

Traducción.

La diferencia entre hablar y ver. Una conversación infinita entre Maurice Blanchot y Emmanuel Lévinas.

Jean-Luc Lannoy y Renata Prati.

Cita:

Jean-Luc Lannoy y Renata Prati (2012). *La diferencia entre hablar y ver. Una conversación infinita entre Maurice Blanchot y Emmanuel Lévinas.*
Traducción.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/renata.prati/22>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pGDk/VYy>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

LA DIFERENCIA ENTRE HABLAR Y VER. UNA CONVERSACIÓN
INFINITA ENTRE MAURICE BLANCHOT Y EMMANUEL
LÉVINAS*

The difference between speaking and seeing. An infinite
conversation between Maurice Blanchot and Emmanuel
Lévinas

Jean-Luc Lannoy
Institut Libre Marie Haps (Bélgica)
instantesyazares@yahoo.com.ar

Resumen: Uno de los aspectos más fundamentales de la obra de Maurice Blanchot es un cierto cuestionamiento del privilegio de la percepción y la visión. El breve ensayo de Blanchot que lleva por título “Parler ce n’est pas voir”, publicado en *L’Entretien infini*, reúne de manera notable el abordaje que Blanchot realiza de la cuestión de la diferencia entre el mundo de la percepción y el acontecimiento de la palabra. En cuanto a Emmanuel Lévinas, él analiza en *Totalité et infini* cómo la relación con el otro [autrui] se produce originalmente por medio de la palabra en la medida en que esta contrasta radicalmente con la percepción. Así pues, Blanchot deja entrever en *L’Entretien infini* que sus propias investigaciones y las de Lévinas en *Totalité et infini* van en la misma dirección: “Como hemos afirmado, y cuya confirmación magistral encontramos en Lévinas, el centro de gravedad del lenguaje es este: Hablar no es ver. Hablar libera al pensamiento de la exigencia óptica que, en la tradición occidental, domina desde hace milenios nuestro acercamiento a los seres”. ¿Qué sucede con esta convergencia entre Blanchot y Lévinas a propósito de dicha impugnación del privilegio de la visión? ¿Acaso dicha convergencia no deja traslucir también un cierto número de divergencias esenciales entre ambos pensadores?

Palabras clave: **Blanchot / Lévinas / lenguaje / percepción**

Abstract: One of the most fundamental aspects of the work of Maurice Blanchot is a certain bringing into question the privilege given to

* Este artículo es una versión modificada por el autor del texto publicado originalmente como “De «La marche de l’écrevisse» à la «Connaissance de l’inconnu»” en: É. Hoppenot y A. Milon (dir.), *Emmanuel Lévinas - Maurice Blanchot, penser la différence*, París, Presses Universitaires de Paris 10, 2007, pp. 123-140.

perception and vision. Blanchot's short essay entitled "Parler n'est ce pas voir", published in *L'Entretien infini*, notably brings together Blanchot's approach to the difference between the world of perception and the event of speech. As for Emmanuel Lévinas, he analyzes in *Totalité et infini* how the relationship with the other [*autrui*] originally occurs through language insofar as it contrasts sharply with perception. Therefore Blanchot suggests at *L'Entretien infini* that Lévinas research in *Totalité et infini* and his own go in the same direction: "As we have stated, and whose confirmation is masterful found in Lévinas, language's center of gravity is this: to speak is not to see. Speaking frees thought from the optical demand which, in the Western tradition, has dominated for millennia our approach to the beings". What happens to this convergence between Blanchot and Lévinas when it comes to the above-mentioned contestation of the privilege of vision? Does this convergence also shows a number of essential differences between the two thinkers?

Keywords: Blanchot / Lévinas / language / perception

"«Parler, ce n'est pas voir» es el texto más decisivo de Blanchot sobre un tema que está presente en toda su obra."

Gilles Deleuze, *Foucault**

"En muchos puntos pensamos en consonancia"¹, confiesa Emmanuel Lévinas acerca de su amigo Maurice Blanchot. Esta resonancia entre sus pensamientos ha marcado el devenir de sus obras durante casi setenta años, desde los años treinta hasta fines del siglo xx. Sin embargo, este acuerdo esencial, en general más implícito que explícito, no es fácil de circunscribir: no es un acuerdo simplemente consensual ni tiene nada de estático. Se trata de un acuerdo a distancia, ciertamente no exento de divergencias, que ha conocido por lo demás una singular evolución marcada por el avance y el desarrollo de sus respectivas obras.

La historia de este diálogo entre los dos pensadores se puede dividir, esquemáticamente, en tres grandes fases. La fase inicial de su comunidad de pensamiento se arraiga en un abordaje nocturno y

* G. Deleuze, *Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 2003, p. 89, n. 17. [N. de la T.]

1. E. Lévinas y F. Poirie, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?*, Lyon, La manufacture, 1987, p. 71.

dramático de la existencia experimentada en su indiferenciación y su anonimato, en lo cual el sujeto viene a abismarse. Esta experiencia-límite es recuperada por Lévinas bajo la noción de “*il y a*” en *De l'existence à l'existant* [*De la existencia al existente*]², obra de 1947 en la que Lévinas expone por primera vez su propia filosofía, y que reúne las investigaciones comenzadas antes de la guerra y continuadas en cautiverio. En el capítulo central de este libro Lévinas menciona la primera novela de Blanchot, aparecida en 1941: “*Thomas l'Obscur*, de Maurice Blanchot, se abre con la descripción del *Il y a*. La presencia de la ausencia, la noche, la disolución del sujeto en la noche, el horror de ser, el retorno del ser en el seno de todos los movimientos negativos, la realidad de la irrealidad, son allí dichas de manera admirable”³. Es interesante señalar que Lévinas utiliza aquí el término “descripción”, como si Blanchot en su primera gran obra de ficción procediera a una descripción fenomenológica de la existencia en estado bruto, de esta existencia anterior al mundo, que es también la puesta en abismo y el enloquecimiento de la experiencia, comprendida ésta como ser-en-el-mundo. En cierta manera, allí donde el acercamiento al “il y a” que realiza Lévinas se inscribe todavía en la medida y el paso a paso de una dialéctica que propone justamente una superación del “il y a”, Blanchot lleva esta descripción de la existencia a su paroxismo, en una desmesura a la que el lector se ve vertiginosamente arrastrado, y en la cual pierde todo punto de referencia. Esta convergencia entre Lévinas y Blanchot, en lo que respecta al tema y punto de partida de sus pensamientos, así como su divergencia en cuanto a sus modalidades de abordaje de la existencia, han sido precisamente relevadas por Georges Bataille: “Lévinas dice de algunas páginas de *Thomas l'Obscur* que son la descripción del *il y a*. En efecto, esto no es del todo justo: Lévinas describe el *il y a*, y Maurice Blanchot, en cierto sentido, lo grita”⁴.

La segunda etapa de esta comunidad de pensamiento entre Blanchot y Lévinas se produce en ocasión de un giro en la obra de Lévinas, que es aún más pronunciado en la de Blanchot. En el caso de Lévinas este giro se puede encontrar en su obra maestra, *Totalité et infini* [*To-*

* La expresión francesa *il y a* puede ser traducida al español como “hay”, sin embargo, preferimos dejarla en su idioma original en cuanto que ha llegado a convertirse en una expresión de amplia importancia en lo que respecta a la filosofía francesa contemporánea [N. de la T.].

