

Lo sagrado en el pensamiento de Maurice Blanchot

Gabriela Milone

Resumen

En este trabajo nos proponemos abordar la cuestión de lo sagrado en el pensamiento de Maurice Blanchot, cuestión que se halla poco explorada por la bibliografía especializada sobre el autor. Se trata de postular lo sagrado en Blanchot como “inmediatez” e “imposibilidad”, en directa relación con las nociones de *afuera*, *neutro*, *lo desconocido* y *lo otro*.

Palabras clave: lo sagrado – inmediatez – imposibilidad – afuera – neutro

Abstract

In this work we aim to approach the question of the sacred in the thought of Maurice Blanchot, a question that is not very explored in the bibliography about the autor. We aim to postulate the sacred in Blanchot as "immediacy" and "impossibility" in direct relation with the notions of the outside, the neutral, the unknown and other.

Keywords: sacred – immediacy - impossibility - outside - neutral

Podría afirmarse que en Maurice Blanchot continuamente se lleva el pensamiento y el lenguaje al límite de lo posible, en el afuera de las significaciones y los conceptos, en la des-gracia de la extrema carencia: un lenguaje sin objeto ni sujeto, por tanto, un lenguaje no predicativo ni categorial. Según Oscar del Barco, lo que en el pensamiento blanchotiano acontece es el “cuestionamiento del lenguaje sobre sí mismo” (2008: 21), dado que no es el lenguaje un medio de cuestionamiento del mundo sino que es el mismo lenguaje el que (se) interroga, llevando a cabo una radical crítica al discurso occidental. Porque efectivamente lo

que se está poniendo en cuestión en el pensamiento blanchotiano son las categorías del pensamiento dialéctico (el ser y la nada, la afirmación y la negación como polos excluyentes por los que el pensamiento y el lenguaje deben optar para no caer -desde esta lógica- en el absurdo y en el sinsentido), crítica que reconoce como el mayor de sus peligros la formación de un nuevo sistema mediante la simple negativa del sistema al que se opone.

A lo largo de la extensa obra ensayística de Blanchot -en este “pensamiento del afuera”, que se (des)hace en la experiencia de la ausencia, de la pérdida, de la pasividad, de la imposibilidad- puede hallarse una sostenida reflexión sobre *lo sagrado* como un aspecto clave de su pensamiento, aunque se presente de manera obliterada, no directa, más bien desplegado fragmentariamente a lo largo de la mayoría de sus libros. Debería decirse primeramente que *lo sagrado* en Blanchot es un tema que generalmente se presenta desarrollado de diversas maneras y ligado a otras nociones, tales como: *la otredad, lo desconocido, el habla fragmentaria, el desastre, el sufrimiento, la pasividad*; todas nociones que se relacionan en la dimensión de lo que Michel Foucault ha denominado como “el pensamiento del afuera” y que en Blanchot también se nombra continuamente como *lo neutro*.

En Blanchot, el lenguaje habla de sí mismo, muestra y dice su materialidad denunciando a su vez la “caída de la presencia como tal” (del Barco 2008: 32). En el movimiento incesante del autocuestionamiento del lenguaje, se anulan el sujeto y el objeto (en tanto presencias pasibles de ser afirmadas y/o negadas) y resta una ausencia inclasificable, un *afuera* desconocido por el pensamiento; del cual, siendo algo *otro*, indefinible e indeterminable, no puede afirmarse que posea una existencia trascendente. En este sentido, colabora a delinear esta noción del *afuera* la etimología de la palabra que expone Giorgio Agamben en el capítulo “Afuera” del libro *La comunidad que viene*:

Importante es que la noción de «afuera» se exprese en muchas lenguas europeas con una palabra que significa «a las puertas» (*fores*, en latín, es la puerta de la casa, *thyrathen*, en griego, equivale a «en el umbral»). El

afuera no es un espacio diferente que se abre más allá de un espacio determinado, sino que es el paso, la exterioridad que le da acceso, en una palabra: su rostro, su *eidos* (1996: 43).

Por lo tanto, en esta exterioridad que es el pensamiento como un *afuera*, acontece la búsqueda de un “conocimiento de lo desconocido” (Blanchot 1970: 100), búsqueda cuya intención es dejar que *lo desconocido* reste como tal, cuya presencia (inmediata, no mediada por el pensamiento discursivo) no se vea reducida a ser un objeto de conocimiento y un predicado del discurso. Lo que se busca es abrir esa presencia a su *afuera* mismo, en una repetición incesante donde lo que vuelve siempre es lo desconocido *como* desconocido, vale decir, no como desconocimiento de algo o de alguien sino como desconocimiento sin término, sin sujeto ni objeto. En este punto vale hacer una aclaración en relación al término “desconocido”, ya que en *El diálogo inconcluso*, y, específicamente, en el capítulo titulado “Conocimiento de lo desconocido” (en el que se entabla un diálogo con la filosofía de Levinas a propósito de su libro *Totalidad e Infinito*), Blanchot abre, por un lado, la reflexión sobre la diferencia de plantear un conocimiento de lo *no conocido* pero aún por conocer (tal como podría postularse desde alguna rama del conocimientos científico); por otro, *lo incognoscible* que debería subsistir como tal en tanto base de una creencia o religión particular (toda noción de divinidad consensuada como incognoscible y así preservada como dios); y finalmente lo *desconocido*, que conviviendo con lo conocido e incluso con lo incognoscible, persiste como desconocido (siendo aquello por el que el conocimiento se desagrega de todo poder y así es llevado hasta el desastre de sus propios medios para conocer).

