



# UNA INFINITA POTENCIA DE NEGACIÓN: BLANCHOT Y EL HUMANISMO DE LOS AÑOS 1940

Luis Felipe Alarcón

Investigador adjunto del Instituto de Filosofía de la Universidad Diego Portales (UDP), Santiago – Chile.

 <https://orcid.org/0000-0002-5631-5787> |  [lfelipealarcon@yahoo.com](mailto:lfelipealarcon@yahoo.com)

ALARCÓN, Luis Felipe Una infinita potencia de negación: Blanchot y el humanismo de los años 1940. *Transformação*: Revista de filosofia da Unesp, Marília, v. 47, n. 1, e0240079, 2024.

**Resumo:** Esta é uma primeira tentativa do autor de propor um modelo metafísico de interpretação da modernidade tardia (que emerge na metade do século XVIII e vai até o fim da II Guerra), por meio do conceito de teleontologia. Assim, a teleontologia é o procedimento do espírito desse tempo de deslocar a ontologia (investigação sobre o ser enquanto ser, à qual a existência é um atributo) para uma teleologia, na qual a essência deve ser conquistada e revelada ao final de um processo progressivo. Em vez do Ser, o homem se tornou o grande objeto dessa investigação, e a pergunta sobre o ser enquanto ser deu lugar ao conceito iluminista de ser-homem (nunca realizado) e à finalidade de alcançá-lo, para satisfazer o que a razão projetou à espécie humana. No entanto, à medida que o projeto de atingir o nível do ser-homem avançava, clareava a sua verdadeira natureza, a saber, a expansão capitalista/colonial como força unilateral e arbitrária, a qual forçou todos a seguir paradigmas teleontológicos. A teleontologia demonstra que a metafísica (grego-cristã) é um elemento particular (e nunca universal) submetido a uma cultura e expressando, no caso aqui em questão, a estrutura de pensamento eurocentrado que se mundializou, através da expansão do capital/colonização. Neste escrito, propõe-se pensar sobre 1 – o que é a teleontologia, 2 – quais são os seus objetos, 3 – e qual é a sua origem.


**Palavras-chave:** Teleontologia. Ser. Ser-Homem. Colonialismo. Capitalismo.

ALARCÓN, Luis Felipe An infinite power of negation: Blanchot and the Humanism of the 1940s. *Transformação*: Unesp journal of philosophy, Marília, v. 47, n. 1, e0240079, 2024.

**Abstract:** “Literature and the Right to Death” is probably the most quoted of French thinker Maurice Blanchot’s texts. For decades it has been discussed by such important figures as Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, or even the writer Paul Auster. Its importance is twofold: on the one hand, it is often considered an important gateway to Blanchot’s literary thought. On the other hand, it constitutes a substantial example of the new reception of Hegel in France after the Second World War. Although there is no doubt about its Kojève-Hegelian inspiration and its center in what we could call “literary experience”, this article intends to explore another of its layers: its relation to the discussion around humanism and the Terror, as forgotten as it was central in France at the end of the 1940’s. We will thus try to lay the foundations for a new reading of this fundamental piece in Blanchot’s production.

**Keywords:** Humanism. Anti-Humanism. Terror. Maurice Blanchot. Dionys Mascolo.

Recibido: 16/02/2023 | Aceptado: 26/05/2023 | Publicado: 13/02/2024

 <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2024.v47.n1.e0240079>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

## UNA INFINITA POTENCIA DE NEGACIÓN: BLANCHOT Y EL HUMANISMO DE LOS AÑOS 1940<sup>1</sup>

Luis Felipe Alarcón<sup>2</sup>

**Resumen:** “La literatura y el derecho a la muerte” es probablemente el más citado de los textos del pensador francés Maurice Blanchot. Durante décadas ha sido discutido por figuras tan importantes como Emmanuel Levinas, Jacques Derrida o incluso el escritor Paul Auster. Y es que su importancia es doble: por un lado, es a menudo considerado como una importante vía de acceso al pensamiento literario de Blanchot. Por el otro, constituye un sustancioso ejemplo de la nueva recepción de Hegel en Francia, una vez acabada la Segunda Guerra Mundial. A pesar de que no hay dudas sobre su inspiración kojévohegeliana y su centro en lo que podríamos llamar “experiencia literaria”, este artículo se propone explorar otra de sus capas: su relación con la discusión en torno al humanismo y el Terror, tan olvidada como central en la Francia de fines de los años 40. Intentaremos así sentar las bases de una nueva lectura de esta pieza fundamental en la producción blanchotiana.

**Palabras clave:** Humanismo. Anti-Humanismo. Terror. Maurice Blanchot. Dionys Mascolo.

### INTRODUCCIÓN

“La literatura y el derecho a la muerte” ocupa sin duda un lugar privilegiado en la vasta obra de Maurice Blanchot. Aparecido inicialmente en *Critique* como artículo en dos partes, ha sido visto desde hace ya tiempo como un texto clave, tanto para su propio pensamiento como para la renovación del campo intelectual francés de posguerra. Uno de sus intérpretes más destacados, Leslie Hill, señala por ejemplo que allí encontramos la más “[...] programática de sus descripciones filosóficas de la literatura en general” (1997, p. 103). Michel Collot, por su parte, señala que “[...] si hay en Blanchot una teoría de la literatura, esta es inseparable de una filosofía del lenguaje [...] que recibe su primera formulación sintética en los 40, especialmente en el texto que concluye *La parte del fuego*” (2003, p. 259), vale decir “La literatura y el derecho a la muerte”. En una perspectiva más amplia, el texto constituye una pieza importante para la nueva recepción del pensamiento de Hegel en Francia, sumándose al comentario de la *Fenomenología del Espíritu* de Jean Hyppolite en 1946 y la publicación de las lecciones de Alexandre Kojève, editadas por Raymond Queneau en 1947, además de la primera traducción íntegra del texto de Hegel, publicada por el mismo

<sup>1</sup> Este trabajo ha sido financiado por el Fondecyt de Posdoctorado n. 3210635, ANID (Chile).

<sup>2</sup> Investigador adjunto del Instituto de Filosofía de la Universidad Diego Portales (UDP), Santiago – Chile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5631-5787>. E-mail: [lfelipealarcon@yahoo.com](mailto:lfelipealarcon@yahoo.com).

