

<https://doi.org/10.21555/top.v720.2851>

Duplicity of Metaphysics and Duplicity of Politics: Granel before Feuerbach, Nancy before Blanchot

Duplicidad de la metafísica y duplicidad de la política: Granel ante Feuerbach, Nancy ante Blanchot

Gerard Moreno Ferrer

Universidad Nacional Autónoma de México
México

gerardmorenoferrer@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3370-2047>

Recibido: 11 - 06 - 2023.

Aceptado: 15 - 09 - 2023.

Publicado en línea: 18 - 03 - 2025.

Cómo citar este artículo: Moreno Ferrer, G. (2025). Duplicidad de la metafísica y duplicidad de la política: Granel ante Feuerbach, Nancy ante Blanchot. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 72, 165-201. <https://doi.org/10.21555/top.v720.2851>.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

The debate on community opened by Nancy and Blanchot in 1983 had a major impact on the political thought over the following twenty years. However, the veiled criticisms that these authors addressed to each other were not made explicit until Nancy himself presented them in “*La communauté desavouée*”. There, Nancy points to a split in politics that occurs in Blanchot’s approaches that lead the latter to repeat what he was trying to fight. Gérard Granel, in a 1973 text in which he discusses the relationship between Heidegger and metaphysical thought, directed a similar criticism at Feuerbach by affirming that the latter’s attempt to abandon metaphysics brought about what he was trying to avoid. In this article, I address the similarity between both approaches. I present possible alternatives to the problem pointed out by Nancy.

Keywords: community; politics; people; democracy; ontology.

Resumen

El debate en torno a la comunidad abierto entre Nancy y Blanchot en 1983 marcó ampliamente el pensamiento político de los veinte años siguientes. Sin embargo, las críticas veladas que se dirigían entre sí dichos autores no fueron explicitadas hasta que el propio Nancy las expuso en “*La communauté desavouée*”. Allí, Nancy señala un desdoblamiento de la política que se produce en los planteamientos de Blanchot que lo llevan a repetir aquello que se intentaba combatir. Gérard Granel, en un texto de 1973 en el que aborda la relación entre Heidegger y el pensamiento metafísico, dirigió una crítica similar a Feuerbach al afirmar que su intento de salir de la metafísica redoblaba aquello que intentaba evitar. En este artículo abordo la similitud existente entre ambos desarrollos; con ello esclarezco el camino a posibles alternativas a la problemática señalada por Nancy.

Palabras clave: comunidad; política; pueblo; democracia; ontología.

Introducción¹

En 1983, Jean-Luc Nancy publicó el artículo “La communauté désœuvrée”. En él, partiendo de las reflexiones de George Bataille en torno a la comunidad, aborda una concepción de esta que no permite reducirla a una imagen o representación que acabe subsumiendo o reduciendo a sus partícipes a dicha imagen. El texto será el punto de partida de una reactivación de la cuestión desde esta nueva óptica. Textos como *La comunità che viene* (Agamben, 1990), *Communitas* (Esposito, 1998) o *Multitude* (Hardt y Negri, 2004), para citar algunos ejemplos, se inscribirán bajo la estela del debate propiciado por este artículo que, con el concepto de “comunidad”, daba una mayor visibilidad a la propuesta de una política postfundacional (cfr. Marchart, 2009) que, junto con Lacoue-Labarthe, el propio Nancy planteó como base del Centre de Recherches Philosophiques sur le Politique² un par de años atrás.

De hecho, ya ese mismo año, Maurice Blanchot, dedicó un libro a responder a dicho artículo: *La communauté inavouable* (Blanchot, 1983a). Aparentemente, el libro proseguía las propuestas de Nancy remarcando el peligro de confundir esa “comunidad de los que no tiene comunidad” atribuida a Bataille con la plena inmanencia. A pesar de ampliar su artículo hasta darle la configuración de un libro (Nancy, 1990), en esa época, Nancy no respondió al texto que Blanchot le dirigió. La respuesta debió esperar treinta años. En efecto, a pesar de ciertas insinuaciones en el librito *La communauté affrontée* (Nancy, 2001), no será hasta la

¹ El presente escrito es resultado de la investigación realizada gracias al Programa de Becas Posdoctorales de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM (DGAPA-UNAM). Dicha investigación se realizó bajo la asesoría académica del Dr. Jorge Armando Reyes Escobar bajo el marco del proyecto “Estudio de la relación entre Husserl y Heidegger establecida por Granel a partir del problema del tiempo”.

² Como resultado de las investigaciones efectuadas en este centro se publicaron dos volúmenes: *Rejouer le politique* (Nancy y Lacoue-Labarthe, 1981) y *Le retrait du politique* (Nancy y Lacoue-Labarthe, 1983). Cfr. Armstrong (2009) y Jandin (2012) para profundizar en los desarrollos de esa época —no sin recordar que el propio Nancy (2017, p. 1141) señaló su desacuerdo con la terminología utilizada por el centro, la cual llevó a una reivindicación de la “sociedad civil” opuesta a la inquietud que llevó a la constitución del centro—.

publicación de *La communauté désavouée* (2014) que Nancy considerará que da la debida respuesta al libro de Blanchot.

En él planteará una crítica a Blanchot, por lo demás muy similar a la que le dirigirá a Agamben un par de años más tarde (cfr. Moreno y Hernández 2022), que guarda ciertas resonancias con la crítica que Gérard Granel (1972, pp. 114-153) dirigió a Feuerbach en su artículo “Remarques sur l'accès à la pensé de Heidegger: *Sein und Zeit*”. Si, por su parte, Granel ve que la propuesta de Feuerbach para salir de la metafísica acaba duplicando al sujeto metafísico en lo no metafísico, Nancy, por la suya, encuentra en los argumentos de Blanchot un desdoblamiento de la política que, como en Feuerbach, acabaría cumpliendo aquello que pretendía evitar.

La relación entre Nancy y Granel es más que evidente (sin ir más lejos, el segundo dirigió la tesis doctoral de estado del primero); sin embargo, prácticamente no ha sido estudiada. Atendiendo a las similitudes en el diagnóstico y las críticas esbozadas por estos autores y aprovechando la cercanía temática que guardan entre ellas (en cierto modo la crítica de Granel a Feuerbach acaba justo en el punto en que comienza el debate entre Blanchot y Nancy), en el presente artículo nos proponemos iniciar la tematización de un posible modo de relacionarlos.

Para ello, en nuestro primer capítulo atenderemos al breve apartado que Granel le dedica a Feuerbach en el artículo mencionado. Se trata de un breve fragmento de ese extenso texto; su función, básicamente, es servir de contraste con la postura heideggeriana de la que se ocupa el artículo.³ Sin embargo, nos detendremos un poco a situarlo y desgranarlo para intentar extraer correctamente el argumento que nos interesa destacar.

En cuanto al debate entre Nancy y Blanchot, que será atendido en la segunda parte del artículo, sucede exactamente lo contrario. Los textos son extensos y, aunque sea sin referencias directas, se extienden en múltiples alusiones y referencias a lo largo de la obra de Nancy y

³ Si bien la relación entre Dasein y mundo que Granel expone en ese artículo es especialmente iluminadora para atender al concepto del “ser-abandonado” y la relectura nancyana de la *Ereignis* efectuada a partir de ese concepto, dada la longitud del presente artículo, nos reservamos estos desarrollos para futuros escritos. Sobre el “ser-abandonado”, cfr. Rodríguez Marciel (2014); sobre la revisión de la *Ereignis* y su relación con el *partager*, cfr. Bird (2008, pp. 17 y ss.).

en los libros de Blanchot posteriores a 1983.⁴ En este punto, entonces, reduciremos los textos por analizar. El primer artículo de Nancy se centra en realizar un comentario, ciertamente productivo, del pensamiento o la experiencia de comunidad expuesta por Bataille. Lo mismo sucede en cuanto a la primera parte del libro de Blanchot. Atender a estos textos nos obligaría a efectuar un largo rodeo por el pensamiento del autor de la *Suma ateológica*.⁵ Por lo demás, Nancy sitúa la crítica de y a Blanchot en la segunda parte del libro. Es por ello que excluiremos de nuestro comentario tanto esta primera parte del libro de Blanchot como el artículo que inició la controversia.

En lo que respecta a la segunda parte de *La communauté inavoeuable*, cabe decir, también, que esta está constituida, en su mayor parte, por un artículo dedicado al libro de Margarite Duras, *La maladie de la mort* (1983), el cual fue publicado, con el mismo título que la novela, antes de la aparición del texto de Nancy (Blanchot, 1983b). Para confeccionar el capítulo, Blanchot le añadió un exordio y seis apartados a ese artículo: dos

⁴ Para un análisis más detallado del tema, cfr. Hill (2018), Rodríguez Marciel (2018), Martínez Olgún (2017) y Alvaro (2017). Para estudios sobre esta cuestión anteriores o contemporáneos a la publicación de *La communauté désavouée*, remito a la extensa recensión que el propio Nancy (2014, p. 15, n. 1) incluye en su libro —no sin destacar los importantes estudios de Bernasconi (1993), James (2010), Rodríguez Marciel (2012) o el importante texto de Bird (2008)—.

⁵ Para atender a las críticas derivadas de la correcta o incorrecta interpretación de Bataille por parte de uno u otro autor, así como de las consecuencias de esta lectura y de las críticas cruzadas de repetir ellos mismos aquello que critican a Bataille, cfr. James (2010) y Bird (2008, pp. 7-14), aunque ninguno de estos artículos se inmiscuye en la debida lectura en profundidad de Bataille para comprobar la corrección de las críticas que dichos autores se dirigen en torno a su interpretación. A mi juzgar, ambos autores (Blanchot y Nancy) yerran al desatender la diferencia establecida por Bataille entre una “filosofía del sacrificio” y una “filosofía de la comunicación”—que, por lo demás, nada tiene que ver con el lenguaje, sino con la exposición— (cfr. Bataille, 1973, p. 100), de ahí la necesaria revisión del texto batailliano a la luz de estas críticas cruzadas, que deberá quedar para un artículo futuro. Para un desarrollo, aún precario, de esta división interna al pensamiento de Bataille, cfr. Moreno Ferrer (2013). Por otro lado, el propio Nancy afirma que “este punto es importante pero no afecta lo más profundo del diferendo” (2014, p. 34).

introductorios referentes al mayo del 68 y cuatro a modo de conclusión.⁶ Es en estos capítulos y en los comentarios que de ellos efectúa Nancy en *La communauté désavouée* que centraremos la atención a fin de ver cómo responde este último a las críticas que le dirige el primero y cuáles son sus críticas a los planteamientos de Blanchot.⁷

Una vez trazados los argumentos de Granel y Nancy, trataremos de ver sus relaciones en las conclusiones, así como las consecuencias que de dichas críticas se desprenden.

