

# LA COMUNIDAD DE LA DESGRACIA (Maurice Blanchot y Marguerite Duras I)

Por: Jorge Mario Mejía Toro  
Universidad de Antioquia

A León Zuleta, asesinado en Medellín,  
a finales de agosto.

“El tiempo de la desgracia: el olvido  
sin olvido, el olvido sin posibilidad  
de olvidar”

Blanchot

En 1983 publica Blanchot *La comunidad negativa*, sobre Georges Bataille, y *La comunidad de los amantes*, sobre el relato de Marguerite Duras *La enfermedad de la muerte*. En ambos ensayos se ve conducido de nuevo a una pregunta persistente en su pensamiento pero expresada sólo de tiempo en tiempo, y que interroga no tanto por comunidades que no sólo subsisten aún, que incluso se multiplican, sino más bien por lo que él llama la “exigencia comunitaria”, a la que sólo responde un tipo de comunidad, que Bataille piensa como “la comunidad de quienes no tienen comunidad”, y que Blanchot reencuentra en la “común soledad” de los amantes en el relato mencionado de Marguerite Duras.

Este tipo de comunidad se basa en la exigencia de la irreciprocidad o asimetría, es decir, en la irreductibilidad del Otro (*autrui*) al Yo, la cual, en último término, viene del hecho de que compartir la soledad de la muerte del Otro es la experiencia más extrema de la imposibilidad, el único estar-fuera-de-mí que me abre a lo Abierto de una comunidad. Si lo que me pone en cuestión de la manera más radical no es mi relación conmigo mismo como ser finito o como conciencia de ser relativamente a la muerte o para la muerte, sino mi presencia en relación con el Otro que muriendo se ausenta, es porque su muerte es irreductible no sólo a mi presente sino sobre todo o ante todo al suyo mismo: el Otro muere como Otro que él mismo.<sup>1</sup>

---

1 BLANCHOT, M. *La communauté inavouable*. Paris: Minuit, 1983.

El presente escrito se acerca a los antecedentes de la pregunta en cuestión. En otro momento intentaremos con el alcance que recibió en los dos ensayos citados, en especial las páginas que acompañan *La enfermedad de la muerte*. Buscamos los antecedentes en escritos que aparecen en *El libro por venir* y en *La relación infinita de la conversación*. La búsqueda pone en juego la relación entre la comunidad y la comunicación.

## 1

Es frecuente que en las novelas el “diálogo” tenga por función introducir en la página espacios en blanco, de manera equivalente a las descripciones de lugares que, aburridas, están ahí precisamente para pasarlas, pues el lector quiere pasar cuanto antes al cuarto, a lo que en él pasa. ¿Y si no pasara otra cosa que el lugar? Tal es la pregunta que hace Blanchot a propósito de un relato de Robbe-Grillet, *Le Voyeur*, donde quizá todo lo que pasa, en los seres y en las cosas y acaso en las palabras mismas, no está ahí sino para que el cuarto se vuelva simplemente visible, penetrado por una claridad siempre igual que altera el tiempo, y con ello ponga en entredicho la evidencia de la mirada y, más aún, del hecho mismo de ver.<sup>2</sup>

Esperanza semejante frente al “diálogo”: pasarlo para llegar inmediatamente a lo que pasa. Pero bien podría ser que no pasara otra cosa que... hablar, la inmediatez inasible de la conversación. ¿Y que lo dicho esté ahí sólo para hacer audible el sordo rumor sin fin del lenguaje?

Si juntamos las dos esperanzas podríamos decir que el lector pasa la descripción de los lugares para lanzarse a los “diálogos”, que a su vez pasa para arrojarse sobre la “acción”. ¿Qué pasaría si no hubiera descripción ni acción? ¿Si el lector se viera privado de ese poder de pasar que, sobre todo en el crítico, hace de la lectura una especie de no-lectura innumerable que sólo con suerte podría llevar al ocio (*désœuvrement*) que permita comenzar por fin a leer, acceder sin fin a la lectura como “el trabajo ocioso (*désœuvré*) de la obra (*oeuvre*)”?<sup>3</sup>

Tal vez un relato como *El Square* (1956)<sup>4</sup> de Marguerite Duras nos priva de aquel

---

2 BLANCHOT, M. *La clarté romanesque*. En: *Le livre à venir*. Paris: Gallimard, 1959, p. 219. Hay traducción de Pierre de Place. *El libro que vendrá*. Caracas: Monte Avila, 1969.

3 BLANCHOT, M. *La communauté négative*. En: *La communauté inavouable*. *Op. cit.*, p. 42.

4 DURAS, M. *El Square*. Traductor C. Agesta. Barcelona: Seix Barral, 1988.

poder de pasar y exige otro tipo de lector, uno que desde las primeras páginas sea alcanzado por un contacto al que permanece fiel, leal a lo que se le escapa, alcanzado como por algo que hiera, que afecte; enfermo, quizás. Ninguna descripción, un lugar casi abstracto; ninguna acción, dos voces casi abstractas. Lo que ante todo sobrecogerá a ese lector es esta especie de abstracción. Nada usual, que la abstracción quebrante. Pero es que consiste en que unos seres “usados” no tienen ya otra realidad que su voz, y que su última posibilidad es agotarla. La voz de la desgracia, podría ser. La desgracia hace abstracción del lugar y de quienes portan y soportan la voz.