Vinculado al cuestionamiento de lo desconocido se hace presente en Blanchot la cuestión de lo sagrado. Ciertamente Blanchot piensa con Friedrich Hölderlin que lo sagrado es un espacio vacante, un vacío que ha quedado luego de la huída de los dioses, sagrado precisamente por su vaciamiento; vacío del lenguaje y de pensamiento que no se asemeja a la Nada de los místicos (donde lo que

acontece en la experiencia es la manifestación sensible de una Presencia y de una tal Plenitud que, por saturación, es asemejado a la Nada); sino que es un afuera, sagrado vacío donde acontece la ausencia como fragmentación y no como una totalidad o unidad, como suspensión de todo aquello que puede afirmarse como presencia inmovible, como un espacio exterior donde acontece el habla (poética). El vacío sagrado del afuera es fascinación de ausencia, ni luz ni oscuridad sino “otra noche” como afirma Blanchot en *El espacio literario*, vale decir, como suspensión de las categorías de espacio y tiempo en tanto acontece como afuera y como (no) más allá, como neutro y repetición indefinida. Afirmar Foucault en *El pensamiento del afuera*:

A pesar de algunas consonancias, estamos muy lejos aquí de la experiencia en que algunos acostumbran a perderse para volverse a encontrar. Con su arrebatado característico, la mística trata de alcanzar – aunque para ello tenga que atravesar su noche oscura- la positividad de una existencia entablando con ella una difícil comunicación (...) Pero no es nada de esto de lo que se trata en la experiencia del afuera. El movimiento de la atracción, la retirada del compañero, ponen al desnudo aquello que es ante todo palabra, por debajo de todo mutismo: el goteo continuo del lenguaje (1993: 73-74).

En ese sentido es que lo sagrado puede ser vinculado al lenguaje y a la escritura y no a una experiencia de trascendencia fijada por alguna experiencia o religión en particular. Aunque se halle en los libros de Blanchot una constante preocupación por el pensamiento de Blaise Pascal¹, por ejemplo, o incluso de Simone Weil, de quienes no podría negarse –aunque con diferencias importantes- la centralidad en sus pensamientos de una experiencia extrema de lo sagrado, experiencia de sufrimiento y de vaciamiento del yo, precisamente lo que queda en Blanchot como característica fundamental de lo sagrado es la relación de

¹ Destacamos los textos: “El pensamiento trágico” incluido en *El diálogo inconcluso* (1970); “La mano de Pascal” en *La parte del fuego* (2007).

imposibilidad y de no poder como característica de la experiencia; experiencia de infinita distancia donde la escritura impersonal acontece, sin un yo que se afirme como tal, sino en la pura exterioridad del lenguaje, en el afuera de los conceptos. De este modo, se da una experiencia de lo sagrado *del* lenguaje, en tanto el lenguaje mismo abre su distancia impronunciada en una experiencia que responde a lo que Blanchot plantea como afuera, ausencia y neutro.

La pregunta clave en este punto sería por el tipo de concepción del lenguaje que se está poniendo en juego en este pensamiento, ya que no habría nombres para decir lo desconocido, como tampoco podría afirmarse que la propuesta de Blanchot sea la de la invención de un nuevo lenguaje para esta experiencia. Evidentemente, en Blanchot, la apuesta máxima por sostener esta tensión, es dejarla irresoluble, tensando lo irreductible del lenguaje y el pensamiento frente a lo desconocido en un habla que opera por saturaciones, por reiteraciones, por un movimiento incesante de duplicaciones que no se resuelven ni se sintetizan, sino que restan sin solución posible, en su no poder decirse más que redundantemente. De allí la importancia de una construcción retórica frecuentemente utilizada por Blanchot como lo es “enunciación pleonástica” (1994: 34), construcción que aquí, más que redundancia, es posibilidad de vaciamiento de la frase por saturación. Esta construcción nos lleva a plantear la cuestión del lenguaje frente a lo imposible como un habla que avanza no sólo por paradojas sino también por saturaciones que al mismo tiempo son una búsqueda ferviente de un decir –imposible- que ni diga ni deje de decir, sino que se muestre en su mismo afuera. Blanchot utiliza el recurso del pleonasma, el cual iría más allá de la paradoja, porque no afirma ni niega sino que enuncia sin enunciar (sin predicar), y así se muestran a las palabras plegándose sobre sí mismas en el acto de vaciarse. *Eso que anuncia el pleonasma es una sustracción, una cesión, un abandono; un vaciamiento a costa de sí mismo para encontrarse con lo otro, otro que no se define sino que se alza oscuramente, se subleva pasivamente, se sugiere paradójicamente y se da pleonásticamente: el otro como otro, su altura de extranjero derivando hacia su extranjería misma, su habla murmurada que solicita un pensamiento *otro*, un lenguaje *otro*, tan otro como él mismo.*