⁶ Si bien, como afirma Daniel Alvaro (2017, p. 58), en el libro de Blanchot hay escasas menciones de la cuestión política, cabe destacar que, tal como explicitarán las citas con las que abordaremos la cuestión en nuestro tercer capítulo, todas ellas están concentradas, precisamente, en los fragmentos adheridos a la reseña de Duras para confeccionar el segundo capítulo de su libro. Leemos esto como una evidencia de que este y no otro era el motivo de rescatar el escrito sobre Duras para ampliar el comentario al artículo de Nancy sobre George Bataille. Por lo demás, cabe destacar la insistencia de los comentaristas en pensar el texto de Blanchot bajo la forma de la ética del “uno frente al otro” levinasiana. Ciertamente, está muy presente en el artículo sobre Duras y, por lo tanto, en su rescate para la configuración del libro. Sin embargo, los añadidos sobre el mayo del 68 hacen que el texto retome un cariz prioritariamente político, tal como por lo demás reconoce el propio Nancy al afirmar que el paso de la primera versión del texto a la segunda no es otro que el paso “de la ética a la política” (2014, p. 90). Para una lectura del debate entre Nancy y Blanchot como un debate entre el carácter ético del “uno frente al otro” y el político-social del “los unos junto a los otros”, cfr., además del texto ya citado de Alvaro (2017), James (2010), Bernasconi (1993) y Critchley (1999).

⁷ No deja de ser destacable que, a pesar de que el propio Nancy insista en la importancia de estos capítulos añadidos para captar los pormenores de las críticas de Blanchot, las recensiones críticas de la discusión pasan por alto este detalle y tienden a dividir el libro de Blanchot en los dos bloques evidenciados en el índice, asumiendo el capítulo sobre “La comunidad de los amantes” como un todo completo y sin atender a la importancia del añadido, llegando incluso, como mencionamos antes, a negar la relevancia de la cuestión política asumida, precisamente, en los seis apartados añadidos al comentario de Duras.

1. Las dos formas de la metafísica en Feuerbach según Granel

1.1. El texto de Granel

En su extenso artículo “Notas sobre el acceso al pensamiento de M. Heidegger: *Sein und Zeit*”,⁸ Gérard Granel aborda el modo en el que el pensamiento de Heidegger plantea el fin de la metafísica sin desplazarse con ello a un exterior de esta que pudiera tener algún carácter positivo. Usando una sugerente imagen, nos dice que el pensamiento de Heidegger avanza como esas figuras egipcias que prosiguen su paso con las manos tendidas hacia adelante y la cabeza extrañamente vuelta hacia atrás; es decir: como si, a pesar de ofrecer su actuar (sus manos) al porvenir, no pudiera dejar de atender a la tradición metafísica (cfr. Granel, 1972, p. 115). Esta imagen se presenta muy cercana a la que utilizará, treinta y siete años más tarde, su discípulo y amigo Jean-Luc Nancy en *La déclousion* (2005) para definir esta curiosa situación en la que nos encontramos una vez que la metafísica ha sido clausurada pero todo lo nuevo en filosofía parece proceder aún de esa misma clausura. Así, por una parte, pareciera que es precisamente esa clausura la que le permite a la metafísica proseguir o continuar su legado; pero, por la otra, pareciera que, como sugiere la lectura de Heidegger propuesta por Granel, es este hecho de no desprenderse completamente de la metafísica el que, por el contrario, permite desarrollar un pensamiento que verdaderamente ya no dependa de los postulados metafísicos.

En cualquier caso, no se trataría, entonces, de dar cuenta de un sentido subyacente o anterior que la metafísica obturara, recubriera o hubiera dejado atrás al darlo, erróneamente, por sentado o al negarle su relevancia. La propuesta de Heidegger, nos dice Granel, no busca una exterioridad de la metafísica ni una anterioridad de esta que debiera ser recuperada por algún tipo de investigación arqueológica. Por el contrario, nos habla de una clausura o agotamiento de esta y no de un haberla ya superado. Así, esta clausura aún presente se encontraría al borde mismo de la metafísica, en su límite, sin pasar aún al otro lado ni quedar simplemente presa en su interior. Por el contrario, estaría abierta a un porvenir que, en la medida en la que aún está por venir, no

⁸ Hay una traducción al español de mi autoría (Granel, 2024).

se presenta como tal, sino que carece de toda positividad sobre la cual pudiera situarse un nuevo terreno exterior a la metafísica a partir del cual alzarse y efectuar una supuesta superación definitiva.

De este modo, nos dice Granel que para Heidegger no se trata ni de retirar el velo de la metafísica para dar cuenta de un fundamento (material o no) que ya estaba ahí, ignorado pero produciéndola como su propio escondite o su apariencia, ni de buscar otro terreno, otro espacio de evidencia a partir del cual dar cuenta del hecho original o fundamental de toda experiencia posible y, por lo tanto, de toda posibilidad de sentido. No habría, en definitiva, una exterioridad a través de la cual la metafísica pudiera pasar para esclarecer su propio sentido y así recuperar en su seno ese afuera como parte de su sentido o como elemento de su fundación. Es decir: no habría una exterioridad que la metafísica pudiera, de uno u otro modo, subsumir como un momento necesario para la construcción o la fundación de su propio sentido, dado que, si lo hubiera, dicha exterioridad acabaría igualmente reducida a la interioridad y, con ello, se acabaría descubriendo de nuevo como parte o como motivo necesario para acceder a la metafísica como espacio real y final del sentido.

Pero lo interesante de la propuesta que Granel efectúa en este artículo es que sitúa esta estructura, que Heidegger desarrollará extensamente en su obra posterior a la *Kehre*, ya en el seno de *Ser y tiempo y*, tal como propone en “Notas sobre la relación de *Sein und Zeit* con la fenomenología husserliana” (Granel, 1972, pp. 93-113),⁹ obrando bajo la forma de una clara repetición del pensamiento de Husserl. Sin embargo, no es este punto el que ahora mismo nos interesa.¹⁰ Lo que nos interesa es ver cómo posiciona Granel el pensamiento de Feuerbach (y el de sus “sucesores”) respecto a este reto planteado por Heidegger, pues vemos en él ecos de la crítica que, cuarenta y un años más tarde, Nancy lanzará contra Blanchot (y contra Agamben), la cual abordaremos en la segunda parte del presente artículo.

En efecto, para dar cuenta del peligro implicado en la búsqueda de una exterioridad más originaria que el sentido de la metafísica, Granel contrapondrá los desarrollos de Heidegger a dos propuestas anteriores que, más que clausurar, pretendían superar la metafísica, y que,

⁹ Hay una traducción al español de mi autoría (Granel, 2023).

¹⁰ Deberemos reservar su desarrollo para un artículo futuro.

precisamente por ello, caían, según Granel, en una de las dos posturas anteriormente señaladas (la búsqueda de un fundamento oculto o la determinación de una originariedad más fundamental). A saber: las de Feuerbach y Husserl. Respecto a la propuesta de Husserl, como hemos dicho, la abordaremos en un artículo futuro. Veamos, entonces, cómo caracteriza Granel la propuesta de Feuerbach y en qué punto sitúa su recaída en la metafísica.

1.2. Situación de la crítica a Feuerbach

Granel ciertamente no se extiende al exponer el pensamiento de Feuerbach. La función de este último está claramente reducida a ser un contrapunto para remarcar y delimitar mejor la peculiar posición tomada por Heidegger respecto a la metafísica. Tanto es así que Granel (1972, pp. 118-121) apenas le dedica cuatro de las casi cuarenta páginas del artículo. Además, antes de abordar este breve análisis de Granel, cabe remarcar que su intención principal, más que centrarse específicamente en la estricta textualidad feuerbachiana, es la de usarlo como ejemplo de un desarrollo o modo de situarse ante la metafísica que aún estaría presente en sus días, aunque fuera bajo el nombre de otros pensamientos, tales como el marxista. Con el texto de Granel nos encontramos a comienzos de los años setenta y la figura intelectual de Feuerbach se reduce a hacer de gozne entre el pensamiento de Hegel y la supuesta ortodoxia marxista.¹¹ Cuando, a lo largo del texto comentado, Granel diga “Feuerbach”, entonces será necesario leer en ello todo este conjunto de pensamientos que ejemplifica.

Granel se sitúa en el nivel de la crítica feuerbachiana a Hegel. Según esta, el espíritu hegeliano comenzaría desde sí mismo y, desplegándose sobre todas las exterioridades que se le contraponen, llegaría a la auto-comprensión de su absoluta infinitud al descubrir que él mismo constituye el límite que establece la distancia con dichas exterioridades subsumidas:

Feuerbach muestra, sin embargo, que en la forma de su comienzo, ya sea el de la *Fenomenología*, ya sea el de la

¹¹ Cfr., entre muchos otros ejemplos: “Ludwig Feuerbach (1804-1872) ha sido durante largo tiempo un pensador atrapado entre dos bloques gigantes, el uno el pensador de la teoría, Hegel, y el otro el pensador de la praxis, Marx” (Cabada Castro, 2009, p. 9).

Lógica, la filosofía hegeliana “empieza consigo misma” y no con lo “concreto” (la historia, la vida, lo sensible, la necesidad); muestra que, pasada enteramente por la forma de su exposición, la filosofía de los modernos aleja el pensamiento de la presencia a sí original que es su materia, es decir, su propio tejido y su sustancia; presencia que debe encontrarse también en la materia que la forma especulativa, desde un principio, habría ignorado o reducido (Granel, 1972, pp. 119-120).

Hasta aquí se pronuncia Granel al respecto. Pero expongamos este punto un poco más a fin de situar mejor la crítica que estudiaremos más adelante.

El caso es que, de este modo, el espíritu se asumiría en un proceso infinito de desplazamiento y subsunción de aquel límite autoimpuesto. Con ello, se captaría en un proceso infinito en el que la razón ampliaría cada vez más y más sus propios límites (que no por ello dejarían de estar cada vez presentes). A consecuencia de esto, la situación concreta (*i. e.*, el exterior y su distancia) en la que tal desarrollo tendría lugar, aunque necesaria, no sería más que una excusa o un motivo para el desarrollo infinito de un absoluto completamente abstraído de su base fáctica y real, de tal modo que, con la supuesta autoconciencia del espíritu, el hombre concreto de carne y hueso sobre el que esta se desarrolla se borraría, incrementando así su alienación:

Abstraer es poner la esencia de la naturaleza fuera de la naturaleza, la esencia del hombre fuera del hombre, la esencia del pensamiento fuera del pensamiento. Al fundar todo su sistema sobre tales actos de abstracción, la filosofía de Hegel ha alienado al hombre de sí mismo. Identifica bien aquello que separa, pero de un modo que comporta a su vez la separación y la mediación. Falta, pues, a la filosofía de Hegel la unidad inmediata, la certidumbre inmediata, la verdad inmediata (Feuerbach, 1976, p. 8).

