



Tópicos, Revista de Filosofía

ISSN: 0188-6649

kgonzale@up.edu.mx

Universidad Panamericana

México

Torres Sánchez, Rayiv David

EL ENCUENTRO SUSPENDIDO: LA DIFERENCIA Y LA PRESENCIA INMEMORIAL

Tópicos, Revista de Filosofía, núm. 54, 2018, pp. 333-351

Universidad Panamericana

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323053420013>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

THE MEETING SUSPENDED: THE DIFFERENCE AND THE IMMEMORIAL PRESENCE

Rayiv David Torres Sánchez

Pontificia Universidad Javeriana/Universidad de los Andes

rd.torres42@uniandes.edu.co

orcid.org/ 0000-0002-8790-9772

Abstract

This article deals with the relationship between the immemorial and the difference, in the light of Maurice Blanchot and Jean-Luc Nancy, in terms of a sheer deconstruction of the presence. For this purpose, these pages examine how both authors approach two Biblical episodes (the supper at Emaus and the scene of the resurrection according to Mathew's gospel), in order to link these reflections with the second part of Blanchot's book, *The Unavowable Community*, thus deepening in the relationship between the unfathomability of the "real and sheer presence" and the infinite remittance of an encounter that, as will be seen in the case of Blanchot, is irreducible to the farewell. Throughout this analysis the goal will be to demonstrate how the "real presence", that which cannot thoroughly be neither "there" nor "now", becomes immemorial, since it is not susceptible of oblivion or remembrance, and yet, it does not abandon us. This compromises not only the positive and secure effectiveness of what is shown (that which presents itself in order to depart), but also the destination of an encounter compelled to dissolution and, consequently, to prolongation and iteration.

Keywords: immemorial, negativity, prolongation, repetition, presence.

Received: 05 - 12 - 2016. Accepted: 01 - 03 - 2017.

DOI: <http://dx.doi.org/10.21555/top.v0i54.887>

EL ENCUENTRO SUSPENDIDO: LA DIFERENCIA Y LA PRESENCIA INMEMORIAL

Rayiv David Torres Sánchez

Pontificia Universidad Javeriana/Universidad de los Andes

rd.torres42@uniandes.edu.co

orcid.org/ 0000-0002-8790-9772

Resumen

Este artículo se propone tratar la relación entre lo inmemorial y la diferencia a la luz de Maurice Blanchot y Jean-Luc Nancy en términos de una pura deconstrucción de la presencia. Para ese propósito, estas páginas revisan la aproximación de ambos autores a dos episodios bíblicos (la cena de Emaús y la escena de la resurrección del evangelio de Mateo) con el fin de anudar la reflexión a la segunda parte del libro de Maurice Blanchot *La comunidad inconfesable* acerca de la inaprehensibilidad de la “presencia real y sencilla” y la remisión infinita de un encuentro irreductible a la despedida. A lo largo de este análisis se buscará demostrar cómo la “presencia real”, aquella que no puede estar del todo ni “ahí” ni “ahora”, pasa a ser lo inmemorial, por cuanto, no es susceptible ni de olvido ni de recuerdo, y sin embargo no nos abandona. Esto compromete no sólo la efectividad positiva y segura de lo que se muestra (aquello que se presenta para partir), sino, también, la destinación de un encuentro abocado a la disolución, y, en consecuencia, a la prolongación y la iteración.

Palabras clave: inmemorial, negatividad, prolongación, repetición, presencia.

Recibido: 05 - 12 - 2016. Aceptado: 01 - 03 - 2017.

DOI: <http://dx.doi.org/10.21555/top.v0i54.887>

Mega gap ti theov seba σ ischanet audev¹

Homeri hymnus in Cerem, v. 479

Sub specie aeterni. – A: «Te vas alejando cada vez más
rápidamente de los vivos:

¡pronto te borrarán de sus listas!» –

B: «Éste es el único medio de participar del privilegio de los
muertos ».

A: «¿Qué privilegio?» –

B: «El de no morir más».

Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*.

1.1. La diferencia, lo inmemorial

Dos de los discípulos de Jesús de Nazaret se dirigían a un pueblo llamado Emaús, a unos once kilómetros de Jerusalén. A lo largo del camino hablaban del sepulcro vacío de su maestro. Mientras conversaban sobre lo sucedido, Jesús se unió a ellos y caminó a su lado. Lo veían pero no podían reconocerlo. Entretanto, el rabí les preguntó acerca de su conversación. Los discípulos hicieron una pausa afligidos, y uno de ellos, Caifás, contestó: “Seguramente tú eres el único que habiendo estado en Jerusalén, no sabe lo que allí ha sucedido estos días”. Y Él les preguntó: “¿‘Qué ha sucedido’? Le dijeron: lo de Jesús de Nazaret, que era un profeta poderoso en hechos y palabras delante de Dios (el Templo) y de todo el pueblo. Los jefes de los sacerdotes y nuestras autoridades lo entregaron para que lo condenaran a muerte y lo crucificaran” (Lucas, 24: 22). Los discípulos relataron que tenían la esperanza de que él fuera el libertador de Israel y que algunas de las mujeres que estaban con ellos fueron a buscar su cuerpo en el sepulcro, pero no lo encontraron. Los discípulos dijeron que las mujeres habían vuelto a casa contando que unos ángeles se habían aparecido poniendo en duda la muerte de Jesús. Los demás discípulos, dijeron, tampoco vieron el cuerpo: el sepulcro estaba vacío. El Cristo respondió: “¿Qué faltos de comprensión sois y

¹ “Un gran estupor frente a los dioses impide la voz”.

cuánto os cuesta creer todo lo que dijeron los profetas! ¿Acaso no tenía que sufrir el Mesías estas cosas antes de ser glorificado?" (Lucas 24: 24).