Hyppolite en 1947. En cierto sentido, el texto de Blanchot puede ser entonces considerado un comentario de este conjunto, en la medida en que no solo los cita, sino que sigue sus planteamientos fundamentales descubriendo en ellos nuevas posibilidades de interpretación. Ya un joven Jacques Derrida le reconocía implícitamente ese lugar en la renovación del pensamiento francés en una importante nota de su introducción al *Origen de la geometría* de Edmund Husserl (1962, p. 58). Lo propio hacen, aunque ciertamente con otros énfasis, Pierre Klossowski (1949, p. 302) y Philippe Lacoue-Labarthe (2011, p. 89).

Su influencia, por cierto, no se limita a estos grandes nombres de la filosofía. En las últimas décadas, ha habido una verdadera explosión de comentarios sobre el texto en cuestión (Allen, 2019; Danta, 2011; Langlois, 2016; Sweedler, 2008; Weller, 2019; Zarader, 2001). La casi totalidad de ellos se centran o bien en su interpretación de la dialéctica hegeliana o bien en sus definiciones de literatura. Solo algunos, siendo el más destacado Jacques Derrida, se han centrado en su relación con el Terror y la Revolución Francesa, derivada en parte del “hegelo-mallarmeanismo” desplegado en el texto (Derrida, 2012, p. 164). Es precisamente este encuentro entre la lectura de Hegel, mediada por Kojève e Hyppolite, y las concepciones literarias que Blanchot había venido desarrollando a partir (aunque no exclusivamente) de Mallarmé lo que le dan un cariz a la vez programático y rupturista.

La elección de Hegel como pilar en la construcción de “La literatura y el derecho a la muerte” no obedece, de todos, a una simple preferencia personal. No creemos innecesario subrayar un punto evidente: Blanchot escribe sobre Hegel justo en el momento en que, gracias a las publicaciones señaladas, se abren nuevas posibilidades para su interpretación. Se trata de su contexto inmediato, pero también del campo en el que el texto de Blanchot explícitamente se inscribe. Sin negar este hecho, destacado por una buena parte de los especialistas, consideramos que este centro en el lugar que ocupa “La literatura y el derecho a la muerte” dentro del nuevo hegelianismo francés ha invisibilizado otro de sus contextos inmediatos: la discusión en torno al humanismo que se desarrolla a partir de la mitad de los años 40 en Francia.

En efecto, si se considera ese punto, hay otra serie de fechas y publicaciones que destacar. Mencionaremos solo algunas: *El existencialismo es un humanismo* de Jean-Paul Sartre (1946), *Humanismo y Terror* de Maurice Merleau-Ponty (1947) y el comentario que le dedica Georges Bataille (1947), la *Carta sobre el humanismo* de Martin Heidegger (1947) y *El hombre y la cultura artística* de André Malraux (1947). Todos ellos, como se pone ya de manifiesto en sus títulos, discuten la noción de humanismo. A esta serie hay que sumar la introducción a las *Obras* de Saint-Just publicada por Dionys Mascolo en 1946. Si bien este último no concitó en su época el mismo interés que los otros mencionados, nos parece fundamental en la articulación entre humanismo y Terror, que no solo da título a la obra de Merleau-Ponty sino que, como esperamos mostrar, está en el centro del texto de Blanchot.

El presente artículo se propone, así, explorar otra de las aristas de “La literatura y el derecho a la muerte”: su relación con la discusión en torno el humanismo. Su hipótesis central es que, al restituir su contexto, lo que allí encontramos no es un anti-humanismo sino una nueva manera de pensar lo humano que no se deja cristalizar en una antropología positiva. Con ello se busca sentar las bases de una nueva lectura de esta pieza fundamental de la producción blanchotiana, a la vez que aportar a la discusión contemporánea en torno al humanismo y el anti-humanismo. Con este objetivo en mente, recapitularemos en primer lugar brevemente el contexto de la discusión en torno al humanismo, para luego releer “La literatura y el derecho a la muerte” a la luz de ese contexto. Esto nos permitirá, como hemos señalado, ofrecer otra lectura posible de este importante artículo.

## I HUMANISMO Y LIBERACIÓN EN LA FRANCIA DE LOS AÑOS 40

Con el fin de determinar lo más breve y precisamente posible el contexto de la discusión en torno al humanismo en la segunda mitad de los años 40 en Francia, tomaremos tres textos fundamentales para el periodo, cada uno marcado por un contexto político-histórico diferente. El primero de ellos es *El existencialismo es un humanismo* de Jean-Paul Sartre, que si bien fue publicado como libro en 1946, corresponde en realidad al texto de una conferencia pronunciada por Sartre ante el Club Maintenant en octubre de 1945. Puede entonces considerarse el primero en una serie de reflexiones en torno al humanismo que se continuarán por varios años. Esto no quiere decir, desde luego, que Sartre haya sido el primero en haber hablado de humanismo en Europa, ni siquiera en la Francia de los 40<sup>3</sup>. Sí puede afirmarse, en cambio, que es el primer filósofo de esa talla en discutir el humanismo en un nuevo tono y un nuevo contexto: el del París post-Liberación. La ocasión misma de la conferencia da cuenta de ello. El Club Maintenant fue fundado justo después de la Liberación por Jacques Calmy y Marc Beigbeder, filósofo ligado a Emmanuel Mounier y el humanismo cristiano, con el fin de proveer una plataforma para la discusión científica y académica. Que Sartre haya elegido ese tema precisamente en ese contexto nos da ya luces sobre la centralidad que, en esos años, tenía el humanismo y los problemas que este planteaba.

Es precisamente a partir de ese problema que se abre el texto en cuestión: todo comienza con una alusión a las críticas que comunistas (Sartre, 1966, p. 9-10) y cristianos (1966, p. 11) le han dirigido al existencialismo, y en particular a su visión de la naturaleza humana. A-histórica y a-científica para los primeros, demasiado pesimista para los segundos. La conferencia, en efecto, se articula en torno a la respuesta a estas dos críticas, conduciendo lentamente hacia una nueva definición de humanismo, la propiamente existencialista. Sin adentrarnos aquí en el detalle de sus argumentos, nos limitaremos a señalar que Sartre propone una noción atea de humanismo, centrada en la idea de acción situada, lo que le permite a

<sup>3</sup> Henri de Lubac, por ejemplo, publicó *El drama del humanismo ateo* en 1944.

la vez enfrentar la acusación de pesimismo (pues se trata de una suerte de optimismo de la acción) y de subjetivismo (pues, a pesar de que el centro esté en el proyecto de cada sujeto, estos están siempre entramados en una situación). Todo gira así en torno a la decisión libre que, por ser libre, implica responsabilidad pero sobre todo acción positiva: lo humano es algo que debe ser creado cada vez, en cada decisión. Esto se deriva, en buena medida, del carácter ateo de su propuesta, lo que lo llevará, y esto es lo central aquí, a desestimar la idea de una naturaleza humana que, de maneras muy diferentes, suponen tanto comunistas como cristianos. El siguiente pasaje es esclarecedor:

No hay naturaleza humana, pues no hay Dios para concebirla. El hombre solamente es, no solo como se concibe, sino como se quiere, y como se concibe respecto a la existencia, como se quiere a partir de ese impulso hacia la existencia, el hombre no es nada más que lo que él mismo se hace. Este es el primer principio del existencialismo (1966, p. 22).