Pero también:

Si el punto de partida de la vieja filosofía era la proposición: *yo soy un ser abstracto, un ser únicamente pensante, el cuerpo no pertenece a mi ser*; la nueva filosofía

comienza, por el contrario, con la proposición: *yo soy un ser real, un ser sensible; más aún, incluso el cuerpo en su totalidad es mi yo, es mi ser mismo* (Feuerbach, 1993, p. 40, n. 24).

Olvizando, negando, superando o dando por supuesto su inicio fáctico, aún no filosófico o aún no racional, a partir de las necesidades del hombre concreto, mortal y finito, sobre el que se desarrolla, el espíritu del que habla la filosofía, según Feuerbach, se constituiría en una realidad ajena a las vidas de los hombres que emularía la relación religiosa con una divinidad infinita y plena contrapuesta a la finita y menesterosa creatura humana. Atendiendo únicamente al desarrollo del espíritu se habrían despreciado u olvidado las necesidades materiales a partir de las cuales este desarrollo se produciría. Así, el espíritu, al igual que lo religioso, estaría constituido por los deseos del ser humano concreto, y este último sería comprendido como la posibilidad aún no filosófica de la propia filosofía.

De este modo, cuando el ser humano se descubre incapaz de asumir su finitud y su imposibilidad de plena satisfacción, proyecta su deseo de infinitud en una esfera separada, en un discurso alienante en el que su finitud se vuelve infinita al precio de negar u obviar sus propias y fácticas necesidades. El afuera de la metafísica sería, entonces, el hombre concreto de carne y hueso que se enajena en la metafísica al atribuirle a esta una independencia respecto a su origen no metafísico (es decir, él mismo). No se trata, así, de negar la metafísica, sino de reconocer su origen en lo aún no metafísico, en lo aún no filosófico.

Ciertamente, el papel de la cristiandad en el pensamiento hegeliano tiene la función de asumir este espíritu totalmente separado, más cercano a su concepción del judaísmo (cfr., por ejemplo, Hegel, 2006, pp. 231 ss.), y hacerlo inmanente al *factum* concreto de la vida humana. Pero es comprendido como un desarrollo del espíritu, es decir, de nuevo, es un paso por lo no filosófico para el pleno desarrollo de lo filosófico. Esto se debe, como expone el fragmento citado de Granel, al hecho de haber iniciado el recorrido desde el espacio abstracto del espíritu, la razón o el sentido en lugar de empezar desde la base material y finita a partir de la cual dicho espíritu se emancipa y se desarrolla infinitamente. En definitiva, no debe comprenderse al hombre concreto como un momento de la autoconciencia del Espíritu, sino que, por el contrario, hay que atender al Espíritu como un momento de la autoconciencia del

hombre de carne y hueso, como una proyección de la situación concreta del hombre. De este modo:

El filósofo tiene que incorporar al texto de la filosofía lo que en el hombre *no filosofa*, lo que más bien está *contra* la filosofía y se opone al pensamiento abstracto, por consiguiente, lo que en Hegel es rebajado a mera nota. Solo así la filosofía se convertirá en un *poder universal, acontradictorio, irrefutable e irrevocable*. La filosofía no tiene que comenzar *consigo misma*, sino con su *antítesis*, con la *no-filosofía* (Feuerbach, 1976, p. 16).

Así, la tarea primera y fundamental será dar con esta no-filosofía a partir de la cual es posible la filosofía: es necesario encontrar una exterioridad primera anterior a la filosofía y a la historia del espíritu sobre la cual estos se levantan. Es en este punto, entonces, que Feuerbach le servirá a Granel como punto de contraste con la situación de Heidegger respecto a la metafísica. A diferencia de Heidegger, Feuerbach sí busca una anterioridad a la metafísica que la fundamente: sigue buscando el sujeto o sustrato de la metafísica.

1.3. La crítica a Feuerbach

Una vez situado tanto el lugar textual de la lectura graneliana de Feuerbach como su punto de partida respecto al pensamiento de este, veamos cuál es la interpretación que nos propone a fin de remarcar aquellos elementos que contribuyen a clarificar las críticas que Nancy le dirigió a Blanchot.

Con la apelación a lo no-filosófico que acabamos de exponer, el desarrollo de la historia (y de lo filosófico) quedaría suspendido en las manos concretas del hombre que habría comprendido que esa proyección externa de una perfección situada por encima de su fáctica imperfección no sería otra cosa que la plasmación de su deseo de plenitud. Dicho deseo sería fruto de sus capacidades infinitas, aunque concretas, y de la necesidad de realizarlas. Este deseo se dibujaría en una voluntad igualmente infinita de actuar que lo llevaría a asumir sobre sí mismo la posibilidad de la historia como realización de dichos deseos y satisfacción de sus necesidades. Sin embargo, dada la finitud también concreta de su vida, no podría asumir individualmente esta carga: no dispone de un tiempo infinito en el que actualizar sus infinitas capacidades. Con ello, estas necesidades proyectadas en un deseo

infinito se descubren, así, fruto de sus potencialidades infinitas como ser humano: el saber infinito u omnisciente de la divinidad, por ejemplo, es una proyección de la infinita capacidad humana de conocer; capacidad que, al no poder realizar en plenitud, proyectaría en el ideal divino. Así, es la distancia o brecha que se da entre la finita concreción de sus infinitas potencialidades la que abrirá espacio, según Feuerbach, a lo religioso como lugar en el que se proyecta la actuación de las potencialidades del ser humano en un ser infinito y pleno.

De este modo, el desarrollo histórico de lo religioso, en la medida en que no es otra cosa que la proyección del deseo frustrado de plena realización que el ser humano tiene respecto a sus propias capacidades y atributos, implica un desarrollo del autoconocimiento alienado y proyectado en la instancia separada de la divinidad. Este proceso llega a su culmen cuando, en el cristianismo, Dios renuncia, por amor a la humanidad, a su divinidad. Con ello, en resumidas cuentas, el ser humano proyecta en Dios su capacidad de amor a la humanidad y de sacrificio en nombre de esta. Una vez que estas cualidades visibles en el dios cristiano retornan de forma consciente al individuo, este puede asumir su finitud y su no plenitud individual como un sacrificio de amor a la humanidad en vistas al cumplimiento de sus potencialidades, no ya en su individualidad ni en la proyección de una realidad plena separada, sino en la especie humana real y concreta en su desarrollo histórico.

Así, ni esa potencialidad ni la necesidad o exigencia de actualización que de ella se deriva son una característica meramente individual, sino que atan a todo el género humano. De tal modo que el individuo finito puede asumir su no efectuación total sacrificándose por amor a una humanidad de la que forma parte, a la que es inmanente y en la que, gracias a su propio sacrificio, esas potencialidades podrán actualizarse. De este modo, la brecha entre la finitud y la infinitud que era ampliada por la proyección religiosa es surcada por el amor. En ella, el ser humano descubre su corazón.

Y aquí, empieza, pues, el comentario de Granel: “La brecha es, para Feuerbach, aquella que se produce a la profundidad en la que tenemos nuestro corazón” (Granel, 1972, p. 118). Pero, con lo relatado, esta brecha entre la finitud y la infinitud ha quedado al descubierto y el proceso histórico, que encontraba en su desarrollo una lógica enajenada pero aparentemente propia, queda suspendido en manos del ser humano y de su acción, así como de su sacrificio por amor a la humanidad. De este

modo, “la brecha misma es el resultado de la irrupción de la historicidad en tanto que tal en la historia; es, por decirlo de algún modo, la aparición de nuestro corazón” (Granel, 1972, pp. 118-119).

Es en este momento en el que la historia queda suspendida en manos del ser humano fáctico que debe realizarla, que la política pasa a ocupar el lugar de la religión y la historia devela el motor que la producía: el obrar del hombre concreto y particular en su sacrificio y amor por la humanidad. Así, lo político representa la suspensión de la historia en su historicidad, en las manos del ser humano concreto capaz de efectuarla: “Es bajo la forma de lo político que, a partir de entonces, se subleva y surge (provocando la ruptura de nuestra historia) la historicidad fundamental” (Granel, 1972, p. 119).

Así, en la suspensión del deseo humano alienado o proyectado por el hombre a la esfera religiosa, ve Granel una suspensión de la historia y una dimensión subyacente de la misma en la que el relato histórico hallaría su historicidad. Ahora bien, se preguntará Granel, ¿en qué consiste lo político para Feuerbach? ¿En qué consiste esta forma bajo la cual se subleva y surge la historicidad fundamental?

“Lo político es (para Feuerbach) la unidad autónoma, absolutamente fundada en sí misma, del mundo-de-los-hombres en el seno del cual cada hombre, en su relación con el prójimo y con la naturaleza, permanecerá desde sí en la pura presencia para sí” (Granel, 1972, p. 119), nos dirá. Pero con ello volvemos a tener una unidad autónoma y absolutamente fundada a la cual el singular se sacrifica para alcanzar la pura imagen de sí a través de esa unidad capaz de contener y actualizar todas sus potencialidades. En lo no-filosófico como esencia y motor de lo filosófico Feuerbach encuentra un calco de lo filosófico: “La consideración del hombre como ciudadano (*Bürger*) de un ‘mundo’ determinado por la presencia original a sí mismo, es decir, por la subjetividad como ser del hombre, es la que define con mayor propiedad la ‘filosofía’” (Granel, 1972, p. 119).

1.4. Resumen

Dicho brevemente, según Granel, Feuerbach percibe la necesidad de dar cuenta de un afuera de la filosofía, de un no-filosófico a partir del cual se levantaría el pensamiento. La filosofía no empieza desde sí misma, empieza a partir de alguien que puede hacerla. Así, este no-filosófico, en un primer momento remite al ser humano de carne y hueso singular y concreto cuya finitud no permite actualizar en sí mismo todas

las capacidades que le corresponden como ser humano. El ser humano en su plenitud solo puede realizarse en el conjunto de los seres humanos o, por lo menos, en la comunidad de los iguales. Finalmente, entonces, este no-filosófico se descubre en la política y en el sacrificio por amor a la humanidad que aquella representa para Feuerbach. Pero esta política y este amor se revelan a su vez como el lugar de la autoconciencia de un ser humano completamente transparente a sí mismo que, además, se debe enteramente a sí mismo y a su obrar (él es el único motor de su propia historia); es decir, se define como el lugar del sujeto filosófico. Lo no-filosófico acaba descrito como el sujeto que describía la filosofía en su inicio.

