

MAURICE BLANCHOT Y EL JUDAÍSMO¹

Joan CABÓ RODRÍGUEZ

Resumen

Este artículo pretende estudiar los lazos entre la obra crítica de Maurice Blanchot (1907-2003) y el judaísmo. Con este objetivo, repasa la cuestión de su prematuro antisemitismo, la fascinación por lo judío en su obra posterior y algunas orientaciones de su reflexión que permiten valorar la relación entre su pensamiento y los fundamentos teológicos de la religión judía: la Escritura, el *a-teísmo* judío y el horizonte escatológico. Finalmente, se muestra que la lectura del judaísmo hecha por Blanchot parte de una interpretación liberal de dicha tradición que diluye sus presupuestos teológicos fundamentales. Esto permite conjugarla con una concepción neopagana del tiempo y de la historia.

Palabras clave: Maurice Blanchot, judaísmo, judaísmo liberal, escritura, ateísmo.

Maurice Blanchot and the Judaism

Abstract

This paper aims to study the links between the critical work of Maurice Blanchot (1907-2003) and Judaism. With this goal, it reviews the issue of his premature anti-Semitism, his fascination for the Jewish thing in his later work, and some guidance from his reflection that allow assessing the relationship between his thinking and the theological foundations of the Jewish religion: Scripture, Jewish *a-theism* and eschatological horizon. Finally, we show that the reading of Judaism made by Blanchot starts from a liberal interpretation of that tradition which dilutes his fundamental theological premises. This allows combining it with a neo-pagan conception of time and history.

Key words: Maurice Blanchot, Judaism, Liberal Judaism, Writing/Scripture, Atheism.

¹ La investigación que ha conducido a estos resultados ha sido financiada en parte mediante fondos públicos procedentes del convenio entre la Universitat Ramon Llull y el Departament d'Economia i Coneixement de la Generalitat de Catalunya, que ha permitido intensificar mi trabajo durante el primer trimestre del curso 2014-2015.

1. Introducción

Es incuestionable la fascinación de Maurice Blanchot por la cultura y la tradición judías. Esto le sucede no solo a él, sino también a muchos de sus coetáneos. La relación entre su pensamiento —que podríamos calificar, quizá precipitadamente, de postmoderno— y una tradición religiosa secular resulta por lo menos curiosa, aunque desde el principio parezca explicable por diversas razones. En el caso de Blanchot es evidente la influencia de su íntimo amigo Emmanuel Levinas, así como su pasión por literatos de clara raíz judía, como Kafka. El mismo Blanchot, no obstante, fue acusado de antisemita por sus colaboraciones de juventud con periódicos de extrema derecha, en los años treinta. Algunas afirmaciones así parecen insinuarlo, aunque su trayectoria posterior, su obra, sus relaciones vitales y el trabajo de algunos biógrafos y estudiosos desmienten esta cuestión tan comprometida.

Ahora bien, este asunto, aunque ciertamente importante, no afecta esencialmente al problema central que queremos esgrimir en este trabajo. He aquí un primer dibujo de las preguntas que han suscitado nuestra reflexión: ¿qué razones le llevan a acercarse a esta tradición?, ¿en qué confluye el pensamiento de Blanchot con el trasfondo teológico de la religión judía?, ¿en qué medida su lectura del judaísmo se acerca o se distancia de la ortodoxia? Esta es la cuestión que queremos esbozar y hacia ella trazaremos el camino siguiente: introduciremos sumariamente la cuestión del posible antisemitismo prematuro del autor francés, abordaremos algunos de los pilares de su fascinación por lo judío y estudiaremos los ejes que estructuran la relación entre el judaísmo y el pensamiento de Blanchot: la Escritura, el a-teísmo a-religioso judío y los horizontes de su escatología, para, finalmente, hacer una valoración del judaísmo de Blanchot a partir de la crítica que Rosenzweig hace del judaísmo liberal.²

Remitiremos sobre todo a los textos crítico-filosóficos de Blanchot y a algunos estudios sobre la cuestión.³ Hacemos una opción metodológica por descartar provisionalmente la obra eminentemente literaria del autor francés, siendo conscientes de la limitación que esto pueda conllevar. Las imágenes que su escritura novelística suscita en relación con el judaísmo las reservamos para trabajos posteriores. No es este tampoco el lugar de hacer una presentación del autor ni de esbozar el entramado fundamental de sus planteamientos filosóficos. Este acerca-

² Quiero expresar mi más sincero agradecimiento al Dr. Armando Pego Puigbó y al Dr. Carles Llinàs i Puente, por sus generosas y lúcidas aportaciones, de inestimable ayuda en la gestación de esta reflexión. Debo mostrar también mi gratitud a la Fundació Joan Maragall, que con su ayuda a la formación sigue haciendo posible este estudio.

³ En el momento de la redacción del artículo no había aparecido el excelente trabajo de Éric Hoppenot, *Maurice Blanchot et la tradition juive*, París: Kimé, 2015 (576 pp.). El reciente estudio, desde ahora referencia imprescindible para abordar esta cuestión, profundiza en el sentido del intertexto bíblico veterotestamentario en la escritura y el pensamiento del autor francés y aporta, entre otras muchas cosas, fuentes inéditas procedentes del archivo de Blanchot y unos índices y tablas de síntesis muy completos que recogen las referencias de prácticamente la totalidad de las menciones de personajes, citaciones y episodios bíblicos en la obra blanchotiana. El trabajo de Hoppenot ayudará también al lector a comprender con más sutileza algunos aspectos de la interpretación mesiánica y escatológica particular que Blanchot hace de su escritura, como contrapunto al sexto apartado del presente artículo.

miento lo han hecho ya algunos estudiosos de forma más amplia.⁴ Para un primer acercamiento a su figura y a su obra remitimos también a algunos de nuestros trabajos recientes.⁵

2. El antisemitismo prematuro

La cuestión del antisemitismo de Blanchot no es fácil de abordar, y el debate sigue todavía abierto. Durante los años treinta, Blanchot centra su actividad en el periodismo. Preocupado por difundir un renacimiento cultural y espiritual de la cultura francesa, se muestra anticomunista, por ser el comunismo causa de desorden espiritual. Ante el advenimiento del nazismo y viendo la imposibilidad de los regímenes políticos democráticos de hacerle frente, abogará incluso por un gobierno autoritario capaz de frenar las amenazas del Tercer Reich. Fue entonces cuando colaboró con la prensa de extrema derecha. Según Christophe Bident, las expresiones antisemitas que formalmente se pueden imputar a Blanchot se reducen a dos, en su colaboración con la revista *L'Insurgé*, en 1937. Se podrían considerar expresiones desafortunadas antes de desvincularse definitivamente de los núcleos de extrema derecha.⁶

Jean-Luc Nancy, por su parte, cree que, aunque raro, el antisemitismo en Blanchot existió y el hecho es innegable.⁷ Sin embargo, como comenta Michael Holland refiriéndose a Nancy, el hecho de que Blanchot haya transitado por el antisemitismo se debe a la presencia del antisemitismo en el mundo entero de la cultura. Este fue, pues, un virus en su escritura, antes de que Blanchot experimentara el movimiento de conversión que le llevaría más allá de estas convenciones. Podemos afirmar, entonces, que «chez lui l'antisémitisme fut, on peut l'accorder, à condition –et J.-L. N. y satisfait pleinement– de ne pas en déduire que Blanchot fut *lui-même* un antisémite, car dire cela, c'est dire aussi qu'il l'est».⁸

Es en este sentido en el que hablamos de antisemitismo *prematuro* en Blanchot. Porque aunque algunas expresiones antisemitas estén fundadas en su obra, estas no forman parte de la expresión madura y plena de su escritura, que, por el contrario, mostrará una

⁴ Cfr. F. COLLIN, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*. París: Gallimard, 1971 (nueva edición 1986); y en España: A. GARCÍA BERRIO, *Teoría de la literatura (La construcción del significado poético)* (2ª ed. revisada y ampliada). Madrid: Cátedra, 1994, pp. 407-426; J. GREGORIO, *La voz de su misterio. Sobre filosofía y literatura en Maurice Blanchot*. Murcia: Centro de Estudios Teológico-Pastorales «San Fulgencio», 1995; A. RUIZ DE SAMANIEGO, *Maurice Blanchot: una estética de lo neutro*. Vigo: Servicio de Publicaciones da Universidade de Vigo, 1999.