Esto, por cierto, abre la pregunta que nos interesa plantear aquí: ¿por qué hablar de humanismo cuando todo llevaría a concluir, si no un anti-humanismo, sí al menos el abandono de esa vieja categoría? Como vimos, Sartre contesta desde el comienzo a nuestra pregunta: habla de humanismo para responder a las críticas de comunistas y cristianos (1966, p. 11-12). Esta respuesta, sin embargo, tiene un trasfondo. Ese es trasfondo el que nos interesa dilucidar aquí. La referencia a comunistas y cristianos no es antojadiza, pues como lo destaca Edward Baring, “[...] mientras Sartre se dirigía al Club Maintenant defendiendo al existencialismo ante las críticas de ‘comunistas’ y ‘católicos’ calificándolo de ‘humanista’, los tres principales partidos políticos examinaban el resultado de la elección sucedida ocho días antes” (2011, p. 22). Son precisamente esos resultados los que permitirán concretar las negociaciones ya avanzadas para formar un gobierno conjunto, conocido como el Tripartidismo, que estará en el poder entre 1946 y 1947.

¿Pero qué relación hay entre la conferencia de Sartre y la nueva coalición? La cuestión es precisamente la del uso de esa palabra “humanismo”: gracias al impulso de la SFIO, esta será clave para justificar la coalición. Los tres movimientos son, o dicen ser, humanistas a pesar de que no haya acuerdo sobre el contenido del concepto. La conferencia de Sartre, en este sentido, implica un esfuerzo por insertarse en la discusión política contingente e incluso, puede decirse, un esfuerzo por proveer al momento político de un concepto coherente, definido y, a ojos de Sartre, verdadero. En este sentido, y como apunta el mismo Baring, “[...] la pregunta central en 1945 no es *si acaso* el existencialismo era un humanismo, sino *qué tipo* de humanismo era y *por qué* era importante determinarlo” (2011, p. 23). Sartre lo hace, como ya vimos, proponiendo una idea atea de humanismo, ligada a la acción.

No llevaremos más lejos el análisis del Sartre y su posterior discusión, pues nos alejaría de nuestro propósito. Nos limitaremos a subrayar dos puntos: 1) su profunda implicación

con el momento político, que es el de un reordenamiento de las fuerzas luego de la Segunda Guerra Mundial y la Liberación, 2) Sartre propone una noción atea de humanismo, centrada en las ideas de proyecto y acción, acción que podemos calificar de positiva en la medida en que se trata de realizar el proyecto (Sartre, 1966, p. 55). Esto, como veremos, cobrará importancia en la segunda parte de nuestro artículo.

El derrumbe del Tripartidismo, dos años después, demostró que reivindicarse humanista no bastaba para sostener un pacto. Luego del discurso de Harry S. Truman, el 12 de marzo de 1947, las relaciones comenzaron a debilitarse, terminando en la renuncia o expulsión de todos los ministros comunistas. Con esto se abre una nueva etapa para la política nacional francesa, que verá conformarse la “Tercera fuerza”, coalición moderada que enfrentará a gaullistas y comunistas. Se abre también una nueva etapa para el pensamiento: liberados de la necesidad de reclamarse humanistas para sostener la alianza, los fenomenólogos marxistas, predominantes en la época, pudieron volcarse hacia una reinterpretación de Husserl, mientras que los católicos echaron mano a los argumentos desplegados por Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*. Se abre así la época del anti-humanismo. Este contexto es el telón de fondo del segundo texto que consideramos: *Humanismo y Terror* de Maurice Merleau-Ponty, miembro del comité editorial de *Les Temps modernes* junto a Sartre que, sin nunca adherir al Partido Comunista Francés, había desarrollado ciertas simpatías hacia el comunismo.

Además de su importancia para la filosofía, y en particular para la de Merleau-Ponty, *Humanismo y Terror*, tanto por los temas tratados como por su perspectiva, es un buen indicador de cómo el panorama francés cambió repentinamente. Estamos a un año de la publicación de *El existencialismo es un humanismo*, pero todo ha cambiado. Vemos de hecho abrirse una nueva arista del problema del humanismo, pues ya no se trata de determinar *qué tipo* de humanismo se necesita, en el pensamiento o para mantener activo un pacto político, sino de cómo justificar ciertas violencias, e incluso el Terror, sin por ello volverse anti-humanista. De este modo, si Merleau-Ponty justifica hasta cierto punto los procesos de Moscú, es ciertamente a causa del deterioro de las relaciones entre el socialismo y el comunismo franceses que, sumado a la nueva dominación estadounidense, dejaba en mal pie al marxismo. Este horizonte de la época, como lo llama Lefort en su *Introducción al texto* (2010), se pone de manifiesto no solo en su defensa de la URSS sino también, y más importante para nosotros, en su constante referencia al Terror. Así, no solo abundan las referencias a 1793, a Saint-Just y la versión hegeliana del periodo de Terror revolucionario en Francia, sino que hay un verdadero esfuerzo por distinguir una violencia revolucionaria de una violencia retrógrada.

En efecto, al establecer que “[...] la teoría del proletariado como portador del sentido de la historia es la cara humanista del marxismo” (Merleau-Ponty, 2010, p. 290) y que, en consecuencia, “[...] es a través de la teoría del proletariado que el marxismo se distingue

radicalmente de toda ideología ‘totalitaria’” (2010, p. 293), Merleau-Ponty abre la puerta a la distinción entre una violencia y otra. Si como lo indica explícitamente, “[...] no podemos elegir entre la pureza y la violencia, sino solo entre diferentes tipos de violencia” (2010, p. 284), es entonces posible elegir una violencia humanista, esto es, en favor del proletariado. Que Merleau-Ponty se haya luego arrepentido de buena parte de las afirmaciones contenidas en el texto no impide, al contrario, tal vez acentúa, su pertenencia al “espíritu de la época”. Este segundo momento, entonces, está marcado por el fin del Tripartidismo y la necesidad, desde la izquierda francesa, de pasar de una noción unificada de humanismo, que pueda satisfacer a todas las partes, a una definición de humanismo que pueda servir de criterio interno que guíe la acción.