Es sobre ese relato que Blanchot escribe *El dolor del diálogo*,<sup>5</sup> cuyo aspecto es, sin embargo, el de un ensayo de crítica literaria. Por un lado, a la insignificancia perezosa del diálogo en la novelística tradicional contraponen la insignificancia expresiva de cierta narrativa norteamericana, bien al modo de un hablar que significa la negativa a hablar, bien como un hablar por debajo de cero que pretende hacerse pasar por un alto grado de vida, de emoción o de pensamiento; por el otro lado, sitúa las tres grandes direcciones del diálogo novelesco moderno en la obra de Malraux, de Henry James y de Kafka: el arte de la discusión, la comunicación de lo incommunicable, y la comunicación de la incommunicabilidad sin nada incommunicable, respectivamente. Crítica literaria. De modo que bastaría preguntar por la presencia de Marguerite Duras en el ensayo en cuestión en términos de cuál sería su “aporte” a la historia literaria del diálogo; y no menos bastaría responder que ella “gracias a la delicadeza extrema<sup>6</sup> de su atención, ha buscado y tal vez captado el momento en que los hombres se vuelven capaces de conversación”.<sup>7</sup> Su “aporte”, como se dice, consistiría entonces en la aprehensión de la rareza de la conversación en aquellos que, al decir de un poeta que hoy se conmemora, son, en tanto mortales, relación-de-conversación.

Pero no creemos que, pese a las apariencias, Blanchot se interese por buscar en los escritores “aportes” a la historia de la literatura. Para comprobarlo basta oír los rasgos del raro momento en que acontece la conversación entre los mortales:

1. Es necesaria la suerte de un encuentro fortuito.
2. La simplicidad del encuentro contrasta con la tensión oculta que enfrentan a diario las existencias simples.

---

5 BLANCHOT, M. *Le livre à venir*. *Op. cit.*, p. 207.

6 “Delicadeza extrema” es la expresión con que Blanchot se refiere a la impersonalidad de la atención en *L'entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969, p. 176. Hay traducción de P. de Place. *El diálogo inconcluso*. Caracas: Monte Avila, 1974.

7 *Ibid.*, p. 214.

3. Simplicidad, entonces, de una tensión sin dramatismo, no ligada a un acontecimiento visible cual sería, digamos, una gran desgracia.

4. El encuentro se da entre dos seres que nada tienen en común salvo el hecho mismo de estar separados —de manera diferente— del mundo común donde viven.

Este último rasgo es, dice Blanchot, tal vez lo esencial.

Como puede verse por el enunciado de los cuatro rasgos, carecería de sentido decir que ahí se formula un método o un canon para que los narradores acierten con el momento justo del diálogo. No es cosa, pues, de hacer “aportes” a la literatura; menos aún, en consecuencia, a la crítica. De hecho hemos indicado los rasgos de un modo tan esquemático (los hemos incluso numerado) con el fin de que resulte evidente el contraste y la inadecuación entre su contenido y la enunciación, aunque ésta la hayamos tomado literalmente de Blanchot. Esto tiene que ver, dicho sea de paso, con el problema del comentario que más ha preocupado a Blanchot: una cita, aparentemente la forma misma de la fidelidad textual, comporta un énfasis o bien una detención que alteran o incluso invierten el movimiento de un pensamiento.

La misma observación vale para el hecho de que los rasgos del momento en que a los hombres se les da la relación de conversación parecen implicar una suerte de “ética”.

Hay que hablar: entonces las palabras se tornan precavidas, reservadas, medidas no tanto por la cortesía cuanto por la vulnerabilidad de quienes se han encontrado y de la suerte misma del encuentro; temen herir y ser heridas; al menor contacto —incluso el anhelado— se retraen, pues están vivas, en carne viva.

Hay que hablar ahora o nunca: entonces las palabras se vuelven pacientes, lentas, a la defensiva, calmas (con esa calma espaciada que si se recogiera detonaría un grito); por temor a que el tiempo no alcance, no se precipitan y a la vez no se interrumpen (aquí no hay lugar a la pausa estudiada, aquí la persistencia contenida tiene por fondo la interrupción negadora, la del cansancio, del dolor o de la desgracia —y si alguien piensa sobre ello, presente que si esas experiencias abren entre los seres un vacío infinito, “este vacío es quizá lo que más importaría llevar —dejándolo vacío— a la expresión, hasta el punto que hablar por cansancio, dolor o desgracia, podría ser hablar según la dimensión del lenguaje



en su infinitud”);<sup>8</sup> las palabras se ciñen a lo esencial y aceptan la monotonía (no hay tiempo para veleidades estéticas); dejan lugar a la atención necesaria para que la dura simplicidad no muestre su reverso brutal (como en ese largo momento en que la conversación bordea la posibilidad de que la joven sirvienta mate a una anciana descomunal, idiotizada, de quien ya nadie de la casa se percata —pero esto un ensayo tal vez no puede decirlo, pues para que los hombres gocen casi inocentemente de un pecado, decía Kafka, se precisa del escritor como chivo expiatorio de la humanidad—; la muchacha, de todos modos, renuncia al crimen, pues cometerlo significaría para ella creer todavía en lo posible, olvidar la imposibilidad de su existencia); y, finalmente, aquí las palabras no alcanzan la ligereza de la charla (y no porque les preocupe, ni qué decir tiene, la diferencia entre la palabra auténtica y la inauténtica), ligereza que, por un lado, supone cierta felicidad pero, por el otro, revela también una forma de desgracia, la de quien estando con otro habla solo.<sup>9</sup>

Hay que hablar, hay que hacerlo ahora o nunca: entonces las palabras no buscan el acuerdo ni la comprensión definitiva, cosas éstas que presuponen una pertenencia —no paradójica— al mundo común, garante de ese reconocimiento mutuo donde el “otro” no es más que el rodeo astuto para la reafirmación del Yo.

## 2

*El Square* de Marguerite Duras nos pone en presencia del momento inhabitual de la conversación entre mortales. La palabra “momento” habla del tiempo. Si reunimos en pocas palabras los rasgos de ese momento y la exigencia “ética” que comportan, hemos de decir con Blanchot que para comenzar a hablar con alguien hay que estar contra la pared. En una palabra: ser desgraciado. Está en juego, entonces, el tiempo de la desgracia.