El rechazo es a “dejarse pensar como lo otro de lo uno”, con lo cual, lenguaje y pensamiento deberán inarticularse para volcarse hacia su afuera, indeterminarse para indicar el vacío, ese que está “ocupado por el no-término” (Blanchot 1994: 34). Así, la relación sin término o relación-sin-relación se indica como un borde de la escritura allí donde cierta opacidad de la enunciación transparenta una inscripción: la de la vía del pensamiento des-agregado, neutro, sin relaciones regladas por la gramática. Por todo esto es que este pensamiento es un paso que va *(no) más allá*, esto es, que juega en sus márgenes, en un borramiento de su adentro, para hacerlo todo afuera. Ni allá ni acá, el paso que (no) (se) dá grafica un itinerario estanco, una senda sin destino, que no llega sino que continuamente abre en la exigencia absoluta de desaparición de todo punto de inflexión desde donde enunciar. Por cierto, se trata de una “apertura entredicha”, de una “indicación indirecta”, esa que proporciona “la posibilidad infinita de abrir” (Blanchot 1994: 49).

Vinculado a lo sagrado en tanto vacío acontecido por la huída de los dioses, Blanchot reflexiona sobre el verso clave de Hölderlin: “Y lo que he visto, lo Sagrado sea mi palabra”, verso cuya interpretación resulta conflictiva en tanto se discute el agregado de una coma por Martin Heidegger, en lo cual se centra toda la reflexión de Blanchot con respecto al tema. Precisamente con dicha interpretación es con lo que discute Blanchot, dado que el pensador alemán supone una coma -que estaría ausente en el original del poeta- después de “lo Sagrado”, con lo cual se ve sensiblemente modificado el sentido del verso: con “lo Sagrado” entre comas, lo que se hace suponer es que precisamente lo sagrado sería aquello que se ha visto, una presencia inconvencional y absoluta que se nombra como “sagrada”; pero quitando esa coma, Blanchot afirma que lo sagrado sería entonces un deseo, es lo que se quisiera que fuera la palabra. De este modo, para Heidegger, quien supone la coma inexistente en el poema, lo Sagrado es la presencia vista por el poeta; y para Blanchot, es el habla poética misma la que se desea sea sagrada. Pero observemos más de cerca las ocasiones en las que Blanchot reflexiona sobre esta cuestión. Lo hace en dos oportunidades: en “El habla «sagrada» de Hölderlin”, texto recopilado en *La parte del fuego*; y en “El gran rechazo”, capítulo correspondiente al libro *El diálogo inconcluso*.

En el primer caso, Blanchot toma el comentario que Heidegger hace del poema “Como en un día de fiesta” de Hölderlin y va radicalizando no sólo la distancia inevitable que existe entre el comentario filosófico y el habla poética, sino también la experiencia extrema de imposibilidad y contradicción que acontece en el poeta, experiencia que es por cierto “el corazón de la existencia poética” (2007:112). En esta exigencia es donde el poeta habla, dando testimonio de un “poder previo que todo sobrepasa” (2007: 113) y que es nombrado por Heidegger, con palabras de Hölderlin, como *lo Sagrado*. Y Blanchot afirma: “lo Sagrado es el poder de irradiación que abre al secreto todo eso alcanzado por su irradiación (...) Es lo inmediato, dice Heidegger (...) no es nunca comunicado (...) Es el día pero anterior al día, lo que nos es más íntimo” (2007: 114-115).

Así, lo Sagrado se plantea como experiencia del poeta y, por ende, se vincula directamente con el problema -tan inevitable como irresoluble- de la comunicación. El poeta debe comunicar lo que ha visto, pero eso que se nombra como *sagrado* es lo inmediato, lo que no admite mediación de las palabras, lo incomunicable. Lo Sagrado es lo que abre la brecha por donde se comunicaría el poeta con los demás hombres, incluso con los dioses; es una vía y no un medio, es la imposibilidad misma de mediación. La “posibilidad de comunicar” que sería lo Sagrado supone a su vez la imposibilidad de ser comunicado, y por ello el poema es lo que resulta ser “el misterio más profundo –y también el más espantoso: es lo injustificado (...) lo incomunicado y lo indescubierto” (2007: 116). De este modo, puede vislumbrarse la paradoja –acaso, la aporía- que se plantea en torno a *lo Sagrado* como inmediatez y como imposibilidad, lo cual suspende e inhabilita toda posible determinación de lo sagrado como contenido específico de una experiencia individual o comunitaria. *Lo Sagrado* acontece como imposibilidad y esa es la prueba crucial para el poeta, cuya existencia poética restaura la posibilidad de que subsista lo inmediato sagrado en el poema, “el estremecimiento de las cosas en el comienzo del día” (2007: 118).

Sin embargo, Blanchot no tarda en formular la pregunta clave: “¿cómo *lo sagrado*, que es «inexpresado», «desconocido» (...) puede caer en el habla?”. *Esto* es imposible “y el poeta es la existencia de esta imposibilidad” (2007: 118).

