

PALABRAS OSCURAS: LECTURA HERMENÉUTICA DE UN FRAGMENTO DE *THOMAS L'OBSCUR*, DE MAURICE BLANCHOT

OBSCURE WORDS: A HERMENEUTIC READING
OF A FRAGMENT OF *THOMAS L'OBSCUR*, BY MAURICE BLANCHOT

Etna MIRÓ

Universitat de Barcelona

etnamiro@gmail.com

Resumen: El presente artículo es una lectura hermenéutica de un fragmento extremadamente significativo de la primera novela de Maurice Blanchot, *Thomas l'Obscur* (1941). A través de la hermenéutica, nos adentramos en un pasaje que nos permite aproximarnos a la aprehensión del claroscuro que dibuja esta obra de Blanchot. A partir de las concepciones de Martin Heidegger sobre la tarea hermenéutica que está llamado a desarrollar el Ser para llegar a devenir él mismo, leemos el fragmento analizado como toda una reescritura literaria de las ideas heideggerianas que, desbordando la filosofía, vincula la idea de Heidegger de existencia con la forma en que la literatura lleva a cabo el despertar del Ser.

Palabras clave: Blanchot. Heidegger. Thomas l'Obscur. Hermenéutica. Lectura.

Abstract: This article is a hermeneutic reading of an extremely significant fragment of Maurice Blanchot's first novel, *Thomas l'Obscur* (1941). Through hermeneutics we enter into a passage that allows us to approach the apprehension of the chiaroscuro that draws this work of Blanchot. Starting from Martin Heidegger's conceptions of the hermeneutic task that the Being is called upon to develop in order to become itself, we read the fragment analyzed as a literary rewriting of Heideggerian ideas that, overflowing philosophy, links Heidegger's idea of existence with the way in which literature carries out the awakening of the Being.

Keywords: Blanchot. Heidegger. Thomas l'Obscur. Hermeneutics. Reading.

Un discurso semejante es, en verdad, un pensamiento en voz alta. La sucesión de ideas y de sus designaciones progresan paralelamente, y los actos del entendimiento para las unas y las otras son congruentes. El lenguaje no constituye entonces traba alguna, no supone un calzo que inmoviliza la rueda del espíritu, sino que es como una segunda rueda fija en el eje de aquella y rodando al *unísono*. (Kleist, párr. 3)

O De *Thomas l'Obscur*

« IV. Thomas demeura à lire dans sa chambre. Il était assis, les mains jointes au-dessus de son front, les pouces appuyés contre la racine des cheveux, si absorbé qu'il ne faisait pas un mouvement lorsqu'on ouvrait la porte. Ceux qui entraient, voyant son livre toujours ouvert aux mêmes pages, pensaient qu'il feignait de lire. Il lisait. Il lisait avec une minutie et une attention insurpassables. Il était, auprès de chaque signe, dans la situation où se trouve le mâle quand la mante religieuse va le dévorer. L'un et l'autre se regardaient. Les mots, issues d'un livre qui prenait une puissance mortelle, exerçaient sur le regard qui les touchait un attrait doux et paisible. Chacun d'eux, comme un œil à demi fermé, laissait entrer le regard trop vif qu'en autres circonstances il n'eût pas souffert. Thomas se glissa donc vers ces couloirs dont il s'approcha sans défense jusqu'à l'instant où il fut aperçu par l'intime du mot. Ce n'était pas encore effrayant, c'était au contraire un moment presque agréable qu'il aurait voulu prolonger. Le lecteur considérait joyeusement cette petite étincelle de vie qu'il ne doutait pas d'avoir éveillée. Il se voyait avec plaisir dans cet œil qui le voyait. Son plaisir même devint très grand. Il devint si grand, si impitoyable qu'il le subit avec une sorte d'effroi et que, s'étant dressé, moment insupportable, sans recevoir de son interlocuteur un signe complice, il aperçut toute l'étrangeté qu'il y avait à être observé par un mot comme par un être vivant, et non seulement par un mot, mais par tous les mots qui se trouvaient dans ce mot, par tous ceux qui l'accompagnaient et qui à leur tour contenaient en eux-mêmes d'autres mots, comme une suite d'anges s'ouvrant à l'infini jusqu'à l'œil de l'absolu. D'un texte aussi bien défendu, loin de s'écarter, il mit toute sa force à vouloir se saisir, refusant obstinément de retirer son regard, croyant être encore un lecteur profond, quand déjà les mots s'emparaient de lui et commençaient de le lire. Il fut pris, pétri par des mains intelligibles, mordu par une dent pleine de sève : il entra avec son corps vivant dans les formes anonymes des mots, leur donnant sa substance, formant leurs rapports, offrant au mot être son être. Pendant des heures, il se tint immobile, avec, à la place des yeux, de temps en temps le mot jeux il était inerte, fasciné et dévoilé. Et même plus tard, lorsque, s'étant abandonné et regardant son livre, il se reconnut avec dégoût sous la forme du texte qu'il lisait, il garda la pensée qu'en sa personne déjà privée de sens, tandis que, juchés sur ses épaules, le mot Il et le mot Je commençaient leur carnage, demeuraient des paroles obscures, âmes désincarnées et anges des mots, qui profondément l'exploraient. » (Blanchot, *Thomas*, 120-121)

