretende la consumición de toda trascendencia. Partiendo de la noción de sacrificio que plantea Bataille, el sacrificio que implica el *refus* no refiere a matar sino a “abandonarse y darse: darse sin restitución al abandono sin límite.”¹⁹ Plantea un ofrecimiento absoluto del sujeto que le hace desintegrarse. Es este sacrificio, el momento fundador de la comunidad irrealizable que eliminando toda forma de presencia de quienes se dan a ella y con ello les remite a la imposibilidad de encontrarse, a la soledad que constantemente los dispersa. Por ello la comunidad se deshace en el mismo acto de su fundación; porque lo que se ofrece es total de forma que ya no queda nada que dar o abandonar, todo desaparece en este ofrecimiento absoluto

¹⁸ *Ibidem*, p. 53.

¹⁹ BLANCHOT, Maurice, *La comunidad inconfesable*, Arena, 1999, Madrid, p. 45.

y es en esta ausencia donde se realiza la irrealizable comunidad, cuya fundación en la ausencia no remite a un fracaso pues su desaparición era necesaria en tanto que implica la puesta en común de aquello que no puede “ser puesto en común, ni conservado como propio.”²⁰

Esta ruptura de la seguridad del *yo*, la desaparición del sujeto autónomo, es necesaria para la llegada de la comunidad del *refus* que se nutre de la confluencia de todo lo excluido y por ello implica la exigencia de una ética y una política enfocadas a la infinitud del otro. La ruptura con el sujeto permite la llegada al poder de los excluidos a través de un movimiento anónimo que elimina la barrera entre existencia privada y comunitaria. Eliminación abocada por la llamada del otro a un sacrificio que implica la muerte del ego, la impersonalidad, una retirada absoluta, como único gesto capaz de asumir esa llamada excesiva hacia la alteridad. Así, la comunidad no es el resultado de una suma de individuos, unos límites que se trazan de una voluntad compartida, sino que tiene que ver con la insuficiencia a la que se refiere Bataille en la esencia de todo ser, que no tiene fin sino que es una carencia excesiva procedente de la exposición al otro. No existe poder sobre lo otro y el hecho que más apela es su muerte, como evento capaz de hacer presenciar la apertura excesiva de la comunidad. En presencia de la muerte de la otra persona, se comparte con ella a la vez la soledad y el acercamiento más propio. La posesión de la experiencia es incompatible puesto que aunque se crea acompañar a las personas en su muerte, en el mismo camino ellas ya no están presentes. Conforme alcanzan el lugar en que podría darse el encuentro, en que se da el sacrificio del yo, aquello que podría presenciar el encuentro se desvanece. Realizar un don más allá del yo es la misma presencia impresente de esta muerte, la misma imposibilidad que nos arrastra al afuera, a lo excesivo, al infinito. Desde esta perspectiva la muerte se inaugura como muestra de lo indecible que siempre está presente, la muerte que no puede ser vivida, en la que no hay actualidad. Es esta imposibilidad donde la muerte entra en contacto con la comunidad, no porque la comunidad sea un acto de trascendencia que me permita llegar más allá de la propia muerte, sino por el hecho de ser una muerte misma, una retirada hacia el espacio abierto, imposible e infinito. La muerte es la comunidad de los seres mortales: la imposibilidad de vivirla es la misma que la imposibilidad de realizar la comunidad.

Esta noción de la muerte que plantea Blanchot representa una importante diferencia respecto al planteamiento heideggeriano, según el cual el sentimiento que la muerte produce hace al *Dasein* percibir su propia existencia. Por su parte para Blanchot, al igual que para Bataille, la muerte es relevante no por la posibilidad de mi propia muerte sino por aquello que me infunda presenciar la muerte del otro, pues es aquella que excede todo mi ser, en la que se consume la mayor cercanía y el mayor distanciamiento, tal como describe Blanchot en su obra *Thomas el oscuro* en el momento en que este permanece ante el cuerpo muerto de Anne “aquel

²⁰ *Ibidem*, p. 46.

pobre ser reducido a menos que la muerte, despojado de su tesoro mas intimo, su muerte, obligado a morir no personalmente sino por medio de todos los demás”²¹. La imposibilidad de que que la muerte sea compartida, el abismo que impone antes de evidenciar cualquier posibilidad de reconocimiento, es la experiencia del afuera, del tejido que al mismo tiempo que nos distancia es el único medio de nuestro encuentro imposible, allí donde “el ser busca, no ser reconocido, sino ser impugnado.”²²

Frente a la idea de la muerte como realización de un deseo, Blanchot recalca la muerte como aquello de lo que es imposible hacer obra. No se puede hacer de la muerte proyecto puesto que su realidad supera las posibilidades del pensamiento de la autonomía del sujeto. La imposibilidad de la propia muerte que presencio en la muerte del otro es el lugar sobre el que es imposible construir lo común dado que no hay experiencia posible y no obstante se revela como la única oportunidad de la comunidad. En ella el ser es expuesto radicalmente fuera de sí: “hacerme cargo de la muerte del otro como única muerte que me concierne, he ahí (...) la única separación que puede abrirme, en su imposibilidad, a lo Abierto de una comunidad.”²³ Es en este evento en el que se realiza la finitud del ser singular, donde ocurre el ‘desobramiento’, que refiere a la muerte como instancia al mismo tiempo más allá y más acá de la obra eso que ya no tiene nada que ver con la finalidad de un proyecto, el acontecimiento que escapa a toda lógica y por ello rompe el tiempo. La muerte como pausa, silencio que inaugura la comunidad indecible que Blanchot nos propone, comunidad donde el sujeto está en falta. La imposibilidad de la muerte es lo más próximo al sacrificio consentido de quien se abandona, aniquilándose y no obstante sin muerte porque la misma muerte es obra y la comunidad se erige más allá de toda acción que pueda inaugurarla. De cualquier forma esta comunidad que se funda –si es que puede ser fundada- sobre la muerte, no lo hace desde el morir activo que se produce ante la luz de la historia y la razón, sino desde una retirada apática por la impugnación del otro al que deseo y no puedo alcanzar cuya presencia ya es, de por sí, imposible.