⁵ Cfr. J. CABÓ, «Maurice Blanchot (1907-2003). Una introducció a la vida, l'obra i la recepció del seu pensament». *Lletres de Filosofia i Humanitats* [Barcelona], VI, 2014, pp. 11-51, e Ídem, «L'escritura, el neutre i la tasca de pensar. Una aproximació a Maurice Blanchot a partir de la seva obra crítica i filosòfica». *Ars Brevis* [Barcelona], 19, 2013, pp. 27-55.

⁶ Cfr. Ch. BIDENT, *Maurice Blanchot. Partenaire invisible, Essai biographique*. Seyssel: Champ Vallon, 1998, p. 96.

⁷ Cfr. J.-L. NANCY, *Maurice Blanchot, Passion politique : Lettre-récit*. París: Galilée, 2011, pp. 33-34.

⁸ M. HOLLAND, «Triangulations au sujet de Blanchot et l'antisémitisme. En lisant Jean-Luc Nancy». *Cahiers Maurice Blanchot* [Dijon], 2, invierno 2013/2014, p. 79.

profunda atracción y respeto por la cultura y el pensamiento judíos y por sus representantes contemporáneos, con los que mantendrá una estrecha y fecunda relación.

3. La fascinación por lo judío

Como ya hemos insinuado hace un momento, en el pensamiento de Blanchot confluyen literatos y pensadores de raíz judía. El caso de Kafka es paradigmático.⁹ La vocación de Kafka, dice nuestro autor, es la de Abrahán,¹⁰ que es también en cierta manera la del propio Blanchot: implica una renuncia al mundo, un ponerse fuera de la ley, privado del sol y de los fundamentos de que se servía para vivir. Esta es la vocación de la literatura y del pensamiento: abrirse al *afuera*. Esta vocación lleva a acercarse al punto extremo hacia el cual la obra tiende, aquel que «celui qui le pressent ne peut regarder que comme la profondeur vide de l'indéfini».¹¹ La escritura no se subordina de ninguna manera a lo religioso, más bien lo trasciende. Pero esa es también la vocación del judío: superar la religiosidad idólatra de la ciudad para escuchar al *deus absconditus* que habla al pueblo en el desierto.

En lo que se refiere a los textos bíblicos propiamente dichos, Blanchot remite a ellos en diversas ocasiones, y se interesa también por los comentarios judíos a la Escritura, como el Talmud o la Cábala. En *L'Amitié*, por ejemplo, Blanchot dedica un número muy considerable de páginas a abordar temas relacionados directa o indirectamente con el judaísmo, a partir del hasidismo, el Golem, la Cábala y la piedad judía medieval, o a comentar la obra de autores como Edmond Jabès, Martin Buber, Emmanuel Levinas, Robert Misrahi, Kafka o Brod.¹²

En *L'Entretien infini*, Blanchot dedica diez páginas a un capítulo titulado *Être juif*.¹³ Partiendo de Rosenzweig, afirma que cada judío es el judío de todo hombre, y que cada hombre tiene un vínculo particular con ese «Otro» que es el judío. El judío es desdicha, malestar, desazón; toda reflexión sobre una injusticia fundamental ha de pasar por la condición hecha a los judíos desde milenios. Esto parece conducir siempre a hablar del ser judío como de una condición negativa, de una carencia. Quedarse aquí sería, según Blanchot, el resultado de una forma de ser donde ha calado el antisemitismo.

⁹ El volumen M. BLANCHOT, *De Kafka a Kafka*. París: Gallimard, 1981, recoge muchos de los artículos críticos dedicados a este literato, la mayoría de los cuales se pueden encontrar también como capítulos dispersos en las obras fundamentales del pensador francés.

¹⁰ Cfr. M. BLANCHOT, *L'Espace littéraire*. París: Gallimard, 1955 (Folio Essais, 89, 1988), p. 69.

¹¹ *Ibid.*, p. 77.

¹² Véase sobretodo M. BLANCHOT, *L'Amitié*. París: Gallimard, 1971, pp. 252-299, páginas que comprenden el apartado «Le livre des questions» dentro del capítulo «Traces», así como los capítulos «Gog et Magog», «Kafka et Brod» y «Le dernier mot».

¹³ Cfr. M. BLANCHOT, *L'Entretien infini*. París: Gallimard, 1969, pp. 180-190.

El escritor francés, sin embargo, quiere apostar por preguntarse acerca de la verdad del judaísmo, viva e importante en el pensamiento de hoy, incluso cuando esta rehúse todo principio religioso.¹⁴ Esta cuestión no ha de pasarnos desapercibida. Aquí puede estar el germen de la interpretación que Blanchot hará de lo judío. Por una parte, quiere rescatar esta tradición del menosprecio o de la indiferencia. Por otra, extraer de ella una verdad que esté en el centro de su reflexión filosófica y de la misma condición humana, a pesar de que esto conlleve un dejar de lado el vínculo religioso fáctico de la condición judía. Como veremos más adelante, este propósito parece desvelar un presupuesto ilustrado en la empresa blanchotiana: la búsqueda de la esencia del judaísmo, de lo universal de la religión, de lo que el judío es para todo hombre, abandonando el caparazón del culto litúrgico, el pueblo concreto y el Dios revelado.

Para Blanchot, el judío es la *diferencia*, y pensar el judaísmo es, pues, tomarse seriamente el pensamiento de la diferencia y de la alteridad. Resuena aquí indudablemente la obra de su amigo Levinas. El judaísmo preserva la idea de exilio, de éxodo, de extranjero. La experiencia del Otro se afirma aquí de una manera irreductible. El judaísmo afirma también la verdad nómada y define al paganismo como *fijarse*. Ser judío significa estar siempre a punto para ponerse en camino. Como Moisés, que en la noche del éxodo hace de los esclavos de Egipto un pueblo, pero un pueblo sin tierra, que reside en el lugar donde no es posible residir: el desierto.

Siguiendo a André Neher, Blanchot afirma que el hebreo es el hombre de los orígenes —el origen es la decisión de Abrahán de separarse y afirmarse extranjero—, y este origen, aunque envuelto en misterio, no tiene nada de mítico.¹⁵ El judío es el que va más allá, hacia fuera, el que reside en la verdad de la noche y se relaciona con el Desconocido. El judío no es el israelita que ya se encuentra en el reino, sino aquel que siempre está en el exilio y que hace del exilio su reino.¹⁶ El judío erra —y proclama el *error* como verdad: errar es salir del dominio del Mismo y del Ser en su identidad.¹⁷

Blanchot considera que, más allá de la revelación del Dios único, lo que debemos a los judíos es la palabra como lugar en el cual los hombres se relacionan con aquello que excluye toda relación preservando la distancia, de tal manera que la Palabra se revela como la verdadera Tierra Prometida y la fuente de sentido se muestra en la exterioridad que denota el prefijo *e-/ex-*:

Mais je dirais avec brutalité que ce que nous devons au monothéisme juif, ce n'est pas la révélation de l'unique Dieu, c'est la révélation de la parole comme du lieu où les hommes se tiennent en rapport avec ce qui exclut tout rapport : l'infiniment Distant, l'absolument

¹⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 180-181.

¹⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 184.

¹⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 185.

¹⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 186.

Étranger. Dieu parle et l'homme lui parle. Voilà le grand fait d'Israël. [...] La distance n'est pas abolie, elle n'est même pas diminuée, elle est au contraire maintenue préservée et pure par la rigueur de la parole qui soutient l'absolu de la différence. [...] Parler à quelqu'un, c'est accepter de ne pas l'introduire dans le système des choses à savoir ou des êtres à connaître, c'est le reconnaître inconnu et l'accueillir étranger, sans l'obliger à rompre sa différence. En ce sens, la parole est la terre promise où l'exil s'accomplit en séjour, puisqu'il ne s'agit pas d'y être chez soi, mais toujours au Dehors, en un mouvement où l'Étranger se délivre sans se renoncer. Parler, c'est en définitive chercher la source du sens dans le préfixe que les mots exil, exode, existence, extériorité, étrangeté ont pour tâche de déployer en des modes divers d'expériences, préfixe qui nous désigne l'écart et la séparation comme l'origine de toute « valeur positive ».¹⁸

Blanchot, siguiendo este mismo hilo, definirá el antisemitismo como aquello que surge, de una manera nada accidental, de la repulsión a la alteridad, de la necesidad de suprimir al Otro, de someter la diferencia al poder.¹⁹ El nazismo, la dura represión antisemita que él mismo presencié, el Holocausto: ese es quizá el *absoluto de la historia*, el absoluto que ha interrumpido la historia –como lo considerará más adelante–,²⁰ el absoluto que exige al filósofo un pensamiento que se responsabilice del Otro, que no sucumba a los totalitarismos, al pensamiento total o sistemático, que atienda al fragmento. Esta responsabilidad moral, esta humanidad radical, es la que el judaísmo, más allá de todo vínculo con su facticidad religiosa concreta, aporta al pensamiento de después de Auschwitz.