Después de recibir instrucción sobre las Escrituras durante el camino, y las señales que allí se daban sobre la venida del Mesías, llegaron a Emaús. Jesús se disponía a seguir cuando llegaron, pero los discípulos le pidieron permanecer con ellos esa noche. Enseguida entró Jesús y se quedó con ellos. Estando todos en la mesa, tomó en sus manos el pan, y dando gracias a Dios, lo partió. En ese momento, *abrieron los ojos* y desapareció (Lucas 24: 31).

La "palabra" que se con-memora en la escena en la mesa recuerda súbitamente la antigua fórmula eucarística del *hoc est enim corpus meum*, cuyo enunciado nos remite, por analogía, a la conmemoración de una presencia retirada antes de que haya podido advenir. Esto sucede en el episodio de Emaús, pero también en el evangelio de Mateo, en el que la resurrección no puede ser reconocida, pero cuando la mirada de María Magdalena se vuelve, el Cristo impide su tacto y se retira. La (es)cena de Emaús, por su parte, significa una de más, en consonancia con Jacques Derrida cuando decía que "siempre hay que contar con uno de más a cenar en la (es)cena de la lengua" (Citado en Rodríguez Marciel, 2012a). Se dice que es la (es)cena de más, porque es la (re)partición del pan y el vino después de la Última Cena, la cena después de la última; pero tampoco es la escena de la memoria y de la conmemoración del "tomad y comed todos de él: esto es mi cuerpo", sino de una escena (re)iterada, (re)doblada, en la que todo ocurre como si debiera confirmarse por su duplicación (Rodríguez Marciel, 2012a: 275). Hay un pormenor que llama poderosamente la atención, y es que los discípulos reconocen la presencia de Jesús por el acto de partir el pan y no por haber sentido que, como dice el evangelio, el *corazón ardía en el pecho* a causa de la instrucción en las Escrituras a lo largo del camino (Lucas 24: 32). En este sentido, la cena en Emaús es un pasaje que no debe ser agotado en el abandono de la presencia, sino en la "experiencia del corazón" que consigue ver lo que la mirada no alcanza ni reconoce inicialmente (Cfr. Nancy, 2005). Y justo en el momento en que la presencia puede ser reconocida, ésta se retira.

Jean-Luc Nancy menciona a propósito de la cena de Emaús, que en esta escena se hurta la presencia inmediata a la mirada para implicarse en una relación con aquello que ya no puede ser olvidado ni recordado: "pues jamás lo hemos vivido ni conocido y sin embargo no nos abandona: lo inmemorial" (Rodríguez Marciel, 2012a: 276). Lo inmemorial es

entendido, a la luz de Nancy, como lo que precede al nacimiento, y es por esta razón que lo inmemorial significa la pura falta de recuerdo, lo que “remonta sin fin [a] una memoria infinita, hipermemoria o más bien *inmemoria*”.² En la cena de Emaús se celebra la memoria de lo que no se ha ni vivido ni conocido, por eso la presencia que abandona el acto, muestra el lugar en el que la duplicación de lo que es de antemano irreconocible, se interrumpe. La presencia no es reconocida por los discípulos de Jesús sino sólo hasta el momento de partir el pan, por ello, la partida, en el momento de la duplicación de la (es)cena, es la falta infinita de recuerdo que no presenta una “presencia original” sino que la retira, la difiere y la reitera. En este sentido, lo inmemorial se da para iterarse y diferir el “puro origen”, sin que este se dé nunca por completo, sino que, por lo demás, este ocurre como un puro aplazamiento anudado a la falta. La presentación reiterada, tanto en el caso del evangelio de Mateo como la escena de Emaús, tiene lugar simultáneamente con la retirada.

Así pues, estas páginas nacieron de la intención de examinar no sólo una experiencia anudada a la memoria de lo que nos antecede en términos de una presencia que no termina de retirarse, sino también el carácter finito de la condición de un encuentro suspendido en el umbral, esto es, con relación a un fundamento, en principio, negativo (irreductible, inefable) de la presencia. Sin embargo, se buscará tratar el episodio bíblico de Emaús como un referente crucial para orientar la lectura conjunta que se llevará a cabo en este artículo entre Maurice Blanchot y Jean-Luc Nancy para reconstruir el argumento de un encuentro destinado a la interrupción, y por esto mismo, abocado a la prolongación y la reiteración.

Por consiguiente, conviene tener en cuenta que para Maurice Blanchot, en una dirección similar a la de Jean-Luc Nancy, decía que lo inmemorial se da como un don absoluto, como la pura entrega que se reconoce al retirarse, esto es, en la medida que la distancia indica también un desplazamiento, que, para el caso de la filosofía de Blanchot, estaba asociado a la “pureza de lo Sagrado”.³ Sin embargo, lo Sagrado, decía Blanchot, palabra augusta, cargada de relámpagos y prohibida, en realidad, “sólo sirve para disimular que no puede decir nada”, dada su

² (Nancy, 2001: 10). Citado en Rodríguez Marciel, 2012a: 276.

³ “*Das Heilige*, lo Sagrado, palabra augusta, cargada de relámpagos y como prohibida, que tal vez, por la fuerza de una reverencia demasiado antigua, sólo sirve para disimular que no dice nada” (Blanchot, 2008: 47).

aporía de no poder decirse o significarse en nada en concreto. Blanchot recordaba a Yves Bonnefoy en un ensayo de *La conversación infinita*, quien sugirió indirectamente que era inevitable verse conducido a un saber sencillo que sólo podría desencantarnos, por cuanto se diría que lo Sagrado es la presencia “inmediata”, es ese cuerpo que pasa, “[como decía Baudelaire,] seguido y casi aprehendido hasta la mismísima muerte [...] [lo sagrado] es esta vida sencilla a flor de tierra que anuncia René Char; lo Sagrado no es por tanto nada más que la realidad de la presencia sensible: la presencia es lo Sagrado” (Blanchot, 2008: 46).