Si *Humanismo y Terror* refleja bastante bien el efecto que tuvo el fin del Tripartidismo en el pensamiento francés, el tercer texto que analizaremos en vistas a conformar un panorama del contexto en que surge la “La literatura y el derecho a la muerte” es expresión de un cambio tanto de enfoque como de sensibilidad. El texto en cuestión sirve de *Introducción* a las obras de Saint-Just, uno de los líderes más destacados del jacobinismo, publicada por Dionys Mascolo en abril 1946 bajo el pseudónimo de Jean Gratien. Vemos así cómo el Terror adquirió un lugar propio en la discusión en torno al humanismo. Sobre este punto, en un pasaje eliminado en ediciones posteriores, leemos:

Había sin duda derecho a esperar aquí una consideración histórica. Esta no lo es. Pero era la única que convenía seguir para introducir a Saint-Just. La única que, en su principio, parecía necesaria frente a los tiempos en que se hace esta introducción. Es, a saber, en este momento preciso de un estado dado de la sensibilidad, contemporánea ella misma de una disposición de coyunturas históricas [...]. En otros términos, la necesidad de revisar la noción de cultura de la que hablamos no se ha hecho sentir nunca tan vivamente como en este momento, el fin de la guerra de 1939, en el que el mundo volviendo a ponerse de pie y reencontrando aquello de lo que casi creyó morir privado, aquello por lo que, sea como un sea, un buen número había estado dispuesto a morir, corre el riesgo de no valer realmente la pena después de todo (Mascolo, 1946, p. 11-12).

Si bien no hay una referencia explícita al texto de Merleau-Ponty, este puede leerse como una crítica a la postura que, a ojos de Mascolo, mantiene una idea clásica de lo humano aparejada a un concepto de cultura heredado de la Ilustración.

La idea de Mascolo es, en el fondo, simple: la cultura termina por domesticar, por reducir a figuras como Saint-Just, precisamente porque lo devuelve a una idea clásica de hombre. Según esta idea, “[...] el hombre se concibe y se trata como una cosa cuya suerte está echada” (Mascolo, 2022, p. 117). Así, “[...] la cultura sirve para devolver a la norma todo lo que parezca implicar la promesa de una superación cualquiera, todo lo que, en el hombre, sobrepase los límites del hombre *conocido*” (2022, p. 116-117). La precaución de Mascolo, tal

como se puede ver en las páginas eliminadas en las ediciones posteriores, es que el ambiente humanista de la post-Liberación restablezca una idea de humano de ese tipo, privándose entonces de todo lo que, en el humano, sobrepasa a lo humano. Dicho de otro modo, y en sus propios términos, el temor es a que la búsqueda de la humanidad perdida, el restablecimiento de un humanismo de raigambre clásica, “no valga ya la pena” después de la Segunda Guerra Mundial. El conflicto no es entonces entre humanismo y barbarie, ni tampoco entre una violencia en favor de lo humano y otra en contra. A pesar de ser casi contemporáneo de las publicaciones de Merleau-Ponty y Sartre, el diagnóstico de Mascolo va más allá e incluso, en cierto sentido, los supone.

Es a partir de esta idea que el estudio de Saint-Just y el Terror de la Revolución Francesa se vuelve central para Mascolo. Por un lado, y siguiendo en esto la hipótesis de Hegel, el Terror significó la superación del momento ilustrado como manera específica de articular Fe y Razón<sup>4</sup>, o incluso Cultura (*Bildung*) que en este caso es determinada como lo opuesto a la Fe y, por tanto, como elemento inmanente a lo humano (Hegel, 2018, p. 633-681). Al ser Saint-Just, junto a Robespierre, una de las figuras centrales del periodo del Gran Terror, es decir, de la superación de la cultura en sentido ilustrado, su estudio nos permitiría no recaer en la visión clásica de humano. Por otro lado, en la hipótesis de Mascolo, lo que Saint-Just tiene de “[...] irreductible, imposible a nuestros ojos” (2022, p. 116) es precisamente aquello que podría permitir ver más allá de lo humano entendido como el cumplimiento de lo posible. Las razones son entonces al menos dos, y están íntimamente entrelazadas. Se trata, con la *Introducción*, de lanzar una advertencia sobre lo que puede suceder si se restablece ciegamente un humanismo ya superado por la historia, en el que los límites de lo humano están ya delimitados. Esta posición se vuelve todavía más clara en un pasaje como el siguiente:

Pero quien solo apunta al hombre se pierde todo del hombre. Lo que supera al hombre (desmesura, deseos insensatos, sueños, “locura”) lo supera hacia el hombre que presentimos, frente al cual sabemos que apareceremos un día como algo completamente caduco. [...]. [T]odo sucede como si viviéramos todavía bajo la noción clásica de hombre. Es decir, del hombre cerrado, terminado, fijado de una vez por todas, farsa actuada, regla del juego conocida. Se suma a ello el triste y vano orgullo del pretendido conocimiento de sus propios límites (Mascolo, 2022, p. 117).

Tenemos entonces que lo que se opone a la noción clásica de humano no es exactamente un anti-humanismo, sino un humanismo enriquecido por aquello que constantemente supera lo humano. Esto es, precisamente, lo que encarna Saint-Just (Mascolo, 2022, p. 120).

---

<sup>4</sup> Hegel, en la *Fenomenología del Espíritu*, caracteriza de la siguiente manera la Ilustración: “Al reino de la verdad de la fe le falta el principio de la *realidad efectiva* o la certeza de sí mismo en cuanto esto *singular*. Pero a la realidad efectiva o certeza de sí mismo, en cuanto esto singular, le falta lo *en sí*. En el objeto de la intelección pura, ambos mundos están unificados [...]. Ambos mundos están reconciliados, y el cielo se ha transplantado abajo, a la tierra” (2018, p. 679-681).