Pero ¿con qué cara hablar de la desgracia? Ni siquiera parece de buen tono hacerlo. Y es una suerte que leer exija bajar la vista. ¿Hay algún expediente? Nos vemos obligados a invocar la ayuda de alguien que ya pasó por el mismo embarazo estéril. Para aproximarse a la desgracia, dice Blanchot, no es quizá necesario recurrir a los ejemplos sobrecogedores y tan vastos que “nuestro tiempo” (las comillas son mías) ha producido, y continúa:

---

8 *L'interruption*. En: *Ibid.*, p. 111.

9 *La parole vaine*. En: *L'Amitié*. Paris: Gallimard, 1971, p. 137. Más aún que la condena heideggeriana de la palabra inauténtica, a Blanchot le parece sospechosa la aprobación universal que aquella ha recibido incluso de manera solícita y cautivada. Hay traducción de J.A. Doval. *La risa de los dioses*. Madrid: Taurus, 1976.

Hay un cansancio del que no se puede descansar, que consiste en que uno ya no puede interrumpir lo que hace, al trabajar siempre más y, en suma, para la satisfacción general: ya no se puede estar cansado, separarse de su cansancio para dominarlo, deponerlo y alcanzar el reposo. Así la miseria: la desgracia. Se vuelve invisible y como olvidada. Desaparece de quien la hizo desaparecer (sin afectar su existencia), intolerable pero siempre soportada, porque quien la soporta ya no está ahí para experimentarla en primera persona.<sup>10</sup>

Se diría, pues, que se tocan los dos extremos: el del hombre cansado que trabaja siempre más y el del hombre miserable que no trabaja o que lo hace sin “relación formadora” con el trabajo. Pero entonces el pensamiento tendría su lugar, su modesto lugar, en ese trabajo que sólo deja cansancio individual y satisfacción general. De lo contrario habría que partir de suponer un pensamiento que **reflexiona** sobre lo desconocido de la desgracia, es decir, que lo hace luego de pasar por la experiencia del cansancio, reflexión que anula la proximidad entre éste y la desgracia de la miseria, es decir, la imposibilidad de experimentarlos en primera persona y, por ende, de separarse de ellos para dominarlos —en una palabra, la imposibilidad de ser desgraciado y de estar cansado. Una vez anulada la proximidad, sólo quedaría la posibilidad vana de restaurarla mediante una experiencia trivial de la memoria.

En el otro caso, el del pensamiento como trabajo del cansancio, se trata, de todos modos, de un acercamiento, no de una identificación, mucho menos de una fusión mística. Y para disipar los vientos ideales —que hacen ondear banderas tan disímiles y tan extrañas entre sí en la realidad— de la retórica moral de “lo que nos concierne”, anticipemos que la desgracia es para el pensamiento como el acontecimiento de lo no-concerniente, del que, tal es la paradoja o la ironía, no **puede** desinteresarse. Pero en el acercamiento a lo que no concierne ni a él ni a nadie ni a nada, el pensamiento piensa quizás lo que no puede pensar, su centro: el afuera.

El cansancio —“la más modesta de las desgracias”<sup>11</sup>— no es muy convincente que digamos. Para acercarnos al destino “colectivo” de la desgracia, recurramos entonces al destino “individual” del sufrimiento más común, ante todo físico. Es extremo cuando ya ni siquiera puede invocar la muerte, la esperanza del fin que sería todavía, y acaso más que nunca, preeminencia del porvenir, proyecto, la vigencia del tiempo como negación productora fundada en la muerte como posibilidad. Como el cansancio del que no cabe descansar ni estar cansado, el sufrimiento extremo tiene por única verdad “retirar a quien lo sufre el espacio necesario para sufrirlo, ese poco de tiempo que se lo haría posible”,<sup>12</sup> la medida que

---

10 *L'entretien infini. Op. cit.*, p. 258-259.

11 *Ibíd.*, p. XXI.

12 *Ibíd.*, p. 257.

permite dominarlo, comprenderlo, y que, al faltar, impide que el “yo” lo recobre (o, lo que es lo mismo, se recobre en él) y hace que lo padezca sólo uno, cualquiera, nadie.<sup>13</sup>

El tiempo de la desgracia se nos acerca de un modo más inasible, menos en relación con nosotros, esto es, del modo que le es “propio”, en la experiencia del sufrimiento que en la del cansancio. Se decía que el sufrimiento retira ese poco de tiempo que lo haría posible. Pero esto no significa de ningún modo que salve del **paso** del tiempo:

El tiempo está como en detención, confundido con su intervalo. El presente, ahí, es sin fin, separado de cualquier otro presente por un infinito inagotable y vacío, el infinito mismo del sufrimiento, y así destituido de todo porvenir: presente sin fin y no obstante imposible como presente; el presente del sufrimiento es el abismo del presente, indefinidamente ahondado y, en ese ahondamiento, indefinidamente dilatado, radicalmente exterior a la posibilidad de que uno esté presente en él mediante el dominio de la presencia. ¿Qué ha pasado? El sufrimiento perdió simplemente el tiempo y nos lo hizo perder. ¿Estaríamos, pues, en este estado liberados de toda perspectiva temporal y rescatados, salvados, del tiempo que pasa? De ninguna manera: abandonados a otro tiempo —el tiempo como otro, como ausencia y neutralidad—, que precisamente ya no puede rescatarnos, no constituye un recurso, tiempo sin acontecimiento (*événement*), sin proyecto, sin posibilidad, perpetuidad inestable [errante], y no ese puro instante inmóvil, la chispa de los místicos, sino este tiempo detenido, incapaz de permanencia, que no demora y no concede la simplicidad de una morada.<sup>14</sup>

Ya con el cansancio se presentía la inviabilidad del paso de la experiencia a la reflexión a través del camino ingenuo de la memoria voluntaria. El sufrimiento, por su parte, nos habla de una situación que, por el hecho mismo de experimentarla, escapa a nuestro **poder** de hacerlo, pero que no por ello queda por fuera de la experiencia, sino que justamente es la experiencia del afuera, eso a cuya experiencia no podemos escapar.