Con la aproximación de Yves Bonnefoy, decía Blanchot, se está de cara, verdaderamente, a un saber fácil, tranquilo, a “nuestro alcance”, y aunque es un “saber amargo”, de desencanto, y a nuestro alcance inmediato, “es preciso devolver la fuerza de enigma para decir que la presencia es lo Sagrado” (Blanchot, 2008: 46). Se dice que “la presencia es lo Sagrado” por cuanto no ofrece un apoyo determinado un punto de definición, de apoyo ni de detención, sino que es *el terror de lo inmediato* –como decía Heidegger sobre Hölderlin–, de lo cual se deriva una conmoción del caos, un terror de lo inmediato que impide toda aprehensión. En este orden de ideas, puede arriesgarse la idea de que lo Sagrado es asociable a la presencia, por cuanto prescribe una impenetrabilidad de antemano (debido a que su origen es inidentificable), pero por esto mismo, no puede situarse más que con el lenguaje que conmemora lo que desaparece, o, bien, no puede aprehenderse jamás.

La presencia, la que aparece “al alcance de la mano”,⁴ (en su fenómeno mismo, si se quiere) es lo que se tiene simultáneamente como el efugio inaprehensible de un “cuerpo que pasa”, y por apartarse, en su darse “ahí mismo”, inmediato, el “dios” no puede ser reconocido, tal y como sucede con el *levantamiento del cuerpo* en el evangelio de Mateo; cuando el Cristo, interroga a María Magdalena por el motivo de su llanto. Enseguida, ella no lo reconoce y lo confunde con el hortelano.

⁴ Maurice Blanchot recuerda un texto de Philippe Jaccottet, *Bottegue Oscure*, en el que se encuentra “la misma relación misteriosa entre lo que puede parecer la realidad más sencilla (o la sencillez de lo real) y el paso de un dios”. Por otra parte, recuerda a otro poeta, Claude Vigée, quien intentaba poner en palabras austeras la realidad de la presencia: “En el fondo, toda poesía sólo es una señal de reconocimiento a lo que es [...] El testimonio, a través de ti, de quien se disimula entre tantos rostros. No aludas a ninguno de sus lenguajes [...]”. *Journal de l'été indien* (Citado en Blanchot, 2008: 47).

En el momento en que ella se da vuelta, el resucitado interrumpe el contacto, impidiendo por esto ser retenido. De esta manera, el Cristo vacía, con un “brillo nocturno”, el umbral irreductible entre el tacto que lo procura y su cuerpo. Sin embargo, el cuerpo que se aparta, toca con su distancia. Jesús se presenta para partir y volver a lo oculto, al padre (*deus absconditus*), a lo no visto e innombrable.

La presentación inmediata, la “verticalidad” del cuerpo del resucitado, como ocurre en el episodio bíblico de la resurrección, más allá del retorno desde la muerte, es el levantamiento de la “verdad” que se afirma en su partida, su ocultamiento, su inaccesibilidad. El levantamiento del cuerpo, en el acto de la resurrección según el evangelio, es el de la muerte. Con la despedida del Cristo, el *Logos* (encarnado, hecho cuerpo) y la “verdad”, se anudan a la negatividad, cuya inefabilidad, desde entonces se dice con el principio re-iterativo y diferencial de la liturgia: “este es mi cuerpo” (que va a faltar).

Así mismo, la presentación del cuerpo resucitado, al ser lo aún (in) tacto, prefigura la “experiencia del límite” que se profesa en la interdicción “no quieras tocarme”, en la cual se dice, también, que la muerte, como pura repetición, no termina nunca, sino que se muere indefinidamente, por cuanto la presencia que se va es la de una desaparición prolongada, esto mismo ocurre como la retirada súbita de Emaús, una retirada renovada y aplazada con la promesa del retorno y la condición de la remisión infinita de la memoria (que todo lo antecede): inmemoria. La presencia que falta es desde entonces el significado último que le adviene a la efectuación del “verbo encarnado”, en consecuencia, la partición del pan y del vino en la eucaristía conmemora, en lo relativo a lo que podríamos llamar una “teología de la ausencia”, la falta de un cuerpo.

Con anterioridad, quisiera anotar también que Jean-Luc Nancy abre la posibilidad de que la partición del pan en la (es)cena de Emaús conserve lo inmemorial de toda deconstrucción como un origen diferido de sí, infinitamente. Por consiguiente, la comentarista de Nancy, Cristina Rodríguez Marciel, formula el siguiente interrogante: “¿[n]o estaremos ante una singular constatación de la deconstrucción del cristianismo y la vieja fórmula eucarística como la palabra portadora de la apelación que abre cualquier palabra o pensamiento?” (Rodríguez Marciel, 2012a: 276). De este modo cabría examinar, ¿cómo el trasfondo inmemorial de toda deconstrucción compromete la positividad y la seguridad de una “presencia efectiva”, real y sencilla (*a flor de tierra*), en el “aquí” y el “ahora” de su mostrarse (presentarse) mismo para indicar nuestra

separación con respecto a todo aquello que presenta su despedida, su inaprehensibilidad, pero también, su aplazamiento, su intocabilidad, su distancia irreductible a lo que no puede ser aprehendido pero tampoco retenido?

En principio, este artículo recoge una parte esencial del análisis de un estudio mucho más amplio sobre el vínculo entre la negatividad fenomenológica y el lenguaje en Maurice Blanchot. Sin embargo, el presupuesto nodal se significa en los episodios de la desaparición de Emaús, o el de *Noli me tangere*, cuya relación con el modo de ser de la presencia (el *ethos* de lo que se va), pueden entenderse como una *pasión de la escritura*, esto es, que la “escritura de la presencia” se dice en lo que no puede más que perder el cuerpo irremediamente; justo en el momento en que *toca el cuerpo*, la escritura *pierde su tacto*; en cuanto escribe el cuerpo, lo borra (Nancy, 2002: 294). “La escritura sólo empieza cuando el lenguaje –dice Blanchot–, vuelto hacia sí mismo, se designa, se aprehende y desaparece” (Blanchot, 2008: 334). Así pues, la puesta en juego del cristianismo en la “falta del cuerpo” (el sepulcro vacío) con que se originaría su “deconstrucción” es una exposición a la diferencia de la “presencia”, del “ahora aquí presente”; por esta razón, se deshace, como ha dicho Nancy, de la religión y su leyenda para convertirse en la agitación de una inmemoria de la presencia.