2. E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1947, p. 103.

3. *Idem*.

4. G. Bataille, *Œuvres Complètes*, t. XI, Paris, Gallimard, 1988, p. 292.

alidad e infinito], aparecida en 1961, en donde se intenta pensar el primado de la ética y de la relación interlocutoria con el otro [*autrui*], con el rostro en tanto que el rostro habla y me reclama responder, pone mi libertad en cuestión y me consagra a la responsabilidad. Varios textos de Blanchot que se hacen eco de *Totalité et infini* aparecen reunidos *L'Entretien infini*, la importante e imponente obra publicada en 1969. Como el título de este libro parece sugerir, “la conversación” es animada por un “infinito” que, quizás, no se dejaría reconducir a lo indefinido de lo neutro o de la desobra, a cuya prueba se enfrentan la escritura o la literatura.

La tercera etapa de esta singular resonancia entre ambos pensamientos consiste en una radicalización de la ruptura en el plano ontológico. En el caso de Lévinas, esta radicalización está, entre otras partes, en la obra *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence* [*De otro modo que ser o más allá de la esencia*], aparecida en 1974. La puesta en cuestión de la autosuficiencia del yo [*moi*] por la presencia del rostro del otro [*autrui*] es pensada, a partir de esta obra, como la individuación radical del sujeto en el modo de una responsabilidad inmemorial, en la cual se escucha a lo otro del ser. Podría pensarse que Blanchot responde a este segundo gran libro de Lévinas con dos obras exigentes, publicadas ambas de forma fragmentaria: *Le pas au-delà* (1973) y *L'Écriture du désastre* (1980), en la que el desastre debe entenderse en un sentido acósmico, como des-astre, es decir, como aquello que se sustrae del orden del ser y de la afirmación del ser en el mundo.

A los fines de este artículo, mis análisis se concentrarán en la segunda etapa de este encuentro entre Blanchot y Lévinas, y me referiré más específicamente a la relación del pensamiento de Blanchot con el de Lévinas. ¿Cómo es que *Totalité et infini* termina por confirmar y a la vez transformar el itinerario de pensamiento de Blanchot, tal como se había esbozado en *L'Entretien infini*? La primera sección de *L'Entretien infini*, titulada “La parole plurielle” [La palabra plural], reúne textos escritos por Maurice Blanchot entre 1959 y 1964, antes y después de la aparición de *Totalité et infini*. Entre ellos, el más singular y el más enigmático es quizás “La marche de l'écrevisse” [La marcha del cangrejo], publicado primero en *La Nouvelle Revue Française* en julio de 1960, bajo el rótulo “investigaciones”. En el trayecto de pensamiento de Blanchot esta meditación es importante desde varios puntos de vista. Por un lado, es contemporánea de su último relato, *L'attente l'oubli* y, por otro, es también anterior, por apenas unos pocos meses, a su encuentro con *Totalité et infini* de Emmanuel Lévinas. Pero es especialmente por el “objeto” mismo de su investigación y de su inte-

rrogación que este texto puede ser considerado como fundamental. En efecto, en “La marche de l'écrevisse” aparecen ya, para ser pensados y organizados de un modo más temático, un cierto número de elementos y de aspectos que podemos reencontrar en los textos críticos, en las novelas y sobre todo en los relatos de Blanchot. Estos elementos dan cuenta de una cuestión que atraviesa toda su obra ya desde *Thomas, l'Obscur*: aquella de la conflictiva diferencia entre hablar y ver. Es, por lo demás, bajo el título “Parler, ce n'est pas voir” [Hablar no es ver] que “La marche de l'écrevisse” encontrará su lugar en *L'Entretien infini*⁵.

Ahora bien, la formulación “hablar no es ver” y otras emparentadas –tales como “ni velada, ni desvelada”, “nos desvía de todo visible y de todo invisible”, o incluso ciertas nociones decisivas como las de manifestación, revelación, horizonte, distancia, separación, afuera y desvío–, es decir, todas aquellas formulaciones y nociones que escanden la reflexión de Blanchot en “La marche de l'écrevisse” vuelven a su pluma poco más de un año después, en una crónica titulada “Connaissance de l'inconnu” [Conocimiento de lo desconocido]. Este texto, que apareció inicialmente en la *NRF* en diciembre de 1961 y que fue parte también de la primera sección de *L'Entretien infini*, constituye la primer lectura en profundidad de aquel “libro muy reciente de Emmanuel Lévinas [*Totalité et infini*]” a propósito del cual Blanchot asevera que la filosofía “no ha jamás hablado, en nuestro tiempo, de una manera más grave, poniendo en tela de juicio, como hay que hacerlo, nuestras maneras de pensar e incluso nuestra fácil reverencia de la ontología”⁶.

La pregunta que podríamos plantearnos es entonces la siguiente: ¿en qué medida se modifica la comprensión de la proposición “hablar no es ver” –y de todo lo que ésta implica– cuando se pasa, en la obra de Blanchot, de “La marche de l'écrevisse” a “Connaissance de l'inconnu”? ¿Cómo se reconfigura, ya sea de manera ligera o más radical, la diferencia crítica entre ver y decir, a partir del momento en que se efectúa la transición o el “salto” desde un texto en el que Blanchot está elaborando la cuestión por cuenta propia hacia uno que se presenta como

5. M. Blanchot, “La marche de l'écrevisse”, *La Nouvelle Revue Française*, n° 91, julio 1960, pp. 90-99, retomada con el título “Parler, ce n'est pas voir” en *L'Entretien infini*, París, Gallimard, 1969, pp. 35-45. Todas las citas de Blanchot transcritas aquí sin referencia provienen de “Parler, ce n'est pas voir”. [En todos los casos, he optado por traducir las citas, conservando la referencia a los textos originales, N. de la T.].

6. M. Blanchot, “Connaissance de l'inconnu”, *La Nouvelle Revue Française*, n° 110, diciembre 1961, p. 1084. Esta crónica aparece publicada luego, bajo el mismo título, en *L'Entretien infini* (a partir de aquí abreviado como EI).

comentario y “conversación en el margen y al amparo”⁷ de *Totalité et infini*? En otras palabras, ¿hasta dónde podemos seguir a Blanchot cuando sugiere que su intento de pensar la diferencia abisal entre hablar y ver, entre lenguaje y fenomenalidad —“esta diferencia que suspende y retiene a todas las demás” (EI, 42)— encuentra de alguna manera “una confirmación magistral en los análisis de Lévinas” (EI, 82)?

I. Un camino hacia el revés de lo visible

La conversación a dos voces que es “Parler, ce n’est pas voir” comporta un doble aspecto, un doble nivel de lectura que pone el texto en tensión y contribuye precisamente a darle toda su densidad. Por una parte —este es el aspecto, en cierto sentido, más simple y masivo— este texto se inscribe, como otros estudios de *L’Entretien infini*, en un proceso de cuestionamiento del privilegio de la visión. Como testimonio de ello cito las siguientes líneas, que van a reencontrarse casi textuales en “Connaissance de l’inconnu”:

No sé si lo que estoy diciendo dice algo. Pero es simple, sin embargo. Hablar libera al pensamiento de la exigencia óptica que, dentro de la tradición occidental, somete desde hace milenios nuestra aproximación a las cosas y nos invita a pensar bajo la garantía de la luz o bajo la amenaza de la ausencia de luz.