4. La Escritura, o el texto como patria

El pueblo judío habita en el texto. Su patria es la Escritura. Su casa, las letras. Pueblo nómada, vislumbra la Providencia divina en la ausencia que se revela –literalmente: que se muestra para volverse a sustraer. Este es quizá el axioma del pensamiento blanchotiano –si es que puede hablarse de axiomas en un estilo literario, alógico y fragmentario–: el *a priori* de todo pensamiento, de toda realidad, de todo lenguaje, es la escritura, el movimiento incesante y nómada de la escritura misma, condición de posibilidad de todo discurso de fundamentación de la ciencia o de teorización de la literatura y del arte. «Rien ne précède l'écriture».²¹ Vivimos *en* el lenguaje, no ya en su estructura lógica, sino en el infinito y mutable juego de la semántica, la gramática y la narración, que conversan con la noche profunda e inalcanzable del sentido ausente que llena los intersticios de un urdido siempre inacabado.

¹⁸ *Ibid.*, p. 187.

¹⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 189-190.

²⁰ M. BLANCHOT, *Le Pas au-delà*. París: Gallimard, 1973, p. 156.

²¹ M. BLANCHOT, *L'Entretien infini*, p. 630.

Este debe ser para Blanchot el peregrinaje de un pueblo tras el Dios siempre ausente, nunca domesticable. Esta es su lucha contra la uniformidad y totalización lógica mediante el lenguaje conceptual –la lucha contra la idolatría que constantemente amenaza la Alianza. Nómada, en la tierra infértil de la posmodernidad, Blanchot camina hacia el Dios ausente apoyándose solo en el texto que incesantemente se diluye.

Error, éxodo, exilio, desierto: éstas son las imágenes judías que evoca el espacio literario que se abre en la experiencia de la escritura. Para Blanchot, aquel que escribe se encuentra en el lugar sin lugar que es el desierto, no se aferra a verdades absolutas sobre la tierra, sino que proclama algo que siempre está fuera, más allá, un límite inalcanzable. La vocación del escritor, como la del judío, es el *error* y no la verdad. Errar, caminar sin un destino cierto y sin un lugar estable donde descansar. La palabra neutra es la palabra esencialmente errante.²² El arte no expresa tampoco la verdad, sino la profundidad que está fuera del mundo, lo otro de todo mundo. El error no busca ya Canaán, sino que pone por objetivo el mismo desierto, que deviene Tierra Prometida.²³

Es preciso –dice Blanchot– ir hasta el final del error, porque lo absoluto hacia lo cual se tiende está absolutamente separado, y solo se hace presente en su ausencia. El error adquiere sentido como error porque es la única manera de vislumbrar lo absoluto: haciendo presente su ausencia. Si hay todavía alguna esperanza, esta se ha de encontrar no en la verdad que garantiza la unidad del mundo, no a contracorriente, sino en el sentido mismo del error.²⁴

El errante no tiene su patria, pues, en la verdad, sino en el exilio. El exilio es la condición poética. Es exilio de la ciudad, de las reglas, de la verdad, de las seguridades, y es apertura al riesgo que supone el espacio del *afuera*.²⁵ El exilio bíblico, como Blanchot lo caracteriza, es el reconocimiento del afuera donde se origina la alianza: «L'exil biblique est plus essentiellement cette sortie et cette reconnaissance du dehors où l'alliance prend origine».²⁶ El error, no obstante, arruina también todo tipo de encuentro: errar es ir más allá del encuentro para originar una relación que se mantiene a distancia y preserva la diferencia.²⁷

Inmerso en la verdad del error, la falta capital es la impaciencia, que conduce a la idolatría –así lo lee Blanchot en Kafka. El Dios de Israel se esconde y no se deja pronunciar. Ante la radicalidad de la exigencia que Él impone –el camino en el desierto durante años sin término–, la impaciencia lleva a adorar a los dioses falsos. Así lo expresa en el apartado «La faute essentielle», de *L'Espace littéraire*:

²² Cfr. M. BLANCHOT, *L'Espace littéraire*, p. 56.

²³ Cfr. *Ibid.*, p. 91.

²⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 94.

²⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 318-119.

²⁶ Cfr. M. BLANCHOT, *L'Entretien infini*, p. 37.

²⁷ *Ibid.*

L'impatience au sein de l'erreur est la faute essentielle, parce qu'elle méconnaît la vérité même de l'erreur qui impose, comme une loi, de ne jamais croire que le but est proche, ni que l'on se rapproche : il ne faut jamais en finir avec l'indéfini ; il ne faut jamais saisir comme l'immédiat, comme le déjà présent, la profondeur de l'absence inépuisable.²⁸

A su vez, es sumamente importante la centralidad de la palabra misma y de la escritura para el judío. Es quizá en esta centralidad de la escritura como lugar y medio donde relacionarse con lo inasible donde se encuentra una de las grandes afinidades de Blanchot con el judaísmo. Es en el judaísmo donde se afirma desde el comienzo, según el escritor francés, el poder de la Palabra y de la Exégesis.²⁹ Blanchot dedicó su vida a la escritura, a la difícil y exigente tarea de escribir; también ser judío es vivir en esta dificultad. Así lo expresa Edmond Jabès, citado por él mismo en *L'Amitié*: «Je vous ai parlé de la difficulté d'être Juif qui se confond avec la difficulté d'écrire, car le judaïsme et l'écriture ne sont qu'une même attente, un même espoir, une même usure».³⁰

La vocación del escritor es también en cierto modo análoga a la de los profetas bíblicos. Se trata de una llamada incomprensible y exigente, que pide a quien la recibe renunciar a sí mismo y abandonarse a la palabra neutra, que para Blanchot es afirmación de lo impersonal.³¹ Si en algún lugar Blanchot remite a la Palabra profética es en el capítulo que le dedica en *Le livre à venir*, partiendo de la renombrada obra de André Neher *Lessence du prophétisme*.³² La palabra profética se desvela no como la palabra futura, sino como la palabra que remite fuera del curso ordinario de las cosas, que anuncia lo imposible y remueve lo seguro. La palabra profética es la palabra que devuelve al desierto, la palabra errante, donde se expresa el vínculo desnudo con el Afuera. Es la palabra que trae el escándalo y provoca el rechazo: así lo vivieron Jeremías, Isaías, Ezequiel, Oseas, Moisés, Elías o Jonás.

El pensador francés cree que la palabra profética encuentra una dificultad en la lectura errónea que de ella ha hecho el cristianismo, que la interpreta a partir de delicadezas, seguridades y verdades establecidas. Esto, según Blanchot, supone una contradicción, y es por eso por lo que critica abiertamente las posiciones de Alain o Simone Weil que, dice, no conocen suficientemente la Biblia ni el pensamiento judío.³³ La palabra profética, además, lejos de prestarse a la lectura alegórica y simbólica, se ve corrompida por ella. Esta es también, según Blanchot, la peor manera de acercarse a un texto literario. Por el contrario, el profetismo encierra un gran realismo y literalidad: es una

²⁸ Cfr. M. BLANCHOT, *L'Espace littéraire*, p. 95.

²⁹ Cfr. M. BLANCHOT, *L'Entretien infini*, pp. 574-575.

³⁰ M. BLANCHOT, *L'Amitié*, p. 253.

³¹ Cfr. M. BLANCHOT, *L'Espace littéraire*, pp. 61-62.

³² «La parole prophétique», en : M. BLANCHOT, *Le livre à venir*. París: Gallimard, 1959, pp. 109-119.