En este preciso punto se detiene el análisis de Granel:

[...] esta crítica de la filosofía por su comienzo simplemente opone la exposición filosófica a la esencia de lo filosófico, es decir, al ser como pura presencia (y, dado que aquí se trata propiamente de la filosofía moderna, al ser como pura presencia a sí del ser del hombre). La naturaleza de lo “político” y el alma del “porvenir” son la irrupción de lo metafísico como tal (Granel, 1972, p. 120).

En él no aborda directamente los motivos de esta conclusión, que parece inevitable y que, con muchas variaciones y matizaciones (Granel cuida mucho de no caer en una simple crítica del sujeto trascendental como si se tratara de la subjetividad propia de la tradición moderna), será la que también encontrará en Husserl (cfr. Granel, 1972, pp. 120 y ss.). Atendiendo al modo en que contrastan estas posturas con el desarrollo heideggeriano, podemos afirmar que la cuestión recaerá, precisamente, en atribuirle una positividad a este exterior de la metafísica, concibiéndolo como un lugar al cual dirigirse y desde el cual fundar lo filosófico, convirtiéndolo, así, en un nuevo sujeto al cual se le atribuyen las mismas características que poseía el punto de apoyo óntico de la metafísica. Así, cuando Granel sentencia, al cerrar el apartado sobre Feuerbach, que “la lección de esta aventura feuerbachiana (que aún no ha terminado, pues continua actualmente en Marx) es precisamente que no hay un *opuesto* de la Metafísica” (Granel, 1972, p. 120), debemos centrar nuestra atención en el “hay” positivo que sitúa ese opuesto como un espacio en el que el opuesto mismo “ha lugar”: este, al ser pensado en su positividad, se descubre, contra su propia pretensión, como un

fundamento metafísico. No hay, pues un lugar primitivo y previo a la metafísica al que ir a buscar el “verdadero fundamento” de la metafísica, porque esa noción ya es ella misma metafísica.

Dicho rápidamente (y sabiendo que no podemos desarrollarlo en exceso si queremos alcanzar el objetivo de este escrito): estando a las puertas de la diferencia ontológica, Feuerbach persiste en la reducción de esta otredad o exterioridad de la filosofía al ente positivo y fundante de la metafísica.

Por otro lado, como decíamos, Granel toma a Feuerbach como ejemplo de una tendencia muy presente en su época (y tal vez en la nuestra) y, de hecho, lo dibuja prácticamente como el profeta de la *téchne* política. También refiere a la figura de Marx como el continuador de esta tendencia. Así, si Feuerbach ve en el desarrollo de la religión y el espíritu la alienación en la que el individuo concreto proyecta su deseo de actualización infinita, en Marx será la historia relatada o acontecida la que esconderá las necesidades reales y efectivas que la articulan, obturando con ello aquella historicidad en la que está suspendida como historia. A partir de entonces ya no se buscará la alienación en la proyección religiosa, sino en los deseos bienintencionados proyectados en el discurso abstracto sobre la historia y el progreso que ocultan las verdaderas fuentes de las que nacen: las necesidades concretas de cada individuo particular. Dicho de otro modo, y para usar un lenguaje más marxista que feuerbachiano: sería necesario atender a la infraestructura que hace posibles los ideales de plenitud en los que el ser humano actual se complace. Con ello, daríamos con un nuevo motor de la historia, una nueva forma de historicidad: la economía-política.

Marx no es solo esto, ciertamente; aunque sí lo fue en gran medida el marxismo ortodoxo que, muy a menudo, redujo sus análisis al doble factor del economicismo (con su consiguiente crítica ideológica) y de la actuación política encargada de producir una nueva humanidad. En cualquier caso, entrar en esta cuestión excedería de nuevo los límites del presente artículo.

Sin embargo, el debate entre Blanchot y Nancy que veremos en el siguiente capítulo engarza, en cierto modo, con esta caracterización de la política que hemos obtenido de Feuerbach y que, en su época, veían encarnada en una forma concreta de marxismo. Tanto el uno como el otro, de hecho, al replantear el concepto de “comunidad”, buscarán atender a lo que llamarán “la exigencia comunista” diferenciándola de estos desarrollos feuerbachianos del marxismo, que considerarán como una

forma de la inmanencia totalitaria en la que la figura de una identidad compartida trabaja y se sacrifica para obrar una comunidad política que exprese en una unidad el fruto de sus sacrificios individuales.

2. Las dos formas de la política en Blanchot según Nancy

Tal como hemos indicado el comienzo, con el fin de evitar el largo rodeo al que nos entregaría el intento de dilucidar las dos lecturas de la noción batailleana de “comunidad” (y “comunicación”) propuestas por Nancy y Blanchot y su relación con lo que el autor de la *Suma ateológica* diferenció al distribuir su pensamiento entre una filosofía de lo sagrado (o del sacrificio) y una filosofía de la comunicación (diferencia que ambos autores desatienden o, por lo menos, no hacen explícita), no atenderemos detalladamente a “*La communauté désœuvrée*” de Nancy ni a la primera parte de *La communauté inavouable* de Blanchot. Nos centraremos, entonces, en los apartados de la segunda parte añadidos al texto sobre Duras previamente publicado y en *La communauté desavouée* (Nancy, 2014).

2.1. El contexto enunciado

A pesar de las acotaciones que acabamos de efectuar, será necesario atender a las primeras páginas de *La communauté inavouable* y al primer apartado de “*La communauté désœuvrée*” con el fin de situar el contexto en el cual tuvo lugar el debate. En efecto, ambos pensadores dedicarán las primeras páginas de sus escritos a esclarecer las circunstancias a partir de las cuales abordan el tema de la comunidad, mostrando, a su vez, que comparten un mismo diagnóstico.

Así, por ejemplo, Nancy comienza su artículo denunciando que “el más importante y penoso testimonio del mundo moderno [...] es el testimonio de la disolución de la comunidad” (Nancy, 1990, p. 11) para, acto seguido y sin explicitar aún la relación, afirmar, citando a Sartre, que “el comunismo ‘es el horizonte insuperable de nuestro tiempo’” (p. 11). Por su parte, Blanchot inicia su libro aclarando, a partir de Edgar Morin, que no podemos sustraernos a esa aspiración “de otra sociedad y de otra humanidad” que expresa la palabra “comunismo” (Blanchot, 1983a, p. 10), y, tras el exergo, iniciará el primer apartado de su libro con la yuxtaposición inmediata de ambos términos: “comunidad, comunismo: tales términos son efectivamente términos en la medida en que la historia, los grandiosos errores de cálculo de la historia, nos los

hacen conocer sobre un fondo de desastre que va, de hecho, más allá de la ruina” (p. 10).

Con solo iniciar sus escritos, entonces, los dos autores atestiguan que, en 1983, se encontraban ante la disolución de la comunidad en un desastre histórico que va más allá de la ruina y que, a un mismo tiempo, estaban frente a la exigencia inapelable de aspirar a otra sociedad y a otra humanidad. Esta exigencia, en tanto que horizonte insuperable de su tiempo (*¿el nuestro?*), recibe el nombre de “comunismo”.

El debate se sitúa, entonces, entre el fracaso de la comunidad (que es también el del comunismo) y la exigencia del comunismo (que es también la de una nueva humanidad y una nueva sociedad). Con el fin de situar correctamente las motivaciones que condujeron a uno y otro autor a la escritura de sus respectivos textos cabe preguntarse, entonces, qué relación guardan esta exigencia y aquel fracaso, y a qué obedece la yuxtaposición de ambos términos en estos primeros párrafos.

Si bien Blanchot, ya en su primera frase, identifica comunidad y comunismo con un mismo fondo de desastre, Nancy, siguiendo a Sartre, esclarece un poco más adelante que “la palabra ‘comunismo’ emblematiza el deseo de un lugar de la comunidad encontrado o vuelto a encontrar tanto más allá de las divisiones sociales como más allá de la servidumbre a una dominación tecno-política” (Nancy, 1990, p. 11), es decir, una comunidad que dejara atrás las distinciones sociales. Ahora bien, ¿este deseo no coincide con la obra de la comunidad que al final del capítulo anterior atribuimos a la inmanencia totalitaria?

El argumento es tan habitual como conservador, y Blanchot nos lo recuerda atribuyéndoselo ni más ni menos que al contrarrevolucionario De Maistre:

Si el comunismo dice que la igualdad es su fundamento y que no hay comunidad en tanto en cuanto las necesidades de todos los hombres no están *igualmente* satisfechas (exigencia en sí misma mínima), supone, no una sociedad perfecta, sino el principio de una humanidad transparente [*i. e.*, capaz de conocer y dominar todas sus necesidades], producida esencialmente por ella sola, “inmanente” (dice Jean-Luc Nancy) (Blanchot, 1983a, p. 11).

Así, dirá, el comunismo está llamado a borrar las diferencias y reducir los miembros de la comunidad a un mismo modelo común atribuido a

cada uno de sus miembros con independencia de su relación con los demás. Esta inmanencia exige entonces la disolución de todo aquello que le impida al individuo plantearse desde sí mismo como plenamente transparente para sí, sin alienarse en cualquier tipo de proyección y sin deberse a nadie o a nada que no sea una réplica o un doblete de su propia individualidad infinitamente repetida, “mortal en su imposibilidad de perpetuarse sin alienarse, inmortal, ya que su individualidad es la vida inmanente que no tiene en sí misma término” (Blanchot, 1083a, p. 12). Así, retomando a Nancy, tendremos que:

[...] la palabra “comunismo” emblematiza el deseo de la comunidad encontrado [...] finalmente, más allá del achicamiento de la muerte de cada uno, de esta muerte que, por no ser ya más que la del individuo, lleva una carga insostenible y se hunde en la insignificancia (Nancy, 1990, p. 12).

El comunismo que aquí se describe no es otra cosa que ese intento del individuo de sobrevivir a la muerte en una reiteración de iguales que no serían más que el desarrollo de todas sus potencialidades en la inmanencia de una comunidad idéntica a sí misma; o, para decirlo con Feuerbach: una humanidad capaz de actualizar todas las potencias contenidas en la esencia del ser humano. Es decir, una humanidad que coincide con las capacidades actualizadas del individuo, con su esencia realizada pero proyectada en un futuro.

La situación así descrita no dista mucho de la caracterización de Feuerbach efectuada por Granel. Ya hemos dicho que el propio Granel identificaba estos desarrollos con ciertas prácticas que en su época se efectuaban bajo el nombre de Marx. De hecho, esta no deja de ser una descripción bastante habitual en aquellos años en los que el desastre del comunismo real se hacía palpablemente evidente.¹²

¹² Cabe especificar, en este punto, que tanto Granel como Nancy y Blanchot se guardan mucho de identificar a Marx con estos desarrollos efectuados a partir de él. De hecho, aunque en el presente artículo no entraremos en esta cuestión, gran parte de su propuesta es rescatar a Marx de estas interpretaciones de su pensamiento, tal como muestran otros textos —Nancy y Bailly (1991) y Granel (1972, pp. 179-230)— o la mención del propio Marx al lado de De Maistre en el texto de Blanchot que comentamos.