Este cuestionamiento del privilegio del ver culmina con la declaración según la cual “la palabra* es guerra y locura ante la mirada”⁸. Como si el hablar de “hablar no es ver” no se contentara con diferenciarse del ver, sino —“terrible palabra”— intentara dar el golpe de

7. M. Blanchot, “Tenir parole”, *La Nouvelle Revue Française*, n° 110, ed. cit. Esta precisión de Blanchot vale también para “Connaissance de l’inconnu”, cuyas reflexiones se prolongan en “Tenir parole”.

* En general, hemos traducido *parler* por “habla” o “hablar”, y *parole* por “palabra”, si bien en numerosas traducciones castellanas se prefiere traducir también *parole* por “habla”, alegando que el sustantivo castellano “palabra” no da cuenta de, por ejemplo, la diferencia entre *mot* (propiamente palabra escrita, vocablo) y *parole* (palabra hablada) [N. de la T.].

8. Con excepción, quizás, de la cuestión del lenguaje, el texto de Blanchot —justamente en su tono o en su “*Stimmung*”— se acerca aquí a Bataille, quien escribe en *L’expérience intérieure*: “El hombre no es contemplación (él no tiene paz sino huyendo), él es súplica, guerra, angustia, locura”. Cfr. G. Bataille, *L’expérience intérieure*, París, Gallimard, 1954, p. 49.

gracia al ver mismo. La falla, o la imposibilidad entre ver y decir, es también un fracaso del ver, una imposibilidad del ver. Si nos limitáramos a estos aspectos más radicales, y dramáticos, sólo nos quedaría por constatar el divorcio irremediable entre un enfoque fenomenológico de lo visible y la palabra de pasividad, entre una fenomenología de la experiencia perceptiva y sensible (lo que Merleau-Ponty llamaría una cosmología de lo visible) y el espaciamento de la palabra errante. “Astros y desastres –escribe René Char– cómicamente, se han enfrentado siempre en su desproporción”⁹.

Hay, sin embargo, como dijimos, un segundo nivel de lectura en “Parler, ce n’est pas voir”, que hace más justicia al aspecto ya no incisivo, sino laberíntico, indeterminado e indecidedo de este texto y que, por eso mismo, deja de ser una mera ruptura con un enfoque de tipo fenomenológico, atento a los cimientos y profundidades de la experiencia, perceptiva y sensible, en sus horizontes aún desapercibidos. Una de las particularidades notables de esta investigación de Blanchot reside en que éste es, hasta donde sé, el único texto en su obra donde se encuentra esbozada, aunque de manera quizá no tan desarrollada, una suerte de fenomenología de la percepción. En otros términos, no se trata aquí solamente de seguir –como a menudo Blanchot invita– el desplazamiento de la espacialización perceptiva en el espaciamento de la semejanza y de la imagen, sino también, y ya desde el comienzo, de dar cuenta de la experiencia perceptiva en su diferencia y su resistencia en relación con la irrealidad de la imagen.

Así, en “Parler, ce n’est pas voir”, Blanchot pone de relieve una pluralidad de rasgos que, en su enmarañamiento, aparecen como constitutivos del mundo de la percepción. Entre estos trazos múltiples, cuya misma puesta en consideración da cuenta de la atención puesta por Blanchot en la complejidad y la densidad fenomenológicas de la experiencia perceptiva, encontramos aquellos de la percepción por escorzos, de la distancia, de la orientación, de la inmediatez, de la captación [*saisie*], del horizonte, de la simultaneidad y de la sincronía, del ocultamiento [*voilement*] y de lo invisible, de la forma y de la delimitación, de la continuidad y de la unidad, de la verticalidad y de la apertura, de la fiabilidad y del arraigo... A todos estos rasgos se añade la dimensión del movimiento, especialmente lo dimensional de la marcha [*marche*] como constitutivo de la dinámica de la espacialización. En su notable análisis del mundo de la percepción, a la vez denso y alusivo –descripción cuyo tono va de la sobriedad al entusiasmo y la

9. R. Char, *Œuvres complètes*, París, Gallimard, 1983, p. 472.

ironía—, Blanchot opera una cierta cantidad de decisiones y de inflexiones que van a permitirle subrayar el contraste y, en definitiva, la relación crítica entre hablar y ver, entre el despliegue de la fenomenalidad y “lo oscuro [...] que rige originalmente la palabra”.

Más allá del hecho de que en la percepción, a diferencia del espaciamiento de la fascinación, el juego de la distancia y de la proximidad es siempre relativo, y no abre, casi simultáneamente, a un intervalo infranqueable y a una proximidad absoluta, Blanchot señala también, como Lévinas, el aspecto de apropiación [*saisie*] que subyace y determina el acto de percibir. Por el contrario, Merleau-Ponty diría más bien que ver es haber ya renunciado a asir [*saisir*], e incluso quizás a comprender. En *L'Œil et l'esprit* [*El ojo y el espíritu*] leemos que “el vidente no se apropia de aquello que ve, él se acerca solamente con la mirada”. De la misma manera, si Blanchot evoca justamente, como lo hace también Lévinas en sus estudios sobre Husserl, el vínculo entre percepción y motricidad, no es para subrayar la indisociabilidad o el encabalgamiento entre la percepción y lo imaginario, ya que lo imaginario es esencialmente, para Blanchot, lo otro de la percepción. Lo imaginario sólo es inmanente a la percepción para Blanchot siendo ya lo otro de ésta, como su degradación, en el modo de la inmovilización indefinida de la lengua. No se trata, como diría Merleau-Ponty, de “la textura imaginaria de lo real”, sino de la textura real de lo imaginario —lo que Blanchot denomina “la realidad propia de lo irreal” (EI, 477)—, que es la puesta en abismo y la imposibilidad de la fenomenalización del mundo. Además, siguiendo las críticas sin concesiones que Lévinas dirige a la ontología heideggeriana en “La philosophie et l'idée de l'infini” [La filosofía y la idea de infinito], Blanchot recoge también, en cierta medida forzándola, la dimensión de arraigamiento de la percepción, su anclaje y su estabilidad terrestres. Por el contrario, un abordaje de tipo merleau-pontyano subrayaría la dimensión de inestabilidad, de movilidad, de incomposibilidad y de estallido, pero también de lagunas, de sombras y de ausencia, que habita la cohesión perceptiva. Finalmente, en términos generales, es posible afirmar que Blanchot no pone el acento en la pasividad de la experiencia perceptiva —y ello en la medida en que esta pasividad da cuenta ya para Blanchot del espaciamiento de la fascinación y, según una expresión de Lévinas, de la fenomenalidad haciéndose imagen.

Quizás la diferencia más importante entre los análisis de la percepción, que ambos emprenden respectivamente en *Totalité et infini* y en “Parler, ce n'est pas voir”, resida en el hecho de que Blanchot no concibe la visión como una modalidad del goce (ésta es, de hecho, una

dimensión de la corporalidad que Blanchot no interroga, o que interroga poco). Así como tampoco reconduce la visión a un fondo elemental y oscuro –fondo elemental que se tiende en Lévinas entre el vacío del *il y a* y la sensibilidad comprendida como goce y olvido del *il y a*. Sin duda ello se debe a que, para Blanchot, es esencialmente la palabra lo que tiene lugar bajo la atracción de lo oscuro –atracción que reenvía más allá, menos quizás a una oscuridad fundamental que, de manera más decisiva y extraña, a una metamorfosis de la espacialización perceptiva.