³³ Cfr. *Ibid.*, p. 116.

exigencia real que cambia radicalmente la vida de aquellos que la asumen. La palabra profética es, finalmente, una palabra que nos expone al absoluto de un sentido que se muestra en su ausencia:

Jérémie ne se contente pas de dire : Vous serez courbés sous le joug ; il se charge de cordes et s'en va sous un joug de bois, joug de fer. Isaïe ne dit pas seulement : Ne comptez pas sur l'Égypte, ses soldats seront vaincus, pris, emmenés « déchaussés et le cul au vent », mais lui-même ôte son sac, ses sandales et s'en va nu pendant trois ans. Le frère profète d'Achab exige qu'un homme le frappe et le mutile, pour mieux mettre en scène la sentence qu'il veut faire entendre au roi. Que nous dit cela ? Qu'il faut tout prendre à la lettre ; que nous sommes toujours livrés à l'absolu d'un sens, de la même manière que nous sommes livrés à l'absolu de la faim, de la souffrance physique et de notre corps de besoin ; qu'il n'y a pas de refuge contre ce sens qui partout nous poursuit, nous précède, toujours là avant que nous soyons, toujours présent dans l'absence, toujours parlant dans le silence.³⁴

Finalmente, en *L'Entretien infini*, Blanchot remite también al profetismo vinculándolo con la moral en sentido levinasiano. La moral, entonces, expresa una justicia que no se subordina a la verdad, que supone una crítica de los sistemas filosóficos. Con la moral se produce la interrupción de la historia, lo que llama *escatología profética*.³⁵

5. El a-teísmo judío, o el Dios a-religioso

La tradición judía no es propiamente una religión –si por ella entendemos una piedad o devoción fundada en unas creencias estables y garantizada por instituciones firmes. En el judaísmo hay más bien una tendencia a-religiosa, incluso atea. El Dios nombrado es ya idolatrado y subestimado. El Dios judío, en cambio, es el Nombre impronunciable. Esta conexión entre un cierto ateísmo y una cierta teología no es tan rara ni exclusiva de Blanchot, sino propia de las teologías negativas en las que algunas corrientes místicas han ahondado, y también propia del período posterior al anuncio nietszcheano de la *muerte de Dios*. Es esto probablemente lo que acerca a Blanchot al Dios del judaísmo.

Tal y como vamos viendo, es ciertamente imprevisible que Blanchot acepte la presencia de un Dios ordenador y garante del mundo. Para Blanchot, la palabra no es de ningún modo el *logos* creador que ordena, sino el lugar de la dispersión. Dios ha sido con frecuencia el modo de superar la dispersión e intentar asir la pregunta por lo inalcanzable. Pero esta pregunta no es la pregunta por Dios o por el Ser, sino –para Blan-

³⁴ *Ibid.*, pp. 117-118.

³⁵ Cfr. M. BLANCHOT, *L'Entretien infini*, p. 83.

chot— la pregunta que se sustrae y que se expresa en lo *neutro*.³⁶ Blanchot no aboga ya por ningún astro garante del orden y la necesidad, sino por el tiempo del *des-astre* que ha derrotado al Uno, a la Necesidad de lo Mismo. No es un desastre absoluto, ni en mayúsculas, sino un desastre también siempre por venir: «L'espace sans limite d'un soleil qui témoignerait non pour le jour, mais pour la nuit libérée d'étoiles, nuit multiple».³⁷

Esta concepción se contrapone también con la noción de Dios creador. La Creación, uno de los pilares de la teología judía, es aquí rechazada por Blanchot. El pensador francés no aceptará tampoco el rol del artista como creador —que remite a su análogo divino— ni la *Obra* o el *Libro* como creación —también de esencia teológica, imagen del universo ordenado por Dios. La obra se des-obra, el libro está siempre por venir, el escritor no crea sino que deja hablar al abismo impersonal que la escritura ha abierto. El artista que se llama creador, afirma Blanchot, no recoge la verdadera herencia sagrada, según la cual el arte se arraiga en una ausencia que constituye su verdad más profunda.³⁸ La escritura, a diferencia de la creación, no tiene nada que ver con un comienzo: «Quand nous commençons d'écrire, nous ne commençons pas ou nous n'écrivons pas : écrire ne va pas de pair avec commencement».³⁹

Si Blanchot empatiza con el Dios judío es, como antes hemos dicho, porque este es para él en primer término un *deus absconditus*, y no un Dios que se revela. Blanchot hace de esta concepción de Dios un análogo de su noción de *neutro*. Para él, el Dios judío es el Dios que no se deja representar, ni nombrar, un Dios inalcanzable, siempre distante, que se esconde. Designa, por lo tanto, una realidad incognoscible y, en cierto sentido, vacía. Blanchot no se proclamará nunca claramente ateo —definición que participa ya dialécticamente de la teología—, y es que busca ir más allá de todo teísmo o ateísmo, hacia una gramática donde, quizá, el término Dios ya no sea operativo, o devenga un término que muestra aquello que trasciende todo sentido comprensible, análogo al neutro, *un mot de trop*.

Resuena aquí una cierta teología negativa que proclama que el mejor acercamiento a lo divino es la profunda ignorancia, el abismo de su ausencia. Dios mismo es negativo, dice Blanchot en *La parole prophétique*.⁴⁰ Es por eso por lo que en algunos momentos —en el siguiente caso a partir de una interpretación *sui generis* de Simone Weil— puede afirmar que es el ateo el que está más cerca de Dios —aunque como acabamos de explicar, él no se declarará abiertamente ateo:

³⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 31-32.

³⁷ Cfr. M. BLANCHOT, *L'Écriture du désastre*. París: Gallimard, 1980, p. 13.

³⁸ Cfr. M. BLANCHOT, *L'Espace littéraire*, pp. 290-291.

³⁹ M. BLANCHOT, *L'Entretien infini*, p. 625.

⁴⁰ M. BLANCHOT, *Le Livre à venir*, p. 112.

C'est pour cette raison que l'athée est plus près de Dieu que le croyant. L'athée ne croit pas en Dieu ; c'est le premier degré de vérité, à condition qu'il ne croie en aucune sorte de dieux ; si cela est, s'il n'est en aucune manière idolâtre, il croira absolument en Dieu, même en l'ignorant et par la grâce pure de cette ignorance. Ne pas « croire » en Dieu. Ne rien savoir de Dieu. Et n'aimer en Dieu que son absence, afin que l'amour, étant en nous renoncement à Dieu même, soit amour absolument pur et soit « ce vide qui est plénitude ». Mais, même cela, il ne faut pas le savoir, sous peine de ne consentir au vide qu'avec l'espoir d'en être comblé.⁴¹

Es el ateísmo quizá la única manera de salvaguardar la absoluta inaccesibilidad al Dios ausente, aunque Blanchot mismo ignora también si el propio ateísmo es posible.⁴²

También la noción de Dios como garante del sentido de la escritura –como sentido del sentido– parece desvanecerse. Blanchot, aventurándonos a expresarlo así, diviniza la Escritura misma, que asume el papel de Dios. No es este el que se sirve de la Escritura para revelarse al hombre, sino que es el mismo juego incesante de la Escritura el que abre el espacio literario. Blanchot ha formulado sin cesar la pregunta por el sentido último y el valor de las palabras, pregunta que plantea la literatura misma.⁴³ No obstante, si podemos hablar de un sentido del sentido habrá de ser en neutro, como exterioridad ausente, «Dieu, souveraneité du neutre, toujours en excès par rapport à l'Être, vide de sens, séparé par ce vide et absolument de tout sens et non-sens».⁴⁴ Alberto Ruiz de Samaniego insiste en el vacío de este sentido:

El sentido del sentido sería lo neutro, pero solo bajo la condición de pensarlo no como lo vacío de sentido, la nada de lo que está desaparecido, sino como lo que no se presenta nunca más que en cuanto sentido ausente, lo vacío del sentido, allí donde el sentido se vacía.⁴⁵

Pero tampoco es evidente que esta exterioridad vacía pueda seguir siendo interpretada en términos de *sentido*. Según Marlène Zarader, es preciso preservar esta exteriori-

⁴¹ M. BLANCHOT, *L'Entretien infini*, pp. 160-161.

⁴² «J'ignore si l'athéisme est possible, mais je suppose que, dans la mesure où, à bon droit, nous nous soupçonnons de n'en avoir nullement fini avec le « théologique », il serait de grand intérêt de rechercher d'où pourrait nous venir et qui pourrait nous donner cette possibilité de l'athéisme qui toujours se dérobe. Notons que le contraire est vrai aussi et que les Églises ne cessent de craindre que sous la pensée de la Transcendance, ne se soit introduite une affirmation étrangère, une hérésie décisive qui rendent athée celui même qui pense « croire en Dieu ». Et c'est toujours au plus près de la pensée en Dieu que, pour elles, le danger menace : on admet la science, on admet la considération de l'homme, on admet même, avec quelques réserves, l'humanisme ; on converse avec le communisme matérialiste. Pourquoi donc cependant, et à bon droit, se soupçonne-t-on d'être entraîné dans un mouvement où parler de Dieu, ce serait dire tout autre chose et déjà céder la parole à ce qui ne se laisse jamais entendre à partir de l'unité de l'Unique ?» (Id., p. 378).

⁴³ Cfr. M. BLANCHOT, *La Part du feu*. Paris: Gallimard, 1949, pp. 330-331.