A esto que escapa sin que haya lugar a escaparle, Blanchot lo llama “lo imposible”. Si bien el sufrimiento lo acerca —pero lo imposible es la cercanía que destruye todo acercamiento, la ausencia de separación que por ello mismo es separación infinita: lo inmediato—, no es exclusivo del sufrimiento, ni del excepcional ni del común, es el rasgo de toda experiencia en sentido estricto, es decir, de la puesta en juego de lo radicalmente **otro**, que no comporta la capitulación del pensamiento, antes bien lo llama a pensar según una medida diferente, no la del poder, la posibilidad, la comprensión apropiadora, la claridad de la unidad, sino la medida de lo otro en tanto que otro, irreductible a lo mismo.

13 Reducir el “uno”, el “se”, a la cotidianidad como existir impropio (*Sein und Zeit*), distrae la atención de experiencias más radicales de la impersonalidad.

14 *Le grand refus*. 2. *Comment découvrir l'obscur?*, En: *L'entretien infini*. *Op.cit.*, p. 63.

El pensamiento de lo imposible, dice Blanchot, sería una suerte de reserva en el pensamiento mismo. En un ensayo consagrado a la obra de Simone Weil encontramos la misma expresión, referida a una especie de mancha ciega del pensamiento, un no-pensamiento como un lugar inhabitado, inhabitable (y de nada sirve que la memoria lo asocie con aquel tiempo que no demora ni depara morada, paso que no pasa), presencia-ausencia, cercanía que aleja, neutralidad de la que todo acercamiento desvía, laguna inicial donde se origina el olvido: “algo como un pensamiento que no se dejaría pensar”.<sup>15</sup> Olvidarlo sería entonces la manera de recordarlo. El olvido es el acuerdo con lo que se oculta.<sup>16</sup> Y ocurre que con la imposibilidad —que no se sustrae a la experiencia sino que es la experiencia de lo que ya no se deja sustraer: lo inaprensible, de lo cual uno no puede desprenderse— no hay lugar al juego de la ocultación y la desocultación, reducido por adelantado a la manifestación, y se trata entonces de la oscuridad de lo que está siempre descubierto, la presencia (de) lo inmediato, presencia sin presente: lo inmediato como inmediatamente otro.<sup>17</sup>

El pensamiento es para sí mismo esta imposibilidad de pensar. La desgracia es imposible para sí misma. El pensamiento de lo que no puede dejarse pensar es el pensamiento de la desgracia:

El pensamiento sólo puede ser un fraude si no está pensado a partir de esta bajeza de la desgracia, de la impersonalidad baja, de la eternidad baja (que es solamente el tiempo que ha devenido la pérdida del tiempo), de esta imposibilidad que la desgracia “es” para ella misma y que ella nos descubre (sin cesar de recubrirla). Pensar la desgracia es conducir el pensamiento hacia este punto donde el poder ya no es la medida de lo que hay que decir y pensar; es unir el pensamiento a esta imposibilidad de pensar que él es para sí mismo como su centro.<sup>18</sup>

### 3

Uno de los rasgos del raro momento en que los mortales son capaces de conversación consiste en que la tensión del encuentro (entre los dos seres separados del mundo común) no es la de una gran desgracia. Esto introduce una diferencia en la desgracia. La “verdad” de la gran desgracia es lo infinito del número. Diferencia, pues, de orden cuantitativo; pero en un plano donde lo cuantitativo produce la diferencia cualitativa: lo infinito del número hace que lo padecido en conjunto no acerque a los seres desgraciados, pero tampoco permite que

---

15 *L'affirmation (le désir, le malheur)*. *Ibid.*, p. 173.

16 *L'oubli, la déraison*. *Ibid.*, p. 289. Cfr. *L'attente l'oubli*. Paris: Gallimard, 1962, p. 87.

17 *L'entretien Infin*, *Op. cit.*, p. 66.

18 *Ibid.*, p. 175-176.

se aíslen: no deja lugar a reivindicar la desgracia para sí, orgullosamente (como el orgullo que alimenta al hambriento en la obra de Knut Hamsun), al tiempo que no da lugar a pertenecer a una desesperanza común y por ende a una esperanza igualmente común.

En este sentido —“igualdad sin nada igual”— no cabría hablar de una **comunidad** de la desgracia, salvo quizás en los términos de la mencionada “comunidad negativa” pensada por Bataille, y repensada por Blanchot, como la comunidad de quienes no tienen comunidad. Pero aquí parece tratarse siempre del pequeño número.

La desgracia del gran número es la del hombre totalmente desgraciado, el que se convierte en lo que ya no tiene relación consigo, ni con nadie, “neutralidad vacía, fantasma errante en un espacio donde nada pasa”,<sup>19</sup> reducido por la abyección, el hambre, la enfermedad, el miedo. Es el andrajoso, la sombra del esclavo exiliada de la esclavitud, que si trabaja lo hace sin “relación formadora” con el trabajo (de ahí, dice Blanchot, que ni siquiera tiene lugar en el proletario de Marx<sup>20</sup>). En una palabra, el hombre caído por debajo de las necesidades (*des besoins*).

El fondo o el residuo mudo del ser, lo llama Bataille en su ensayo sobre la novela *Molloy* de Samuel Beckett. En efecto, dirá Blanchot —desde la inminencia incesante del acontecimiento inefectuable de la muerte, que es la discreción misma de la relación de amistad—: a partir de la gran desgracia no se puede conversar.<sup>21</sup>

La expresión “el hombre caído por debajo de las necesidades” viene de otra diferencia en la desgracia, encarnada por el hombre reducido a la necesidad. Para acercarse a él, lejano por la desmesura de su cercanía, esta vez sí recurre Blanchot a los ejemplos sobrecogedores y tan vastos, ya aludidos. Y lo hace en la tentativa de que el pensamiento acoja lo otro en tanto que otro:

Cada vez que la pregunta: ¿Quién es “Autrui”? viene a nuestro lenguaje, pienso en el libro de Robert Antelme [*L'espèce humaine*], porque ese libro no es sólo un testimonio sobre la sociedad de los campos [de concentración], nos conduce a una reflexión esencial.<sup>22</sup>

---

19 *Réflexions sur l'enfer. Ibid.*, p. 258.