Así, en esta comunidad de los iguales, en esta relación del Mismo con el Mismo (para decirlo con Blanchot, que lo dice con Levinas), se daría una reciprocidad entre individualismo y comunismo en la que la comunidad consistiría en la repetición y preservación del individuo más allá de su finitud gracias a una reproducción infinita de sí mismo. De este modo, nada quedaría fuera del alcance del individuo o de la comunidad de individuos iguales entre sí, la cual sería concebida ella misma a imagen y semejanza de un individuo de capacidades infinitas e infinitas actualizaciones. Con ello, llegaría a hacer real la cita de Herder a la que ambos autores remiten sin dar la procedencia: “¿Qué puede ser modelado por los hombres? Todo. La naturaleza, la sociedad humana, la humanidad” (citado en Nancy, 1990, p. 15); y hasta Dios, añadirá Blanchot (1983a, p. 11) en una clara alusión a Feuerbach.

Es esta reducción de todo a una inmanencia respecto al obrar humano, esta concepción de la humanidad como una potencia infinita capaz de modelarse a sí misma y a su propia socialización la que, no permitiendo espacio a ninguna forma de alteridad y obviando que toda relación requiere de una alteridad con la cual relacionarse, impide, según Nancy, la posibilidad de pensar la comunidad: “Es en efecto la inmanencia del hombre al hombre, o incluso es en efecto *el hombre*, absolutamente, considerado como el ser inmanente por excelencia, lo que constituye el escollo para un pensamiento de la comunidad” (Nancy, 1990, p. 15). Así, el sueño de una total programación y articulación de lo humano por parte de la propia humanidad en su infinita esencia, esta voluntad de dominio de sí capaz de darse la forma deseada (incluso bajo la forma aleatoria de una elegida mano invisible), es aquello que impide, precisamente, el pensamiento de la comunidad, y esto no es otra cosa que aquello que Feuerbach llamaba “lo político”.

Esto para nada comporta la reivindicación de un retorno a un modelo conservador o liberal asentado bien en ordenaciones preestablecidas, bien en individualidades totalmente aisladas y sin vínculos entre ellas (ni siquiera el de la idéntica independencia o el de la reducción a una misma unidad de esencia). Como ya se ha dicho, no hay en ninguno de los tres autores un rechazo al pensamiento de Marx y, de hecho, esta crítica al marxismo es equiparada por Blanchot a aquella que el propio

Marx dirigió al socialismo de su época.¹³ De lo que se tratará, más bien, es de ver qué podría ser una comunidad que no cayera en aquello que el propio Marx critica a las demás corrientes socialistas y que, al parecer, acaba afectando a su propia propuesta.¹⁴

De este modo, lo que ambos autores se plantean en los textos aquí comentados es qué puede ser una comunidad no definida por su autoproducción inmanente, no reducida a su obra o, lo que sería lo mismo, qué puede ser una comunidad desobrada. ¿Cómo pensar una comunidad que no niegue o subsuma a sus partícipes en una unidad colectiva hecha a su imagen y semejanza, comprendida como la encarnación y actualización de la esencia común de toda la humanidad?

De hecho, el centro de la objeción que Blanchot dirige a Nancy se centrará, precisamente, en el modo en que cabe comprender esta “desobra” que evitaría la realización de esta comunidad enajenante: con la desobra, ¿se trata de renunciar a toda forma de obra común a fin de evitar esta identificación que o bien borra la finitud en nombre de una potencia colectiva infinita (el modelo de Feuerbach) o bien aísla a los individuos en la frustración de una vida finita querida infinita, o, por el contrario, cabe pensar un obrar desde la desobra que evite esta doble identificación con el modelo del individuo (bien sea social, bien sea personal)?

2.2. Una obra a desobrar

Así, la objeción principal que Blanchot dirige a Nancy refiere al aparente olvido de que la des-obra implica siempre una obra previa.¹⁵

¹³ Aunque no especifique a qué críticas se refiere, no es difícil ver las similitudes con las críticas de Marx a Proudhon (Marx, 1970) y a Bauer o Stirner (Marx y Engels, 2013).

¹⁴ Para decirlo con un lenguaje que Nancy aún no utiliza en estos textos, se trata, entonces, de ver qué puede ser una comunidad que asuma tanto el “valor absoluto” como la “propiedad particular” que encontramos en el seno de los escritos marxistas. Cfr. Nancy (2002, pp. 11-54) y Nancy y Bailly (1991).

¹⁵ El propio Nancy afirma al final de “La communauté desavouée” que su proyecto de “disociar la idea de ‘comunidad’ de cualquier proyección de la obra hecha o por hacer” lo llevó “a obviar lo que Blanchot recuerda en la última línea de su libro: que solo hay ‘desobramiento’ de una obra” y que el libro de Blanchot no es otra cosa que presentar esta “obra” como “la obra de la relación sin relación” (2014, p. 154). Si esto es así y si este es, entonces, el motivo que articula

De hecho, el concepto de “desobra”, originariamente, remite a la relación del autor de un texto con ese texto mismo una vez finalizado y entregado a la lectura general. En ese momento, el sentido que el texto pueda tener ya no depende del autor, pues este no solo no se encuentra presente en el momento de su lectura, sino que cualquier lector, con independencia de conocer al autor y los motivos que lo llevaron a proceder con la escritura, puede leer su obra con sentido, y es de hecho cuando esto no se produce, cuando nadie la lee, que se pierde su sentido. Sin embargo, por otro lado, esta lectura siempre estará externa y será independiente del autor. De esta manera, una comunidad “desobrada” no sería una comunidad sin obra o inoperante, como cierta lectura del artículo de Nancy podría dar a entender, sino una comunidad cuya obra no puede ser reducida a la voluntad de obrar de la comunidad, no puede ser reducida a lo que esta pretendía hacer al obrarla. Es decir, una comunidad cuya obra quedará siempre por obrar de nuevo, expuesta como el libro a la relectura ajena.

Nancy acepta la crítica.¹⁶ En el artículo de 1983 no se explicitaba esta cuestión y ello podía dar lugar a estas interpretaciones. Sin embargo,

el libro de Blanchot (describir la obra necesaria para la desobra), entonces las demás críticas efectuadas por Blanchot deberían ser subsidiarias de esta primera indicación. Así, por ejemplo, como espero mostrar más adelante, la comunidad como ausencia o como no acción que Blanchot opondrá a la exposición nancyana derivará de esta necesidad previa de una obra que no llegue a obrar o que se mantenga ausente. También, como admite el propio Nancy (2014, p. 47), esta exigencia de una obra también forma parte de la discusión en torno a la escritura a partir de la lectura de Bataille. Para un comentario extenso de esta última faceta del debate, cfr. Bird (2008).

¹⁶ Más allá de una leve insinuación (cfr. Nancy, 2014, p. 62, nota al pie), en el texto de 2014 no se explicita la aceptación de la crítica de Blanchot. Sin embargo, dos años más tarde, dentro de las conferencias *Homo Sacer: Giorgio Agamben et l'usage de la métaphysique* celebradas entre el 6 y el 8 de abril de 2016 en el Instituto de Humanidades y Ciencia de París, sí admitirá explícitamente y sin reservas el acierto de la crítica de Blanchot. No se ha publicado una transcripción de la conferencia y el fragmento es bastante revelador para el asunto que nos ocupa; es por ello que transcribo primero el fragmento en francés y lo traduzco a continuación (téngase en cuenta el carácter oral de la intervención): “L’usage [de désœuvrement] de Blanchot vis un désœuvrement de l’œuvre, dans l’œuvre et, en quelque sorte, par l’œuvre. Le désœuvrement de Blanchot c’est l’œuvre elle-même se désœuvrant. C'est d'ailleurs exactement, je crois, sur ce motif que Blanchot m'a rapproché, à moi, et, je dirais, non sans motif ; parce que je, moi, je n'avais pas été assez attentif à ça et je n'étais pas arrêté sur cette considération.

dirá, aunque no estaba explicitada, sí había allí una obra en este sentido reclamado por el concepto blanchotiano de “desobra”. Así, el disenso principal entre uno y otro pensador se encontrará en el modo de concebir esa *obra* que, en su exposición, como el libro, se desobra.

Según la lectura de Nancy, será en la segunda parte de su texto donde Blanchot tratará de exponer su noción de “obra”. Esta segunda parte está formada por un extenso comentario al relato *La maladie de la mort* de Marguerite Duras. Tal como ya se ha dicho, este comentario fue publicado en *Le Nouveau Commerce* como un artículo independiente con anterioridad a la publicación de *La communauté desoeuvrée*, de tal modo que su contenido no debe ser referido directamente al debate o a la crítica que dirige a Nancy. Sin embargo, en la versión incluida en *La communauté inavouable* se añaden, además del exergo, dos apartados introductorios referentes al mayo del 68 y cuatro apartados a modo de conclusión. Es en estos añadidos que Nancy encontrará la concepción de la obra que Blanchot le exige.

Partiremos de estos comentarios de Nancy para atender a las distintas concepciones de “obra” que se articulan en su lectura de dichos textos. Debemos recordar, por ello, que nuestra intención no es hacer justicia a Blanchot o reinvindicar la correcta lectura de Nancy, sino ver cuál es la crítica que este último dirige al primero y relacionarla con la dirigida por Granel a Feuerbach a fin de extraer sus consecuencias.

2.3. La impresentable presencia del pueblo y las dos políticas de Blanchot

El caso es que, en los apartados sobre el mayo del 68, Blanchot definirá la “presencia del pueblo” que allí se dio como “política merced al rechazo a excluir nada [...] pero sin voluntades políticas determinadas y, de este modo, a merced de cualquier asalto de las instituciones

Donc Blanchot m'a rapproché d'avoir parlé de communauté désœuvrée sans avoir envisagé quel œuvre commun peut se désœuvrer” — “El uso (de ‘desobra’) de Blanchot atiende una desobra de la obra, en la obra y, en cierto modo, por la obra. La desobra de Blanchot es la obra misma desobrándose. Por lo demás, es exactamente por este motivo, creo, que Blanchot me reprochó, y no sin motivo; dado que no fui lo suficientemente atento a esta cuestión y no me detuve en ella. Así que Blanchot me reprochó el haber hablado de comunidad desobrada sin haber considerado qué obra común puede desobrarse” — (Nancy, 2016b, min. 56:33-57:03).

contra las cuales se prohibía reaccionar”(1983a, pp. 53-54).¹⁷ Con ello da a entender dos formas de política distintas: Aquella que constituye la “presencia del pueblo” que se dio en mayo del 68 y la política que se instituye mediante “voluntades políticas determinadas”, mediante proyectos a realizar o exigencias a reclamar, capaz de tomar decisiones y articular exclusiones y alternativas, y, en definitiva, capaz de obrarse a sí misma según su previsión y voluntad.