Por esto mismo, nuestro argumento es que la “presencia real” se transforma en la presencia que por excelencia no está presente. “Los dioses retirados, han retirado con ellos la presencia misma. La verdad del monoteísmo es el ateísmo de esa retirada”.⁵ En consecuencia, la “presencia real” es la que no está ahí, al “alcance de la mano”. Su “ahí” es su efugio. Quien parte el pan en la mesa de Emaús no se presenta. Esta es “la exposición de la piel bajo la cual ninguna presencia se oculta”, pero tampoco “ningún dios espera”, sino el “lugar aquí” “y el toque singular de nuestra propia exposición: gozo y sufrimiento de estar en el mundo, exactamente aquí y en ninguna otra parte”.⁶

Este argumento principal se conecta, por tanto, también, con la paradoja del *hoc est corpus meum*, “este es mi cuerpo”, como un pasaje al *non hoc corpus quod videtis*, “no éste cuerpo que veis”, en cuanto que un cuerpo perdido, entregado y (ex)puesto: *hoc corpus quod pro vobis*

⁵ Citado en Rodríguez Marciel, 2012a: 276.

⁶ Citado en Rodríguez Marciel, 2012a: 276. Énfasis en el original.

tradetur, “este cuerpo que es por vosotros”,⁷ se remonta a la fórmula: “haced esto en conmemoración mía”, es decir, de quien no estará pero tampoco dejará de estar. Este último es el don absoluto, para asociarlo con lo que se ha definido con Blanchot respecto a lo inmemorial, y que, a su vez, en la liturgia se profesa con “este cuerpo (que no está) y que es por vosotros” o “que por vosotros será entregado”. Ello se anuda a la experiencia concedida a lo que consigue “ver sin ver”, es decir, el camino a Emaús, el camino a la (es)cena de la desaparición que prorroga la promesa nocturna de la presencia.

De ello se sigue, –anticipando un poco el desenlace final del argumento de estas páginas– que el cuerpo que abandona el lugar del encuentro, también es “fuente infinita de presencia” a la medida de su partida. De ello se seguirá, finalmente, a modo de corolario, una indagación por la relación entre el encuentro y la postergación de un “aún no” asociado a la espera, la interrupción y la prolongación. Esta “retirada”, cabe anticiparlo, en cuanto que punto de llegada de esta reflexión, es entendida como un movimiento en el que la posibilidad de un darse por completo de lo “presente”, (del “ahora”) se interrumpe, se fracciona y esquivo un “ahí” esencial, inmediato, y que se sustrae de todo “ahí” situable, pero, así mismo, su retiro, su inactualidad, es lo que se prolonga y se renueva infinitamente en la promesa que comporta la espera de un encuentro siempre y todavía por-venir.

Ahora bien, el tiempo de esa renovación y el aplazamiento de un encuentro interrumpido, inconcluyente e inacabado, según lo dicho, se definirá a lo largo de esta exposición, justamente en el carácter irreductible de la partida, “la muerte inclausurable”, “el adiós indefinido y postergado”, cuyo acontecimiento, –para llevarlo al plano de “nuestra propia exposición”, aquí y en ninguna otra parte–, tiene lugar en el prójimo; cuya muerte, cuya partida indefectible, es, a su vez, la condición de posibilidad de ser entre nosotros.

Cabe defender esta premisa, más allá de la crítica manifiesta de Nancy sobre la negatividad de lo comunitario en Georges Bataille y Maurice Blanchot, de la cual, no obstante, no nos ocuparemos en este artículo, debido a que, nuestro centro de análisis comprende el núcleo común entre Nancy y Blanchot. El lector puede conceder que, a pesar de no hacer explícito el compromiso político de esta derivación, el

⁷ Citado en Rodríguez Marciel, 2012a: 276.

trasfondo de lo que podríamos llamar, la analítica de la presencia entre Nancy y, especialmente Blanchot en su texto *La comunidad inconfesable*, resulta del carácter inmemorial del don absoluto, es decir, lo que no es susceptible ni de olvido ni de recuerdo, y en el que la muerte en el otro será siempre lo compartido; por esta razón, las escenas cristianas en las que la presencia se retira en el momento en que es reconocida, o, bien la novela de Marguerite Duras que nos acompañará hasta el final de este escrutinio, nos sirve en lo sucesivo para hablar de la posibilidad de un encuentro anudado a la promesa que se espera en el entretiempos, la repetición, y al advenimiento ya cumplido de antemano.

1.2. «No es este cuerpo que veis»

En principio, conviene destacar, según lo anticipado, que el libro *La comunidad inconfesable* de Maurice Blanchot, tiene como motivo de origen un comentario *La enfermedad de la muerte* de Marguerite Duras. En ese comentario, Blanchot lleva a cabo una analítica de la presencia, en términos de un encuentro destinado a la despedida y la disolución, pero también, se trata de uno de los textos más políticos y comprometidos de su obra. A partir de la primera dimensión, que no la segunda (motivo de una compleja discrepancia por parte de Jean-Luc Nancy), nos ocuparemos de establecer el vínculo que ha venido perfilándose a propósito de la negatividad de la presencia y su derivación, si se quiere, ética, en cuanto modo de ser del encuentro, con respecto a la figura de una partida interminable, de la cual no podemos, como lo veremos con Blanchot, ni confesar ni hacer obra.