20 *Ibid.*, p. 261.

21 *La douleur du dialogue*. En: *La livre à venir. Op. cit.*, p. 215. Cfr. *L'amitié. Op. cit.* p. 329.

22 *L'indestructible*. En: *L'entretien infini. Op. cit.* p. 191.

En otra parte Blanchot ha cuestionado el modo de preguntar por *autrui* en términos de “Quién es”, pues *Autrui* no es, no podría ser, una designación de naturaleza, una caracterización de ser o un rasgo de esencia. Tal parece que jamás debería emplearse en primera persona: “Puedo acercarme a *autrui*, *autrui* no se me acerca. *Autrui* es pues el Otro cuando no es sujeto”,<sup>23</sup> falta del ego que no lo hace objeto. Por eso la pregunta “quién es *Autrui*” es oblicua, deja lugar a esta otra:

¿Qué pasa con la “comunidad” humana cuando le es preciso responder a esta relación de extrañeza entre el hombre y el hombre, que la experiencia del lenguaje lleva a presentir, relación sin medida común, relación exorbitante?<sup>24</sup>

Si hubiera que retirar el término *Autrui* (porque además hiciera pensar engañosamente en el altruísmo), la retirada retendría que el Otro es lo que invoca al “hombre” como “hombre”, más Otro que todo lo que hay de otro: sólo el hombre es absolutamente extraño para el hombre, sólo él es lo desconocido, no el dios ni la naturaleza ni las cosas. De modo que la relación humana primordial no puede apelar a ninguna mediación, a ningún intermediario. El Otro es la presencia misma de esa distancia infinita, la presencia que se presenta sin presente, lo inmediatamente inaccesible. El hombre “reducido a la pobreza de la presencia”,<sup>25</sup> que la muerte como poder puede destruir, no alcanzar; hacer desaparecer radicalmente, no asir; cambiar en ausencia, no rozar —porque justamente la extrañeza de la presencia en su desnudez responde a la de la muerte imposible, sin obra, sin relación conmigo, no-concerniente, sin horizonte de sentido.

Pero hay un límite donde “privados del poder de decir ‘Yo’, privados también del mundo, ya no seríamos sino este Otro que no somos”<sup>26</sup> o, para decirlo sin el dudoso “nosotros”, el deportado estaría obligado a ser para sí mismo ese Otro sin sujeto: “experiencia imposible”.<sup>27</sup>

Límite que se toca en la desgracia del hombre reducido a la extrema desnudez de la necesidad, convertido en “el que come las sobras”. A diferencia del hombre caído por debajo de la necesidad, privado de la carencia, desposeído de la desposesión, sin amo y por ende sin posibilidad de rebelarse, el hombre reducido a la necesidad se descubre como el que no necesita nada distinto de la necesidad —árida, sin goce ni contenido, relación desnuda con

---

23 *Le rapport du troisième genre. Homme sans horizon. Ibid.*, p. 100.

24 *Ibid.*, p. 101. Cfr. p. 103: “la experiencia del lenguaje —la escritura—”.

25 *Tenir parole. Ibid.*, p. 86.

26 *L'indestructible. Ibid.*, p. 192.

27 *Ibid.*, p. 199.

la vida desnuda— para mantener la relación humana primordial.

Y ello de dos maneras, tal vez inseparables: aceptar el alimento, rehusar la palabra.

Alimentarme no para mí mismo, más bien “como si acogiera al Otro, huésped no de mí mismo sino de lo desconocido y de lo extraño”<sup>28</sup> en mí. Huésped que, como Príamo, rechaza la comida, insoportable hasta en el lenguaje.

A esta misma exigencia de portar y soportar esa necesidad que ya no es la mía propia, pertenece el deber de preservar la palabra frente al interrogatorio del Poderoso. Porque el límite al que acerca la desgracia, demarca también el límite del poder omnipotente que quiere salirse de sus límites al pretender dominar como hombre pero hablar como destino. El mutismo de la boca, la misma que come sin ganas, la boca del Otro, se opone a esa impostura de dioses sin rostro, como se le opone la desnudez de la cara, el semblante de la presencia infinita, indestructible pese a la destrucción ilimitada que padece.

De la trampa de la desgracia —su atopía, la confusión del desgraciado con una situación que no se deja situar y hace desaparecer al que la sufre tanto como al causante—, de esta trampa se sale únicamente estremando la situación inubicable: privado de la palabra, el desgraciado debe perseverar en esa privación rechazando toda relación de falso lenguaje con los Poderosos, quienes parecen a veces darle la palabra pero, en realidad, están confirmando con ello la privación que han impuesto al reducir el lenguaje a concesión de la autoridad. Por eso, a la vez, el desgraciado debe responder a la inquisición con los dientes apretados (los mismos que mastican las sobras), apretando un silencio que por supuesto —pero no sobra decirlo— no es el famoso callar de quien tiene mucho que decir. Escuchemos ese mutismo, aprendamos por si nos toca; en estas tierras, sin el pretexto del racismo, es peor:

El Poderoso es amo de lo posible, no de esta relación que no depende del dominio y que el poder no mide: esta relación sin relación donde se revela Otro (“*autrui*”). O, si se quiere, la relación del verdugo con su víctima, de la que tanto se ha tratado, no es sólo una relación dialéctica, y lo que limita su dominio no es en primer término la necesidad que tiene, aunque sea para torturarlo, de aquel a quien tortura, es más bien esa relación sin poder que siempre hace surgir, frente a frente y no obstante al infinito, la presencia del Otro como la de *Autrui*. De ahí el movimiento furioso del inquisidor que, por la fuerza, quiere obtener un pedazo de lenguaje a fin de rebajar toda palabra al nivel de la fuerza: hacer hablar, y por la tortura misma, es intentar apropiarse de la distancia infinita reduciendo la expresión a ese lenguaje de poder por el cual el que hablase daría de nuevo