Si bien los diferentes rasgos apuntados por Blanchot como constitutivos de la experiencia perceptiva subrayan una cierta heterogeneidad y resistencia de aquella con respecto al espaciamiento de la errancia, ello no quita que esta resistencia sea temporal¹⁰. Y, en efecto, todos aquellos rasgos por medio de los cuales Blanchot intenta dar cuenta de la espacialización perceptiva, se van a ver, no simplemente anulados, sino fundamentalmente modificados a partir de su entrada en el espacio de la palabra errante. De esta manera, “Parler, ce n’est pas voir” puede ser leído como una neutralización de la experiencia perceptiva en sus diferentes aspectos, de los que no tendríamos más que el hueco intensamente experimentado de su ausencia. Como si estos rasgos no aparecieran más que sobre el fondo de su propio olvido, sobre el fondo de esta palabra de la borradura que Blanchot distingue de la palabra de la evidencia o, más precisamente, de la palabra del desvelamiento. La palabra del desvelamiento sería aquí esta palabra que, en el esclarecimiento de su propia emergencia, trae a la luz las modalidades sensibles del aparecer. Por el contrario, la palabra errante es aquella que se adentra en esta metamorfosis del espacio “donde las cosas están devueltas hacia el estado latente”, en una latencia más radical y más extraña que el juego del ocultamiento [*voilement*] y el desocultamiento [*dévoilement*]. Se trata de una latencia que se afirma también, en su profundidad sin profundidad, como la imposibilidad de acceder al invisible del visible, a este invisible que, sutilmente, da cohesión y significación al espacio. “Por fuera de lo visible-invisible”, escribe Blanchot. “Más acá del uno y del otro”.

10. Encontramos el mismo movimiento de análisis, aunque de manera menos desarrollada en cuanto a la estructura y el tenor de la experiencia perceptiva, en las famosas páginas dedicadas a la fascinación en el principio de *L'espace littéraire*. ¿Qué sucede, interroga Blanchot, cuando se pasa de un “tocar verdadero” –este tocar a la vez activo y pasivo presente en la visión misma– al espaciamiento alterante de la fascinación, es decir, allí donde la mirada es “tomada, tocada, puesta en contacto con la apariencia” en cuanto tal?

Blanchot nombra esta modificación abisal del aparecer como una “inversión de la posibilidad de ver”, entre otras expresiones posibles, y tal podría ser también el sentido del enigmático título, “La marche de l'écrevisse”. Refiriéndose a la radical negatividad del lenguaje, que poco a poco se extiende al universo entero, Georges Poulet consideraba la palabra tal como es pensada por Blanchot —especialmente en *La part du feu* y *Thomas l'obscur*— como una “potencia esencialmente contra-creadora”, “a la inversa del Logos cristiano”¹¹. Ahora bien, “La marche de l'écrevisse” remite a una estructura en cierto sentido paralela, que es empero retomada aquí de un modo más fenomenológico. Lo que Husserl llama la “kinestesia terminal de la marcha”¹² es en efecto, aunque inactualizada como tal, indisociable de la espacialización perceptiva, la cual no se reduce a un espacio de representación. Es “sólo” por la sensibilidad kinestésica del movimiento y de la marcha, “original movilidad del sujeto”, subraya Lévinas, que “se constituye el espacio en el que la marcha es posible”¹³. Ahora bien, el camino inverso —el movimiento “crítico” del “desviarse” inherente a la palabra errante que interroga Blanchot— puede entenderse ya no como una descreación, sino como una deconstitución de la experiencia del mundo y de la espacialización perceptiva. Ciertamente el movimiento de la palabra errante —“un andar [*marche*] en regiones fronterizas y en las fronteras del andar”, en palabras de Blanchot— no se limita a este desvío y este retorno. “Quien quiere avanzar tiene que desviarse”, escribe. Pero este avance ha entrado aquí en un espacio de extrañeza y de alteridad. Este vaivén o desplazamiento, contemporáneo por lo demás de una metamorfosis global de la espacialización perceptiva, es muy precisamente expresado en *Le dernier homme* [*El último hombre*]: “Aquello que él decía cambiaba de sentido, se dirigía [...] hacia [...] otro espacio”. Ahora bien, ¿en qué sentido hay que entender aquí la palabra “sentido”? No se trata solamente del sentido-significación, sino también del sentido-dirección y del sentido-sensible. En otras palabras, me parece que esta frase de *Le dernier homme* puede también leerse de la siguiente manera: aquello que él veía y sentía (y experimentaba [*ressentait*]) cambiaba de sentido, se modificaba en su tenor sensible, se encontraba deportado hacia un espacio otro. De esta manera, aquí no solamente la dimensión del lenguaje y del decir es puesta en juego, en el modo

11. G. Poulet, “Maurice Blanchot, critique et romancier”, *Critique*, n° 229, junio 1966, p. 487.

12. E. Husserl, *La terre ne se meut pas*, París, Minuit, 1989, p. 93.

13. E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París, Vrin, 1994, p. 159.

del vaciamiento y de la irrealización del espacio, sino también la dimensión pática de la existencia, como lo atestigua, en “Parler, ce n’est pas voir”, el recurso a las regiones del sueño, de la fascinación y de la imagen para decir lo otro de la espacialización perceptiva –“todavía una luz, pero, en realidad, no sabemos cómo calificarla”.

De esta metamorfosis de la espacialización perceptiva en un espacio de alteridad y de extrañeza, tal como lo indica “Parler, ce n’est pas voir”, y tal como se experimenta incomparablemente en los relatos de Blanchot, retomaré apenas algunos trazos y movimientos. El juego de la distancia perceptiva que nos da acceso al mundo y a su fenomenalidad deviene –si es que el término “devenir” es aquí adecuado– la desmesura y el vacío de una distancia indefinida e infranqueable. La “inmediación” de la vista se profundiza y se modifica en el espaciamiento sin fin de la espera. Los límites del horizonte que encuentra la mirada, y que la reconducen hacia sí en este descubrimiento de lo lejano, se transforman en un espaciamiento indefinidamente cerrado (“lo ilimitado de todo”) que comporta una relación completamente diferente consigo y con los otros [*autrui*]. “Tormento, escribe Blanchot, que traza un círculo y los aísla”¹⁴, los libra al abandono del espacio, a “este círculo de la atracción donde no se comienza a hablar más que porque todo ha ya sido dicho”¹⁵. La direccionalidad que, aún indeterminada, subyace necesariamente a lo dimensional de la marcha –“esa punta de apertura que desprende secretamente el espacio del andar [*cheminement*]”– se transforma en la adireccionalidad de la errancia donde “el retorno borra la partida”. La movilidad y la motricidad perceptivas se alteran en una “inmovilidad más movediza que todo lo movedizo”. Finalmente, la percepción por esbozos y la fiabilidad en el sentido de Husserl –ese fondo unitario del mundo, que no cesa de revelarse en nuestras experiencias y que se reconstituye detrás de todo perfil discordante, en el modo de una totalidad abierta¹⁶– devienen en Blanchot el espaciamiento de la disimulación –“la apariencia de la disimulación del ser”¹⁷–, ese vaivén errante “que se reconstituye siempre detrás de la una y la otra [la afirmación y la negación] como aquello que ellas disimulan”¹⁸.