⁴⁴ M. BLANCHOT, *L'Entretien infini*, p. 448.

⁴⁵ A. RUIZ DE SAMANIEGO, *Maurice Blanchot: una estética de lo neutro*, p. 205.

dad vacía de cualquier interpretación redentora: el vacío no es el *buen* vacío, sino la nulidad en ella misma, que no nos puede salvar de nada, el eclipse radical del sentido.⁴⁶ La ausencia de sentido no puede ser interpretada tampoco solamente como no-sentido, sino de forma totalmente otra:

Il est tentant de dire que le sens absent est encore un sens : la chose peut être facilement argumentée. Mais c'est se rendre sourd au fait qu'il *se donne* comme tout autre, non comme non-sens (simple figure inversée du sens), mais comme suspension et déchirure, effondrement sans rémission. Il y a ici une insistance que l'on ne peut se borner à écarter, et comme un droit de l'événement à être reçu tel qu'il se donne.⁴⁷

Esta exterioridad ausente, Blanchot mismo la califica en alguna ocasión como no divina. Es necesario, dice, que el hombre se libere de la fascinación por la unidad y que se abra a la medida de esta exterioridad vacía no divina, un espacio que es todo pregunta, espacio que es la literatura misma. Blanchot, por eso, se pregunta si el hombre será capaz de esto, si es capaz de la literatura que implica la ausencia de *libro*.⁴⁸

Nuestro autor dirige también su reflexión hacia el nombre de Dios. El Dios judío es el Nombre, el nombre impronunciado, que no significa nada, que no puede ser idolatrado, nombre que busca guarecer el lenguaje pero que a la vez es su brecha. Es más, el nombre no le pertenece, está fuera de juego, no remite a ninguna significación:

Le nom de Dieu signifie non seulement que ce qui est nommé par ce nom n'appartiendrait pas au langage où ce nom intervient, mais que ce nom, en quelque manière difficile à déterminer, n'en ferait pas non plus partie, fût-ce à part. L'idolâtre du nom ou seulement la révérence qui le rend imprononçable (sacré) se rapporte à cette disparition du *nom* que le nom même fait apparaître et qui oblige à surhausser le langage où il s'occulte jusqu'à le donner pour interdit. Loin de nous élever à de hautes significations, toutes celles que la théologie autorise, il ne donne lieu à rien qui lui soit propre : pur nom qui ne nomme pas, mais qui est plutôt toujours à nommer, le nom comme nom, mais, pas là, nullement un nom, sans pouvoir nominateur, accroché comme par hasard au langage et, ainsi, lui transmettant le pouvoir –dévastateur– de non-désignation qui le rapporte à lui-même. Dieu : le langage ne parle que comme maladie du langage en tant que fissuré, éclaté, écarté, défaillance que le langage récupère aussitôt comme sa validité, son pouvoir et sa santé, récupération qui est sa plus intime maladie, dont Dieu, nom toujours irrécupérable, qui est toujours à nommer et ne nomme rien, cherche à nous guérir, guérison par elle-même incurable.⁴⁹

⁴⁶ Cfr. M. ZARADER, *L'être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot*. Lagrasse: Verdier, 2001, pp. 203-204.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 253.

⁴⁸ Cfr. M. BLANCHOT, *L'Entretien infini*, p. 514.

⁴⁹ M. BLANCHOT, *Le Pas au-delà*, pp. 69-70.

El nombre de Dios no deja de ser, como ya lo era lo *neutro*, «un mot en surplus, un mot de trop».⁵⁰

También se refiere Blanchot al Dios judío vinculándolo a la reflexión sobre la alteridad. Para expresar la relación disimétrica con el Otro y la relación lingüística que se produce en la conversación, remite a Levinas: «Tout vrai discours, dit solennellement Levinas, est discours avec Dieu, non pas entretien entre égaux».⁵¹ El Otro, como ha formulado Levinas, está siempre por encima. Dios es el Otro. Pero esto no tiene nada que ver con que Dios sea intermediario o garante del discurso; la relación con el Otro es una relación desnuda, sin mito, ni dios, ni ser, ni naturaleza, ni religión: solamente ese espacio vacío pero disimétrico que preserva la alteridad: lo *neutro*. La comunicación, pues, para Blanchot, solo se producirá en esa desproporción y desmedida, en ese más allá de uno mismo que garantiza la diferencia y guarda la alteridad, como expresa la profunda e inasible relación del Dios judío con su pueblo. El Dios judío, pues, es imagen del Otro, pero no su mediador.

En un momento determinado, en *L'Amitié*, Blanchot, remitiendo al hasidismo y a aspectos de la mística judía medieval, habla del Dios judío como el Dios que se exilia de una parte de sí mismo: el Dios que se retira a una parcela de sí y que sufre, que con la separación engendra el tiempo y con el reencuentro consigo mismo volverá a recuperar la eternidad.⁵² Se acerca así a una cierta concepción gnóstica. Esto ha de ser para nosotros relevante. Porque, de hecho, Blanchot puede hacer una lectura de esta historia de la redención en términos de inmanencia, acercándola así a la filosofía de la historia de Hegel, siempre sin culminar. Ha desvinculado ya el conocimiento de cualquier tipo de revelación y ha situado el origen de la escritura en la escritura misma.

Esto puede explicar en parte por qué la interpretación *sui generis* que hace del judaísmo va a la par con su confesión pagana del ciclo, de la inmanencia y del Eterno Retorno. Es por eso por lo que Blanchot remite también con frecuencia a *lo sagrado* para expresar lo *neutro*. Sin escrúpulos pasa de interpretar la relación de Dios con el pueblo judío a releer –a partir de Hölderlin– lo *neutro* como lo sagrado, que expresa el espacio vacío entre dioses y hombres.⁵³ La *folie* a la que conduce la poesía de Hölderlin parece acercar el alma a la fusión con un Todo sagrado –una concepción cercana al panteísmo– que puede llevar a la paradoja el deseo inicial de salvaguardar la distinción entre las dos esferas –dioses y hombres– y la preservación de la alteridad. Así, la escritura misma se puede concebir como un acercamiento a lo sagrado, en este sentido pagano, aunque la obra de Blanchot no nos permita desviar tampoco claramente la interpretación a este contexto teológico.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 85.

⁵¹ M. BLANCHOT, *L'Entretien infini*, p. 80.

⁵² M. BLANCHOT, *L'Amitié*, p. 268.

⁵³ Cfr. M. BLANCHOT, *L'Espace littéraire*, pp. 329-330, n. 1.

6. Narración, tiempo y horizonte escatológico

Christophe Bident comenta, en un determinado momento, una entrevista en la que Foucault declaraba que es Blanchot quien ha hecho posible todo discurso sobre la literatura. Califica, pues, a Blanchot, de pensador trascendental de la literatura, aquel que define las condiciones *a priori* de su ejercicio y de su pensamiento. Blanchot, según Bident, es el equivalente y el otro de Hegel. Mientras aquel se erige como pensador del fin de la Historia, a Blanchot lo califica de «écrivain de la neutralisation indéfinie de la fin».⁵⁴ Esta consideración, tanto en sus connotaciones kantianas como en sus implicaciones escatológicas, será el hilo conductor de este apartado. La posposición indefinida del final de los tiempos –perpetuación del κατέχων⁵⁵ que impide la consumación de la historia– conducirá la reflexión de Blanchot a un retorno a las intensidades míticas paganas, que desemboca en el ciclo del Eterno Retorno. Esta reflexión será muy significativa para considerar la convergencia del autor francés con el judaísmo, ya que es esencial a esa tradición la concepción del tiempo como linealidad histórica y la lectura de la historia en clave de *Historia*.

Consideremos en primer lugar la reflexión blanchotiana en torno a la literatura desde la perspectiva de la filosofía trascendental. La literatura, desde la óptica blanchotiana, la podríamos comprender como una manifestación de la constitución temporal de la realidad fenoménica. El tiempo es *a priori* de la narración y del discurso. El tiempo es, pues, condición de posibilidad no del conocimiento humano –como en Kant– sino del discurso, de la expresión lingüística, como presupuesto último de toda realidad y de toda forma de conocimiento. Esta condición temporal e histórica del mundo la expresa la forma novelística y narrativa. No obstante, más allá del tiempo histórico, Blanchot concibe un tiempo puro, un tiempo de la ausencia de tiempo, origen de toda literatura, y que se vislumbra en el movimiento incesante de la escritura fragmentaria. La escritura en estado puro es la que tiende al retorno, al tiempo sin presente –sin presencia–, al tiempo *otro*, al fondo *nouménico* neutro, indecible.