28 *Ibid.*, p. 196. Cfr. *La mesure, le suppliant. Ibid.*, p. 135.

asidero al poder —y el torturado rehusa hablar no sólo para no entrar, por las palabras usurpadas, en el juego de la violencia adversa, sino también para preservar la palabra verdadera que, él bien lo sabe, se confunde en ese instante con su presencia silenciosa, que es la presencia misma del Otro (*autrui*) en él.<sup>29</sup>

Cuando hay que “hablar o morir”, uno preserva la palabra como el lugar mismo de la muerte Otra, inaccesible, que no deja lugar a la idealización del matar o del morir.<sup>30</sup>

Pero preservar la palabra como el lugar de la distancia infinita, de la extrañeza irreductible entre los hombres, es tanto más difícil cuanto que, en la comunidad anónima de los deportados, quien acoge como palabra la infinitud silenciosa del Otro es nadie. Pues cada uno sobrevive únicamente como existencia impersonal al nivel de la necesidad pura y simple y como relación solitaria con la reserva de la palabra, sobre todo cuando, por la camaradería, se restablece una apariencia de sociedad.<sup>31</sup> Así como hay que sobrellevar el nivel más bajo de la necesidad, alimentarse no para gozar de la vida sino sólo para sobrevivir (sobrevivir es, precisamente, resistir la vida como extranjera, ser el Otro que no se es), así mismo hay que preservar la palabra no sólo frente a la fuerza bruta, también —y tal vez sobre todo— frente al lenguaje gozoso.

Como si hasta en la trampa de la desgracia, en su situación vacía e inubicable, en la desaparición del sujeto, persistiera una exigencia “ética” sustentada solamente en el apego impersonal a la vida (el más terrible egoísmo, dice Blanchot, egoísmo sin ego).<sup>32</sup> Exigencia que contrarresta la pretensión del Poderoso —hablar el lenguaje del destino— “antropomorfizando” la inclemencia de los elementos: “‘El frío, SS’, dice profundamente Antelme”<sup>33</sup> y con ello persevera en la única Otredad absoluta, la del hombre para el hombre. Pero también exigencia de no abandonarse a las bondades de la naturaleza, la noche serena, la belleza de la luz, el esplendor del árbol. Y, ante todo, no entregarse a lo que, en la desgracia, sólo podría venir con el lenguaje (poesía, en otras circunstancias):

Francis tenía ganas de hablar del mar. Me resistí... El mar, el **agua**, el **sol**, cuando el cuerpo se pudría, lo sofocaban a uno. Era con esas palabras... que se corría el riesgo de no querer dar un paso más ni levantarse.<sup>34</sup>

---

29 *Ibid.*, pp. 194-195.

30 Tampoco ha lugar, si vamos a eso, a preservarla.

31 *L'entretien infini. Op. cit.*, p. 199.

32 *Ibid.*, p. 196.

33 *Ibid.*, p. 193.

34 *Idem.*



Y, por supuesto, quienes regresan del morir sin fin y quieren por fin decir la palabra retenida tanto tiempo —el tiempo infinito de la desgracia, el presente como paso que no pasa, la eternidad baja—, a su vez sofocan a los otros. Como sofoca recordar todo esto ante la República de los Justos.

4

Decía Blanchot que para que se dé el momento de conversación, tal como el relato de Marguerite Duras logra asirlo (en el sentido de no poder desasirse de él), tal vez lo esencial radica en que los dos seres del encuentro entran en relación gracias a que no tienen nada en común sino el hecho de estar, por motivos muy diferentes, separados del mundo común. Está en juego, pues, una doble separación: por la separación del mundo común, los que a su vez están separados entre sí pueden entrar en relación.

Lo que designan expresiones como sentido común, voluntad común, felicidad común, espacio común de la comprensión, círculo común de las relaciones, tiene su lugar en el llamado mundo común donde, gracias a la comodidad, la buena situación y el dominio, es posible elevar la palabra a las formas de la comunicación impersonal donde se habla en torno a problemas y “donde cada uno renuncia a sí para dejar momentáneamente hablar al discurso en general”.<sup>35</sup> Es el plano general de la impersonalidad que permite tanto el habla que busca el acuerdo mediante el juego de la coherencia, la comprensión definitiva a través del reconocimiento mutuo, como la “facilidad de la charla que es la ligereza y la libertad de cierta felicidad”.<sup>36</sup> Pero este mundo común de la comprensión fácil es el mismo donde “muy rara vez se nos ofrecen la suerte y el dolor de una verdadera conversación”,<sup>37</sup> y un relato como el de Marguerite Duras tiene que venir a ponernos en presencia de ese acontecimiento inhabitual. El acontecimiento tuvo lugar. Pero el relato es el lugar por excelencia de la metamorfosis de esta afirmación en pregunta: ¿es que eso tuvo lugar?

Al otro lado del mundo común, el mutismo y la violencia cierran el ser. Es la palabra de la soledad y del exilio, extrema, privada de un centro que ofrezca un punto de referencia para la confrontación. Aquí se trata también de la impersonalidad, pero por pérdida de la persona, no por aquella renuncia voluntaria que garantiza un lugar en la totalidad de la gravedad o del gozo. La literatura moderna, dice Blanchot, ha logrado captar y dejar oír la

---

35 *La douleur du dialogue*. En: *Le livre à venir*. *Op. cit.*, p. 214.

36 *Ibid.*, p. 208.

37 *Ibid.*, p. 218.