En la narración de Duras, un hombre es aquejado por un mal terrible y devastador que aniquila su posibilidad de vivir, debido a su incapacidad de amar. En su intento desesperado por probar el amor, *contrata*⁸ a una joven, con quien buscaba hallar una primera o última

⁸ En la narración “Usted”, el protagonista de la obra de Duras, le pregunta a Ella si es una prostituta, pero Ella responde que no; acepta el *contrato* porque vio que a “Usted” le invadía el mal de la muerte: “Durante los primeros días no supe nombrar ese mal. Luego, más tarde, pude hacerlo”. En este sentido, lo que está en juego es la *forma del contrato*, que también podría traducirse por un contrato en el que se estipula una economía de la relación. Así pues, Blanchot, leyendo a Duras, plantea que la relación no depende de lo que une y asemeja; por lo tanto, se hablará de una “relación sin relación”, en la que el privativo, el “sin”, no propone una ausencia de relación: “por el contrario, esta ‘relación sin

vez el encuentro con una vida confinada a agonizar en ella antes de amar. “Ella”, el nombre de la protagonista, detecta que algo ocurre en “Usted”. Entre el revuelo de las sábanas que se sintonizan con el mar oscuro agitado intensamente detrás de la pared de la habitación, “Ella” no percibe en “Usted” otra cosa más que los estertores de una muerte inminente que se lleva por dentro, como si estuviera agonizando la vida, o *viviendo de su propia muerte*. Un día ella ha desaparecido.

En la introducción de este estudio se propuso como un presupuesto teórico, que lo Sagrado, en cuanto que “presencia simple”, es *donación de sí mismo*. En consecuencia, en el momento en que ella ofrece su cuerpo –así como también el cuerpo eucarístico es ofrecido a la muerte– lo *sacrifica sin profanarlo*. En el centro del examen que ha hecho Blanchot de la novela de Duras, se tiene que, pese a que en la narración no hay *huella de profanación*, la presencia de la protagonista es lo sagrado, es decir, su *donación*. Por su parte, el episodio bíblico de Emaús podemos compararlo sucesivamente con la mujer que desaparece al cabo de la narración en términos de un “don absoluto inmemorial”, el cual reviste, según se ha argüido, una desaparición que no reconocemos con anterioridad y que significa la pura falta de recuerdo. Cuando “Ella” falta, *da a ver* el espacio que abandona.

En lo relativo al cristianismo, la palabra de Cristo no se *invoca* con el proverbio “este es mi cuerpo que por vosotros será entregado” (aban-donado), sino más bien se *conmemora* como si las palabras de la protagonista de la narración de *La enfermedad de la muerte*, que identifican el mal letal que su amante lleva por dentro, dijeran: en ti habita el mal de la muerte. De ti y de mí la obra *deshace*. Lo no dicho y que “compartimos” reposa, por tanto, en lo *inconfesable*. Por eso, entre nosotros hay muerte, y, por ello, el modo de ser de lo que es *entre nosotros* se funda en nuestra finitud. La desobra, por su parte, se entiende en la filosofía de Maurice

relación’ señalará la disimetría que opera en el orden de la pertenencia, hasta el punto de que resulte imposible determinar la pertenencia a una comunidad”. No obstante, como lo hace explícito Marguerite Duras, la economía del contrato es desbordada, la protagonista *acepta el contrato*, pero la relación que sigue sólo es posible según una relación “siempre anterior, de una anterioridad no situable en el tiempo. Una relación que tiene que ver con lo que interrumpe la relación, con la imposibilidad de apropiación, con el habla, con la escritura, con la muerte”. Esto, en buena medida, significa, en resumen, todo lo que está en cuestión en *La comunidad inconfesable* (Cfr. Quintana Domínguez, 2014: 16).

Blanchot como la imposibilidad de captar aquello que es exterior y cuya “inoperancia” revoca tanto a la obra como el obrar.⁹

Y es que ambos casos, el de Jesús en Emaús y el de la mujer de la narración de Duras, son vinculados por Blanchot a lo que hace que la presencia no sea reconocida sino hasta el momento en que ha partido. Esa falta súbita será la ausencia que no concluye sino que se prolonga infinitamente, por eso, la renovación, o bien, diríase, la diferencia junto con su repetición, se remontan a lo inmemorial, por cuanto este difiere el origen de la presencia.¹⁰ Dicho una vez más, la presencia que se va se anuda a lo inmemorial, a la hipermemoria a raíz de la falta de recuerdo. Lo inmemorial, lo hemos dicho, no lo hemos vivido ni conocido, y sin embargo no nos abandona. En este sentido la protagonista de la novela de Duras expone y ofrece su cuerpo como un don absoluto, es decir, un cuerpo dado al “sacrificio” y, así mismo, habita en lo desconocido. Lo desconocido se dice en todo aquello que se mantiene en la dimensión de una promesa que se hace de la pura remisión, así como también la consagración de la eucaristía (“haced esto en conmemoración mía”) invoca la ausencia del cuerpo para hacer efectivo el don que fue dado como sacrificio de la carne.

Recuérdese las últimas palabras de Cristo en la cruz, en el Evangelio según San Juan, desde donde profiere la expresión “Consummatum est”. “Todo está consumado”. De modo muy similar, al cabo de la narración de *La enfermedad de la muerte*, “Ella dice: Ven. Usted va. Dentro de ella, usted llora otra vez. Ella dice: No llores más. Dice: Tómame para que

⁹ Este sería el caso de Orfeo, quien a raíz de la desaparición de Eurídice, hace nacer el poema de su falta, esto es, a raíz de las experiencias que con mayor interés ocuparon la filosofía de Blanchot, la ruina, la indecisión, la soledad, la impotencia, etc.