Recorramos ahora algunos de los pasajes de Blanchot que nos permiten sostener esta lectura. Ya en *Faux pas*, a propósito de la obra novelística de Virginia Wolf, Blanchot proclama el tiempo como personaje único y absoluto, como aquel que no solo se muestra en la conciencia, sino que la funda, como aquel que no solo se expresa en la historia, sino que hace en él la historia. El tiempo se manifiesta así, dice, en su desnudez metafísica. Lo esencial del relato, pues, es el tiempo. Ahora bien, Blanchot distingue aquí dos tipos de tiempo: el tiempo histórico –de la novela– y el tiempo puro, que considera realidad del tiempo, fuera del mundo.⁵⁶ En *L'Espace littéraire* Blanchot define la escri-

⁵⁴ Ch. BIDENT, *Maurice Blanchot. Partenaire invisible*, p. 454.

⁵⁵ 2 Tes 2, 7.

⁵⁶ Cfr. M. BLANCHOT, *Faux pas*. París: Gallimard, 1943 (ed. renovada 1971), pp. 283-284.

ra como la fascinación de la ausencia de tiempo: un tiempo sin presente, sin presencia, sin fin y sin comienzo. Tiempo que no es tampoco la inmovilidad ideal que llamamos lo eterno. Es el afuera impersonal y neutro.⁵⁷ En esta misma obra, en el anexo sobre Hölderlin, habla, finalmente, del entre-tiempo, el espacio puro de lo sagrado, fruto del desgarramiento que el eterno retorno de los dioses y de los hombres hace aparecer.⁵⁸

En *Le Livre à venir*, a partir de la imagen de Ulises y las sirenas, Blanchot considera la experiencia propia del tiempo del relato *–récit–*, que constituye una experiencia diferente de la del tiempo de la novela *–roman–*. La experiencia ambigua del tiempo en el *récit* es la experiencia de un tiempo también sin presente, donde solo se entrevé la presencia de un canto *–el canto de las sirenas–* que está siempre por venir. Es la experiencia del otro tiempo, que supone el paso del canto real al imaginario. Es pasado, presente y futuro a la vez, un eterno recomenzar.⁵⁹ Se trata otra vez del tiempo puro, que es el tiempo de la experiencia de la escritura, del imaginario, la densidad en movimiento del tiempo esférico que Blanchot también reconoce en Proust en el capítulo siguiente.⁶⁰

En un pasaje de *L'Entretien infini*, con un acento más fenomenológico, Blanchot remite al otro tiempo de ausencia y neutralidad que se manifiesta en la experiencia del sufrimiento: el presente del sufrimiento, dice, es abismo del presente. El sufrimiento propiamente no pierde el tiempo y nos lo hace perder, sino que nos libra a una experiencia de un tiempo otro, el tiempo como otro, como ausencia y como neutralidad.⁶¹ En *L'Amitié*, Blanchot relaciona directamente la ausencia de tiempo con la ausencia de mundo en el cual actuamos y trabajamos. La ausencia de tiempo *–que es el otro tiempo–* designa el arte, que puede poner fin al mundo, estar más allá o más acá de todo poder, de toda cultura y significación, de toda vida práctica y de toda verdad expresada. Es el lugar de la ausencia, donde nada empieza ni acaba, el lugar del eterno retorno.⁶² En *Le pas au-delà*, Blanchot insistirá también en la preocupación por la temporalidad y hará énfasis en esta separación entre dos tiempos que ya hemos ido viendo: el tiempo del trabajo y de la historia, y el *otro* tiempo, tiempo de la experiencia de la escritura, tiempo de la literatura y del arte:

Temps, temps : le pas au-delà qui ne s'accomplit pas dans le temps conduirait hors du temps, sans que ce dehors fût intemporel, mais là où le temps tomberait, chute fragile, selon ce « hors temps dans le temps » vers lequel écrire nous attirerait, s'il nous était permis, disparus de nous, d'écrire sous le secret de la peur ancienne.⁶³

⁵⁷ Cfr. M. BLANCHOT, *L'Espace littéraire*, pp. 25-27.

⁵⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 372.

⁵⁹ Cfr. M. BLANCHOT, *Le Livre à venir*, pp. 9-18.

⁶⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 19-36.

⁶¹ Cfr. M. BLANCHOT, *L'Entretien infini*, p. 63.

⁶² Cfr. M. BLANCHOT, *L'Amitié*, pp. 43-44.

⁶³ Maurice BLANCHOT, *Le pas au-delà*, p. 8.

Habiendo visto, pues, esta fundación trascendental de la literatura en el tiempo histórico que, a su vez tiene origen en la experiencia de la escritura que remite al tiempo *otro* o a lo otro del tiempo, vamos a centrarnos en las referencias de Blanchot al Eterno Retorno y en su significación contrastada con el tiempo judío.

El Eterno Retorno puede ser considerado el núcleo de todo el pensamiento de Nietzsche, como consecuencia de una asunción radical de la *muerte de dios*, alternativa a la concepción lineal del tiempo histórico con tendencia escatológica y también a la versión de este tiempo secularizada en la modernidad en la noción de progreso. Así lo entiende uno de los primeros grandes lectores de Nietzsche, como es Karl Löwith.⁶⁴ Blanchot, por su parte, confiesa querer leer el pensamiento de Nietzsche en profundidad y su voluntad de considerar sus nociones fundamentales asumiéndolas hasta las últimas consecuencias, no solo interpretándolas como imágenes literarias o fórmulas que expresen estados vitales o experiencias existenciales incommunicables, sino como pensamiento filosófico que ha de ser tomado con seriedad.⁶⁵ El mismo Blanchot reconoce en Löwith a uno de los receptores serios del pensamiento nietzscheano.⁶⁶

Blanchot formula en diversos lugares que la experiencia literaria –así como la experiencia artística en sentido amplio– no remite necesariamente a la Creación, a un origen, sino a un perpetuo recomenzar, a una repetición.⁶⁷ Este recomenzar es lo verdaderamente primero, el lugar de la escritura, el espacio neutro, impersonal y sin presencia, el otro tiempo. Este reiniciar pone de manifiesto la imposibilidad de ser por primera vez. Así, aunque la obra diga un comienzo, el arte en sí mismo nos remite antes de la obra hacia una fatalidad eterna del ser que siempre recomienza.⁶⁸ El arte nos invita a descender hasta ese punto donde culmina la extraña felicidad y el oscuro saber que es el círculo.⁶⁹

La historia, pues, no parece entendida por Blanchot como un movimiento lineal que tiende a una finalidad, sino como realización infinita del movimiento siempre cumplido del círculo. Este es el sentido, dice Blanchot, del *siempre ya* de todo comienzo, que no es sino un recomienzo.⁷⁰ Para Blanchot, el pensamiento del Eterno Retorno marca un cambio de época, la entrada en la época de la asunción sería de la *muerte de dios*. Es el momento donde el *logos* encuentra su fin para dejar paso a la *folie* de la repetición. El

⁶⁴ Cfr. K. LÖWITH, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Katz, 2007, pp. 261-274: «Anexo II: La repetición de Nietzsche de la doctrina del eterno retorno».

⁶⁵ Cfr. M. BLANCHOT, *L'Entretien infini*, p. 212.

⁶⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 223.

⁶⁷ Cfr. M. BLANCHOT, *L'Espace littéraire*, p. 327.

⁶⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 328.

⁶⁹ Cfr. M. BLANCHOT, *Le Livre à venir*, p. 172.

⁷⁰ Cfr. M. BLANCHOT, *L'Entretien infini*, p. 19.

Eterno Retorno es el lugar –dice en *Le Pas au-delà*– donde no se da el presente, y donde no se encuentra ni lo *mismo* ni el *yo-mismo*, aunque reconoce que es un enigma saber cómo pensar la disimetría a través del Eterno Retorno.⁷¹

Paul de Man, por su parte, interpreta la circularidad en Blanchot no tanto como un Eterno Retorno en sentido *ontológico* –o, mejor, *óntico*–, sino como una predisposición moral para la búsqueda del abismo que no se revela en la historia. Según el crítico americano, es por la sustancia misma del tiempo que estamos separados del centro al cual tiende el movimiento poético que, en esta búsqueda, toma forma circular:

Blanchot's criticism, starting out as an ontological meditation, leads back into the question of the temporal self. [...] Unlike the recent Heidegger, however, Blanchot does not seem to believe that the movement of a poetic consciousness could ever lead us to assert our ontological insight in a positive way. The center always remains hidden and out of reach; we are separated from it by the very substance of time, and we never cease to know that this is the case. The circularity is not, therefore, a perfect form with which we try to coincide, but a directive that maintains and measures the distance that separates us from the center of things. We can by no means take this circularity for granted: the circle is a path that we have to construct ourselves and on which we must try to remain. At most, the circularity governs the development of consciousness and is also the guiding principle that shapes the poetic form.⁷²

Esta circularidad tiene que ver, pues, con el sujeto, y expresará también la imposibilidad de toda auto-lectura y auto-interpretación. El movimiento poético reviene siempre, en un tiempo cíclico que no alcanza nunca el origen del sentido, porque este origen es intemporal, o porque no *es* en absoluto, completamente ausente.