“palabra de la profundidad sin profundidad”.<sup>38</sup> Por esta atención perseverante, negligente, se dirige hacia su esencia, la desaparición, con lo que impugna la suscitación del *dictare*, propio del dictador, en los hombres fatigados y desgraciados que pretenden huir del terrible rumor de la ausencia y acogerse a lo que se grita en las plazas públicas.<sup>39</sup>

En el límite entre el mundo común y el mutismo yace el mundo simple de la carencia y la necesidad, inmóvil o errando contra la pared: ella es una sirvienta de veinte años; él, de más edad, es un vendedor ambulante de baratijas. Ella le dice: “¿Así, pues, usted viaja con la misma constancia con que yo permanezco en el mismo sitio?” El responde que sí.<sup>40</sup>

¿Qué los separa del mundo común? El trabajo: ambos desempeñan oficios que no lo son. Blanchot los piensa en los términos de una sub-esclavitud donde no se tiene lazo real con nadie, ni siquiera con el amo como lo tenía el esclavo, y ni siquiera consigo mismo.<sup>41</sup> Si antes se habló de dos tipos de impersonalidad, una voluntaria y otra por pérdida de la persona, ahora podría hablarse de una impersonalidad por suspensión de la persona, como el presente desértico de que habla la muchacha, oscilante, con falsos espejismos de persona que es preciso evitar a toda costa. También en la “pequeña” desgracia se está por debajo de toda clase social, se es lo último de lo último (“-Dicen que alguien tenía que serlo. -Claro, dicen eso de todo”).<sup>42</sup>

Mientras el trabajo propiamente dicho tiene por finalidad esencial disimular la imposibilidad de la vida humana, aquellos oficios “bastardos” la hacen sentir a cada instante. Pero ya el modo como la muchacha habla de ello, deja ver la diferencia entre los dos desgraciados:

Lo mío no es un oficio. Lo llaman así por simplificar, pero no es un oficio. Es una especie de estado, un estado completo, como el de ser niño o el estar enfermo. ¿Me entiende? Y tiene que terminar.<sup>43</sup>

---

38 *Ibid.*, p. 214.

39 *La disparition de la littérature. Ibid.*, p. 265. *Mort du dernier écrivain. Ibid.*, pp. 299-300.

40 DURAS, M. *El Square. Op. cit.*, p. 16.

41 BLANCHOT, M. *Le livre à venir. Op. cit.*, p. 215.

42 DURAS, M. *Op. cit.*, p. 38.

43 DURAS, M. *Ibid.*, p. 12; Cfr. p. 48.

Usted hablaba de mi oficio; ¿le parece un oficio esta situación en la que una está obligada a cavilar todo el día en lo que no es bueno?.<sup>44</sup>

El hombre, en cambio, se ha dejado caer en su “oficio” por la necesidad de errar, “donde encuentra la única posibilidad que le queda y que encarna precisamente lo que él es”.<sup>45</sup> Para él la enfermedad está en no poder conversar con alguien cuando lleva varios días sin hacerlo; para ella, esto es ya una enfermedad dentro de la enfermedad.

La muchacha vive de día como si fuera de noche —se niega toda distracción, todo alivio, toda disminución en el rigor de la jornada— para no olvidar lo que su vida tiene de imposible. Para el sentido común, es evidente que la joven sirvienta saldrá con facilidad de su condición desgraciada gracias al matrimonio. Es propio del sentido común, en efecto, olvidar que sus evidencias suponen la pertenencia al mundo común. Pero, dice Blanchot, basta tomar conciencia de lo imposible para que la imposibilidad afecte e infecte “el deseo mismo de salir de ahí por las vías más normales [...] la violencia del deseo vuelve imposible aquello que se desea”,<sup>46</sup> de modo que la salida impide salir.

El hombre, por su parte, sabe ya que el olvido de lo que la vida tiene de imposible no viene sólo de la distracción del alivio, sino que proviene del desvío inherente a la situación misma de la desgracia, que hace que quien la padece es nadie. Por eso no teme las humildes iluminaciones que recibe de sus viajes, felicidad **privada** que es “como la otra forma de lo imposible”,<sup>47</sup> la otra cara de la desgracia. Errar contra la pared: hablar de visiones.

Esa insistencia discreta de los dos —de ella, en la inmovilidad; de él, en la errancia— es la tensión silenciosa que despliega la conversación desde su repliegue en la desgracia.

Los dos seres que se han encontrado en su diferente separación del mundo común, sólo buscarían hablar, agotar este último recurso, este último “poder” —poder de impotencia, no impotencia del poder—, gastar sin contrapartida este don del azar, porque cuando queda apenas la última posibilidad no cabe guardarla (así lo prueba la reserva de las palabras cuidadosas, que no reserva porvenir alguno), no cabe ni siquiera dosificarla: hay que tomarla

---

44 *Ibid.*, pp. 31-32.

45 BLANCHOT, M. *Le livre à venir. Op. cit.*, p. 217.

46 BLANCHOT, M. *Ibid.*, pp. 216-217.

47 *Ibid.*, p. 217.

y así perderla. Y padecer el silencio que sobrevendrá luego pero que “de hecho es como si ya hubiera empezado”,<sup>48</sup> el tiempo que vuelve a pasar “tan despacio [dice ella] que parece como si le saliera a una del cuerpo”.<sup>49</sup>

Raro acontecimiento de la conversación, más doloroso que maravilloso, porque, hablando, los dos salen de la lentitud pesada del tiempo, donde están hundidos en la enfermedad de la sub-esclavitud, pero salen porque al hablar el tiempo pasa más rápido, con lo que —tal es la ironía del tiempo de esta desgracia— tanto más rápido vuelven a caer en su condición.