14. M. Blanchot, *Le dernier homme*, París, Gallimard, 1957, p. 101.

15. M. Blanchot, *L’attente l’oublie*, París, Gallimard, 1962, p. 71.

16. E. Husserl, *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*, París, Vrin, 2001, p. 60.

17. M. Blanchot, *L’espace littéraire*, París, Gallimard, 1955, p. 355.

18. M. Blanchot, “L’étrange et l’étranger”, *La Nouvelle Revue Française*, n° 70, octubre 1958, p. 681.

El espacio de alteridad y de extrañeza descrito por Blanchot –“el espacio como proximidad [*approche*] de un espacio *otro*”¹⁹– difícilmente pueda ser pensado de otra manera que por contraste con la experiencia perceptiva. “Hablar no es ver”, entonces, no indica solamente una diferencia entre lo sonoro y lo visual según una estesiología de los sentidos, ni tampoco una simple oposición entre la palabra y la mirada. Lo que está en juego en este texto, en el que se recoge uno de los aspectos fundamentales del cuestionamiento de Blanchot, es una diferenciación crítica entre dos espacios; espacios en los que la relación entre la mirada y la palabra se juega cada vez de manera diferente, y ello en una suerte de superposición y de contaminación de los espacios entre sí. En efecto, lo que Blanchot está pensando, a diferencia de Merleau-Ponty pero también del Lévinas de *Totalité et infini*, es esencialmente la transición y el vaivén de la fenomenalización en el espaciamiento de la errancia –pasaje o exilio que se acompaña de una impresión de irreversibilidad. Sin embargo, el movimiento inverso no está tampoco ausente. Desde el momento en que, a propósito de este deslizamiento hacia un espacio otro, Blanchot evoca “una salida oscilante y vacilante”, esta vacilación y oscilación remiten aún al mundo de la percepción. Eugène Minkowski escribe que la atención perceptiva, “para subsistir y vivir, debe implicar [...] movimientos de oscilación y distracción muy finos”²⁰, aquello que Merleau-Ponty llama la curvatura y el temblor de lo visible.

Si bien este espacio de alteridad y de extrañeza es lo otro de la fenomenalización, no es tampoco, de manera unilateal, negación, desaparición o destrucción, ni se deja reducir –como lo testimonia por ejemplo *L'attente l'oubli*– a lo que Yves Bonnefoy llama “el reverso inhabitable del mundo”. Con respecto a la experiencia perceptiva y a lo que Merleau-Ponty llama a veces la pregnancia perceptiva o Blanchot “la fuerza rectora” del ver, se trataría más bien de la distorsión, el vaciamiento, el reverso, la inestabilidad [*porte-à-faux*], la rarefacción, el trastorno [*dérangement*] (según un término también de Lévinas) y el desarreglo [*désarrangement*], la anomalía e incluso la depotenciación, pero también, a través de una fuerza o de una resistencia de extrañeza casi abstracta, del refinamiento y de la decantación.

Desde un punto de vista fenomenológico resultan interpelantes la diferenciación y la heterogeneidad entre la experiencia perceptiva y el espacio de extrañeza que Blanchot describe con enorme precisión.

19. M. Blanchot, *Le livre à venir*, París, Gallimard, 1959, p. 323.

20. E. Minkowski, *Vers une cosmologie*, París, Aubier, 1936, p. 95.

En efecto, me parece que esta heterogeneidad y este contraste invitan a una inflexión y un relanzamiento de la descripción fenomenológica, en lo que respecta a estos fundamentos dimensionales de la existencia que son, en su interdependencia, el gesto, la mirada y el decir. Cuando Blanchot habla de un movimiento vacío, o de un gesto condenado a la semejanza, o incluso de un movimiento desprovisto de cumplimiento, y más generalmente de un vaciamiento o de una alteración en el mismo darse y experimentarse del movimiento, lo que sucede, a cambio, es que estas descripciones o evocaciones complejizan y repercuten sobre una descripción fenomenológica del movimiento corporal o del gesto, en cuanto que éste se abre a la espacialización perceptiva. El mismo enfoque valdría también para la estructura de horizonte. En Blanchot, la puesta en abismo de esta estructura fenomenológicamente primordial comporta, como lo señalaba más arriba, una modificación radical de la relación a sí y con otro [*autrui*]. Pero, a cambio, esta alteración de la experiencia perceptiva suscita aquí también una pregunta que no es una mera ruptura, sino que entra incluso en tensión con la perspectiva blanchotiana. En este poner a la vista [*prise en vue*] el horizonte, ¿no se juega esencialmente una modalidad del pasaje entre ver y decir, y por ello también una modalidad otra de relación a sí y con otros [*autrui*], diferente de aquella pensada por Blanchot? Lo mismo vale para la impresión de irreversibilidad en la cual se produce, no sin angustia, el vaivén de la espacialización perceptiva en el espaciamiento de la errancia. Es porque este alejamiento, este exilio en relación al universo de la percepción, tiene la marca de la irreversibilidad, que se perfila allí un espacio autónomo, otro y extranjero a la espacialización perceptiva. Pero es también desde este rasgo de la irreversibilidad –que abre un espacio de caída– que el espacio del mundo, viniendo al descubierto, puede tener el carácter de la sorpresa, de la verticalidad, puede venir a inscribirse en nosotros como una iniciación, ella también irreversible.

En la nota final a uno de sus estudios sobre Husserl (“*Intentionalité et métaphysique*”), Lévinas señala que la obra de Blanchot “no se concibe por fuera de la idea radical de intencionalidad”, “entendida de manera más original que en la objetivación”. Da a entender no sólo que el abordaje fenomenológico habita la obra de Blanchot, sino también que, lejos de indicar solamente los límites o la interrupción del abordaje fenomenológico, éste es capaz incluso de darle recursos. Y ello sin que se haga mención, en este texto de 1959, al hecho de que esta versión fenomenológica del cuestionamiento de Blanchot pueda arraigar en una orientación ética.

II. “Parler, ce n’est pas voir” a la luz de la revelación del otro [autrui]

En *L’Entretien infini*, el texto “Parler, ce n’est pas voir” está seguido por una lectura de *L’improbable* de Yves Bonnefoy, así como de tres estudios sobre *Totalité et infini*, el primero de los cuales se titula “Connaissance de l’inconnu”. Esto estaría ya indicando que la diferencia conflictual entre hablar y ver, tal como es singularmente pensada por Blanchot, se halla cercana –aunque de manera contrastante y crítica– a un abordaje poético-fenomenológico del mundo que se pregunta por la dimensión del Lugar y de lo Abierto, por una parte, y, por otra, a la ética tal como la entiende Lévinas, para quien, como es sabido, el Infinito no se confunde con esta dimensión de lo Abierto.