Así pues, Blanchot no concibe el tiempo de forma lineal y teleológica, sino como un Eterno Retorno. Todo el entramado de la realidad deviene *en* el tiempo. Más allá, el abismo de la pura ausencia. ¿Pueden existir conexiones entre estas dos concepciones del tiempo –la cíclica pagana y la judía? Blanchot las busca vinculando la vivencia del Eterno Retorno en la escritura con la experiencia judía del éxodo:

Le « re » du retour inscrit comme l' « ex », ouverture de toute extériorité : comme si le retour, loin d'y mettre fin, marquait l'exil, le commencement en son recommencement de l'exode. Revenir, ce serait en venir de nouveau à s'ex-centrer, à errer. Seule *demeure* l'affirmation *nomade*.⁷³

⁷¹ Cfr. M. BLANCHOT, *Le Pas au-delà*, p. 61.

⁷² P. DE MAN, *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism* (2ª edición revisada). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983, pp. 76-77.

⁷³ M. BLANCHOT, *Le Pas au-delà*, p. 49.

Como si el éxodo, el nomadismo y el errar judíos no esperaran una redención, parecen aquí condenados a un recommienzo sin fin. No obstante, aunque el judío no puede formular lo inexpresable de la redención que irrumpe en el tiempo, la esperanza de su profetismo se empara en un *por venir* –por más que desde el desierto se experimente como un *siempre por venir*. Blanchot lee el judaísmo sin una tensión escatológica real. Se abre una brecha, es cierto, de otro tiempo, pero este no puede ser establecido como tiempo mesiánico, ya que lo condenaríamos a ser comprendido desde nuestro mundo, desde el mundo. Blanchot no muestra nunca una esperanza real de salvación, sino solo la profundidad del abismo. Aunque pueda verse como la asunción coherente del imperativo judío contra la idolatría y la voluntad de preservar intacto el Nombre impronunciable de Dios, el Nombre aporta una densidad irrenunciable a todo nombre, una sacralidad a toda palabra, que posibilita una lectura de la Escritura no solo en su fragmentariedad sino también en la plenitud que recibe de la Revelación.

Esta reflexión nos dibuja tres esquemas distintos de relación entre el tiempo histórico y el *afuera*. En el primero, es el *afuera* el que irrumpe en el tiempo; el primado es realmente Otro: el Otro que se comunica él mismo más allá de la voluntad humana. En el segundo, es la Historia la que alcanza el *afuera* con su trabajo; el primado aquí es del Mismo, que asume en sí lo Otro. En el tercero se preserva un abismo entre la Historia y el *afuera*, la alteridad de lo Otro no se diluye en lo Mismo, pero el Otro deviene incomunicable; lo Mismo es el lenguaje, lo Otro, la neutralidad del *afuera*, la única brecha entre ambos: la experiencia de la escritura; sin embargo, en esta tensión la Historia se mantiene irredenta y el *afuera*, absolutamente inasible. El primer dibujo esboza la verdadera teología judía; el segundo, la filosofía de la historia de Hegel y sus correlatos modernos; el tercero, la opción de Blanchot en la post-modernidad –todavía no *ultra*-modernidad.

7. La teología atea o el judaísmo liberal

Hemos visto la lectura *sui generis* que Blanchot hace del judaísmo. El escritor francés parece tomar los contenidos –la *esencia*– de esta tradición religiosa extrayéndolos del caparazón del culto, las costumbres y el pueblo concretos para ver en ellos una imagen de su pensamiento, y una expresión de la condición humana universal. Una recepción del judaísmo que nos aventuramos a calificar de liberal, que algo tiene que ver con la recepción ilustrada que del cristianismo hicieron Lessing, Herder o Kant y que culmina en la teología de la historia de Hegel: la filosofía moral y la teología secularizada en la historia extraen de la religión particular su valor para la comunidad humana.

Hay, ciertamente, en el pensamiento judío del siglo XX una tendencia que prácticamente justifica estas lecturas, aunque sea distanciándose de una cierta ortodoxia. No obstante, es difícil hablar de ortodoxia en una tradición que, a diferencia del catolicismo, carece de una estructura jerárquica e institucional sólida, así como de una teología dogmática o un magisterio tan desarrollado.

Uno de los autores que parece prestarse a esta ambigüedad interpretativa es André Neher. En su obra se subraya con frecuencia una profunda unión entre el misterio de Dios y el desarrollo de la historia humana: uno y otro parecen confundirse hasta diluirse en la inmanencia.⁷⁴ Neher justifica que el Dios judío impregna el mundo sin confundirse con él: frente al trascendentalismo y al panteísmo de las filosofías, el judaísmo es *panenteísmo*.⁷⁵ Sin embargo, el acento recae con frecuencia sobre el pueblo: «L'exégèse talmudique est la vie de la Loi, nourrie par la conscience d'un peuple qui croit que sa vie propre est nécessaire à la vie de Dieu».⁷⁶ Y la secularización de esta tradición es vista no como una profanación, sino como una fidelidad a su esencia religiosa:

Nous avons pu croire au début que la sécularisation de l'hébreu était une profanation de son caractère religieux. Il nous est possible maintenant de pressentir, au contraire –l'attitude des linguistes, des penseurs, des poètes nous y invite–, que loin de constituer un dépouillement de son essence religieuse, cette sécularisation est peut-être pour l'hébreu son véritable sacre.⁷⁷

De hecho, afirma, lo temporal y lo espiritual son en el judío una sola cosa.⁷⁸ La instauración del estado mismo de Israel contribuye a dar un paso decisivo hacia la introducción de Dios en el mundo.⁷⁹ ¿Por qué buscar un Reino fuera –dice Neher–, cuando este se encuentra ya aquí dentro?⁸⁰ En un párrafo que no nos deja de sorprender, Neher defiende incluso que el islam, el cristianismo, el confucianismo o el marxismo son cristalizaciones del judaísmo, momentos de la redención que se desarrolla en la historia:

La Révélation du Sinäi irradie à travers l'histoire sous la forme du cristal unique, dont Israël est le gardien, et sous les formes des cristallisations infinies, dont les autres communautés humaines sont les infinis réalisateurs. Le christianisme représente une de ces cristallisations, mais l'Islam aussi, et le Confucianisme, et le marxisme, dans ses implications messianiques. De l'infinitude de ces cristallisations, l'univers a besoin, pour se porter vers la forme rédemptrice dont Israël a pour vocation de préfigurer la pureté et l'éclat, et de les maintenir à travers les éclaboussures et les fissures dramatiques de l'histoire. Au christianisme, inscrit dans la morphologie divine de l'univers, revient ainsi un rôle prestigieux, et il détient effectivement un moment du salut. Mais *un* moment seulement :

⁷⁴ Cfr. A. NEHER, *L'existence juive. Solitude et affrontements*. París: Seuil, 1962, p. 73.

⁷⁵ Cfr. A. NEHER, *La esencia del profetismo*. Salamanca: Sígueme, 1975, p. 116.

⁷⁶ A. NEHER, *L'existence juive. Solitude et affrontements*, p. 79.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 118-119.

⁷⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 151.

⁷⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 153.