¹⁰ Blanchot menciona que el cuerpo de la mujer del relato de Duras tiene las huellas del “eterno femenino” del que hablaba Goethe, así como un “pálido calco” de la Beatriz terrestre y celeste de Dante Alighieri. El papel de lo femenino en el relato de Duras contiene una revalorización de la alteridad femenina, como una ambivalencia nunca sintética; se trata más bien de una alteridad irreductible en la que se refleja el mal letal del protagonista, y por eso es *ella* quien lo diagnostica por medio de la intuición. “El eterno femenino”, pensando también en la Beatriz de Dante, tiene también un principio múltiple, en el que la figura de *ella* siempre está en tránsito, así como Eurídice está de cara siempre a la desaparición, esto es, también como un paradigma siempre abocado al fracaso y la disolución.

todo quede consumado. Usted lo hace, la toma. Queda consumado. Ella vuelve a dormirse" (Duras, 1984: 47). Pero un día ella ya no está. Ella se ha ido durante la noche. *Ella no regresará nunca*. No queda nada más que su cuerpo desaparecido: "su súbita ausencia confirma la diferencia entre ella y usted" (Duras, 1984: 47). El gesto de partir es un poco dejarle a "Usted", como observa Blanchot, el recuerdo de un amor perdido antes de que éste haya podido advenir. Esto es quizá también lo que les sucede a los discípulos en Emaús: sólo se convencen de la presencia divina cuando los ha abandonado (Blanchot, 2002: 105).

En la novela de Duras, "Ella", la "heroína", en flagrante oposición a la visibilidad de la Beatriz de Dante, es la visión que otro tiene de ella,¹¹ esa visión supone "la escala de todas las vistas, de la vista física fulminante a la visibilidad absoluta donde ella [la heroína] ya no se distingue de lo Absoluto mismo: Dios, el *théos*, teoría, lo último que queda por ver" (Blanchot, 2002: 100). Por lo tanto, "Usted", el protagonista, renuncia a la búsqueda de "Ella", debido a que, como los discípulos de Emaús, está impedido para reconocerla y, por esto mismo está desprovisto de un estado de espera: "términos que se reducen demasiado fácilmente a un registro psicológico, mientras que la relación que está aquí en juego no es *mundanal* [nostálgica], al suponer incluso la desaparición, hasta el hundimiento del mundo" (Blanchot, 2002: 71). "Usted", a diferencia de Orfeo, renuncia a la "obra" en el momento en que no intenta conducirla a ella a la luz. "Usted" comporta el sacrificio cuando le da muerte como prueba de la pasión. Este relato rechaza la confesión, si acaso fuera posible, pero "no sería sino para traerla otra vez a la vida, para sacarla del sueño, de su forma cerrada, para conocerla cuando finalmente ésta sólo puede poseerse una vez que se haya aceptado no hacerlo y perderla para siempre. Sólo si desde siempre ha sido perdida" (Quintana, 2014: 339).

¹¹ Blanchot argumentaba que "[u]na ética sólo es posible cuando –una vez que la ontología (que siempre reduce lo Otro a lo Mismo) ocupa un puesto secundario– puede afirmarse una relación anterior, una relación donde el yo no se contenta con reconocer al Otro, con reconocerse a sí mismo en él, sino que además siente que el Otro, con reconocerse a sí mismo en él, sino que además siente el Otro le pone siempre en cuestión, hasta el punto de ser capaz de responder a él sólo a través de una responsabilidad que no puede ponerse límites y que se excede sin agotarse" (Blanchot, 2002: 43).

En el fondo, lo *inconfesable* significa, pues, una violencia del amor en el corazón del vínculo de ser-con-otros y que lo suspende en “la absoluta inmanencia en una comunidad extática basada en la comprensión de la finitud y la mortalidad” (Jay, 2009: 433); sin embargo, la consideración debe llevarse aún más lejos, y pensar en las palabras que se abstienen de confesarse para ponerlo todo al descubierto, por lo cual, siempre serán la insuficiencia, la interrupción, la soledad del ser, y la impotencia, por esta razón, esto se traduce en la pura apertura de la trayectoria en devenir de la obra (es decir, de hacer obra de la muerte) como la exigencia imposible de hacerse cargo de la otra muerte, la única que es, para mí, accesible.

Un nuevo trasfondo se agrega, de este modo, a la dimensión inconfesable: al unirse “Usted” por cuenta propia a ella, también le ha dado esa muerte que todo el tiempo se esperaba, de lo cual, hasta ese momento, “Usted” no era capaz y remata su suerte terrestre. Da igual si Duras narra una muerte real, metafórica o imaginaria, la partida de la joven, con-sagra, aunque de manera esquiva, el destino incierto de ser *entre nosotros* que comparten los amantes. Esta la manera como Duras escenifica el adiós infinito en el guión de la película *Hiroshima mon amour*, en cuyo argumento, el “entretanto”, el entretiem po, suspende la fusión infinita de los amantes; sin embargo, al suspenderla, la ha hecho posible como un “todavía no” anticipado y perfectamente cumplido.¹² De igual modo, la protagonista de la película *Hiroshima mon amour*, abandona a su amante como un puro *partir sin partir* y, en su separación, como comparecencia de la presencia que no permanece, ella se despide afirmándose en el espacio donde aún está, el lugar que abandona sin dejarlo. Los amantes de *Hiroshima mon Amour* deambulan por la ciudad después de amarse sin pronunciar palabra alguna. Ella está por partir. Se sientan juntos en algún lugar sin decirse nada, se miran y simulan ya no reconocerse.

El mensaje que comporta lo inconfesable, con Duras y Blanchot, es aquel que *deja oír* una presencia que se va pero que no termina de partir, esto es, justamente, porque su estar “ahí”, a *flor de tierra*, presenta su partida, y para que la partida tenga lugar, se necesita que ella manifieste el vacío que *ya es antes de ser*. Esto se dice en todo aquello que se despide antes de comenzar. Las mujeres protagonistas, tanto de la película

¹² Así es como también la esencia mortal de Orfeo y Eurídice no puede ser aprehendida sino en términos dialógicos, “su ser otorga en el entre-dos que los une y los separa” (Blanchot: 1992: 8, Introducción de A. Poca).

Hiroshima mon amour como de la novela *La enfermedad de la muerte*, se retiran sin dejar huella, su partida inminente comporta el vacío que *presenta la presencia*; y esta es la clave que más interesa destacar como el argumento central de este estudio: la presencia de lo que no se tiene es el único signo en el que aún *es*, “fuente infinita de presencia”.