De modo que se plantea el sacrificio en vano como condición del mundo de los amantes, quienes aun sabiendo su fracaso, su imposibilidad de amar, de conocer lo otro, quieren aun con todo tender hacia los seres únicos a los que ni si quieran pueden acercarse por medio de ninguna renuncia. Esta unión significa un mundo sin mundo en que las relaciones son tan singulares que el amor nunca esta seguro. Y solo asumiendo su incapacidad de perdurar es capaz de asumir aquello otro que inspira su emergencia. Este pueblo que se reivindica sin sacralización en el Estado, sin posibilidad de representación en la sociedad, sin leyes, sin funciones, exigencias o determinaciones que marquen su finalidad más propias; es la potencia impotente que no puede

21 BLANCHOT, Maurice, *Thomas el obscuro*, Pre-textos, 2002, Valencia, p. 66.

22 BLANCHOT, Maurice, *La comunidad inconfesable*, Arena, 1999, Madrid, p. 18.

23 *Ibidem*, p. 24.

nombrarse. Frente a la sociedad este pueblo es antisocial, igual que se unió siempre esta listo para disociarse, tal como ocurre con la amistad. “Siendo menos la agrupación que la dispersión siempre inminente de una presencia que ocupa momentáneamente todo el espacio, y no obstante sin lugar.”²⁴ Una presencia impresente siempre única, desobrada y por ello indecible, que nunca se establece como sistema de fuerzas sino que se da como conjunto fuerzas anónimas e impotentes, pero que a su vez es parte intrínseca de nuestro estar en el mundo, una potencialidad constante.

Entonces la comunidad no es una forma restringida de sociedad determinada, una patria, una fusión comunal puesto que no es obra, no tiene como valor ninguna producción. Sirve para realizar servicio al prójimo hasta la muerte. No hay exaltación del sujeto sino completa retirada, de ahí la presencia de la muerte. La comunidad incluye aquella exterioridad que la excluye, que es completamente otra y se disuelve para albergarla. La fuerza que inspira la comunidad no puede ser invocada pues toma la presencia como utopía. Así, la presencia del pueblo que nos plantea Blanchot significa un rechazo instintivo a asumir un poder que quedaría delegado. Es una declaración de impotencia que se realiza en la apertura de los sujetos a la amistad anónima y universal. Una “presencia del ‘pueblo’ en su potencia sin límites que, para no limitarse, acepta no hacer nada”²⁵. Una asunción de la privación de cabeza puesto que no hay jefe ni poder sino la exclusión misma entendida como comunidad que se funda en su propia ausencia. El poder sin poder que más que aparecer como presente, se plasma como carencia, como signo de aquellos que no pueden estar presentes, como constatación constante de una negación a afirmarse.

No se aspira a una negación de la comunidad como obra sino que es necesario escapar al movimiento que impone el pensamiento de lo Mismo irrumpiendo su lógica hasta alcanzar su esterilidad, revelando su incapacidad de lograr la inmanencia aspirada a través del éxtasis que representa la cuestión de la comunidad. Concebir lo común en tanto que exceso, un Afuera que nos obliga a indagar los límites del pensamiento inaugurado, allí donde los seres singulares en su alteridad radical por fin pueden darse. De aquí que si Blanchot le reprocha a Nancy el que permanezca a través de la idea del “desobramiento”, en la negación de la comunidad, sea porque ello supone una inversión de los términos que resulta insuficiente. Más allá de la improductividad, del abandono de la obra, Blanchot apuesta por creer que sigue habiendo una obra, no obstante inconfesable. Una obra infinita, una obra sin proyecto, cuya labor consiste en intentar acercarse a aquello que nunca puede cerrarse en un sentido, aquello que nunca será dicho, que solo aparece en las interrupciones, en los silencios que concede el pensamiento de lo Mismo, en la muerte, el Afuera que es el secreto de la comunidad.

24 BLANCHOT, Maurice, *La comunidad inconfesable*, Arena, 1999, Madrid, p. 83.

25 *Ibidem*, p. 80.

Solo el silencio podrá cumplir con esta labor pues es el límite de la obra, allí donde ella no puede, el único motivo que permite la suspensión de su constante carrera por incorporar todo extranjero bajo su orden. No hay un otro de la obra más que esa interrupción que se abre en su final y que plasma su incapacidad de absoluto. La interrupción permite aflorar lo inaudito, el canto de una comunidad que por siempre permanecerá inacabada en la cual lo político, lo común no parte de la visibilidad del aparecer sino del silencio, de la nada en que emergen las singularidades.

5. La escritura

El lenguaje capaz de traer la interrupción en que lo Otro puede aparecer proviene de la conversión de la palabra, del propio decir, en acontecimiento. De este modo lo político en tanto que comunicación se realiza en la escritura, el medio capaz de ser expresión de la singularidad.