Así como *lo sagrado* es lo inmediato, el poeta es la imposibilidad (de mediar). De este modo comprende Blanchot la radicalidad de la experiencia poética que en Hölderlin ha alcanzado una manifestación privilegiada, pero que la interpretación de Heidegger ha desdibujado, según Blanchot, su característica fundamental; esto es: la imposibilidad de toda habla (de) *lo Sagrado*. Y esto es así dado que Heidegger, al insistir en el silencio como lo que traería “sin rupturas lo Sagrado al habla” (2007: 119), no lograría dejar constancia de que el silencio corre la misma suerte que el lenguaje ya que ambos están marcados por la ineludible contradicción: “si [el silencio] es una vía para aproximarse a lo inaproximable (...) sólo es «sagrado» en tanto en cuanto hace posible la comunicación de lo incomunicable y desemboca en el lenguaje (...) Y sin embargo, hablar es imposible” (2007: 120).²

² Esta cuestión de lo Sagrado y de la Inmediatez en Hölderlin, especialmente, de la lectura e interpretación que hace Heidegger de este tema, puede hallarse desarrollada también en *Dell'Inizio* de M. Cacciari. Las proposiciones de este autor complementan en algún punto nuestro desarrollo. Sin embargo, su tratamiento directo nos desviaría del objetivo específico de este trabajo donde nos proponemos circunscribir la problemática mencionada al pensamiento de Blanchot. Es por este motivo que nos limitamos a citar a continuación algunos de los párrafos más relevantes de Cacciari en torno a este tema: “Pero esta interpretación [de Hölderlin por Heidegger] de lo Abierto como inmediato no supera, sino más bien rebate su destino: ser devorado por el proceso. ¿No es quizá lo inmediato precisamente la *posición* de librarse del propio fundamento en cuanto no pensable, como *non* ulteriormente fundable? Pero se trata precisamente del librarse del fundamento *en el fundamento*, del resolverse de la mediación *a través de la mediación*. Lo inmediato no es *otro* respecto a lo mediato, sino lo mediato mismo, en la medida en que *su* fundamento debe ser pensado como inmediato (o bien: no ulteriormente mediable). Es así la Ley: su expresión reúne y media, pero sobre la base de un fundamento (de una Auctoritas) que debe valer como irrevocable. Dada la Ley, también su fundamento deberá valer *inmediatamente*.”

Si decimos “das Heilige” a lo Inmediato, lo hacemos perfectamente representable a través de la misma lógica de la mediación, a través de la misma dinámica del Nomos. De hecho, Heidegger, en el momento mismo en el que “exige” la distinción entre Abierto y ente, no puede hacer señas a lo Abierto sino como “eso que viene”, a la potencia “mediadora” y finalmente, a la Palabra –al Verbum maniaco de la poesía, del *dicten*. No cambia nada si afirmamos que “eso” que golpea al poeta es “sólo” el rayo mediador de lo Inmediato, pero no lo Inmediato mismo (...) También para Heidegger, no puede concebirse sino como eso que da vida, como *comunicativum*; este dar-vida le es destino esencial; Abierto, Chaos, “das Heilige” no son más que los nombres del *origen* en la ley del canto, en los *métrica* del *dichten*. Lo Sagrado es Verbum. Pero si lo Sagrado es el rayo que golpea, y esto es asido en la Palabra ¿cómo podría entonces lo Abierto estar amenazado “por la mediación que de él mismo procede”? (...) ¿Cómo podría lo Inmediato ser arrollado por la mediación, si sólo es pensable en sí mismo en cuanto mediato? Lo Sagrado es esencialmente, es más: únicamente y necesariamente, eso que viene, su ad-venir, *nunca* su devenir-Verbo podrá amenazar la esencia,

En este sentido, Leslie Hill, cuando reseña esta lectura que hace Blanchot de Heidegger respecto de Hölderlin, afirma que si bien ambos estarían de acuerdo en que *lo sagrado* “precede tanto a lo humano como a lo divino, como su espacio común de posibilidad”, la diferencia clave estaría en que desacuerdan en la “relación con el lenguaje poético con su inaccesible e incommunicable origen” (Hill 2009: 50). Si Heidegger sostiene la imagen del poeta como el que media entre cielo y tierra, entre mortales y dioses, para Blanchot el poeta es quien experimenta la desgarradora imposibilidad de la inmediatez propia de lo sagrado. Así Blanchot rechaza toda conciliación e “insiste en la inconmensurabilidad de la relación – relación sin relación- que une la necesidad de la comunicación poética con la incommunicabilidad de lo Sagrado y viceversa” (Hill 2009: 54).

El poema es el lugar de la tensión extrema, de la confrontación radical entre la obligación de escribir y la permanente imposibilidad de la escritura. En esta aporía, en esta tensión irresoluble, el poeta habla, habla incluso a costa de no poder hablar, habla (en) y (de) la imposibilidad que es su condición misma de existencia. El poeta se suspende en el vacío mismo que queda, es un ser tensionado que al asumir la imposible tarea de comunicar, se pierde a sí mismo en lo que no puede habitar (su lenguaje) por cuanto ha debido ser destruido como mediación. Lo sagrado y el habla no pueden reconciliarse, lo cual “le ha exigido a la existencia del poeta que se aproxime lo más posible a la inexistencia” (Blanchot 2007: 122).