De este modo, por debajo de lo político actualmente instituido descrito por Feuerbach el pueblo se descubriría como una primera forma de política que legitima y a la vez desautoriza la posibilidad de la segunda. En cierto modo, parecería que Blanchot estuviera recuperando la finitud no-filosófica de las garras de la actualidad política en la que Feuerbach (o cierto marxismo) parecía subsumirla. Así, esta presencia “había que entenderla, no como el conjunto de fuerzas sociales, listas para decisiones políticas particulares, sino en su rechazo instintivo a asumir ningún poder, en su aprensión absoluta a confundirse con un poder al que quedaría delegado, por tanto en su *declaración de impotencia*” (Blanchot, 1983a, p. 54). De tal modo que, en esta impotencia, el pueblo en su naturaleza política nunca se presentaría en una institución determinada o en una “voluntad política” dispuesta a efectuarse o a tomar el poder para desarticular un orden previamente dado. Las potencias y capacidades de lo no-filosófico no se actualizarían. Por el contrario, el pueblo parecería actuar siempre como un elemento de desautorización o rechazo de todo régimen que pretendiera establecerse en su nombre o sobre su nombre, borrando con su presencia toda forma que le pudiera ser atribuida, es decir, toda presencia definida y actual.

Así, la política como espacio positivo de actualización estaría siempre socavado por el pueblo que lo funda, por las potencias que actualiza pero que permanecen como potencias por debajo de esa actualidad, desmintiendo su realización en lo positivo. El pueblo, entonces, esta “comunidad de los amantes” que da título al capítulo en el que se habla del mayo del 68 (y que, a pesar de que no se mencione a Feuerbach en todo el libro, no podemos dejar de relacionar con su concepto de “amor”), sería un fundamento en constante retirada (es decir, constantemente desfundante) de la política, el cual se habría presentado, aunque solo

¹⁷ Citamos siempre la traducción castellana de Isidro Herrera (Blanchot, 2002).

fuerza por un momento, en la negativa a adquirir una forma política por parte del movimiento del mayo del 68.

De este modo, nos dirá Nancy, lo que Blanchot expone es “la consideración del ‘pueblo’ como ‘presencia y ausencia, si no confundidas, al menos intercambiándose virtualmente’, es decir, del pueblo o de la comunidad como instancia o como sujeto que no adquiere su ser sino de su inaprensibilidad o de un latido incesante de su reunión/separación” (Nancy, 2014, p. 79).¹⁸

Así, se da cuenta de una doble noción de “política” implícita en el pensamiento de Blanchot: por un lado está lo que podríamos identificar con lo político feuerbachiano, que ahora se ha separado de la actualización política, es decir, la comunidad de amantes o el pueblo que, como fundamento de la política, permanece ajeno al modo en que esta, mediante las leyes y los conflictos, lo define; por el otro, la política institucional (que Feuerbach aún identificaba con su primera forma) que, mediante estos mecanismos, trata de definirlo.

Tenemos así que dicha definición es siempre insuficiente y rechazable o reformulable. Con esto, el pueblo mantiene un espacio de soberanía que, excediendo la ley, la funda o instaura pero que, a su vez, a causa de ese exceso, al fundarla la recusa: hay fundamento, pero este desfunda aquello que sostiene (cfr. Nancy, 2014, pp. 79 y ss.). El pueblo mantiene todas sus potencialidades, toda su esencia, pagando el precio de no actualizarlas nunca y, de hecho, revocando toda actualización. Así, al negar toda actualización, la potencialidad infinita deviene impotente y, ahora sí, inoperante.

Con ello se intenta evitar aquella recuperación de la metafísica que sacrificaba al individuo concreto en nombre de una comunidad plenamente realizada que encontrábamos en Feuerbach: la comunidad, como presencia del pueblo, es la negación de toda realización plena que pretenda unificar y actualizar su potencia. Lo político de Feuerbach se ha escindido entre la política (que efectúa el programa y el proyecto del progreso histórico negando y sacrificando la situación concreta) y la comunidad o la “presencia del pueblo” que, siendo su fundamento, desautoriza y desfunda a la política al rechazar toda limitación o concreción de sus potencialidades.

¹⁸ Reproducimos esta traducción: Nancy (2015). El entrecomillado remite a una cita de Blanchot que Nancy entrecomilla sin indicar la procedencia (que es Blanchot 1983a, p. 56).

Podría decirse entonces que el debate entre Nancy y Blanchot comienza exactamente en el punto en el que terminaron los desarrollos de Feuerbach. Sin embargo, no es este el paralelismo que queremos establecer entre la crítica de Granel a Feuerbach y la de Nancy a Blanchot. Lo que nos interesa, por el contrario, es ver si este desdoblamiento de la política no acabará repitiendo la dinámica observada en aquel desdoblamiento de la metafísica entre una historia del espíritu y una historia política del hombre que Granel observaba en Feuerbach. Lo que queremos comprobar, entonces, es si este desdoblamiento de la política no terminará por repetir lo que pretende evitar: el sacrificio del singular concreto en nombre de una comunidad que se reserva una potencia infinita (bien sea para actualizarla en su propia obra, bien sea para negar toda actualización como una limitación de su potencia, de tal modo que dicha potencia deviene impotente).

En cualquier caso, este doble juego de fundación del pueblo en su retirada comporta que lo común no deba *consistir* (y, de hecho, no pueda hacerlo): “Lo común no debe *consistir*: no debe o no puede siquiera existir como tal”(Nancy, 2014, p. 132). No puede presentarse, entonces, como algo definible, pues en su presentarse ya se retira.

2.4. La obra y el desencanto de la política

Sin embargo, vemos con ello que aquí el problema es que, en su visión más amplia de la “política” como pueblo o comunidad, esta, al carecer de forma determinable, parece ser cualquier cosa (o toda cosa por igual), de tal modo que todo queda sumido, al parecer, en una unidad perfectamente indiferenciada que caería sin más bajo la crítica de De Maistre. Además, esta caracterización amenaza con el desencanto de la política que Blanchot vincula con la democracia entendida como una exigencia de “justicia y libertad” vacía y efectuada “con palabras vagas, afirmaciones enérgicas y mal determinadas”(Blanchot, 1996, p. 55) que, en el pasado, tal como Nancy (2014, p. 56) indica, ha propiciado el auge del fascismo en tanto que reivindicación de una nueva “pasión” por la política mediante la exigencia de un sentido definido y último al cual sacrificar y sacrificarse (es decir, como recuperación del modelo de la plenitud inmanente a la comunidad). Este último caso sería, entonces, el riesgo de un exceso de obra, demasiado definida, a la cual sacrificarse, mientras que aquel de la democracia sería el riesgo del desencanto por una ausencia de obra capaz de apasionar, en la que todo fuera igualmente válido. Ante esta situación será necesario, para Blanchot, encontrar una

forma de esa “pasión” que, evitando la indiferenciación, sin embargo, no conduce a la identificación y al sacrificio del singular en nombre de su realización colectiva.

Aquí aparecerá la noción de “obra” en Blanchot: “Si, en consecuencia”, nos dirá Nancy, “la comunidad evasiva no puede tener lugar más que por su propia desvinculación, es cierto empero que debe tener lugar a partir de una obra” (2014, p. 119). Así, parecería que la obra deberá plantear una presencia que permita un presentarse del pueblo sin que este quede por ello cerrado o determinado en una forma dada o en una institución, evitando así la falta de forma o el poder ser cualquier cosa que amenaza con el desencanto, sin dejar de negar por ello la obra de una comunidad efectiva y limitante.

Es en este preciso punto que se introduce el texto sobre Duras como ejemplo de una relación disimétrica con otro que no puede ser equiparado a uno mismo y que, por lo tanto, tampoco puede ser subsumido en una comunidad destinada a realizar las potencias derivadas de una identidad común. Así, el relato explica cómo “dos seres (un hombre y una mujer) intentan unirse tan solo para vivir (y en cierta manera celebrar) el fracaso que es la verdad de lo que sería su unión perfecta, la *mentira* de esta unión que siempre se realiza no realizándose” (Blanchot, 1983b, p. 82).

Ahora bien, tal como remarca Nancy, el texto originario pretendía contraponer a la disimetría ética de la responsabilidad levinasiana la disimetría implicada en la pasión de entrega propia de los amantes. Con todo, el propio Blanchot reconoce que este artículo fue escrito sin la idea clara de que “lo reconjura al pensamiento [...] de la exigencia ‘comunitaria’” (1983b, p. 51). Pero, si el artículo no fue escrito con esa intención, si su planteamiento remite a la búsqueda de una relación ética no articulada por la responsabilidad, y si Blanchot necesita incluir un preámbulo en el que se excuse por introducirlo “de una manera que podría parecer arbitraria” (1983b, p. 51), ¿cuál es el motivo de incorporar este artículo en un libro sobre la comunidad adhiriéndole los dos fragmentos iniciales en los que se relaciona el mayo del 68 con una política “merced al rechazo a excluir nada” (p. 53)?

La respuesta debemos encontrarla en los cuatro apartados finales añadidos al artículo original. En concreto, la vemos claramente afirmada, aunque como de pasada, en la última frase previa a la coda final: “Ella [la mujer del relato de Duras] consagra, de una manera evasiva, el *final siempre incierto* que está inscrito en el sentido de la comunidad” (p. 92);

es decir, en el modo en el que ella permanece retirada, imposibilitando la unión que, sin embargo, se efectúa —“Ella dice: tómeme para que eso haya sido hecho. Usted lo hace. La toma. Eso está hecho. Ella se duerme. [...] Ella no regresará nunca” (Duras, 1983, pp. 53-54)—, atestigua el final de la propia comunidad. Este gesto en el que ella se entrega a la vez que se sustrae consagra el desobrarse de la comunidad en su obrar, entregada y retirada como el libro que, sin ser la obra, la expone sin reducirla a esa exposición.

La obra, entonces, sería aquello producido (la misma presencia del pueblo como obra del pueblo) que, al exponerse y repartirse, se multiplica sin reducirse a una definición que se imponga a su potencia, pues el autor mismo (¿el pueblo?), así como la chica del relato de Duras, está retirado de la obra, de tal modo que esta queda expuesta a cualquiera en su retirada. Se trata entonces de “un ‘nosotros’ que abarca autor y lectores” (Nancy, 2014, p. 103) al que “aquello de lo que se está tratando debe ser mostrado, debe sernos mostrado con la visión de lo invisible: no volviéndose visible” (p. 105).