La clave de este cometido de la escritura parte de la nada de la que nace, es por esta característica que la poesía es considerada una disciplina ilegítima y sin embargo es precisamente cuando la escritura realiza esa nada cuando para Blanchot obtiene todo su valor. Partir de la nada, significa que en el origen no existe ni obra ni autor, ni si quiera como proyecto, como fin consciente; el resultado es independiente de los mismos, proviene de una nada y por ello “lo que esta escrito no esta ni bien ni mal escrito, no es ni importante ni vano, ni memorable ni digno de olvidarse: es el movimiento perfecto mediante el cual lo que dentro no era nada ha surgido a la realidad monumental del exterior como algo necesariamente verdadero, como una traducción necesariamente fiel, puesto que aquello que traduce solo existe en ella y para ella”.²⁶ No importa la mala fe, la falsedad o su distanciamiento del mundo pues el vacío es su propio sentido; al partir de la nada, de lo que no era elabora su propia realidad. Este silencio es la esencia originaria de la literatura.

Porque la escritura parte de la negación de todas las realidades es el mundo aprendido en su totalidad, afirma Blanchot. En la escritura reside lo irreal ergo la totalidad del mundo de forma imaginaria. Esta realidad completa que no obstante no es en el mundo, no refiere a una región mas allá del mundo sino que es el propio mundo, como un todo cuya presencia esta puesta en juego. Con esta ausencia la escritura elabora su juego, “insiste en cada cosa, se hace la ilusión de que los crea porque ahora los ve y los nombra a partir del todo, a partir de la ausencia de todo es decir, de la nada.”²⁷

Una autora puede hacer todo: crear un mundo, una nueva ley, es libre en el mayor sentido. La escritura le permite negar todo lo que es para hacer ser todo lo que no es y no obstante el libro está más allá del mundo, no puede negar lo real porque aunque sea parte de él en tanto que objeto finalmente no es parte de él, es por sí la negación de la negación que no niega nada. La obra es, en este sentido, la realización de la impotencia para negar que convierte la libertad que habría que encarnar en las cosas en un ideal vacío.

²⁶ BLANCHOT, Maurice, “La literatura y el derecho a la muerte” en *La parte del fuego*, Arena Libros, 2007, Madrid, p. 275.

²⁷ *Ibidem*, p.283.

Por tanto el escritor produce una obra modificando la realidad humana de la que parte, así como del lenguaje, pues para escribir tiene que destruir el lenguaje tal cual es y realizarlo de otra forma. Blanchot plantea que por ello, la escritora reencarna el momento de la Revolución en la historia. No parte de la nada pero se asienta en el vacío, en el momento en que todo es posible, donde se debate el paso de la nada al todo y la lucha por la libertad universal implica la desaparición de las personalidades concretas, ninguna persona es nadie en el momento de la revolución, la muerte se da a ciudadanos que no tienen nombre. Y en este entorno el terror proviene no de la muerte que les dan sino de la muerte a la que se ofrecen al condenarse al anonimato en aras de la causa Absoluta. En este sentido el escritor se reconoce en la revolución, donde la muerte es la mayor de las trivialidades al tiempo que la más grande de las pasiones porque la escritura porta en sí de igual modo la idea de que la vida alberga la muerte y no solo eso sino que a su vez la vida se mantiene sobre el lecho de la propia muerte.

La palabra común es concebida como la facilidad y la seguridad de la vida puesto que la posesión de las palabras significa un dominio de las cosas. No obstante la relación entre las palabras y el mundo es compleja puesto que la palabra me da lo que significa pero antes lo suprime. Para que pueda decir ‘este gato’ es necesario que primero retire la realidad de su carne. Así la palabra logra ofrecer el ser privado de su ser, la nada, la palabra me ofrece una ausencia, el mero hecho de que aquello que menciono ya no es. Las palabras confieren a las cosas un nuevo estado ideal más allá de su realidad, “Dios había creado los seres, pero el hombre hubo de aniquilarlos. Entonces cobraron sentido para él”²⁸. De esta forma fue condenado a no poder acercarse a nada y a no vivir nada sino por el sentido ideal que creó.

Que hable de las cosas quiere decir que existe la posibilidad de sustraerles su presencia, se plasma la posibilidad de su destrucción, mas si no estuvieran amenazados de muerte a cada momento no podría haber lenguaje. Tal como afirma Blanchot “cuando hablo la muerte habla en mí”²⁹, la distancia que existe entre mí y el ser al que interpelo surge como un abismo que nos separa pero a su vez como aquello que nos une, pues es condición de todo entendimiento. Solo la muerte me permite alcanzar lo que quiero aprehender, y por ello se convierte en la única posibilidad de sentido.

De este modo el lenguaje comienza con el vacío y no solo revela una carencia del ser mencionado sino del ser que enuncia, a quien le falta algo esencial, una necesidad de encontrarse con el afuera y por ello se expresa. Pero si el lenguaje debe su sentido a su alejamiento de lo que existe se podría afirmar que lo mejor que podemos hacer para ser consecuentes con nuestro deseo es no decir nada. Ante esta posibilidad, el lenguaje ordinario actúa como si el hecho de

28 *Ibidem*, p. 287.

29 *Ibidem*, p. 288.

nombrar no consistiera en conservar unicamente la ausencia, como si fuera posible adecuar la presencia a una idea cerrada y definitiva, segura y verdadera. Frente a éste, el lenguaje literario reivindica esta ausencia y observa que la esencia de la palabra no es solo la ausencia sino la existencia convertida en una palabra, una nueva realidad determinada y objetiva. Entre la apariencia material y la idea el lenguaje literario ve una inadecuación excesiva e irresoluble; es por ello que se compone de inquietud y de contradicciones, porque no le interesa lograr la facilidad de la vida, sino reconocer que la palabra no basta para la realidad que contiene. Solo rompiendo los límites ideales de la palabra que explota en nuevas significaciones nace la imagen que no designa directamente la cosa, sino a lo que no es la cosa, un lenguaje en movimiento que pretende hacer justicia a la exigencia inquieta, que solo quiere hundirse en el vacío que ninguna palabra es capaz de representar. El existente solo puede ser comprendido en el seno de la muerte y a la vez la negación que es la muerte es el límite de aquello que puede ser comprendido. “En la palabra muere lo que da vida a la palabra”³⁰, la palabra es la vida de la muerte, de algo que no existe ya, el lenguaje de la literatura es la búsqueda de eso que se pierde.