La segunda referencia al habla sagrada de Hölderlin y de su interpretación heideggeriana se encuentra, como ya se anticipó anteriormente, en el libro *EI*

pero por oposición constituirá su realización. Nunca el revelarse amenazará el Inicio, si el Inicio es concebido “simplemente” como lo Inmediato; su más íntima esencia vacilaría *si no* deviniera Palabra. Lo Sagrado, *en cuanto inmediato*, está *para decir* es en sí mismo *himno*, como el Apolo del himno homérico. Su emanar en la Palabra es *sacra necesidad*.

En Hölderlin, esta conclusión es manifiesta y coherente (...). En oposición, en Heidegger, que “das Heilige” exprese, al final, nada más que el *destino* de su manifestarse; que lo inmediato deba, finalmente, revelarse no más que como el fundamento mismo de la mediación (...) parece tener un amargo sentido de naufragio –del naufragio de la fundamental instancia anti-idealista de todo su pensamiento”. Cacciari, M: 1990. *Dell'Inizio*. Adelphi, Milano, pp. 582-584. (La traducción es nuestra).

diálogo inconcluso, en el texto titulado “El gran rechazo”. Debe aclararse que aquí Blanchot se propone seguir el movimiento del pensamiento de Yves Bonnefoy, específicamente, de su libro *Lo improbable*. En este texto, Blanchot se encuentra con la concepción de lo inmediato como presencia misma de las cosas, como realidad no mediada por el lenguaje conceptual y, por ende, como inmediatez sagrada. Se trata de eso que Bonnefoy nombra como “lo improbable” y que Blanchot a su vez llamará “lo imposible”, “lo incesante”, “lo imponderable”.

Blanchot recuerda que la dedicatoria del libro de Bonnefoy está dirigida, en primera instancia, “a lo improbable, es decir, a lo que es”. *Eso que es*, abismo abierto “en el corazón mismo de la presencia” como afirma Bonnefoy (1998: 89), es lo improbable, lo que escapa a la prueba, lo que siendo probable es mucho más que lo probable, lo que no escapa a la prueba por defecto sino por aparecer de un modo totalmente otro, de una manera en que probar es tan innecesario como insuficiente. Y apuesta Blanchot diciendo que “si existiese entre la posibilidad y la imposibilidad un punto de encuentro, lo improbable sería ese punto” (1970: 84). Entre lo posible de la prueba y lo imposible de lo improbadado, lo improbable es lo que acontece como una promesa para el habla, como lo que escapa a lo posible y aparece “en la negatividad del lenguaje, como ángeles hablando de un dios todavía desconocido” (Bonnefoy 1998: 105). Si el lenguaje niega la presencia de lo que es al mediarla, lo improbable asume esa presencia en “el gran rechazo” al lenguaje, en el asumir lo improbable en su imposibilidad.

Entonces, si lo Sagrado es lo que se ha visto, la presencia inconfundible de lo que es, la inmediatez será el “tormento” para Blanchot, en tanto debe ser comunicado a pesar de su incomunicabilidad. Mirar esa presencia supone el terror de lo que no puede ser mediado si no se la quiere disociar haciéndola entrar al mundo de los objetos, vale decir, si se la quiere preservar como unidad. La presencia como lo sagrado y lo sagrado como presencia supone lo imposible (de aprehender y de probar) en tanto es inmediatez. Sin embargo, Blanchot indaga cuál sería ese secreto, ese misterio, ese enigma que suspende y rechaza todo tipo de aproximación. Precisamente, eso que no podemos ver “frente a frente”, que sólo “desviándonos estamos autorizados a mirar”, es lo divino mismo, “lo que los

hombres siempre señalaron indistintamente con ese nombre” (1970: 78). Entonces, si de lo inmediato sólo tenemos una experiencia desviada, no directa ¿hay experiencia de lo inmediato?, ¿qué podemos decir de ella?, ¿podría postularse lo inmediato fuera tanto de un habla dialéctica, que lo rechaza mediándolo por conceptos, como de un habla visionaria, que lo afirma sólo por la creencia de haberlo visto? ¿Habría por tanto que plantear lo inmediato fuera del pensamiento discursivo como así también de la experiencia mística, fuera de la dialéctica y de la paradoja? ¿Cómo hacerlo sino en el movimiento de la contradicción que suspende todo pensamiento y todo lenguaje?

Blanchot afirma que “lo inmediato excluye todo inmediato”, esto es, “toda relación directa, toda fusión mística y todo contacto sensible” (1970: 79), ya que cada vez que alguna de estas experiencias busca crear un acceso a lo inmediato, hace que éste renuncie a su propia inmediatez. En este punto se halla una característica clave de lo que Blanchot denomina como “la presencia en sí” dado que “la presencia inmediata es presencia de lo que no podría estar presente (...) presencia de lo otro en su alteridad: no-presencia” (1970: 80).