¿Pero qué relación tiene esta idea de humanismo con el problema de la cultura? A pesar de que Mascolo no lo explicita, lo que está en la base de la argumentación es la noción kojève-hegeliana de cultura. En efecto, la determinación del “mundo cultural” como aquel creado exclusivamente por el hombre, por su trabajo, y en este sentido hecho a su medida, es una idea hegeliana, destacada además por Kojève en su célebre “La idea de la muerte en la filosofía de Hegel” (1947b, p. 635-636). Su lectura, como es sabido, funda una especie de interpretación antropológica de Hegel que, precisamente, sabe ya lo que es el hombre. Su crítica, entonces, se dirige tanto a la noción de cultura como producto de un conocimiento cabal de lo que el humano puede ser, como a la noción de mundo cultural, superada por el Terror. Pero es al mismo tiempo una afirmación de esa “libertad absoluta” que caracteriza, según Hegel, al periodo jacobino: “Todas estas determinaciones [de la Ilustración] quedan perdidas en la pérdida que el sí-mismo experimenta cuando está dentro de la libertad absoluta; su negación es la muerte sin significado, el terror puro de lo negativo, que no tiene en él nada positivo, nada que lo colme” (2018, p. 693). Precisamente, se trata de dotar de un nuevo valor esa pérdida de sí mismo, esa negatividad que no se colma y permite expandir los límites de lo humano. Este gesto lo veremos también en Blanchot, e implica ante todo un nuevo cambio de eje respecto al problema del humanismo. Como hemos ya mencionado, no se trata de oponer lo humano a la barbarie, ni tampoco de distinguir entre una violencia en favor de lo humano y otra contra lo humano, sino de reconocer en lo inhumano la posibilidad misma de expansión de lo humano. Esto, como veremos, será central para una relectura del texto de Blanchot.

Luego de este breve repaso por la discusión en torno al humanismo hacia fines de los años 40 en Francia, podemos distinguir tres etapas o perspectivas respecto al problema de lo humano. La primera, sartreana, tiene como trasfondo el pacto político del Tripartidismo y se esfuerza en encontrar una definición de lo humano que pueda servir de unificador de las tendencias; un segundo momento o perspectiva, la de Merleau-Ponty, está cruzada por el fracaso del Tripartidismo y la consecuente necesidad de distinguir entre una violencia humanista, la del comunismo, y una no-humanista, la del fascismo. Todo se juega así en una determinación positiva de lo humano, en el primer caso dada por la acción y el proyecto, en el segundo dada por la dirección de la Historia. La perspectiva de Mascolo viene a romper ese marco, proponiendo una especie de humanismo enriquecido por lo que, en el humano, puede superar lo humano gracias a la negatividad. Es en esta tercera perspectiva, creemos, que se inscribe el texto de Blanchot.

## II UN HUMANISMO QUE NO ES UNA ANTROPOLOGÍA

La expresión “humanismo” no aparece ni una sola vez en el “La literatura y el derecho a la muerte”, y a pesar de que pueden contarse algunas ocurrencias de “humano”, “humanizar” e “inhumano”, estas no parecen, al menos a primera vista, ocupar un lugar

central en la argumentación propiamente blanchotiana. En efecto, en su mayoría se trata de paráfrasis de Hegel o bien de los comentarios de Kojève e Hyppolite. A pesar de ello, una buena parte de la crítica ha reconocido en este texto una posición eminentemente anti-humanista, ligándolo al surgimiento de un nuevo “ateísmo que no es un humanismo” (Geroulanos, 2010). Si bien esta perspectiva ha sido enormemente productiva, ha tendido a deducir ese anti-humanismo exclusivamente de su definición de literatura o, más ampliamente dicho, de lenguaje, ignorando el contexto de la discusión. Un buen ejemplo de este tipo de razonamiento lo encontramos en la argumentación de Michel Collot quien, comentando “La literatura y el derecho a la muerte”, escribe:

Si bien es cierto que Ponge intenta describir las cosas “desde su propio punto de vista”, nunca negó que hay siempre una relación con el hombre. Su ambición al describir las cosas es apropiarse, mediante el lenguaje, de sus cualidades para poder así renovar el espíritu humano. Blanchot le da a esta empresa una interpretación anti-humanista, al punto de esbozar el mito de un lenguaje salido de las cosas, ellas mismas calladas (2003, p. 265).

El anti-humanismo de Blanchot dependería, así, de su noción de lenguaje, de la que está excluida toda relación con lo humano. Sería entonces anti-humanista por vía negativa: simplemente no considera la relación que el hombre establece con las cosas *a través* del lenguaje, como sí lo harían Francis Ponge y otros.

La versión de Collot no es descabellada<sup>5</sup>. Lo que este detecta, y es comprobable si se sigue el argumento de Blanchot, es un doble desplazamiento. Por un parte, y como el mismo Blanchot lo indica, no se trata en su texto de un estudio sobre el hombre en general sino solo sobre ese tipo particular de hombre que es el escritor (1949b, p. 295). El segundo movimiento, menos simple que el primero, se relaciona con la manera en que el escritor desaparece en favor del silencio, como apunta Collot en el pasaje ya citado. Esto explica, nos parece, el título del texto de Collot: “Investigación sobre una doble desaparición”: del hombre primero, que da paso al escritor; del escritor luego, que da paso al puro lenguaje y su silencio. En efecto, una buena parte de la retórica de Blanchot apunta en esta dirección. Desde el comienzo, se trata de “[...] la interrogación dirigida al lenguaje, detrás del hombre que escribe y lee, por el lenguaje vuelto literatura” (1949b, p. 293). Es, de este modo, el lenguaje mismo quien *se* cuestiona una vez que *se* vuelve literatura. En este sentido, en la célebre frase “[...] admitamos que la literatura comienza en el momento en que la literatura se vuelve una pregunta” (Blanchot, 1949b, p. 293), es al lenguaje y no a quien lee o escribe que la literatura se le vuelve una pregunta. Es en este tipo de formulaciones que se basa la acusación de anti-humanismo, así como la de promover un mito del lenguaje. Ambas

<sup>5</sup> Otra versión, más ampliamente desarrollada, puede encontrarse en el estudio que Éric Marty dedica a las lecturas modernas de Sade (2011, p. 89-128).

acusaciones son, hasta cierto punto la misma: la literatura sería esa modalidad del lenguaje en el que este *se* habla, borrando a quien escribe, hablándose por fin él mismo a sí mismo. El lenguaje sería así su propio origen y su propio fin, un mito en suma, pues como señala Jean-Luc Nancy precisamente a propósito de Blanchot: “Mito es el discurso que es su propio sujeto y se configura hablando de sí: *sua sponte* y *de seipsa*” (2014, p. 136). Esta desaparición o borramiento del sujeto en la literatura como cumplimiento del mito del lenguaje implicaría así, a ojos de Collot, “un anti-humanismo nihilista” (2003, p. 266).

A pesar del interés que ofrece esta lectura, quisiéramos desplegar aquí otra posibilidad, ligada a la discusión que detallamos en el capítulo precedente. A partir de ese desarrollo nos preguntaremos si es posible deducir tan rápidamente un anti-humanismo de las afirmaciones de Blanchot, y si estas se reducen a una definición mitificante del lenguaje. Creemos que hay al menos dos razones para ponerlo en duda. La primera de ellas retoma el argumento en favor de una lectura anti-humanista, pero lo re-examina a la luz de la discusión precedente. La segunda se centra en el lugar que Sade ocupa en el texto, ligando el Terror a la literatura.