En “Connaissance de l’inconnu”, la expresión “hablar no es ver”, así como otras emparentadas, no son ya meramente aquellas por las cuales Blanchot precisa su propio cuestionamiento. Éstas ahora dan cuenta de lo que constituye, a su entender, uno de los aportes esenciales del pensamiento de Lévinas. En los párrafos introductorios de “Parler, ce n’est pas voir”, una de las voces de este texto designaba la búsqueda emprendida a propósito del enigma del lenguaje como una “búsqueda temeraria que siempre quisiera alcanzar el centro, en lugar de contentarse con actuar respondiendo a su referencia”. Ahora bien, el aporte inaudito de *Totalité et infini*, “un nuevo comienzo de la filosofía”, reside precisamente en esta audacia –esta indiscreción, diría Lévinas– que intenta acercar y llevar a la expresión, respondiendo a ello, este enigma central y originario del lenguaje:

Como de vez en cuando afirmamos y tal como encontramos magistralmente confirmado en Lévinas – el centro de gravedad del lenguaje es éste: “Hablar desvía de todo visible y de todo invisible. Hablar no es ver. Hablar libera el pensamiento de la exigencia óptica que, dentro de la tradición occidental, somete desde hace milenios nuestra aproximación a las cosas y nos invita a pensar bajo la garantía de la luz o bajo la amenaza de la ausencia de luz”.²¹

21. En *L’Entretien infini*, Maurice Blanchot afirma que el otro gran pensador, aparte de Lévinas, que ha impugnado este privilegio de la luz y de la visión heredado de la tradición platónica, y que orienta aún a la fenomenología, es Nietzsche. “Nietzsche ha reconocido –es este el sentido de su infatigable crítica platónica– que el ser era luz y ha sometido la luz del ser al trabajo de la más grande sospecha” (EI, 239).

Blanchot retoma aquí las líneas ya escritas en “Parler, ce n’est pas voir” con una ligera modificación. La “aproximación a las cosas” es reemplazada por la “aproximación a los seres”. Por acercamiento a las cosas, puede entenderse el acercamiento al mundo, comprendido éste en su parte de invisibilidad. En cuanto al acercamiento a los seres puede suponerse —especialmente en el contexto de una lectura de *Totalité et infini*— que estas palabras, ciertamente algo vagas y anónimas, remitan a la alteridad del otro [*autrui*].

Pero es sobre todo en lo que sigue del texto que se opera más precisamente el enlace con *Totalité et infini*.

Sí, recuerdo que nosotros seguíamos esta idea de que hablar originalmente rompe con toda visión [...] y que decíamos que hay en el habla una presencia manifiesta que no es el hecho del día, un descubrimiento que descubre antes de cualquier *fiat lux*, palabra que, la presentimos ahora, sería la revelación del otro [*autrui*].

Este análisis puede causar cierto asombro en el lector en la medida en que nada anunciaba, me parece, esta revelación del otro [*autrui*] en “Parler, ce n’est pas voir”: allí, el término “revelar”, salvo entendido “peligrosamente” como desvelamiento, era juzgado como “impropio”. Todo aquello que en “Parler, ce n’est pas voir” era del orden de la indeterminación y de la opacidad, de la indecisión y de la vacilación en el sentido mismo de la pregunta planteada (“—Quisiera saber lo que busca” —“Yo también quisiera saberlo”) parece de repente encontrar una cierta orientación, si no una cierta resolución, desde el momento en que “hablar no es ver” se interpreta a la luz de la revelación del otro [*autrui*]. Como si Blanchot le dirigiera a Lévinas un: “Después de usted, señor”. Así, en este estudio sobre *Totalité et infini*, la frase “palabra que, la presentimos ahora, sería la revelación del otro [*autrui*]” viene precisamente a reemplazar la formulación “descubriendo lo oscuro por este desvío que es la esencia de la oscuridad”.

Sin embargo, el condicional utilizado por Blanchot (“sería la revelación del otro [*autrui*]”), así como el juego de su perplejidad (“Solamente este otro [*autrui*], lo confieso, permanece siendo un misterio para mí”), muestran que el abordaje emprendido en “Parler, ce n’est pas voir” no ha sido simplemente eliminado. La expresión husserliana “barrado y no anulado”, al menos tal como es retomada libremente por Merleau-Ponty, traduciría bastante bien este cambio de orientación. El error perceptivo, incluso en latencia, sigue habitando el despliegue de la fenomenalización, sigue formando parte —según

el relativo encabalgamiento de lo imaginario y de lo percibido— de la profundidad de aquella, así como el espaciamiento de la errancia y de la desorientación seguiría asediando “la absoluta franqueza” y “la rectitud” de la relación con otro [*autrui*], esta “presencia más directa que la manifestación visible”²² (TI, 38).

Ciertamente, la expresión “hablar no es ver”, que encontramos repetidas veces en *L'Entretien infini*, parece algo cercana a ciertas formulaciones de *Totalité et infini*, como puede ser “la palabra contrasta con la visión” (TI, 169), o aún “la palabra se niega a la visión” (TI, 273). Pero quizás sea necesario aquí recordar una observación de Blanchot en “L'étrange et l'étranger”: “Cuanto más cercanas son dos obras, menos se aclaran, por su acercamiento, las cuestiones que aparentemente plantean”²³. Y, en efecto, entre este texto de *L'Entretien infini* que es “Parler, ce n'est pas voir” y *Totalité et infini*, tal como es especialmente elaborado por Blanchot en “Connaissance de l'inconnu”, hay un profundo cambio de perspectiva que podría formularse brevemente de la siguiente manera. En “Parler, ce n'est pas voir” —en tanto allí se reúne en cierta medida todo el cuestionamiento de Blanchot— está en juego un proceso por el cual la experiencia perceptiva y sensible se metamorfosea en un espacio de alteridad y de extrañeza. Ahora bien, resultaría difícil afirmar que la alteridad del otro [*autrui*] —la puesta en cuestión de la espontaneidad del yo [*moi*] por el rostro del otro— provoque en el Lévinas de *Totalité et infini* una tal metamorfosis global de la experiencia perceptiva en un espacio de alteridad y de extrañeza. La relación entre el enigma del rostro y la fenomenalización no es del mismo orden que la relación entre el espaciamiento de alteridad y de extrañeza y el aparecer del mundo. El exceso de significancia del rostro que contrasta con el fenómeno no es la puesta en abismo del aparecer y de la fenomenalización del mundo, aún si, como escribirá Lévinas, “el Enigma se extiende tan lejos como el fenómeno”²⁴. En *Totalité et infini*, la trascendencia del rostro, por la ambigüedad de su presencia todavía fenoménica y sensible, no es ruptura sin retorno con respecto a la vía perceptiva, pero a la vez no cesa de abstraerse de ello y de reconducir a ello desde esta diferencia.

22. E. Lévinas, *Totalité e infini*, La Haya, M. Nijhoff, 1961, p. 38 (a partir de aquí abreviado como TI).

23. M. Blanchot, “L'étrange et l'étranger”, art. cit., p. 678. Es en este texto donde Blanchot, refiriéndose a “La philosophie et l'idée de l'infini”, dice por primera vez, hasta donde sé, que “el pensamiento de E. Lévinas se separa radicalmente de la experiencia del otro como neutro” (*ibid.*, p. 681).