No obstante, hay que insistir en que esta concepción de la inmediatez como presencia y de la presencia como *lo sagrado* no se vincula con algún tipo de “contacto místico o sensible” (1970: 80), y que si hay alguna relación con lo inmediato sería precisamente la de la imposibilidad, relación donde se depone y se escapa a todo tipo de poder. Así “la única relación con lo inmediato sería una relación que reserve una ausencia infinita” (1970: 80), porque en tanto la presencia inmediata es lo que no puede estar más que en un presente infinito, es por esto que también no puede darse más que en la ausencia sustraída de todo presente. En *La escritura del desastre*, Blanchot afirma:

La inmediatez no sólo es dejar de lado cualquier mediación, lo inmediato es lo infinito de la presencia de lo que no cabe hablar, dado que la relación misma –sea ética u ontológica- ardió de golpe en una noche sin tinieblas; no hay más términos, ni relación, ni más allá –en ella Dios mismo se aniquiló (1990: 28).

De este modo, puede apreciarse la manera como Blanchot concibe lo sagrado vinculado con la inmediatez, la indistinción y la incertidumbre que esta relación imposible abre en su (no) más allá. Porque es innegable que experimentamos *algo*, algo como horror, como “misterio que nos atraviesa”, algo anónimo que murmura incesantemente y del que “no nos libraremos honrándolo como sagrado” (1990: 98). Lo sagrado –eso que se ha convenido en denominar como “sagrado” pero que en ningún caso podría nombrarse- permanece como espera sin término, como atracción desmesurada que rebasa todo decir y todo poder. Por lo cual, lo sagrado para Blanchot no debería postularse como un *absoluto* o una *presencia trascendente* sino como “desastre”, como “desconocido sin presente del que no puedo acordarme” (1990: 101).

Por este motivo es que Blanchot interpreta el verso de Hölderlin sin la coma supuesta por Heidegger, ya que dada la imposibilidad de la inmediatez, el poeta no podría decir lo que ha visto sino tan sólo suplicar, exclamar y entregarse a ese voto extremo e imposible: que lo Sagrado sea su palabra. Deseo radical que expone la relación entre poeta, palabra y lo Sagrado en esa súplica que reúne “en intimidad y pertenencia, y por un contacto ya sacrílego, lo Sagrado con el habla, en el espacio de la extremidad del deseo” (1970: 81).

Si el lenguaje es posibilidad (esto es, es poder en potencia de decir, de violentar lo que nombra a costa de retirarle su presencia), entonces la imposibilidad, como característica de esta experiencia de lo sagrado, sería un pensamiento que no se piensa sino que acontece como una “reserva” haciéndose presente “para permitir que se anuncie según una medida distinta a la del poder” (1970: 86).

En *Exceso y donación*, Oscar del Barco apunta esta discusión de Blanchot con Heidegger, profundizando el vínculo de la palabra con lo sagrado; porque si la exigencia del poeta es que su palabra sea lo sagrado, que la palabra sea sagrada, entonces afirma del Barco que “el poeta debe asumir la responsabilidad de la palabra: “«somos un signo», *somos palabra*, lo sagrado es eso (...) Ese asumirse

palabra de la palabra es, sin ser, *lo sagrado*” (2003: 152). Por esta razón, del Barco afirma que para Blanchot “lo sagrado es lo inmediato que nunca es comunicado pero que es el principio de toda comunicación: la palabra” (2003: 154). Puede apreciarse entonces claramente el movimiento que se produce desde la inmediatez y la imposibilidad hacia lo sagrado y la palabra, hacia el *afuera sagrado del lenguaje*, un afuera de toda relación ética u ontológica, mística o sensible. Porque insiste del Barco en que “lo sagrado está en la interioridad del artista en cuanto dice «lo Sagrado sea mi palabra»; o, sagrado: lo que es el poeta como palabra poética” (2003: 153).

Estas reflexiones permiten a su vez a del Barco pensar el *problema de Dios* como la experiencia de la manifestación de una presencia incommovible que ha adoptado, sólo por defecto, múltiples nombres ante su imposibilidad, imposibilidad que es la del “des-ser”, la de la vaciedad de los conceptos y de los nombres. La pregunta que hay que hacer sería para del Barco: ¿qué queda de esa imposibilidad de “nombrar positivamente” a Dios? Un “estado de exceso, ahuecamiento, pura fe en nada” (2003: 34-35), porque este dios que ahueca toda posibilidad y positividad, es un “dios-sin-dios”, que deja al “yo-sin-yo”, esto es: deja a la “persona” en estado de pura impersonalidad, sin lenguaje, sin pensamiento, sin relación posible. No hay “yo” y sin embargo la experiencia de lo sagrado es un desprendimiento desgarrador, una pasión, la del no poder, o como dice Blanchot en *La escritura del desastre*, la del tener el poder pero “a condición de no hacer uso de él, por ser ésta la definición de la divinidad” (1990:15).