⁸⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 216.

les autres, infinis, sont entre les mains des autres communautés appelées, chacune, dans la peine et dans la joie, à travers l'erreur et l'effort, à réaliser sa tâche.⁸¹

Y acaba afirmando que la comunidad judía «n'a besoin d'aucune rédemption qui lui soit offerte du dehors. C'est du dedans que se transfigure la vie, par l'effort constructeur des hommes qui accomplissent la Loi de Dieu».⁸² Se trata más bien de una cooperación confiada entre Dios y el hombre que de una escatología.⁸³

El propio Levinas lee la Redención en términos de inmanencia histórica cuando ve en los hijos el cumplimiento de la promesa.⁸⁴ Sin embargo, manifiesta que la verdad exige un tiempo acabado, y justifica que el problema del tiempo mesiánico desborda el cuadro de su obra, que metodológicamente se enmarca en el pensamiento fenomenológico y no en el ámbito propiamente teológico.⁸⁵

Franz Rosenzweig, por su parte, a pesar de la ambigüedad de algunos pasajes, expresa muy claramente su convicción de que la irrupción de lo eterno en el tiempo es posible. Para él, aunque la plenitud de vida no irrumpa como final de la historia —como cree el cristiano—, irrumpe en la historia como plenitud del instante.⁸⁶ El judío vive pues ya en el Reino cuando se santifica por la Ley, pero este reino no es extensible a la humanidad, sino participación en el *afuera* que colma la Historia de sentido. Los que para Rosenzweig viven en camino, en éxodo y sin patria —al modo de Blanchot—, son más bien los cristianos, sin morada entre la primera y la segunda venida de Cristo.⁸⁷

El mismo Franz Rosenzweig, en un artículo escrito en la primavera de 1914 y titulado *Atheistische Theologie*,⁸⁸ se contrapone a la interpretación liberal que del judaísmo había hecho Martin Buber. Rosenzweig, haciendo una comparación con las lecturas liberales que se han gestado en el cristianismo protestante, dibuja una especie de genealogía de esta lectura secularizada del judaísmo. Parte del pensamiento judío contemporáneo se ha visto achacado del mismo mal que el cristianismo, tras ser sometido a la crítica histórica, caer en manos del pensamiento ilustrado, universalizar su contenido y vaciar su densidad teológica. La singularidad del pueblo judío pierde su fuerza origina-

⁸¹ *Ibid.*, pp. 230-231.

⁸² *Ibid.*, p. 236.

⁸³ Cfr. *Ibid.*, p. 264.

⁸⁴ Cfr. E. LEVINAS, *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 2006, pp. 276-279.

⁸⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 292.

⁸⁶ Cfr. F. ROSENZWEIG, *La Estrella de la Redención*. Salamanca: Sígueme, 2006, pp. 404-405. En este sentido, mientras el cristiano creería en el *camino eterno* —la perdurabilidad eterna de la vida—, el judío creería en la *Vida eterna*, en la eternidad que habita en la plenitud del instante.

⁸⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 491.

⁸⁸ «Teología atea», en: F. ROSENZWEIG, *El país de los dos ríos. El judaísmo más allá del tiempo y la historia*. Madrid: Encuentro, 2014, pp. 323-337.

ria para pasar a ser imagen ideal de una humanidad que asume el contenido moral de la vieja religión judía. Al perderse esta singularidad se diluye también la categoría de la Revelación y del Dios mismo que se revela al pueblo.

Es seguramente esta teología liberal la que hereda Blanchot. El contenido teológico realista se pierde y el culto fáctico es leído como un estadio histórico por superar. El pensador francés no deja de ser un hijo póstumo de la modernidad que todavía ha de ser ultrapasada. Blanchot recibe el judaísmo en este estado liberal, como Nietzsche recibió el cristianismo pasado por el cedazo de la historiografía crítica. Nietzsche despreciará el cristianismo moralizante que heredó de sus precursores críticos –más filólogos que teólogos– ante la grandeza de un paganismo clásico que ha de ser releído en la nueva situación epocal –aunque, evidentemente, vaciado también de su significación ontológica. Blanchot –aunque heredero del neopaganismo– no puede someter toda su reflexión al ciclo impersonal, sino que ha de asumir en él la responsabilidad que le impone un tiempo nuevo: el tiempo después de Auschwitz. No puede afrontar el vacío de la universalidad de los valores ilustrados sin asumir la exigencia de la particularidad, de una cierta moral que el Otro impone contra el Todo del sistema –que se expresa también en el totalitarismo. Esta responsabilidad radical la aporta el judaísmo.

En esta lectura liberal, entonces, puede producirse esta extraña confluencia de judaísmo y paganismo. Como Rosenzweig advierte en su controversia con Buber, en el judaísmo liberal la Revelación se convierte en paganismo⁸⁹ –que en Blanchot se ha expresado a través de las lecturas de Hölderlin o Rilke, o las reflexiones en torno a lo sagrado o el ciclo del Eterno Retorno.

De ahí también quizá la fascinación de Blanchot por la noción de comunidad, central en su obra más reciente.⁹⁰ Rosenzweig insistía en que la lectura liberal de la tradición, diluyendo la dimensión real y fundante del Dios bíblico, desembocaba en una «deificación racionalista del pueblo».⁹¹

Así pues, ¿qué presupuestos teológicos del judaísmo podemos reconocer en la obra blanchotiana? Los de una lectura liberal de su tradición, fuertemente secularizada. Algunas imágenes, también, en su interpretación alegórica. La experiencia de un pueblo, considerada existencialmente. Por lo que se refiere a los pilares teológicos de la religión judía –Creación, Revelación, Redención–, son rechazados por Blanchot de manera explícita. Su obra, aunque por su misma naturaleza se presta a muy diversas lecturas, rechaza la presencia real que palpita en cada letra de la Escritura revelada. La suya, escritura fragmentaria, vive de una ausencia que no irrumpe en la Historia –expresión del nihilismo que clausura la modernidad, todavía por superar.

⁸⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 331.

⁹⁰ Cfr. M. BLANCHOT, *La Communauté inavouable*. París: Minuit, 1983.

⁹¹ F. ROSENZWEIG, *El país de los dos ríos. El judaísmo más allá del tiempo y de la historia*, p. 330.

Referencias bibliográficas

- CH. BIDENT, *Maurice Blanchot. Partenaire invisible, Essai biographique*. Seyssel: Champ Vallon, 1998.
- M. BLANCHOT, *Faux pas*. París: Gallimard, 1943 (edición renovada 1971).
- , *La Part du feu*. París: Gallimard, 1949.
- , *L'Espace littéraire*. París: Gallimard, 1955 (Folio Essais, 89, 1988).
- , *Le Livre à venir*. París: Gallimard, 1959 (Folio Essais, 48, 1986).
- , *L'Entretien infini*. París: Gallimard, 1969.
- , *L'Amitié*. París: Gallimard, 1971.
- , *Le Pas au-delà*. París: Gallimard, 1973.
- , *L'Écriture du désastre*. París: Gallimard, 1980.
- , *De Kafka a Kafka*. París: Gallimard, 1981.
- , *La Communauté inavouable*. París: Minuit, 1983.
- J. CABÓ, «Maurice Blanchot (1907-2003). Una introducció a la vida, l'obra i la recepció del seu pensament», *Lletres de Filosofia i Humanitats* [Barcelona], VI, 2014, pp. 11-51.
- , «L'escriptura, el neutre i la tasca de pensar. Una aproximació a Maurice Blanchot a partir de la seva obra crítica i filosòfica». *Ars Brevis* [Barcelona], 19, 2013, pp. 27-55.
- F. COLLIN, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*. París: Gallimard, 1971 (nueva edición 1986).
- P. DE MAN, *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism* (2ª ed. revisada). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
- A. GARCÍA BERRIO, *Teoría de la literatura (La construcción del significado poético)* (2ª ed. revisada y ampliada). Madrid: Cátedra, 1994; pp. 407-426.
- J. GREGORIO, *La voz de su misterio. Sobre filosofía y literatura en Maurice Blanchot*. Murcia: Centro de Estudios Teológico-Pastorales «San Fulgencio», 1995.
- E. LEVINAS, *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- K. LÖWITH, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Katz, 2007.
- M. HOLLAND, «Triangulations au sujet de Blanchot et l'antisémitisme. En lisant Jean-Luc Nancy», *Cahiers Maurice Blanchot* [Dijon], 2, invierno 2013/2014, pp. 58-80.
- J.-L. NANCY, *Maurice Blanchot, Passion politique : Lettre-récit*. París: Galilée, 2011.
- A. NEHER, *L'existence juive. Solitude et affrontements*. París: Seuil, 1962.
- , *La esencia del profetismo*. Salamanca: Sígueme, 1975.
- F. ROSENZWEIG, *La Estrella de la Redención*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- , *El país de los dos ríos. El judaísmo más allá del tiempo y la historia*. Madrid: Encuentro, 2014.
- A. RUIZ DE SAMANIEGO, *Maurice Blanchot: una estética de lo neutro*. Vigo: Servicio de Publicacions da Universidade de Vigo, 1999.
- M. ZARADER, *L'être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot*. Lagrasse: Verdier, 2001.

Joan CABÓ RODRÍGUEZ

Facultat de Filosofia
Universitat Ramon Llull
joancabo89@gmail.com

Article rebut: 4 de setembre de 2014. Article acceptat: 16 de febrer de 2015.