Si se examina la estructura de “La literatura y el derecho a la muerte”, puede notarse que algo fundamental se juega en el salto de la descripción de las contradicciones del escritor al Terror y la revolución. La primera parte del texto, en efecto, sigue casi paso a paso lo que Hyppolite llama “dialéctica de la acción” (1946, p. 286-310). Blanchot, por cierto, reemplaza la obra humana en general por la obra literaria, pero eso no impide que su interpretación esté fuertemente arraigada en una relectura de dicha dialéctica<sup>6</sup>. Esto se vuelve aún más claro cuando se repara en el hecho de que “El Reino animal del Espíritu”, título de la primera publicación en *Critique*, es también el título de la sección C.a del capítulo V en *La Fenomenología del Espíritu*, analizada por Hyppolite precisamente en las páginas recién mencionadas. Ahora bien, y este es el punto, luego del comentario de esa sección, Blanchot pasa inmediatamente al Terror. Esto, si se sigue el texto de Hegel, implica omitir tanto las secciones sobre la eticidad (capítulo VI.A) como la Cultura y la Ilustración (Capítulo VI.B.I-II).

A la luz de los comentarios de Mascolo, podemos entonces invertir el argumento: no se trata, con esta omisión, de negar lo humano, como tampoco de superarlo, sino de abrir una vía para repensar lo humano fuera de los límites de la visión clásica. En efecto, es en Mascolo que encontramos una clave de lectura, pues hay allí una negación de la cultura entendida tanto como inmanencia como creación de un mundo puramente humano, es decir, a imagen y semejanza de lo que el humano es o se pretende que sea. Para esto, es fundamental pasar directamente a la revolución y el Terror, pues como lo señala Stefanos Geroulanos, la cuestión se juega en la posibilidad de nueva relación con la muerte, pero también con la humanidad, abierta por la Revolución Francesa:

<sup>6</sup> Sobre esta interpretación, nos permitimos remitir a nuestro artículo sobre el hegelianismo de Blanchot (Alarcón, 2015).

Para Blanchot, la literatura de acción (tal como es presentada en “¿Qué es la literatura?” [de Sartre]) elimina la capacidad de la literatura de abordar su propio límite y falla en establecer una relación genuina con la muerte y un igualmente genuino compromiso, como el que se encuentra en el Terror que siguió a la Revolución Francesa. En términos generales, para Blanchot la humanización de la tarea de la literatura solo es posible si se comprende que su orden es fundamentalmente no-humano e inhumano, así como su familiaridad con la muerte (Geroulanos, 2010, p. 228-229).

Si Blanchot omite entonces la eticidad y la Ilustración no es para negar lo humano sino para “humanizar” la tarea de la literatura, lo que por cierto implicaría relacionarse con lo “no-humano e inhumano”, tal como vimos con Mascolo. En otras palabras, solo ignorando completamente los términos de la discusión sobre el humanismo en la segunda mitad de los 40 en Francia puede deducirse un simple anti-humanismo de ese “salto” al Terror, de esa ausencia de la mediación que proveería el paso por la Ilustración.

Esto nos lleva a una segunda razón para no precipitarse tan rápidamente a una lectura anti-humanista de “La literatura y el derecho a la muerte”. Esta no es otra que su interpretación del Terror, en la que Sade es central. Recurrimos nuevamente a Mascolo, pues creemos que existe una coincidencia esencial entre la lectura que este hace de Saint-Just y la lectura que Blanchot hace de Sade, visible si se pone atención a la posición que ambos ocupan en las respectivas argumentaciones. Toda la cuestión se jugaría, según nuestra hipótesis, en la aparición de la figura de Sade, que en términos de estructura permite tanto el paso del Reino animal del Espíritu al Terror como la introducción de la relación entre muerte y literatura presentada en la segunda parte<sup>7</sup>.

Para Blanchot, como podemos leer en el texto, Sade es “el escritor por excelencia”, pues “[...] reúne todas las contradicciones” (Blanchot, 1949b, p. 311). Ahora bien, y esto es lo fundamental, Sade no solo reúne las contradicciones de la dialéctica de la acción, sino que se identifica personalmente con la Revolución, participa de ella. Es, en parte, él mismo la Revolución<sup>8</sup>, pero más particularmente el Terror<sup>9</sup>. Años más tarde, Blanchot llegará incluso a decir: “Algo de Sade le pertenece al Terror, así como algo del Terror le pertenece a Sade” (Blanchot, 1969, p. 337). ¿Pero qué entiende Blanchot por Terror? Nos detendremos brevemente en este punto, capital para nuestros propósitos, pues la versión que da Blanchot del Terror es a la vez clásica y novedosa. Clásica, porque sigue casi punto por punto la

<sup>7</sup> No abordaremos aquí la cuestión de la muerte, aunque es preciso señalar que es de la definición hegeliana del Terror que Blanchot extrae su noción de Morir. Compárense, para este efecto, el pasaje sobre la muerte bajo el Terror en “La literatura y el derecho a la muerte” (1949b, p. 310) y *La Fenomenología del Espíritu* (2018, p. 689).

<sup>8</sup> Sobre la identificación entre literatura y Revolución, ver sobre todo *Je suis la révolution* (Jenny, 2008).

<sup>9</sup> Lo que aquí llamamos Terror corresponde al período 1793-1794 de la Revolución Francesa, también llamado Gran Terror. Sobre la periodización, ver sobre todo el capítulo que se le dedica Dan Edelstein en el *Oxford Handbook of the French Revolution* (2015).

interpretación hegeliana del Terror. Novedosa, porque no toma al Terror como un momento de la Historia del Espíritu sino como la verdad tanto de la literatura como de lo humano.