¿Tal vez fuera mejor no hablar nunca, como dice el hombre? La muchacha, inquebrantable en su voluntad de no permitirse ningún espejismo (incluido el asesinato) que le haga creer que su estado es soportable, no está tan segura de que hablar sea uno de esos distractores (como tampoco lo es el baile al que va cada sábado, en ese lugar frecuentado por “mucha gente como nosotros”,<sup>50</sup> con la esperanza de que un hombre le de la libertad). No, no está tan segura, se limita a reiterar de la frase del hombre solamente el “tal vez” y con ello le imprime otro tono, pues para ella hablar hace mucho bien, justamente ese bien doloroso que consiste en devolverla a su condición terrible por el mismo movimiento por el que momentáneamente la saca. Conversar es, entonces, lo más necesario en el mundo de la necesidad. Quizá por eso, como dice el hombre, las ganas de hablar son cosa que **en general** no es bien vista.<sup>51</sup>

La tensión de la conversación, que lleva a ese momento final donde el silencio se adelanta al silencio para redoblar la desgracia, se inclina, en la lectura de Blanchot, del lado de la errancia: ante el extravío de sus fugaces centelleos, la muchacha pasa —“desgraciadamente”<sup>52</sup>— de la lejanía y la reprobación a la curiosidad fascinada. Esto no significa que en la conversación acaba por imponerse un objeto o un tema, significa, más bien, que si hay una “esencia” del lenguaje, sería la errancia —el error, en su doble sentido—, y que gusta de manifestarse en la conversación.<sup>53</sup>

---

48 DURAS, M. *Op. cit.* p. 75.

49 *Ibíd.*, p. 59.

50 *Ibíd.*, p. 74.

51 El subrayado es mío.

52 BLANCHOT, M. *Le livre à venir. Op. cit.*, p. 217.

53 Ver supra: la cuestión de la analogía entre lo dicho y lo que pasa, p. 158.

De tratarse del relieve de un tema, igual podría leerse que consiste en el consuelo de esperar que el encuentro fortuito en el parque se convierta en el encuentro de la vida compartida.<sup>54</sup> En otras palabras, que la tensión de la conversación se incline, no del lado de la errancia, sino del lado de la inmovilidad. Y sabemos de los dones latentes del viaje inmóvil. Pero pensamos que esta lectura, a diferencia de la anterior, añade una página al relato, la página en blanco de la esperanza de la duración, que no cabe en el momento raro de la suerte irreplicable de la conversación.

En el relato de Marguerite Duras, el encuentro, que no es otra cosa que una conversación —la relación infinita de la conversación—, es como el amor que sólo ocurre antes de ocurrir.

Agosto 25 de 1993 (8:15 p.m.)

P.S. Poco tiempo después de haber terminado este escrito, encontré, gracias a un azar compartido, aquí en Medellín, en una librería anticuaria, unas palabras recientes de Marguerite Duras acerca de su relato:

Eran sirvientas, los millares de Bretonas que desembarcaban en las estaciones de París. Eran también los comerciantes ambulantes de los mercados pequeños de provincia, los vendedores de hilos y de agujas, y todos los demás. Aquellos —millones— que no tenían nada sino una identidad de muerte.

La única preocupación de estas personas era su supervivencia: no morir de hambre, tratar de dormir cada noche bajo techo.

Era también, de tiempo en tiempo, al azar de un encuentro, HABLAR. Hablar de la desgracia que les era común y de sus dificultades personales. Pasaba en los parques, el verano, en los trenes, en esos cafés de plazas de mercado repletos de gente donde siempre hay música. Sin lo que, decían esas personas, no habrían podido sobrevivir a su soledad.

Invierno de 1989.

---

54 *Le livre à venir. Op. cit.*, p. 216.

**LA COMUNIDAD DE LA DESGRACIA  
(MAURICE BLANCHOT Y  
MARGUERITE DURAS I.)**

**Por: Jorge Mario Mejía Toro**

**RESUMEN**

En *La communauté inavouable* (1983), se ocupa Blanchot expresamente de pensar la comunidad de quienes no tienen comunidad, cuestión que había asomado ya en *Le livre á venir* (1959) y en *L'entretien infini* (1969). La presente conferencia se refiere a estos antecedentes. En la primera parte, sobre el relato de Duras *El square* (1956) y el ensayo de Blanchot que lo medita, *El dolor del diálogo*, indica la relación "ética" entre la conversación y la desgracia. La segunda parte, entre otros, caracteriza el tiempo en que se da la rareza de la conversación, así como las experiencias que permiten al pensamiento no anteponerse a la desgracia pero tampoco abandonarse a la ausencia de pensamiento. La tercera parte lee los escritos *Lo indestructible*, *La relación del tercer género*, etcétera, para caracterizar los diferentes "niveles" de la desgracia en dirección a la posibilidad o a la imposibilidad de conversar. La cuarta y última parte vuelve sobre la primera con el propósito de precisar la comunidad de los que no tienen nada en común salvo su separación —diferente en cada uno— del mundo: la comunidad de la desgracia.

**THE COMMUNITY OF DISGRACE  
(MAURICE BLANCHOT AND MAR-  
GUERITE DURAS I.)**

**By: Jorge Mario Mejía Toro**

**SUMMARY**

In *La communauté inavouable* (1983), Blanchot expressly takes up the subject of thinking about the community of those who have no community, a matter he had already considered in *Le livre á venir* (1959) and in *L'entretien infini* (1969). The present lecture refers to those antecedents. In the first part, taking up Duras' narrative *Le square* (1956) and Blanchot's essay meditating on it, *The pain of dialogue*, the lecture points to the "ethical" relationship between conversation and disgrace. The second part, gives a characterization of the time when the strange occurrence of conversation takes place, and equally, of those experiences permitting thought not to precede disgrace, though not abandoning itself to the absence of thought, either. The third part makes a reading of the pieces called *Indestructible*, *The relation of the third genre*, etc., in order to establish the traits of the different "levels" of disgrace, relative to the possibility or impossibility of conversation. The fourth and last part returns to the first one, with the purpose of precisizing the community of those who have nothing in common, except their separation —different in each of them— from the world: the community of disgrace.