La potencialidad del lenguaje reside en esta materialidad, la palabra actúa no como una fuerza ideal sino como un encantamiento que hace reales las cosas fuera de sí. En este sentido la literatura prescinde del escritor, es independiente de una forma especial; sin ser una realidad más allá del mundo tampoco es mundo, es la presencia de las cosas. Es lo que prevalece cuando todo se ha borrado, mi escrito podría ser comprendido como mi conciencia sin mí, es la muerte como imposibilidad de morir pues en el texto desaparezo cuando él se erige como una realidad material independiente de mí en la que no obstante reside por siempre cierta presencia-ausente de mí. El lenguaje revela este sentido de la muerte en cuya posibilidad reside la condición necesaria de la expresión de mi deseo de afuera a través de la escritura (en la que yo desaparezo en favor de mi presencia-ausencia en el texto) y la palabra (en la que el mundo desaparece en favor de su presencia-ausencia en la palabra). Es por ello que, como plantea Blanchot, la realización de la muerte remite a su vez a la pérdida de todo lo que me es propio y por ello a su imposibilidad de realizarse. Mientras vivo soy mortal, todo mi horizonte de sentido se origina entorno a esa nada que supone la muerte. Cuando lo que significa mi muerte es dejar de ser mortal y con ello dejar de ser humana, eliminar la posibilidad de morir significa mi límite, por lo que la muerte aparece como es: ya no la posibilidad de la muerte sino la imposibilidad de morir.

“Ser hombre por encima de la muerte tendría el extraño sentido de poder morir una y otra vez”³¹, mantener la muerte siempre como horizonte de esperanza. La realidad de la literatura se funde en esta dimensión de la existencia, puesto que en el sentido de las palabras la muerte es el

30 *Ibidem*, p. 290.

31 *Ibidem*, p. 290.

límite y a su vez la libertad absoluta, la genuina posibilidad de que la existencia se desvincule de sí misma y se haga significativa no obstante a través de una carencia. Podemos comprender de este modo la escritura como posibilidad de acercamiento a la muerte, a lo otro siempre presente como murmullo indecible, como poder inverso sobre el que no puedo nada, así como única posibilidad de ruptura con mi yo, única forma de realizar el sacrificio que el encuentro con la comunidad me exige, en una muerte que me permite mantenerme siempre en ella a través de la palabra, a la que constantemente puedo recurrir en un ejercicio de abandono.

En este sentido, la escritura se asume como exterioridad absoluta, la única presencia posible de la ausencia. De ahí que la idea de la muerte, de la ausencia, de la nada, sea esencial en la propuesta de Blanchot. Es justamente en ese abismo planteado por la escritura, donde se forja la angustia de nuestro deseo de alteridad inconmensurable, en el momento en que la escritura ya no es expresión de un sujeto o de un ideal universalizador sino un ejercicio del vacío en que la autoría no importa pues pervive al servicio de una expresión anónima del abismo. La literatura como reflexión acerca de la infinita que distancia que se interpone entre yo y lo Otro entre la vida y la muerte, entre la poeta y el inagotable lenguaje incapaz de apresar el infinito balanceo del ser, en el secreto indecible de la comunidad.³²

Con esta importancia del papel de la escritura convendrá Irigaray, quien también plantea la utilización del lenguaje no como un no poder sobre lo otro, sobre lo que especular, sino como una metáfora que ya no aspira más a apresar sino a rozar con la punta de los dedos. Esta es la esencia de la escritura, que consistiría en convertir el lenguaje en lo indecible que se dice, en hacer visible la oscuridad de lo elemental; un lenguaje que más allá de toda pretensión de apropiación se abra a la afirmación de cada presencia, de cada singularidad.

32 En este sentido esta concepción del lenguaje excede la búsqueda de la idea de Verdad como proyecto, “para Blanchot, la Verdad yace en el vacío, exige, en tanto radical ausencia, la resistencia a decirla. Blanchot establece el silencio como Verdad.” Tal como plantea RODRÍGUEZ, José Luis, en *Verdad y escritura, Hölderlinm Poe, Artaud, Bataille, Benjamin, Blanchot*, Anthropos, 1994, Barcelona. p. 224.

6. La otra

Indagando más allá en las repercusiones de este modelo de relación propio del sujeto occidental, Irigaray arraiga el proceso de apropiación que jerarquiza al sujeto no solo en lo característico de una forma abstracta de pensamiento sobre el mundo como plantean Levinas y Blanchot, sino como elemento central en la configuración de una subjetividad inscrita en el cuerpo. Para comprender la realidad que configura este discurso sobre la materialidad de lo humano Irigaray acude al lugar en que genuinamente se constituye la subjetividad y la percepción del cuerpo: el sexo. Así, tomando como partida el modelo freudiano reutiliza esta exposición acerca de cómo opera la conformación de la división sexual en el inconsciente para realizar una crítica a los presupuestos que mantienen imperante esta economía falocentrista del discurso. En este orden el valor recae del lado de lo masculino sustrayéndose del lado de lo femenino, es en esta jerarquía en la que se centra la atención de Irigaray pues ¿de dónde proviene este valor atribuido a lo masculino?