24. E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, ed. cit., p. 211.

La metáfora de “La marche de l'écrevisse” marca en Blanchot una inversión con respecto al movimiento de la espacialización. Esta inversión, en la que se afirma el espaciamiento de la errancia, es aquello sin lo cual no hablaríamos, aquello por lo cual “no estamos nunca más cerca de hablar que en la palabra que nos desvía”, es decir, que retorna más acá –dentro de este espacio desobrado y anterior– de aquello que la potencia a través de su acceso a la fenomenalización del mundo. Allí donde no hay palabras, para Blanchot, excepto cuando la fenomenalidad se hace imagen, cuando la palabra errante se expone a la prueba pasiva y alterante de la disimulación; en cambio, para Lévinas, la revelación del otro [*autrui*] –el rostro en tanto que habla– es una modalidad trascendente por la cual la disimulación se hace de nuevo fenomenalidad. En lo que respecta a la palabra y su vínculo con la fenomenalidad del mundo, encontramos pues que son dos movimientos inversos los que se analizan en *L'Entretien infini* y *Totalité et infini*.

Mientras que, tal como lo desarrolla Blanchot en “Parler, ce n'est pas voir”, “la palabra desorienta” o “se libera de la orientación”, a la inversa, en Lévinas la epifanía del rostro es justamente lo que “da un sentido –una orientación– a todo fenómeno” (TI, 71). Todo sucede como si la interpelación por el rostro del otro [*autrui*] no le dejara tiempo a la metamorfosis blanchotiana del espacio para cumplirse, en la medida en la que la inyunción del rostro, que ciertamente se abstrae del mundo, es ya retorno al mundo. “El rostro no es del mundo”, escribe Lévinas, pero subraya también –y es en este punto donde la metamorfosis del espacio pensada por Blanchot se cortocircuita, por así decir²⁵– que “ver el rostro, es hablar del mundo” (TI, 149). En este sentido, parafraseando una fórmula de Merleau-Ponty (“no podemos disociar el ser del ser orientado”), no se puede disociar el rostro de la orientación hacia el mundo. En “Connaissance de l'inconnu” Blanchot señala que el nombre de rostro “es problemático” en la medida en que podría sugerir que la alteridad del otro [*autrui*] se da todavía en el modo de un desvelamiento por la luz. Pero si la interpelación por el “rostro” del otro [*autrui*] –que se exceptúa de la fenomenalidad del mundo– difícilmente se integra al “hablar no es ver” tal como lo entiende Blanchot, ¿no es, también y sobre todo, por esta orientación hacia el mundo a la que aquel obliga, sin desvío ni espera? En este sentido, aún si para Lévinas la interpelación del rostro es efectivamente esta inversión de “la visión convirtiéndose en no-visión (...) impugnando la

25. Es decir, quizás, también olvidada, ignorada... –el don del olvido que Blanchot evoca a veces.

visión en el seno de la visión”²⁶, la formulación según la cual “hablar nos desvía de todo visible y de todo invisible” es sólo parcialmente adecuada a la perspectiva del Lévinas de *Totalité et infini*. En este sentido, la cuasi dicotomía entre “nombrar lo posible” y “responder a lo imposible” que Blanchot introduce hacia el final de “Tenir parole” –habría allí “dos experiencias de la palabra”, “dos centros de gravedad del lenguaje” a la vez “irreconciliables” y que sin embargo “es necesario mantener juntos” (EI, 92)– acentúa una cesura que en efecto la noción de rostro, por su ambigüedad esencial, busca resolver fenomenológicamente.

A diferencia de la noción de desvío –que Blanchot no duda en retomar en su lectura de *Totalité et infini*, a pesar de que contrasta con la rectitud del cara-a-cara– la noción de espera, ciertamente esencial para Blanchot en esta época, se encuentra borrada como tal. Así, por ejemplo, la formulación “en la palabra que responde a la espera, hay una presencia manifiesta que no es el hecho del día” (EI, 43) deviene “decimos que hay en la palabra una presencia manifiesta que no es el hecho del día” (EI, 82). Esta supresión puede comprenderse en relación con la metamorfosis de la espacialización perceptiva y expresiva en un espacio de extrañeza y de alteridad. Ya que, como nos dice Blanchot, “el poco a poco aunque de repente es el tiempo mismo de la metamorfosis”²⁷ hacia un “tiempo otro”. Esta metamorfosis reviste una doble estructura temporal: es a la vez incierta, progresiva, vacilante y sin embargo, como siempre, ya ahí, desde el pasado absoluto que allí se indica. Es afectada por una cierta lentitud, una suerte de desaceleración del tiempo que se traduce en parte en la noción de espera. “En la espera, toda palabra devenida lenta y solitaria”²⁸. Esta espera, en cuya versión más extrema se encuentra neutralizada la capacidad misma de esperar, es decir quizás, en su fondo pático, la capacidad misma de acoger el acontecimiento, esta espera es también lo que Blanchot llama ausencia de tiempo. Se comprende así que la noción de espera, en este punto del itinerario de Lévinas y de Blanchot, haya podido ser pensada por este último como encajando con la irrupción y la interpelación del rostro, en el orden fenoménico del aparecer, donde el acontecimiento del rostro “me recuerda con urgencia [...] mi responsa-

26. E. Lévinas, *Hors sujet*, Montpellier, Fata Morgana, 1987, p. 171. Si no puede ésta ser la noción de retorno más cercana al léxico de Blanchot, estas líneas extraídas de un texto de 1984 no me parece que introduzcan una distancia significativa con respecto a los análisis de *Totalité et infini* donde el rostro no es “ni visto, ni tocado” (TI, 168).

27. M. Blanchot, *Le livre à venir*, ed. cit., p. 16.

28. M. Blanchot, *L'attente l'oubli*, ed. cit., p. 53.

bilidad” (TI, 154). Sin embargo, la paradoja es que allí donde Blanchot retrocede, juzgando sin duda inapropiada esta noción de espera para dar cuenta de la obra de Lévinas, éste encontrará en ella, en particular en *Dieu, la mort et le temps*, recursos para pensar más adelante la responsabilidad por el otro. Como otra variante de la *marcha del cangrejo*...

Entre todos los rasgos que definen la espacialización perceptiva en “Parler, ce n’est pas voir” el que Blanchot privilegia es ciertamente aquel de la distancia, quizás porque esta dimensión parece relacionar el espacio perceptivo y el espacio de la palabra. Toda la apuesta descriptiva es entonces, como en *Totalité et infini*, señalar la diferencia entre la distancia que se abre en el espacio de la palabra y aquella que es inherente a la espacialización perceptiva. Para resumir brevemente esta cuestión, mientras que la percepción consiste en captar a distancia y gracias a esta distancia –que nos da, en un cierto olvido de ella misma, acceso a lo percibido, y que forma parte del ser mismo de esto mismo en su proximidad–, en cambio en el espaciamiento de la errancia y de la fascinación “somos asidos por la distancia, sitiados por ella” (EI, 41). Es lo infranqueable de esta distancia lo que se deja ver en “el retiro del mundo” y de la espacialización perceptiva que “ella provoca”²⁹.