En este punto, del Barco afirma que Dios es un impensable “porque supera lo que podemos pensar y lo que no podemos pensar, pues lo que no podemos está siempre en el campo de lo pensable, mientras que la imposibilidad de pensar a Dios está en un campo distinto al de lo pensable y lo impensable” (2003: 40). Así, lo que experimentamos como *lo sagrado* y que defectuosamente llamamos “Dios” es justamente la experiencia de no poder acceder a eso desde el pensamiento y el lenguaje, acaso porque *lo sagrado* radica –para del Barco y con Blanchot- en constatar, en la experiencia, el *hay*, siendo esa constatación la que cifra una absoluta y total falta de lenguaje y de pensamiento para ese *hay*. *Hay* porque no

hay nombre para eso; porque se muestra como una imposibilidad; porque esa imposibilidad está fuera de nuestra dimensión humana cuyas coordenadas son el lenguaje y el pensamiento; *hay*, en definitiva, porque en el campo del no-ser o del des-ser, aquel que experimenta (ya no sujeto poseedor de un lenguaje desde el que organiza su mundo) es arrojado a la abierta intemperie del poder del no. Ni poder en términos de fuerza, de acción, de un hacer; ni poder como capacidad, como una cualidad, como ser; ni tampoco poder como posesión, como una cantidad que pueda ser adquirida o perdida según las circunstancias, como un tener. El poder del no es una dimensión ligada al lenguaje que se ve quebrada por el ad-venimiento de un *algo más*.

Pero, volviendo a Blanchot, si *lo sagrado* acontece en el habla — aunque, y a condición de aclarar que lo inmediato rechaza todo lo inmediato, entonces Blanchot se pregunta cómo conocer lo oscuro, cómo sostener un pensamiento y un habla donde lo desconocido reste como desconocido, cómo sino a través de la postulación de una “experiencia totalmente otra” (1970: 88), experiencia que no sería excepcional ni inalcanzable ya que podemos hallarla en la experiencia más común de sufrimiento, “empezando por el físico” (1970: 88). El sufrimiento es la experiencia de la pérdida total de toda medida y de todo poder, en donde lo que (se) sufre es lo insufrible, lo que no puede dejar de sufrirse, infinito sin tiempo que se abre como “un abismo en el presente” (1970: 88). Esta experiencia es “incesante” por cuanto no supone ningún porvenir; es “inaprensible” ya que no puede estar presente sino a modo de un infinito abismo sin tiempo; es “impasible” e “inaprensible” porque quiebra y suspende todo movimiento dialéctico de negaciones y apropiaciones en el pensamiento y el lenguaje. De este modo, en el pensamiento blanchotiano se establecen, no sólo las vinculaciones de la “inmediatez” y de “lo sagrado” con el habla, sino también la de “imposibilidad” con la noción de “experiencia”:

La imposibilidad no es nada más que la característica de lo que denominamos tan fácilmente la experiencia, pues no hay experiencia estrictamente hablando sino cuando está en juego algo radicalmente *otro*. Y he aquí la respuesta inesperada: la experiencia radical, no

empírica, no es de ningún modo la de un Ser trascendente, sino la presencia “inmediata” o la presencia como “Exterior” (1970: 91).

Sin embargo, es inevitable la aporía en tanto es imposible nombrar la experiencia (de) la presencia inmediata, salvo que -como aquí- se ponga entre paréntesis el (de) denunciándose de este modo lo imposible de toda atribución dada en y por el lenguaje. Lo posible se nombra por la violencia que ejerce el lenguaje sobre las cosas, pero a lo imposible sólo es posible responder, y en esta experiencia extrema se reconoce, según Blanchot, “nuestra pertenencia más humana a la inmediata vida humana, la que nos corresponde sostener, cada vez que (...) alcanzamos la desnudez de toda relación en la presencia de lo otro” (1970: 92).

Lo inmediatamente otro, lo que no puede más que experimentarse como algo no-presente, no puede ser reducido a un contenido de experiencia o a un término de relación, sino que acontece como un afuera sagrado, como una presencia neutra y vacía. Así, ante lo imposible, la poesía no está para decirlo sino para responderle, orientada hacia otro tipo de relación, relación suspendida, relación-sin-relación donde lo otro es tan inmediato como infinito.

Una palabra que sea sagrada y responda a lo imposible ¿de qué o de quién sería esa palabra, extrema en su exigencia y suspendida en su desproporción? Del Barco responde que estamos “en la experiencia de *algo* que es más que todo lo pensable, más que lo absoluto, más que *hay*, más *que ser* y que *Dios* (...) innombrable, no sólo por falta de palabra sino por un esencial exceso” (2003: 152).

En estas palabras puede dimensionarse la manera como se vinculan con esta problemática de la inmediatez y la imposibilidad también las cuestiones de lo innombrable (lo que rebasa el nombre por su exceso) y del anonimato (de eso que no puede llevar un nombre por cuanto no tiene relación con ningún término específico), las cuales se hallan desarrolladas fundamentalmente en los libros *La escritura del desastre* y *El paso (no) más allá*.