Su análisis parte de la idea de la castración propia de la teoría psicoanalítica de Freud donde “lo que esta en juego sería, desde el primer momento, la mirada.”³³ Como se ha expuesto previamente el orden logocéntrico identifica el ser con el aparecer, de ahí que el discurso falocéntrico se vea guiado por una economía libidinal donde el valor es adherido a un objeto visible, el pene, frente a su falta (innombrable) que es percibida como disvalor. “Para la mujer, la ‘castración’ consistiría en no tener nada que ofrecer a la vista, en no tener nada (...) nada de sexo que se ofrezca en una forma susceptible de fundamentar su realidad”³⁴. El presupuesto de la castración impide las posibilidades de convertirse en mujer, hasta el punto de no haberlo sido nunca puesto que para que comprenda su disposición como una carencia, una falta de posesión, la niña nunca pudo haber sido tal sino que debió entrar en el complejo de castración presuponiéndose ‘un muchachito’. De modo que la niña, lo femenino, solo existe en tanto que frustración, negación de lo masculino, determinada por un triste ‘destino anatómico’ en el que la niña no es más que ‘un muchachito sin pene’. Se inaugura así el relato de un único sexo, que deja a la mujer en la espacio de la nada, abocada o bien a no tener nada que reivindicar, o bien a la posibilidad constante de escapar a este sistema de representación que su propia determinación biológica excede.

33 Irigaray, Luce, *Speculum. Espéculo de la otra mujer*, Saltés, 1978, Madrid, p. 49.

34 *Ibidem*, p. 50.

Al ser la mujer un hueco, un vacío, un significante indefinido supone una amenaza para el ordenamiento simbólico del falo. El sentimiento de envidia es la herramienta que pretende ocultar e imposibilitar el grito de este exceso pues “si la mujer tuviera deseos distintos de la ‘envidia de pene’ el espejo que ha de devolver al hombre su imagen-aunque invertida- quedaría en entredicho en su unidad, unicidad, simplicidad”³⁵ La realización del deseo masculino en tanto que deseo de lo mismo requiere de la especularización y de la especulación de la mujer para su realización, “porque si ella solo puede significarse como envidia está claro que él lo tiene. Y que lo que él tiene representa el único bien posible en el comercio sexual.” Es por ello importante para la continuación de la economía libidinal fálica que se perpetúe la negación del valor de lo no-fálico.

El miedo a la pérdida es el elemento central de este sistema que Irigaray plantea como producto del deseo masculino que utiliza el vacío de la mujer como espejo sobre el que reflejarse de forma inversa para, en la negación del proceso dialéctico descrito anteriormente, recuperarse a sí mismo. De este modo el hombre proyecta el miedo a la amputación, a perder su sexo, su dominio, sobre la ausencia de pene en la mujer, de ahí que ella deba sentir envidia, porque “el anhelo de tenerlo confirmaría al hombre en la seguridad de que lo sigue teniendo, a la vez que le recordaría (...) el riesgo de que ella se lo quite”³⁶ este ultimo punto perpetua el *status quo* para preservar la imposición de su deseo de lo mismo al que Irigaray denomina falogocéntrico.

Así en este orden existe un sujeto que trabaja en la elaboración de su yo, que otorga sentido a su vida para después operar sobre las pulsiones de muerte. El proyecto de la autonomía del sujeto implica una contradicción: por un lado reivindica el valor del cuerpo masculino como valor que revierte en una dimensión simbólica que lo rechaza por completo, por ser una limitación más para la emancipación de su capacidad de comprensión/subsunción de lo otro. Es por ello que todas las tareas de manutención y cuidado de la vida así como la atención al cuerpo han quedado relegadas y menospreciadas en el ámbito de lo femenino. En este contexto la mujer se relaciona con el hogar y el cuidado mientras que el hombre se asocia a la agresividad y a la guerra, el hecho de dar muerte es el horizonte que limita el sentido y las posibilidades de dominación del yo, que sin embargo resultan reapropiadas y afirmadas por el sujeto soberano como lugar de absoluto rechazo del cuerpo que limita su capacidad dominadora.

De este modo podemos dar cuenta de la afirmación de Irigaray según la cual plantea el discurso falogocéntrico de lo mismo como “un proyecto teológicamente constructor, que es siempre, también, un proyecto de rodeo, de desvío, de reducción de lo otro a lo Mismo. Y, tal vez

35 *Ibidem*, p 54.

36 *Ibidem*, p. 55

en su mayor generalidad, de borramiento de la diferencia de los sexos en los sistemas de auto representación de un 'sujeto masculino'.”³⁷ Pues en esta economía del discurso, el deseo de otro se cierra en el reconocimiento de sí, de un único sujeto no solo cognoscente sino sexualmente determinado. El sujeto falogocéntrico no solo opera un papel dominador en plano de la epistemología y el discurso, impidiendo la posibilidad de una ética como planteaba Levinas, sino que al mismo tiempo su identidad de género masculino le otorga el poder de decidir sobre la subjetividad y el valor de los cuerpos. En esta asignación el objeto al que se le retira todo valor en aras de la dominación y el reconocimiento masculino es lo que Irigaray lo identifica con lo femenino. De modo que el campo de conocimiento se descubre no como un espacio neutro sin sexo sino que en él los papeles de quien puede hablar y quién no tiene voz vienen ya dados de antemano.