Si Sade, como hemos postulado, no solo encarna la figura del escritor por excelencia sino también la de la Revolución, y por lo mismo le sirve para dar el paso del Reino animal del Espíritu al Terror<sup>10</sup>, es gracias al lugar que ocupa en él la negación. En efecto, justo antes de introducir la figura de Sade, Blanchot escribe: “[...] reconozcamos en el escritor ese movimiento que va sin cesar y casi sin intermediación de nada a todo” (1949b, p. 308). Es precisamente eso lo que encarna Sade como escritor: es “la negación misma”, pues su obra no es más que “el trabajo de la negación” (1949b, p. 308). O bien, como señala uno de sus más importantes comentaristas, Blanchot sustituye la dialéctica de la acción expuesta al comienzo del texto por una pseudo-dialéctica que “[...] no conoce un número infinito de posiciones mediadas y graduadas, sino solo dos: Todo y Nada” (Hill, 1997, p. 107). Ahora bien, es precisamente esto lo que lo emparenta con el Terror:

El escritor se reconoce en la Revolución. Le atrae porque es el tiempo en el que la literatura se hace historia. Ella es su verdad. Todo escritor que, por el hecho de escribir, no es conducido a pensar ‘yo soy la revolución, solo la libertad me hace escribir’, en realidad no escribe. En 1793, hay un hombre que se identifica perfectamente con la revolución y el Terror (Blanchot, 1949b, p. 311).

Ese hombre no es otro que Sade.

Tenemos entonces que la Historia y la literatura coinciden en el Terror. Esa es ya una tesis fuerte, ¿pero qué significa? Precisamente que, en un momento históricamente dado, ese trabajo de negación infinita, sin descanso, que impide toda mediación y que caracteriza a la escritura se ha vuelto generalizado, se ha hecho Historia. En esto, podría decirse, sigue la interpretación que Hegel hace de ese periodo particular de la Revolución francesa (y no de la literatura, vale la pena aclararlo). Su caracterización, bastante conocida, puede resumirse en el siguiente pasaje:

La relación de ambos [el extremo de la libertad universal y el de la autoconciencia efectiva], entonces, dado que son indivisiblemente absolutos para sí y no pueden remitir ninguna parte a un término medio por el que se enlazaran, es la negación pura, totalmente *no-mediada*; y por cierto, la negación del individuo singular, en cuanto algo *que es*, en lo universal (Hegel, 2018, p. 689).

---

<sup>10</sup> Sobre la interpretación del intelectual como figura central del Reino animal del Espíritu, ver la nota redactada por Hyppolite (Hegel, 1947, p. 325, n. 7) y el comentario de Kojève (1947a, p. 106-111)

Si bien Blanchot sigue a Hegel, y en esto su versión es clásica, las conclusiones que extrae son diametralmente diferentes y posicionan, en definitiva, a Sade como un anti-Hegel<sup>11</sup>. Allí donde el autor de *La Fenomenología del Espíritu* ve algo a superar, esto es, la ausencia de mediación y la negación pura, Blanchot ve el momento clave tanto para la literatura como para el humano.

Esto al mismo tiempo es lo novedoso de la interpretación y lo que conecta con la discusión en torno al humanismo, pues Blanchot no se contenta con hacer de Sade una figura de enlace entre la literatura y el Terror. A su descripción, agrega: “[...] a partir del sentimiento más singular, más oculto y privado de sentido común, forma una afirmación universal, la realidad de una palabra pública que, librada a la historia, se vuelve una explicación legítima de la condición del hombre en su conjunto” (Blanchot, 1949b, p. 311). ¿Cuál es esa condición? La respuesta la hallamos, no en “La literatura y el derecho a la muerte”, sino en el texto que lo precede en el índice de *La parte del fuego*. Comentando *El drama del humanismo ateo* de Henri de Lubac, Blanchot (1949a, p. 285) escribe:

En la negación de Dios hay, sin embargo, una afirmación, precisamente la afirmación que atraviesa toda la existencia y el pensamiento de Nietzsche, una que Dios vuelve imposible e infinitamente impugna y que, por esta razón, nunca ha acabado con él del todo. Esta afirmación es la del hombre como potencia infinita de negación, poder de ser siempre igual a aquello que lo supera, distinto entonces a lo que es, diferente a sí mismo; es la insatisfacción sin límite y sin medida, la impugnación vuelta pasión y voluntad de sacrificio; es, contra todas las formas de ser, la revuelta, unida a la búsqueda de una forma de ser capaz de poner en riesgo esa revuelta y volver a ponerla en juego. La negación de Dios está ligada entonces a algo positivo, pero eso positivo es el hombre como negatividad sin descanso, poder de negar sin cesar a Dios: libertad.

Lo que Lubac olvida es que la negación de Dios no solo no supone un abandono de lo humano, sino que abre otra posibilidad de lo humano: la de ser negación constante, negatividad sin descanso. Encontramos aquí la definición que, sin explicitarla, Blanchot daba de “la condición del hombre en su conjunto” al hablar de Sade: este no es más que una negatividad sin descanso. Gracias al singular encuentro de la Historia y la Literatura en el Terror, se pasa entonces del escritor en particular al humano en general. Se trata, en cierto sentido, en detenerse en el Terror, de ver en él una verdad tanto de la escritura como de lo humano. Esto, por cierto, no está exento de complicaciones, pero si se sigue el argumento parece claro que es el Terror como momento histórico (“la realidad de una palabra pública librada a la historia”) lo que permite repensar (y no superar, lo que constituiría una dialéctica) tanto la literatura como lo humano.

---

<sup>11</sup> Este punto ha sido minuciosamente abordado por Éric Marty en su estudio sobre la recepción de Sade en la filosofía francesa (2011, p. 81-128).

Al contrario de Sartre, la cuestión no pasa entonces por una creación activa de lo humano dada su falta de esencia (lo que llamó la preeminencia de la existencia por sobre la esencia) sino de destruir en el humano aquello que lo encierra en lo simplemente humano. La cuestión sería entonces que la negatividad, al no detenerse, al faltarle el momento positivo, destruye lo humano mismo para darle una nueva posibilidad. Esto, como ya vimos en Mascolo, no permite deducir tan rápidamente un anti-humanismo ni menos todavía suponer que es la literatura la que justifica el Terror. Se trata más bien, como hemos insistido, del descubrimiento de una nueva posibilidad para lo humano, que no depende ya de una distinción entre humanismo y barbarie o entre humano e inhumano, sino que asume lo inhumano como elemento fundamental.