Así, tendríamos que esta obra se ofrecería, como el libro en la desobra, con independencia de un sentido impuesto por una voluntad previa, ofrendándose y repartiéndose en retirada, siempre inasible. Negándose, como el pueblo del mayo francés, a instituirse o definirse de una vez por todas; pero presentándose, no obstante, aunque sea efímeramente.

2.5. Una comunidad de solitarios

Ahora bien, con esta propuesta, la comunidad se reduciría a esa presencia con la que se relacionan los partícipes directos o indirectos de aquella acción que la presenta. Pero, esta comunidad entendida ella misma como obra por desobrar es solo la comunidad de la relación de cada individuo con la presencia misma de la comunidad que, eucarísticamente, se reparte y se desobra entre ellos.¹⁹ Tenemos, así, una comunidad privada del reconocimiento entre sus miembros.²⁰

¹⁹ No es fortuito, por lo tanto, que Blanchot (1983b, p. 91) compare el gesto de la mujer que se entrega retirándose con la eucaristía cristiana.

²⁰ “Que la comunidad esté desprovista de confesión o de una declaración escrita es lo que la sustrae de toda dominación (pero también es lo que la sustrae a toda consistencia y al reconocimiento que el señor feudal debía a su vasallo)” (Nancy, 2014, p. 131). Tanto “confesión” como “declaración escrita” son significados del término francés “avouer”, al que Blanchot añade la negación

El objetivo de la propuesta de Blanchot sería, entonces, el de afirmar la no determinación de la comunidad y, a su vez, evitar que esta caiga en una total indiferencia. Es así que surge la necesidad de una obra que, como la noche para los amantes o la efervescencia inesperada de las calles, apasione pero que, como la presencia del pueblo o la del libro, se desobre. Sin embargo, en ella cada quien se relaciona con la obra, con el libro o la mujer que, exponiéndose, consagran la comunidad, pero no con cada uno de aquellos entre quienes esta se desobra. De este modo, se repite el modelo de los individuos desvinculados entre sí, reducidos a poner en obra una comunidad que es tan individual como ellos. Sin embargo, en este caso la comunidad está en constante retirada, sin darse a imagen y semejanza de los individuos que quedan aislados a partir de ella, o, para ser más precisos, retirando esa imagen y evitando, así, la identificación o similitud. Con ello se produce, para decirlo con el lenguaje teológico, una comunidad negativa.

Así, tratando de formular una comunidad que no se identifique con su puesta en obra acaba postulando una en constante fuga, siempre perdida en el reparto de las soledades que, separadas de ella, la desobraran e impiden su cierre, pero que, de este modo, nunca se encuentran entre ellas, nunca llegan a ser comunidad. Parecería, de este modo, que esta comunidad debería darse ante algo (una obra) que al repartirse entre los presentes deviniera inalcanzable en su totalidad de obra (desobra). La comunidad, en su retirada, adquiriría, por decirlo de algún modo, un carácter tan positivo como el del Dios de la teología kierkegaardiana en la medida en que sería aquello con lo que cada uno de sus partícipes se relacionaría sin relacionarse, a la vez que la rechazaría retornando, así, a su soledad.

De esta manera, al ser evasiva por cuanto que no fija ni concepto ni figura de una entidad comunitaria, la comunidad sigue siendo a la vez eludida en virtud de algo inconfesado, descalificado y, sin embargo, “consumada”, culminada como un don sin retorno,

para caracterizar su noción de “comunidad” como sustraída a toda definición dada de una vez por todas. De hecho, unos renglones más arriba del texto citado, Nancy nos aclara que el término “avouer” originariamente designaba el contrato mediante el cual el vasallo reconocía al señor feudal como tal y este último se comprometía, por lo tanto, al reconocimiento de aquél como su vasallo.

como un abandono que llega hasta la consunción, pero que induce al mismo tiempo a la comunicación de un habla “confiada a los demás”: a aquellos que habrán sabido descifrar y compartir la confesión inconfesada, el mito que se hurta en su propia aparición (Nancy, 2014, p. 141).

Con ello, entonces, parecería que se postula cierta totalidad de sentido o cierta positividad, aunque fuera bajo el extraño modo de una negatividad en constante retirada: La unidad de sentido nunca será lo que se presente (lo presentado ya es desde un inicio desobrado, repartido), pero siempre será lo que se hurta posibilitando ese reparto. De hecho, parecería que es esta inaccesibilidad la que encierra a cada cual de nuevo en su soledad individual, soledad que, únicamente por un momento y por medio de la obra, pareció abandonar.

Es así como Blanchot encuentra una pasión política por una comunidad que se rehúye en su presentación y, a la vez, no depende del obrar del individuo. De este modo, el individuo concreto y finito es siempre lanzado, sacrificado en favor de una comunidad que le es inalcanzable, y de la cual se retira, abandonado cada vez, de nuevo, a su individualidad. Tras sacrificarse, por decirlo de algún modo, se recupera siempre para volverse a sacrificar. Incluso aquella misma obra que se comparte nunca está presente, siempre está a condición del lector que, en su soledad individual, alcance su partición.²¹ Ella misma, obra de la comunidad que ella obra, está siempre aislada, siempre hurtada a la comunidad, siempre por completar de nuevo por cada uno.

Así, en este desdoblamiento de la política, que Blanchot formula para superar la comunidad del proyecto feuerbachiano, encontramos el rechazo de todo comparecer a la vez entre varios. Este rechazo se da, entonces, tanto en el aislamiento de cada quien ante la obra común, como en la comunidad que rehúye toda concreción y se muestra indiferente a sus actualizaciones, como si obrara como una potencia infinita y nunca actualizada por debajo de ellas.

Sin embargo, tanto en una como en la otra posibilidad, la obra queda aislada, siempre por acabar de llegar, nunca presentada. El partícipe,

²¹ “La obra que es su deriva es de antemano renuncia a *hacer obra*, indicando solamente el espacio en que resuena, para todos y para cada uno, por tanto, para nadie, el habla siempre por venir de la desobra” (Blanchot, 1983a, p. 77)

por su lado, queda también aislado en su incapacidad de abandonarse a la obra, de acceder a la totalidad vacía de su repartición infinita y de alcanzar, a través de ella, su definición de una vez y para siempre (tal como, en cierto modo, sucedía en el modelo feuerbachiano). Es aquí donde encontramos con mayor claridad en Blanchot el sueño de un sentido de la comunidad que regule, por más inalcanzable o infinito que sea, la absoluta indiferencia del nihilismo democrático que este pensador le atribuía a lo vulgar y gregario de lo común (bien sea instituido o indiferente). El hecho de que ese reparto sea caracterizado como una falta, como una retirada siempre en huida, ya da a entender el sueño de una totalidad sin carencia como modelo desde el que se parte, aunque sea para enunciar su imposibilidad.²²

2.6. Resumen

Parecería, según lo planteado por Nancy, que, dada la esencial disimetría de la relación del “uno frente al otro”, Blanchot está más preocupado por la relación de cada singular con una obra común que se desobra en su constante retirada y repartimiento, que en pensar las relaciones en las que nos exponemos los unos a los otros como la cosa misma de la comunidad. Parecería, por decirlo de algún modo, que la presencia del pueblo con la que caracteriza al mayo del 68 fuera algo distinto del pueblo y de las relaciones de unos individuos que permanecerían siempre separados en la esencial disimetría de sus relaciones. Así, la comunidad subyacería como una potencia siempre dispuesta a ser renovada, reactualizada y, a la vez, carente de figura o presencia posible, revocando toda actualización.

Ello se debe a la confusión de los conceptos de “política” en los que la comunidad ontológica (el pueblo, como Blanchot lo denomina, con este término tan rousseauiano) que no debe ser limitada se confunde con la obra política concreta que se presenta. Así, dirá Nancy:

Una cosa es que nosotros nos hallemos en una apertura esencial (= existencial) hacia un más allá que no está en otra parte sino aquí mismo y que aquí mismo nos afecte con un sentido infinito, es decir, completo y nunca culminado, y que no se culminará. Y otra cosa

²² “Algo se obstina en afirmar una pérdida, una imposibilidad, antes que una comunicación con lo imposible y de lo imposible” (Nancy, 2014, p. 150).

es que eso implique que ese sentido infinito tenga que identificarse como una política (Nancy, 2014, p. 156).

3. Conclusión

De este modo, así como Feuerbach, a su pesar y según la lectura de Granel, acababa repitiendo el sujeto de la metafísica moderna en su intento de situar una positividad exterior a esa misma metafísica, Blanchot, con su postulación de una obra siempre retirada en su desobra, termina redibujando la estructura del aislamiento individual que encontraba en la política derivada de la postura feuerbachiana (recordemos su referencia a la creación de Dios por la humanidad y a la comunidad de amantes) y en el comunismo real de su tiempo. De este modo, del mismo modo en el que Feuerbach, al buscar un lugar positivo exterior a la metafísica, acaba reproduciendo aquella metafísica que quería evitar, Blanchot, al posicionar y situar la comunidad misma en su retirada, produce una repetición de aquella política que, precisamente, pretendía evitar.

En contrapartida, Nancy propone pensar el repartimiento como el mismo lugar de la comunidad. Es decir: la comunidad no es una obra o un obrar que, al repartirse entre los individuos, se desobra, evitando así dar la imagen y la asimilación del individuo, sino que es el repartirse mismo de cada singular entre los demás, su quedar expuesto a los demás sin reducirse, sin embargo, a esta exposición:

Sin duda, [esta comunidad] no tiene jamás lugar sino en el instante. Pero ese es el punto del diferendo: o bien el instante se identifica con su propia desaparición, y en suma nunca tiene lugar (como en Blanchot), o bien tiene lugar como el ínfimo suspenso del tiempo donde se intercambian las miradas, se tocan los cuerpos, las voces y los silencios. En ese suspenso, algo aparece —un mundo, si se quiere— y no desaparece (Nancy, 2014, p. 153).

Ahondar en esta alternativa nos obligaría a extender nuestro escrito más allá de los límites propuestos. Sin embargo, su mera enunciación nos permite ver con más claridad cual es el problema de fondo que Nancy encuentra en la postura de Blanchot: ante la dificultad detectada desde un inicio por parte de ambos autores —es decir, la cuestión de una

comunidad que, concebida a imagen y semejanza del individuo, acaba siendo el reflejo desde el cual el individuo se identificaba y se realizaba, de tal modo que quedaba encerrado en un círculo inmanente en el que él mismo obra la imagen social a partir de la cual se reconoce —, Blanchot propondría una obra y una comunidad en retirada, que, no permitiendo su presencia, no ofrece imagen alguna con la que identificarse. Pero, con ello, encontrará aquel aislamiento del individuo, que debía ser superado con la comunidad, en esa comunidad en retirada.