Lo que adviene, eso imposible, acontece oblicuamente como un vacío, como una suspensión y no como una aniquilación de los términos de una relación determinada; se suspenden los nombres en su posibilidad de nombrar y de este modo lo innombrable vacía todo nombre, “como si el nombre no estuviese allí más que para ser atravesado porque el nombre no nombra, la no-unidad y la no-presencia de lo sin nombre” (Blanchot 1994: 65). Este desplazamiento del nombre hacia su vacío y suspensión es lo que Blanchot piensa como “anonimato”, como eso que hace “señas” allí, precisamente, “donde no hay signo alguno” (1994: 68). Así se pone en cuestión la “idolatría” del nombre que sostiene el pensamiento categorial y discursivo, y lo vincula claramente con la larga cuestión del nombre de Dios. Para eso que nombramos como “Dios”, el nombre está exclusivamente para reverenciarlo como innombrable, como sagrado, lo cual no sólo evidencia su imposibilidad sino que al hacerlo también se relaciona con “esa desaparición del *nombre* que el nombre mismo pone de manifiesto” (1994: 79). La conclusión de estos postulados de Blanchot es la siguiente: “Dios es un nombre, la pura materialidad, que no nombra nada, ni siquiera a sí mismo. De ahí la perversión mágica, mística, literal del nombre, la opacidad de Dios a toda idea de Dios” (1994: 91).

A propósito de estas reflexiones, Jean-Luc Nancy indaga en si la cuestión de la imposibilidad del nombre de Dios no conduciría a Blanchot a la postulación de un ateísmo radical que niegue no solamente el nombre sino también toda presencia sagrada. Nancy afirma que en el caso de que pueda postularse un ateísmo en Blanchot, lo será en tanto éste sea el primer paso para “descartar juntos y enfrentados tanto el ateísmo como el teísmo” (2008: 145). Vale decir, para salir de la negatividad del pensamiento y del lenguaje, suspendiendo la lógica asertiva y predicativa. Negar o afirmar la existencia de Dios nos continúa situando en la misma lógica del lenguaje predicativo y deja sin indagar la pregunta de fondo que plantea la cuestión del Nombre de Dios. Porque fuera de toda teología negativa o positiva, mística o dogmática, la cuestión del nombre de Dios conduce al anonimato, al lugar imposible de “un ausentamiento de sentido [ya que] se trata ante todo de que ese nombre no concierne a una existencia sino precisamente a la

nominación -que no sería la designación ni la significación- de ese ausentamiento” (Nancy 2008: 147).

De aquí se sucede que negar la existencia de Dios no sea el paso (*pas*) que el pensamiento de Blanchot se proponga dar, sino el de seguir las huellas, como dice Nancy, “de un mero desvanecimiento, en una disipación de esa existencia. El pensamiento sólo piensa a partir de allí” (2008: 148).

De este modo, siguiendo a Nancy, puede decirse que mediante la reflexión sobre el anonimato y el nombre de Dios, Blanchot no se propone realizar ni un retorno a lo religioso ni una negación de lo sagrado; antes bien, su pensamiento da cuenta de la *pregunta más profunda* por aquello que en el nombre escapa a la nominalización. En lugar de un ateísmo, en donde se llevaría a cabo la negación de la existencia de un Dios cuyo nombre intenta afirmarlo, en Blanchot se da, según Nancy, un “ausenteísmo más allá de toda posición de un objeto de creencia o de increencia”. Y continúa Nancy: “Blanchot no cedió sobre el nombre de Dios –ya que supo que era necesario aún nombrar la llamada innombrable, la llamada interminable a la innominación” (2008: 150). Es así como la innominación imposible de la ausencia –ausencia que es la presencia inmediata no-presente- pone en cuestión todo nombre y hace del lenguaje un susurro incesante, un habla fragmentaria que no puede más que pasivamente responder a lo que acontece en el afuera: el otro irremediamente *otro*. No poder, imposibilidad y pasividad se filian así en la relación sin término, inmediata y sagrada, con la otredad, donde “alcanzamos la desnudez de toda relación, esta relación en la presencia desnuda, presencia de lo otro, en la pasión infinita que viene de ella” (Blanchot, 1970: 92).

Bibliografía

Agamben, Giorgio (1996). *La comunidad que viene*. Valencia, Pre-textos.

Blanchot, Maurice (1970). *El diálogo inconcluso*. Monte Ávila Editores, Caracas.

---. (1990). *La escritura del desastre*. Monte Ávila, Caracas.

---. (1994). *El paso (no) más allá*. Barcelona, Paidós.

---. (2007). *La parte del fuego*. Madrid, Arena Libros.

Bonnefoy, Yves (1998). *Lo improbable*. Córdoba, Alción.

Cueto, Sergio (1997). *Maurice Blanchot. El ejercicio de la paciencia*. Rosario, Beatriz Viterbo Editora.

Del Barco, Oscar (2003). *Exceso y donación. La búsqueda del dios sin dios*. Buenos Aires, Biblioteca Martín Heidegger.

Esposito, Roberto (2009). *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Madrid, Amorrortu Editores.

Foucault, Michel (1993). *El pensamiento del afuera*. Valencia, Pre- extos.

Heidegger, Martin (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona, Odós.

Hill, Leslie (2009). "Nombrando a los dioses: de Heidegger a Hölderlin". *Nombres. Revista de Filosofía*. Nro. 23, Año XIX: 41-58. Córdoba, Alción.

Nancy, Jean-Luc (2008). *La declosión I. La deconstrucción del cristianismo*. Buenos Aires, La Cebra.