### CONSIDERACIONES FINALES

Si se toma en cuenta el contexto en que surge “La literatura y el derecho a la muerte”, que no es solo el del incipiente hegelianismo francés de posguerra, sino también el de la discusión en torno al humanismo, parece claro que la posición de Blanchot no es la de un simple anti-humanismo. Parafraseando a Geroulanos, es posible entonces decir que lo que hay en “La literatura y el derecho a la muerte” no es un anti-humanismo, sino un humanismo que no es una antropología, que no se supone un humano ya dado susceptible de ser estudiado y determinado, sino el infinito movimiento de negación, sin momento positivo ni mediación. En efecto, la ausencia de mediación y el rol que la negatividad tiene en “La literatura y el derecho a la muerte” toma un nuevo significado si se pone atención a los diferentes momentos de la discusión iniciada en los círculos intelectuales franceses hacia fines de los años 40, y en particular al texto de Mascolo que sirvió como *Introducción* a las *Obras* de Saint-Just. A la luz de esta reconstitución, “La literatura y el derecho a la muerte” aparece más como un texto anti-hegeliano que un texto anti-humanista, en la medida en que lo humano aparece allí precisamente caracterizado en franca oposición a la versión hegeliana. En efecto, si en el autor de *La Fenomenología del Espíritu* lo propiamente humano, al menos en la lectura que en esa época se hacía, es la mediación y la posibilidad de actuar positivamente (Marty, 2011, p. 65), superando así el momento de la “libertad absoluta” del Terror, para Blanchot lo propiamente humano es lo no-mediado, la “negatividad sin descanso”, en otras palabras, el Terror, encarnado en la figura de Sade.

Quedan por explorar las importantes consecuencias que esto tiene tanto para la lectura del texto mismo como para el potencial provecho que este puede tener para la discusión actual respecto a la violencia, el lenguaje, los límites de lo humano y la ética de la escritura<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Todos estos temas han sido recientemente tratados, desde un punto de partida derridiano, por Marc Crépon en *L'heritage des langues* (2022).

Estimamos sin embargo que este trabajo significa ya una apertura a nuevas posibilidades de lectura de un texto clásico en la obra blanchotiana.

## REFERENCIAS

- ALARCÓN, L. Felipe. 'Restless Negativity'. Blanchot's Hegelianism. **The New Centennial Review**, Michigan, v. 15, n. 1, p. 717-748, Primavera, 2015.
- ALLEN, William S. **Blanchot and the Outside of Literature**. New York: Bloomsbury, 2019.
- BARING, Edward. **The Young Derrida and the French Philosophy, 1945-1968**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- BLANCHOT, Maurice. Du côté de Nietzsche. In: BLANCHOT, Maurice. **La Part du feu**. Paris: Gallimard, 1949a. p. 278-289.
- BLANCHOT, Maurice. La littérature et le droit à la mort. In: BLANCHOT, Maurice. **La Part du feu**. Paris: Gallimard, 1949b. p. 293-331.
- BLANCHOT, Maurice. **L'Entretien infini**. Paris: Gallimard, 1969.
- COLLOT, Michel. Enquête sur une double disparition. In: BIDENT, Christophe; VILLAR, Pierre (dir.). **Maurice Blanchot**. Récits critiques. Tours: Farrago, 2003. p. 259-269.
- CRÉPON, Marc. **L'héritage des langues: Éthique et politique du dire, de l'écrire et du traduire**. Paris: Fayard, 2022.
- DANTA, Chris. **Literature Suspends Death: Sacrifice and Storytelling in Kierkegaard, Kafka and Blanchot**. New York: Continuum, 2011.
- DERRIDA, Jacques. Introduction. In: HUSSERL, Edmund. **L'Origine de la géométrie**. Paris: PUF, 1962. p. 3-171.
- DERRIDA, Jacques. **Séminaire La peine de mort: Volume I (1999-2000)**. Paris: Galilée, 2012.
- EDELSTEIN, Dan. What was the Terror. In: ANDRESS, David (ed.). **The Oxford Handbook of the French Revolution**. New York: Oxford University Press, 2015. p. 453-470.
- GEROULANOS, Stefanos. **An Atheism that Is Not Humanist Emerges in French Thought**. Stanford: Stanford University Press, 2010.
- HEGEL, Georg W. F. **La Phénoménologie de l'esprit**. Trad. Jean Hyppolite. Paris: Aubier-Montaigne, 1947.
- HEGEL, Georg W. F. **Fenomenología del espíritu**. Trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid: Abada, 2018.
- HILL, Leslie. **Blanchot. Extreme Contemporary**. London-New York: Routledge, 1997.
- HYPPOLITE, Jean. **Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel**. Paris: Aubier-Montaigne, 1946.
- JENNY, Laurent. **Je suis la révolution: Histoire d'une métaphore (1830-1975)**. Paris: Belin, 2008.



- KLOSSOWSKI, Pierre. Sur Maurice Blanchot. **Les Temps Modernes**, Paris, n. 40, p. 298-314, 1949.
- KOJÈVE, Alexandre. **Introduction à la lecture de Hegel**. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études. QUENEAU, Raymond (dir.). Paris: Gallimard, 1947a.
- KOJÈVE, Alexandre. L'Idée de la mort dans la philosophie de Hegel. *In*: **Introduction à la lecture de Hegel**. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études. QUENEAU, Raymond (dir.). Paris: Gallimard, 1947b. p. 529-575.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. **Agonie terminée, agonie interminable**: Sur Maurice Blanchot suivi de L'émoi. Paris: Galilée, 2011.
- LANGLOIS, Christopher. Maurice Blanchot and the Fragmentary Imperative of Terror. **College Literature**, Pensilvania, v. 43, n. 4, p. 717-748, 2016.
- LEFORT, Claude. Humanisme et terreur. Introduction par Claude Lefort. *In*: MERLEAU-PONTY, Maurice. **Œuvres**. Paris: Gallimard, 2010. p. 65-83.
- MARTY, Éric. **Pourquoi le XXe siècle a-t-il pris Sade au sérieux ?** Paris: Éditions du Seuil, 2011.
- MASCOLO, Dionys. Si la lecture de Saint-Just est possible. *In*: SAINT-JUST, Louis Antoine de. **Œuvres**. Paris: Éditions de la Cité Universelle, 1946. p. 9-54.
- MASCOLO, Dionys. Si la lecture de Saint-Just est possible. *In*: MASCOLO, Dionys. **La révolution par l'amitié**. Paris: La Fabrique Éditions, 2022. p. 114-160.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste. *In*: MERLEAU-PONTY, Maurice. **Œuvres**. Quarto. Paris: Gallimard, 2010. p. 165-338.
- NANCY, Jean-Luc. **La Communauté désavouée**. Paris: Galilée, 2014.
- SARTRE, Jean-Paul. **L'existentialisme est un humanisme**. Paris: Nagel, 1966.
- SWEEDLER, Milo. Tabula Rasa: Blanchot and the Terror. *In*: DAY, James. **Violence in French and Francophone Literature and Film**. Amsterdam, New York: Rodopi, 2008. p. 95-103.
- WELLER, Shane. **Language and Negativity in European Modernism**: Toward a Literature of the Unword. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- ZARADER, Marlène. **L'Être et le neutre**: À partir de Maurice Blanchot. Lagrasse: Verdier, 2001.