Hay una desaparición como fin y sin retorno en *La enfermedad de la muerte*, pero hay también una desaparición como retirada de la separación y la disolución de lo que podríamos, sin querer profundizar en ello, llamar “comunidad”, mediante la cual, volviendo a la óptica de Jean-Luc Nancy, es posible el “en-común” o el “con-tigo”.¹³ La separación de la muerte es lo que hace posible el *entre nosotros*,¹⁴ es la relación abierta por la muerte:

[s]in la cual no habría relación, sino solamente una adherencia universal, una coherencia y una coalescencia, una coagulación de todo (una putrefacción siempre vivificante para nuevas germinaciones). Sin la muerte no habría más que contacto, contigüidad y contagio, propagación cancerosa de la vida [...] La muerte abre la relación: es decir, el compartir la partida (Nancy, 2006: 71).

Ahora bien, el *mal de la muerte*, referido en la narración de Duras, es la falta de sentimiento, la falta de amor que significaría la muerte, pero la *muerte* que los amantes se dan es también la de sus palabras o sus silencios, como en *Hiroshima mon amour*; por eso se está más allá de la mirada, de una mirada que no coincide ni reúne. En consecuencia, es una afirmación de una relación singular entre los seres, como una pura comparecencia de “finitudes” que se fusionan para vivir el fracaso que sería su unión perfecta, es decir, aquella en la que la *partida* llevaría inscrita la presencia: “la presencia presentando su despedida”; de ahí que la desaparición sea el vínculo invisible y fugaz afincado en la discontinuidad. Por esta razón, el “encuentro” entre “Ella” y “Usted” que ocupó a Maurice Blanchot en *La comunidad inconfesable* se funda en

¹³ Paráfrasis de J.L. Nancy citadas en Rodríguez Marciel, 2012a: 268.

¹⁴ Resulta ilustrativo llamar la atención sobre la palabra “prójimo”/ “vecino”, que en alemán es *mitmenschen*, así como en francés es *prochain, autrui*, para decir “otros” en cuanto “común”.

el hecho de la imposibilidad.¹⁵ La disimetría y el destiempo de ser entre-nosotros son acompañados de una especie de inscripción que diría: “tú llevarás a cabo un duelo por mí”, o un “yo me despediré de ti”.

Por su parte, la muerte, a la luz de Nancy en *Noli me tangere*, es la apertura por medio de la cual cada quien viene y *parte sin fin* en lo incesante; no obstante ello no desvela nada, es la metamorfosis en la que el cuerpo se retira y está expuesto a su resplandor transfigurativo, al tránsito fugitivo entre el *aquí* y *allá*, “entre el (no) tocar y el retirarse” (Nancy, 2006: 71).

Hay una desaparición que se anuda al destino irreversible de todo encuentro. La partida, el adiós prematuro, tiene lugar siempre antes de que el encuentro tenga lugar, por eso el reconocimiento de aquello que se ha ido tiene lugar cuando se retira, por cuanto la falta, el “entre”, la “distancia” revelan el espaciamento que, sin embargo, habilita el “estar juntos”.¹⁶ La disimetría habilita. No hay *entre* sin *vacío*. El ahuecamiento, el vaciamiento (que da a ver aquello que no está) que discontinúa aquello que *hay* entre algo y otra cosa, posibilita la relación entre ellas. De este modo el vacío muestra. La nada se hace atributo del ser.

Bataille, en un sentido similar, decía que, al mantenerme presente en la proximidad del prójimo que se aleja muriendo, al ver a mi semejante morir, solo puedo subsistir *fuera de mí mismo*; por esta razón, es esta la única separación que puede abrirme, aunque en su imposibilidad, a lo Abierto, a la apertura de lo común:

Sólo una cosa: al morir, no únicamente te alejas, estás aún presente, porque he aquí que me concedes ese morir como la concesión que sobrepasa toda pena, y donde me estremezco suavemente en lo que desgarrar,

¹⁵ Por eso mismo Marguerite Duras eligió encontrar en esa misma imposibilidad, la comunidad de los *amantes*.

¹⁶ En este sentido, cabe referir el paradigma de Lacan que de alguna forma resuena con las líneas de Maurice Blanchot, cuando dice “... ‘yo’ y el ‘otro’ no viven en el mismo tiempo, no están nunca juntos (en sincronía), no podrían ser por tanto contemporáneos, sino separados (incluso unidos) por un ‘todavía no’ que va a la par con un ‘ya no’”. El paradigma de Lacan argumenta que el amor es dar lo que no se tiene a quien no lo necesita; esto no significa que el amor se viva en el modo de la espera o la mera nostalgia, por lo demás se trata de que la relación que está en juego se funda en el deseo que toma lo que lo excede” (Rodríguez Marciel, 2012a: 260).

perdiendo el habla contigo, muriendo sin ti, dejándome morir en tu lugar, recibiendo este don más allá de ti y de mí. A lo cual hay esta respuesta: en la ilusión que te hace vivir cuando muero. En la ilusión que te hace morir cuando mueres (Citado en Blanchot, 2002: 26).

Con la despedida se pierde lo que nunca se ha tenido, aquello que, sin embargo, no es la firma de un fracaso del amor, sino “el cumplimiento del amor que sólo puede llegar a partir de la pérdida de lo que nunca se tuvo” (Quintana, 2014: 335). En este sentido, cabe referir el paradigma de Lacan que de alguna forma resuena con las líneas de Maurice Blanchot, cuando dice “... ‘yo’ y el ‘otro’ no viven en el mismo tiempo, no están nunca juntos (en sincronía), no podrían ser por tanto contemporáneos, sino separados (incluso unidos) por un ‘todavía no’ que va a la par con un ‘ya no’”. A mi modo de ver, la disimetría y la anacronía se anudan respectivamente a la postergación y la iteración, debido a que, todo aquello que tengo de inmediato entre mis manos, o, se muestra a la vista, se me escapa, pero en virtud de su apartamiento, su lejanía irreductible (que es también temporal, por cuanto lo que hay entre algo y otra cosa es tiempo infinito de llegada), reúne separando. El paradigma de Lacan argumentaba, por su parte, en una fórmula muy difundida, que el amor es dar lo que no se tiene a quien no lo necesita; esto no significa que el amor se viva en el modo de la espera o la mera nostalgia, sino que se trata de que la relación que está en juego se funda en el deseo que toma todo aquello lo excede.