Ahora bien, en los textos de *L’Entretien infini* dedicados a Lévinas, es justamente esta dimensión de la distancia la que es señalada como “decisiva”, al punto que esta distancia absoluta –que no es relativa al movimiento de la subjetividad, a diferencia de la percepción– llega casi a confundirse con la diferencia absoluta entre el otro [*autrui*] y yo. “La palabra dice esto: distancia y diferencia infinitas” (EI, 92). Sin este hueco y este abismo de la separación³⁰ –que, como precisa Blanchot, no es, a pesar o por su franqueamiento, superado o colmado, sino mantenido y confirmado (si no acentuado), en toda verdadera palabra– no habría ninguna palabra. “De manera tal que es justo decir –agrega Blanchot– que toda palabra se acuerda de esta separación por la cual habla” (EI, 89)³¹. Así como la palabra responde a la espera, la palabra

29. M. Blanchot, *L’espace littéraire*, ed. cit., p. 352.

30. En un texto de 1943 sobre *L’expérience intérieure* de Bataille (que está presente en los estudios de *L’Entretien infini* sobre Lévinas), Blanchot evocaba ya “la dificultad de una trascendencia que exige un intervalo infranqueable” y que él opone a la “toma de posesión servil, goce, es decir fortalecimiento del yo egoísta”.

31. Blanchot parece anticipar aquí ciertos análisis de Lévinas posteriores a *Totalité et infini*: “Una relación que no crearía simultaneidad entre sus términos, sino que ahondaría la profundidad a partir de la cual la expresión se acerca, una relación tal

responde a esta separación. A pesar de que la diferencia entre Blanchot y Lévinas no es fácil de delimitar en lo que refiere a esta cuestión de la distancia interrelacional, es posible, aún así, apreciar aquí un distanciamiento entre sus respectivos enfoques, una divergencia de orientación y de acentuación. La relación con otro [*autrui*] en su condición de extranjero –extranjero en este mundo al que entra, expuesto al desnudamiento y la violencia– deviene en Blanchot una “relación de extrañeza” (EI, 101): la extrañeza de una relación que adquiere espaciamento entre el otro [*autrui*] y yo. Se trata de “[l]o que habría entre el hombre y el hombre, si no hubiera nada más que el intervalo representado por la palabra «entre»” (EI, 97). Así, en Blanchot podríamos hablar de una cierta autonomía del espacio del “entre” en relación con los términos que son expuestos. A diferencia de Lévinas, no se trata tanto de una exposición sin retorno a otro [*autrui*], sino más bien de una exposición al vacío del espacio del “entre” como condición de toda relación. No tengo relación con otro [*autrui*] más que a través del vacío que me separa del otro [*autrui*] y por una atención puesta sobre este vacío –lo cual comporta también una cierta clausura, intensificación y extrañeza del espacio, en el cual incluso el movimiento de dirigirse a arriesga perderse, y, quizás, desde entonces, no es más que el extravío de la dirección. Aún así, “lo más importante de este vacío sería que, dejándolo vacío, condujera hasta la expresión”, de manera tal de poder “hablar según la dimensión del lenguaje en su infinitud”. Estas líneas, extraídas de “De l’interruption” (texto de 1964 que viene después, en *L’Entretien infini*, de los estudios sobre Lévinas, y en el cual se acentúa la diferencia con *Totalité et infini*), parecen anticipar ciertas descripciones en *Autrement qu’être* donde, antes que un desvelamiento, “la apertura del espacio significa [...] el *afuera* donde nada cubre nada [...] el *no mundo*”³². “El uno por el otro *arribando* del vacío del espacio, escribe Lévinas, del espacio significativo como vacío”³³. Se anuncia aquí, sin duda, una compleja reconfiguración de las distancias y proximidades entre Lévinas y Blanchot que desborda ampliamente el marco de las reflexiones propuestas en este artículo.

*

debería referirse a un pasado irreversible, inmemorial, irrepresentable” (E. Lévinas, *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, ed. cit., p. 207)

32. E. Lévinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, La Haya, M. Nijhoff, 1974, p. 226.

33. *Ibid*, p. 116 (Las itálicas son mías).

Volvamos entonces, para concluir, a *Totalité et infini*, y a su lectura por parte de Blanchot en “Connaissance de l’inconnu”. La relación con otro [*autrui*], interroga éste, ¿“se reduce, en aquello que tiene de última, a una prohibición”, es decir, según Blanchot, a la versión levinasiana de la imposibilidad? Me parece que justamente *Totalité et infini* intenta ser una respuesta a esta cuestión quizás demasiado estática, en su invocación de lo último, buscando describir el movimiento de la apertura a otro [*autrui*]. “La relación con otro [*autrui*], la trascendencia, escribe Lévinas, consiste en decir el mundo a otro [*autrui*]” (TI, 148). Y precisa este movimiento y este sentido de la dirección haciendo intervenir no solamente lo dimensional de la mirada y de la palabra, sino también del gesto: “La trascendencia no es una óptica, sino el primer gesto ético” (TI, 149). Más adelante escribe, a propósito del descentramiento ético, que “captarse desde el interior [...] es captarse por el mismo gesto que se vuelve ya hacia el exterior para extra-vertir y manifestar [...] –para expresar” (TI, 282). La trascendencia no es solamente el surgimiento o el choque de una prohibición que inmoviliza e imposibilita, es también, indisolublemente, el nacimiento de un movimiento y la potencialidad de un gesto. Pero ¿cuál es la modalidad del gesto que está aquí en juego? Este gesto no es inicialmente ni un gesto de asir ni tampoco, en principio, un gesto de indicar, y menos aún un gesto condenado a vaciarse e irrealizarse en la semejanza, según lo piensa Blanchot. A la vez gesto de decir y decir del gesto, es éste un gesto de apertura –de amistad y de hospitalidad, dice Lévinas– cuya espacialización ni se abisma en el espaciamiento de la errancia, ni se deja contener demasiado exclusivamente en la estructura del cara-a-cara.

El gesto de asir es esencialmente frontal, no solamente en su alcance inmediatamente corporal, sino también según la determinación del comprender (o de la plenificación intuitiva de la mirada intencional que consiste, en palabras de Husserl, “en ver y en captar”³⁴). El gesto de indicación, de designación o de nominación también comporta una frontalidad. En este sentido, gesto de asir y gesto de indicar remiten a lo que Lévinas llamaba la función kerigmática de lo dicho que identifica y aferra esto en tanto que esto o aquello. De la misma manera, el gesto resbaladizo y alterante en el espacio de la semejanza que piensa Blanchot –este gesto falto de cumplimiento y como extraño a sí– es también contemporáneo de una cierta frontalidad, en la medida en

34. E. Husserl, *L’idée de la phénoménologie*, París, PUF, 1970, p. 60.

que la semejanza es ya el estar frente a la fascinación. En cuanto al gesto de apertura, entendido como dimensional, éste no es sino en cuanto que se dibuja y se traza hacia adelante, aunque también, en su transcurso y su prolongación, según una cierta oblicuidad. Este gesto de apertura no abre un espacio –un espacio de acogida– más que para indicar, de manera no frontal, una lateralidad, una marginalidad que, en su indeterminación, no es como tal un poner a la vista [*prise en vue*]. Sin estas potencialidades marginales, que contribuye a detectar, pero también a preservar, el gesto de apertura, la relación a otro [*autrui*] permanecería indefinidamente expuesta a la prueba de su imposibilidad.

Traducción de Renata Prati