En cambio, pensar distintamente la presencia, la imagen y el estar en acto del presente, tal como propone Nancy, pensar la comunidad no como esa obra en retirada sino como el acto, momentáneo y fugaz, de comparecer cada vez de nuevo, como una presencia repartida y no reducible a sí misma que, exponiéndose, se comparte y se multiplica en distintos sentidos sin identificar este reparto con la política, tal vez podría abrirnos a otra concepción de esa misma política que, sin negar su institucionalización, fuera capaz de dar con una función de esta que no fuera la producción de la imagen del individuo hecho comunidad. Esta alternativa queda meramente enunciada a la espera de ser desarrollada en textos futuros.²³ Por el momento, y aunque sea solo a título de indicación, podemos ver que, al igual que, según Granel, la postura de Heidegger ante la metafísica no consistía en buscar una exterioridad a esta sino en modificar su posición ante ella (manos tendidas en dirección opuesta, obrar no centrado en lo que se mira), de un mismo modo, la postura de Nancy ante la representación de la política no será la de buscar una exterioridad más originaria o fundante de esta (aunque sea en retirada), capaz de revocarla o de mantener en potencia aquello que la imagen pretende actualizar, sino, de nuevo, modificar el gesto ante ella, dirigir distintamente el obrar.

Para concluir, cabe mencionar que la crítica dirigida a Blanchot sobre una doble noción de “política” implícita en el pensamiento de la comunidad irrepresentable y la institución será dirigida por Nancy (2016b) también a Agamben (cfr. Moreno Ferrer y Jiménez Hernández, 2022). Por el momento, cabe simplemente recordar que en esa conferencia

²³ Entre muchos otros libros de Nancy, atender a esta cuestión nos obligaría a un análisis pormenorizado y comparado de *La comparution* (Nancy & Bailly, 1991), *Être singulier pluriel* (Nancy 1996), *La création du monde ou la mondialisation* (Nancy, 2002), *Vérité de la démocratie* (Nancy, 2008), *L'adoration. Déconstruction du Christianisme*, 2 (Nancy, 2010) o *Que faire?* (Nancy, 2016a).

explicitará que su objeción no es tanto una crítica a Agamben como la manifestación de un problema común a todo aquel que, en la actualidad, quiera pensar la relación entre política y ontología.

Con esta indicación pretendo señalar, entonces, que, como en el caso de Agamben, las críticas a Blanchot tienen el objetivo de identificar ese problema común. Es decir: no se trata de desautorizar, rechazar o imputar un error a los análisis de Blanchot, sino de identificar, a través de estos y de sus atolladeros, una problemática que ataña a todo el pensamiento contemporáneo que gira entorno a esta cuestión, incluido el de Nancy, tal como él admitirá en la conferencia indicada (Nancy, 2016b). Por lo demás, nos dirá, esta problemática surge de confundir el nivel ontológico con el político o del querer derivar uno a partir del otro.

Pero, entonces, ¿cuál es esta problemática en la que se ve envuelta la política cuando se le relaciona con la ontología? Siguiendo el curso de nuestro presente artículo, poco más podemos decir. Parece claro, en cualquier caso, que, a través de sus diversas mutaciones, sigue siendo el mismo problema que ya detectaba Granel en Feuerbach (y en cierto marxismo imperante); problema que, seguramente, guarde también su relación con la constatación graneliana de que “los años treinta [es decir, la gran década del totalitarismo europeo] están ante nosotros” (Granel, 1995, p. 67). Si hacemos caso a Granel (y, en cierto modo, a Nancy), en la manera en la que Heidegger enfrenta la metafísica, podría darse una alternativa, pero esto, en cualquier caso, deberá ser desarrollado en un trabajo posterior.

Bibliografía

- Agamben, G. (1990). *La comunità che viene*. Einaudi.
- Alvaro, D. (2017). Ontología y política de la comunidad: El tenue hilo entre Bataille, Blanchot y Nancy. *Agora: Papeles de filosofía*, 36(2), 53-73. <https://doi.org/10.15304/ag.36.2.3414>
- Armstrong, P. (2009). *Reticulations: Jean-Luc Nancy and the Networks of the Political*. University of Minnesota Press.
- Bataille, G. (1973). *La experiencia interior. Seguida de Método de meditación. Y de Post-scrutum 1953*. F. Savater (trad.). Taurus.
- Bernasconi, R. (1993). On Deconstructing Nostalgia for Community within the West: The Debate between Nancy and Blanchot. *Research in Phenomenology*, 23, 3-21. <https://doi.org/10.1163/156916493X00015>
- Bird, G. (2008). Nancy Responds to Blanchot. *Angelaki*, 13(1), 3-26. <https://doi.org/10.1080/09697250802156018>

- Blanchot, M. (1983a). *La communauté inavouable*. Éditions de Minuit.
- Blanchot, M. (1983b). La maladie de la mort (éthique et amour). *Le Nouveau Commerce*, 55, 41-53.
- Blanchot, M. (1996). *Les intellectuels en question*. Fourbis.
- Blanchot, M. (2002). *La comunidad inconfesable*. I. Herrera (trad.). Arena Libros.
- Cabada Castro, M. (2009). Introducción a la edición castellana. En L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo* (pp. 9-28). J. L. Iglesias (trad.). Trotta.
- Critchley, S. (1999). With Being-With? Notes on Jean-Luc Nancy's Rewriting of *Being and Time*. *Studies in Practical Philosophy*, 1(1), 53-67. <https://doi.org/10.5840/studpracphil1999115>
- Duras, M. (1983). *La maladie de la mort*. Éditions de Minuit.
- Esposito, R. (1998). *Communitas. Origine e destino della comunità*. Einaudi.
- Feuerbach, L. (1976). *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Principios de la filosofía del futuro*. E. Subirats Rüggeberg (trad.). Editorial Labor.
- Feuerbach, L. (1993). *Escritos en torno a La esencia del cristianismo* L. M. Arroyo Arrayás (trad.). Tecnos.
- Granel, G. (1972). *Traditionis traditio*. Gallimard.
- Granel, G. (1995). Les années 30 sont devant nous. En G. Granel, *Études*. (pp. 71-74). Galilée.
- Granel, G. (2023). Notas sobre la relación de *Sein und Zeit* con la fenomenología husserliana. G. Moreno Ferrer (trad.). *Investigaciones Fenomenológicas*, 20. <https://doi.org/10.5944/rif.20.2023.36355>
- Granel, G. (2024). Notas sobre el acceso al pensamiento de Martín Heidegger: *Sein und Zeit*. G. Moreno Ferrer (trad.). *Investigaciones Fenomenológicas*, 21, 227-269. <https://doi.org/10.5944/rif.21.2024.42016>
- Hardt, M. y Negri, A. (2004). *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. Penguin Press.
- Hegel, G. W. F. (2006). *Filosofía del arte o estética: verano de 1826*. Domingo Hernández Sánchez (trad.). Abada.
- Hill, L. (2018). *Nancy, Blanchot: A Serious Controversy*. Rowman & Littlefield.
- James, I. (2010). Naming the Nothing: Nancy and Blanchot on Community. *Culture, Theory and Critique*, 51(2), 171-187. <https://doi.org/10.1080/14735784.2010.496594>
- Jandin, P.-P. (2012). *Jean-Luc Nancy : Retracer le politique*. Michalon.

- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Fondo de Cultura Económica.
- Martínez Olguín, J. J. (2017). La comunidad de la escritura. El diálogo Blanchot-Nancy. *Anacronismo e irrupción*, 7(13), 173-188.
- Marx, K. (1970). *Miseria de la filosofía. Respuesta a la "Filosofía de la miseria" de P.-J. Proudhon*. G. Leiva (trad.). Siglo XXI.
- Marx, K. y Engels, F. (2013). *La sagrada familia o Crítica de la crítica crítica*. C. Liacho (trad.). Akal.
- Moreno Ferrer, G. (2013). *George Bataille. Materialismo, no-saber y valor*. [Trabajo de fin de máster, Universidad de Granada]. Academia.edu. https://www.academia.edu/6191169/Georges_Bataille_Materialismo_no_saber_y_valor
- Moreno Ferrer, G. y Jiménez Hernández, J. (2022). ¿Captura o producción? Las críticas de Nancy a Agamben y Debord. *Valenciana*, 29, 365-384. DOI: <https://doi.org/10.15174/rv.v14i29.624>.
- Nancy, J.-L. (1983). La communauté désouvrée. *Aléa*, 4, 11-49.
- Nancy, J.-L. (1990). *La communauté désœuvrée*. Christian Bourgois.
- Nancy, J.-L. (1996). *Être singulier pluriel*. Galilée.
- Nancy, J.-L. (2001). *La communauté affrontée*. Galilée.
- Nancy, J.-L. (2002). *La création du monde, ou La mondialisation*. Galilée.
- Nancy, J.-L. (2005). *La déclousion. Déconstruction du Christianisme*, 1. Galilée.
- Nancy, J.-L. (2008). *Vérité de la démocratie*. Galilée.
- Nancy, J.-L. (2010). *L'adoration. Déconstruction du Christianisme*, 2. Galilée.
- Nancy, J.-L. (2014). *La communauté désavouée*. Galilée.
- Nancy, J.-L. (2015). *La comunidad descalificada*. Avarigani.
- Nancy, J.-L. (2016a). *Que faire ?* Galilée.
- Nancy, J.-L. (2016b, 8 de abril). Restitution. [Conferencia]. Coloquio *Homo Sacer: Giorgio Agamben et l'usage de la métaphysique*, París, Francia. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=XhAeKx46638>.
- Nancy, J.-L. (2017). For Philippe: The Conversation Resumed (Ten Years Later). *MLN*, 132(5), 1140-1150. <https://doi.org/10.1353/mln.2017.0088>
- Nancy, J.-L. y Bailly, J.-C. (1991). *La comparution*. Christian Bourgois.
- Nancy, J.-L. y Lacoue-Labarthe, P. (1981). *Rejouer le politique*. Galilée.
- Nancy, J.-L. y Lacoue-Labarthe, P. (1983). *Le retrait du politique*. Galilée.
- Rodríguez Marciel, C. (2012). Jean-Luc Nancy y Maurice Blanchot: el reparto de lo inconfesable. *Escritura e imagen*, 8, 259-276. https://doi.org/10.5209/rev_ESIM.2012.v8.40531

- Rodríguez Marciel, C. (2014). Ontología del abandono. Jean-Luc Nancy y “la existencia exiliada”. *Aurora. Papeles del Seminario María Zambrano*, 15, 46-55. <https://revistes.ub.edu/index.php/aurora/article/view/29615>
- Rodríguez Marciel, C. (2018). Una controversia sin controversia: Jean-Luc Nancy y Maurice Blanchot: Un malentendido a propósito de la comunidad. *Ápeiron, Estudios de Filosofía*, 8, 189-205.