Adicionalmente habría que considerar que toda forma de encuentro encamina la coexistencia organizada por uno y consentida por otro al lugar donde lo que está en juego es, efectivamente, la tentativa de amar, pero con fines de nada, por cuanto la tentativa “no tiene ningún otro objeto que la nada que los anima sin que ellos lo sepan y que no los expone a nada más que a tocarse vanamente” (Blanchot, 2002: 81), debido a que no hay nada que venga a cumplirse o consumarse. “Todo está cumplido”, en el entretiempos infinito de la remisión y la promesa.

El encuentro, en definitiva, no evoluciona en otra cosa más allá de lo que *ya es*; no obstante ocurre en el tránsito permanente a la despedida que comienza mucho antes de sí, y, en esa medida, no se sustenta más que en esa partida. El encuentro está separado del lugar y del momento donde se afirma, debido a que él es la separación misma, “esa distancia imaginaria en la que se realiza la ausencia y sólo al término de la cual

el [acontecimiento del encuentro] comienza a tener lugar, punto en el que se cumple la verdad propia del encuentro, del cual, en todo caso, querría nacer la palabra que lo pronuncia" (Blanchot, 2005: 30). El encuentro es separación, por eso es lo que está siempre y todavía por venir a realizarse. En ese orden de ideas, la relación no se realiza en la promesa de un horizonte compartido en el tiempo, o un llegar a ser de las cosas previsto "ahora" o "después", sino más bien se da en el puro acontecimiento del "todavía", del "por en cuanto" desprovisto de toda finalidad que redunde, por lo demás, en el "aún no" perfectamente cumplido. En consecuencia, se trata de la relación entre lo que "hay", en cuanto "presente y disponible, y siempre 'amenazada' y siempre 'esperada', se trata de la relación 'entre lo que llamamos *obra* y lo que llamamos *desobramiento*'" (Rodríguez Marciel, 2012a: 270); pero esto ya es motivo de otro análisis en el que se considere en profundidad aquello que, como dice Nancy, se afirme no sólo el compromiso comunitario, sino también, la exigencia "comunitaria", si se quiere, que desencadene toda habla y que incite a una ineludible "responsabilidad" de ser entre nosotros, esto es, aquello que concentra todo su alcance en la pregunta final que Blanchot *nos confía a todos* acerca de la clase de palabras con las que hay que callarse para no retirar la palabra.

Bibliografía

- Blanchot, M. (2008). *La conversación infinita*. Madrid: Arena Libros.
- _____ (2007). *La amistad*. Madrid: Trotta.
- _____ (2005). *El libro por venir*. Madrid: Trotta.
- _____ (2002). *La comunidad inconfesable*. Madrid: Editora Nacional.
- _____ (1994). *El paso (no) más allá*. Barcelona: Paidós.
- _____ (1992). *El espacio literario*. Barcelona: Paidós.
- _____ (1949). *La part du Feu*. Paris: Éditions Gallimard.
- Caro Valverde, M. T. (1999). *La escritura del otro*. (Tesis doctoral). Murcia: Ilustrada, Universidad de Murcia.
- Derrida, J. (2011). *Cómo no hablar y otros textos. Denegaciones*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- _____ (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Duras, M. (1984). *La enfermedad de la muerte*. Barcelona: Tusquets.
- Elizalde Castillo, C. (2008). Noli me Tangere. Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo. *Revista Tramas*, 30, 289-293.

- Gamoneda Lanza, A. (2003). El étimo y la melancolía. *Revista de Libros*, 75, 11-80.
- Gamoneda Lanza, A. (1995). *Marguerite Duras: La textura del deseo*. Salamanca: Editorial Ilustrada, Universidad de Salamanca.
- Jay, M. (2009). *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. (2007). *Ojos abatidos*. Madrid: Ediciones Akal.
- Laporte, R. (1966). Sur Maurice Blanchot. *Critique*, 229.
- Lévinas, E. (2000). *Sobre Maurice Blanchot*. Madrid: Minima Trotta.
- Martínez González, R. (2009). *Maurice Blanchot: La exigencia política*. (Tesis doctoral). Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- Nancy, J-L. (2006). *Noli me tangere*. Madrid: Trotta.
- _____. (2005). *Une expérience au cœur*. En *La Déclosion (Déconstruction du christianisme, 1)*. Paris: Galilée.
- _____. (2002). *Un pensamiento finito*. Barcelona: Anthropos.
- Quintana Domínguez, I. (2014). *La exigencia de un habla plural. Literatura, pensamiento y comunidad en la obra de Maurice Blanchot*. (Tesis Doctoral). Madrid: Universidad Católica de Lovaina/Universidad Complutense de Madrid.
- Rilke, R. M. (2004). *Escritos como epitafio para Wera Ouckama Knoop*. Madrid: Visor de poesía.
- Rodríguez Marciel, C. (2012a). Jean Luc-Nancy y Maurice Blanchot: el reparto de lo inconfesable. *Revista Escritura e imagen*, 8, 259-276.
- _____. (2012b). *Nancytropías. Topografías de una filosofía por venir en Jean-Luc Nancy*. Madrid: Dykinson.
- Rooden, A. (2011). La comunidad en obra. Jean-Luc Nancy en diálogo con Maurice Blanchot: Un desacuerdo tácito. *Revista Pléyade* 7. IV,1, 79-103.