La dialéctica necesaria que planteaba Levinas para la realización del sujeto logocentrista en la que para inaugurar su subjetividad necesita realizar una vuelta sobre sí tras reconocerse en lo otro, evento sinónimo de la destrucción de la otredad, no se realiza sino sobre la el borramiento de la diferencia de los sexos. Irigaray plantea que ese otro no es neutro sino lo femenino, la especificidad de la mujer que acaba reducida a ser mera inversión del hombre para que él pueda afirmarse en su identidad. Este 'ser la inversión del hombre' implica que el inconsciente de la mujer no tiene la posibilidad de realizarse porque la propia forma del discurso solo responde a los intereses de la subjetividad masculina. De este modo, la autorepresentación del hombre, su proceso hacia la toma de (auto) conciencia se impone sobre la subjetividad de la mujer que permanece tanto como *speculum/espejo* del hombre, como lugar oscuro e indefinido sobre el que el discurso masculino no puede más que *especular*.

Por tanto las posibilidades de significar se trasladan de una esfera metafísica especulativa, a la dimensión sexual que encarna la materialidad del cuerpo masculino. Pero, ¿Qué posibilidades de expresión alberga entonces ese universo que es vacío, inaprensible por el discurso? ¿Cómo podemos ser consecuentes con esta alteridad radical que representa la diferencia sexual?

Para Irigaray, encontrar el lugar donde habita la otredad por excelencia de las mujeres requiere de un proceso en que “no pretenden rivalizar con ellos construyendo una lógica de lo femenino que tomaría todavía como modelo la onto-teo-lógica, sino que ellas tratan mas bien de desprender esta cuestión de la economía del *logos*.”³⁸ Pues una mera inversión de los papeles en

37 Irigaray, Luce, *Ese sexo que no es uno*, Saltés, 1982, Madrid, p. 72.

38 *Ibidem*, p. 75.

el cual la mujer siguiese debatiéndose en entre la posición de sujeto y objeto no suspendería la producción de discurso y verdades por parte de la maquinaria propia del orden falogocéntrico.

Dada la dominación sexuada del que en términos de Levinas limita la posibilidad de decir a lo dicho, cerrando la posibilidad de que aparezca lo otro, Irigaray plantea “la necesidad de ‘reabrir’ las figuras del discurso filosófico (...) para hacer resurgir lo que se ha tomado prestado de lo femenino.”³⁹

Lo Otro, la mujer se ha encontrado completamente carente de especificidad debido al hecho de que cualquier decir que pudiera configurar su realidad ha sido limitado por los conceptos que la economía de lo "Mismo" impone. De modo que si esta Otra pudiera ser significada se identificaría con aquello tan ilimitado como el infinito, tan desconocido como la muerte, tan invisible como el inconsciente. Es en esta indefinición donde reside la posibilidad de lo Otro, la Otra de escapar al control del hombre. El punto no es confrontar con el adversario a través de argumentos, cuyas reglas de juego él controla aunque sea invirtiéndolas sino a través de un nuevo lenguaje que parte de la tarea de afirmar el exceso. La mujer afirmando la posición que no ha podido elegir siendo consciente de la mimesis que realiza, actuando, asumiendo su posición como juego, puede exceder los límites que dicha posición representa. Parece que lo que propone Irigaray es realizar cierta performatividad del género que siendo consciente comporte un goce que trascienda la hegemonía de la narrativa masculina. En este sentido el juego de la mimesis supone para la mujer someterse al ideario masculino para, a través de lo que le es propio, su materialidad, el cuerpo al que es relegada intente una “operación de lo femenino en el lenguaje”⁴⁰ consumada en ese exceso que ya no es propio del discurso falogocéntrico si no únicamente suyo, un lenguaje histérico, de locura que se resiste a la dominación del concepto, sobre la que ya no se puede especular porque el discurso está basado en la negación de aquello que no es válido que es vacío que es nada pero que al afirmarse como tal se escapa de los planes, no estaba prevista ninguna intencionalidad en ese vacío, ese discurso se erige sobre la imposibilidad de decir, desde el vacío, es por ello que se escapa.

Así podemos concluir un punto de unión con la propuesta de Blanchot en la necesidad de nuevos términos que nos relacionen con el valor del exceso, lo femenino, la muerte, que permita a las mujeres conectar con su propia especificidad e inaugure la posibilidad de una relación con el prójimo que atienda a la vida y al cuerpo. Un lenguaje que frente a la batalla por la apropiación del ser logre realizar un acercamiento a todo aquello de lo que nos es imposible renegar a través de un deseo que invite a amar. Este imaginario propio de lo femenino si bien no pretende establecerse como discurso totalizador, plantea una economía del deseo y la relación

39 *Ibidem*, p. 72.

40 *Ibidem*, p. 74.

con lo otro no como en la altura sino como un espacio homogéneo en el que quepa la reivindicación de todo lo relegado. En este sentido el discurso femenino sería la condición de posibilidad de toda diferencia pues frente a la verdad del ser/aparecer, la economía libidinal de femenina es la posibilidad de ruptura con la representación única en un acto de atravesar el espejo. Oscila así, el discurso de lo femenino, entre una constante serie de pruebas en las que el decir nunca puede ser relegado a la categoría de lo dicho pues se erige como una reivindicación constante de lo no hermético, de lo móvil, de lo opuesto al discurso especulador de lo Mismo que permite con su expresión acercarse a todo lo inconmensurable.

7. Conclusión

A la luz de esta perspectiva y tras la crítica planteada a lo largo de este escrito a la comprensión del sujeto propuesta por la historia del pensamiento occidental, según la cual el mundo ya no es apropiable y la metáfora del conocimiento como visión ya no es posible, se diagnostican dos posibilidades a través de las que encaminar el planteamiento de una nueva comprensión de nuestra relación con el mundo. Por una parte, hemos visto a través de las posturas de Levinas y Blanchot cómo la muerte del sujeto se realiza en aras de una retirada total que apela a la aparición de todo aquello que ha sido relegado, una reivindicación de la heteronomía del sujeto ante la cual se ve desbordado y frente a la que solo queda la retirada total del yo. Por su parte, a diferencia de estos, Irigaray entrevé en este giro del pensamiento la posibilidad de una reivindicación de sí, en tanto que otra, que aspira a la realización de aquello que se ha mantenido como no-ser, el ser mujer.

Existe una contradicción entre ambas propuestas que plantea por un lado la reivindicación de esta muerte y por otro la posibilidad que esta abre de llegar a realizar como sujeto aquello que nunca pudo serlo. ¿Cómo podemos comprender esta muerte que a su vez es nacimiento?

La crítica de Irigaray que identifica el sujeto apropiador con la posición masculina ya no tiene sentido porque como hemos visto ese sujeto se ha hecho el *harakiri*. Pensar desde una posición masculina ya no impide, como Levinas y Blanchot plantean, la llegada a un devenir femenino de la escritura que escape al discurso falogocéntrico. La filosofía ha comenzado su devenir mujer desde el momento en que los filósofos comienzan a enunciar lo otro, que desde el pensamiento de Irigaray está inevitablemente ligado con lo femenino. Si bien los autores expuestos, Levinas y Blanchot, no siempre hablan de lo femenino existe en su obra y posterior interpretación⁴¹, una ligazón de su propuesta con la reivindicación de lo femenino en el sentido en que significan una crítica al pensamiento falogocéntrico de lo Mismo. Sin embargo en estos autores la crítica y reivindicación de esa otredad identificada en Irigaray con lo femenino se da únicamente tras desligar esta característica de su conexión con el cuerpo, acometiendo así la desaparición de la diferencia entre los sexos.

Mientras, por su parte, ella reivindica lo femenino y este pensamiento de la alteridad como un bien inalienable que une a las mujeres. Ellos lo llevan hacia el infinito hacia los límites

41 Especialmente desde la perspectiva de Derrida en obras como *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*, Madrid, Trotta, 1998.

donde no hay diferenciación de los sexos. Ella mantiene la diferencia y el psicoanálisis se pone de su lado, pues si bien ambos sexos participan de la femineidad ello no elimina una distinción entre unos y otras y aunque su escritura se dé de forma desbordada la afirmación de lo Otro, no elimina la lógica dualista de la que parte. De modo que aunque no confirmamos importancia a la inscripción empírica de la que parte esta reivindicación de lo otro, este pensamiento sigue participando del dualismo que pretende borrar. Lo indefinido, desobrado, lo femenino se inaugura en relación a aquello a lo que se opone.

Así el debate comporta dos derivas en las que por un lado descubrimos el planteamiento feminista según la cual lo femenino, como propio de las mujeres, establece una definición ontológica de la mujer que descalifica a las no-verdaderas-mujeres como falocéntricas. Y por otro lado la reivindicación de lo femenino como la cualidad de un pensamiento totalmente desligado del cuerpo de las mujeres

Entonces lo femenino significa a la luz de este planteamiento tanto la destitución del sujeto-amo que elimina la metafísica de los sexos pero olvidando la cuestión de las mujeres concretas como, en el caso de Irigaray, la cuestión conductora de las mujeres que restaura la metafísica y la dualidad de los sexos. Desde el primero ser hombre o mujer no significa nada, en el segundo ser hombre y mujer lo significan todo. Llegado este punto podemos plantear la siguiente cuestión: “¿Cómo mantenerse en la pasividad del dejar ser y trabajar para cambiar lo que es?”⁴² Tal como plantea Collin en su escrito *Praxis de la diferencia: liberación y libertad* esta es la tragedia política, poética y ética. ¿Cómo conciliar la afirmación de la heteronomía del sujeto, habitado por los otros con su autonomía? ¿Como el no sujeto, el mundo de las mujeres puede reivindicar volverse sujeto?

Esta contradicción es necesario pensarla, pues quien esta en posesión del sujeto tiene la autoridad para denunciarlo sin correr el riesgo de que tal critica sea identificada con su alienación, esto es, como un condicionamiento impuesto por el pensamiento falocéntrico que le empuja a actuar como un espejo opositor que solo afirma las posiciones dispuestas por quien impone el sentido. La posesión de la voz permite la aparición de una obra que pueda designar el desobramiento y quien por el contrario no ha llegado a ser sujeto, quien no dispone del espacio en el que manifestarse a través de la acción y la palabra esta forzada a reivindicar la obtención de ese espacio, así las mujeres quieren ser sujetos aparecer por la palabra y por la acción en el mundo publico y privado aunque sea para afirmar la desaparición de tal sujeto⁴³.

Esta pretensión no obstante corre el riesgo de toda revolución, acabar asumiendo, en nombre de la libertad, el dominio al que se había propuesto hacer frente. Haciendo emerger

42 COLLIN, Françoise, *Praxis de la diferencia: liberación y libertad*, Sagardiana, 2006, Barcelona, p.31

43 *Ibidem*, p. 32.

finalmente a los oprimidos cuando se han convertido en iguales a sus amos. Esta es la constante tragedia que acecha al pensamiento ¿cómo llegar a ser sujeto de derecho y pasar por los procedimientos que lo permiten sin sucumbir al imaginario amo-esclavo? Ergo cómo concebir una política no metafísica, un movimiento político que no reduzca a quienes a él se consagran su definición de sujetos políticos. Tal como propone Blanchot es necesario escapar al reduccionismo a través de un trabajo infinito por albergar lo que se escapa constantemente, a través de una disolución del yo y del nosotros sustancializable, yo mujer, nosotras mujeres, que finalmente es productor de dualismos maniqueos que impiden nuestra unión. Asumir la imposibilidad de ofrecer una definición, que siempre resultaría insuficiente, a aquello que es una mujer o un hombre en una política con autores que no tengan que definirse en diferencias esenciales.

Y a su vez ¿cómo no sucumbir a la alienación aceptando la alteridad que hay en mí? Collin nos plantea que la desaparición de la dominación no viene dada por la desaparición del sujeto, puesto que él mismo es requisito para la comprensión de la alteridad, al igual que lo fálico siempre formará parte de lo femenino aunque sea por su negación. El ego es una modalidad del yo, al igual que el nosotros o el tu, podemos prescindir de su inflación remitiéndolo a su inscripción en la pluralidad sin embargo ello no ha de significar la abolición total del yo. El ser está llamado a perseverar en su ser, así como a aparecer y desaparecer. De igual modo que existe yo existe el otro que habita ese yo como nos descubre Levinas. Es necesario recordar la pluralidad que habita en mí misma, pero la alteración no puede hacer olvidar la permanencia de yo (al menos en la cultura occidental) puesto que “quien se tomase en serio la muerte del sujeto estaría en silencio (...) o iría hacia un suicidio.”⁴⁴ El grito obstinado del yo a su supervivencia persiste, esa llamada del sujeto a tener su lugar puede traducirse en términos políticos a un ser en el mundo que no es ni alteración pura ni pura egioicidad.

Así el pensamiento desarrollado por parte de Levinas y Blanchot en este texto no debe comprenderse únicamente desde la perspectiva de la retirada del sujeto sino como un reconocimiento de su profunda inscripción en la alteridad, en aquello que escapa a su comprensión, aquello que precisamente le impide cerrarse en una definición; definición que sin embargo, como plantea Irigaray, constantemente requiere para decirse, para significarse en la lengua, en la escritura, en el tiempo. El lugar que encontramos entre estas dos formas de comprender nos apela a habitar un lugar entre la vida y la muerte, entre lo que puedo y no puedo. El hecho de que el sujeto no es amo ni transparencia de sí le hace verse envuelto en un juego constante entre su trabajo por acoger lo que *es* al tiempo que intervenir en ello para hacer

44 *Ibidem*, p. 41.

aparecer lo que se escapa. Estas son las dos disposiciones inseparables del ser en el mundo entre las que el pensamiento se ve envuelto: la tensión entre la autonomía y la heteronomía, entre la indistinción de las cosas que dependen y no dependen de nosotros, en cuyo reconocimiento nunca encontraremos una posición cómoda desde la que guiarnos y es en este juego, en la oscilación entre el afuera y el adentro, donde quizá logremos comprometernos con la tragedia en que se da nuestra comprensión del mundo.

Bibliografía

BLANCHOT, Maurice, “La literatura y el derecho a la muerte” en *La parte del fuego*, Arena Libros, 2007, Madrid.

BLANCHOT, Maurice, *La comunidad inconfesable*, Arena, 1999, Madrid.

BLANCHOT, Maurice, *Thomas el obscuro*, Pre-textos, 2002, Valencia.

BLANCHOT, Maurice, *Escritos políticos*, Acuarela y A. Machado, 2010, Madrid.

CAVARERO, Adriana, *Traer el mundo al mundo. Objeto y objetividad a la luz de la diferencia sexual*, 1996, Barcelona.

COLLIN, Françoise, *Praxis de la diferencia: liberación y libertad*, Sagardiana, 2006, Barcelona.

DERRIDA, Jaques, *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*, Trotta, 1998, Madrid.

GARCÉS, Marina, El ‘comunismo de pensamiento’ de Maurice Blanchot. Una lectura desde sus Escritos políticos, *ISEGORÍA n° 49*, Julio-Diciembre 2013, 567-581.

GONZÁLEZ, Graciano, *E. Levinas : Humanismo y ética*, Cincel, 1987, Madrid.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *La fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, 2004, Buenos Aires.

HYPOLITE, Jean, *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel*, Península, 1974, Barcelona.

IRIGARAY, Luce, *Speculum. Espéculo de la otra mujer*, Saltés, 1978, Madrid.

IRIGARAY, Luce, *Ese sexo que no es uno*, Saltés, 1982, Madrid.

LEVINAS, Emmanuel, *De otro modo de ser o más allá de la esencia*, Sígueme, 1987, Salamanca.

LEVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, 1987, Salamanca.

LEVINAS, Emmanuel, *Ética e Infinito*, La balsa de la medusa, 1991, Madrid.

LEVINAS, Emmanuel, *Sobre Maurice Blanchot*, trotta, 2000, Madrid.

MARTINEZ, Rosa, *Maurice Blanchot, La exigencia política*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014, Zaragoza.

NANCY, Jean-Luc, *La comunidad desobrada*, Arena libros, 2001, Madrid.

QUINTANA, Laura, ACOSTA, María del Rosario, De la estetización de la política a la comunidad desobrada *Revista de Estudios Sociales* [en línea] 2010, (Abril-Sin mes) : [Fecha de consulta: 7

de noviembre de 2016] Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81515382005>>
ISSN 0123-885X

RODRÍGUEZ, José Luis, *Verdad y escritura, Hölderlinm Poe, Artaud, Bataille, Benjamin, Blanchot*, Anthropos, 1994, Barcelona.

RODRÍGUEZ, José Luis, *Critica de la razón posmoderna*, Biblioteca nueva, 2006, Madrid.