1. Maurice Blanchot y el núcleo fugitivo de la comprensión

«Ils m'ont appelé l'Obscur et j'habitais l'éclat.» (Perce, 36)

Leer sobre una lectura tiene algo de inquietante: leer sobre el acto de lectura de algún personaje en una novela frecuentemente se tiene por indiscreción, por un desdoblamiento perturbador de la situación en la que nos hallamos inmersos. Un lector que lee a otro lector: un espejo dentro de otro espejo; una agravación de la extrañeza de nuestra situación, el descubrimiento de que un momento de intimidad que creíamos propio es, en realidad, compartido; dos manifestaciones de un mismo acto

que, reconocidas en su semblanza, se angustian una a otra... Lo que nos altera aquí, más en concreto, no es el hecho de que estemos leyendo a ese maestro indiscutible de la tensión entre el pensamiento y el lenguaje que fue Maurice Blanchot, ni tampoco que su singular novela lleve un título tan prometedora esotérico como *Thomas l'Obscur*; ni tan siquiera la perspectiva de tener que enfrentarnos a esa experiencia de limbos en la que nos sumerge la escritura blanchotiana. Más allá de todo ello, lo que nos turba es encontrarnos en una escena que delata nuestra lectura, hasta entonces ilusoriamente secreta, pretendidamente inadvertida en tanto que íntima, supuestamente discreta en su soledad. Nuestra lectura ha quedado desdoblada en acto e imagen.

Todas las páginas de Blanchot necesitan una exigente hermenéutica, una hermenéutica aplicada con el mayor de los cuidados: estricta por su severidad, aguzada por su hendedura cognoscitiva, de una enorme precisión filosófica y literaria. El hermeneuta tendrá que funambular, siempre a escasos centímetros de precipitarse en el absurdo y la intrascendencia. Una aceptación grata, una resignación no resistente sino abierta a la incompreensión, es la única actitud que puede permitirnos acceder a la escritura blanchotiana. Dicho de otra manera, en lugar de tratar de forzar el texto a constreñirse a nuestras limitaciones, la obra de Blanchot nos insta a ser capaces de atalayar la múltiples y proteiformes líneas del horizonte que nos señala, en el bien entendido que la desorientación y el consiguiente desasosiego que nos provocan constituyen el medio en que se ancla cualquier lectura de Blanchot, y especialmente la de *Thomas l'Obscur*. Es únicamente a partir de asumir el desconcierto hermenéutico al que el texto de Blanchot nos ha abocado que podremos empezar a divisar, esporádicamente, ciertos repechos donde situar los primeros asideros de nuestra comprensión. Al fin y al cabo, si la escritura blanchotiana adopta la ambigüedad como condición de posibilidad de la literatura, ¿no es, asimismo, la hermenéutica también condición de esta?

Se puede decir que el núcleo blanchotiano es productivo en tanto que niega la definición, que se substrahe de todo cierre, de toda forma definitiva, en tanto que huye sistemáticamente de todo tipo de pose de madurez que le haga renunciar a la pregunta, siempre renovada, de la identidad¹. Así, la pregunta por la ambigüedad obtiene por respuesta la misma ambigüedad. Ningún otro sentido podía responder este interrogante que no fuera precisamente el de esa floración ambigua². Quizás toda la escritura de Blanchot es solo un cáustico, incisivo y esmerado intento de indagar en la incertidumbre que late en el corazón esencial, ontológico, del lenguaje. Siempre que nos internemos en un texto de Blanchot habrá que reparar en el hecho que su rechazo a la definición no es un impedimento, sino coherencia respecto a la idea de literatura que detenta, según la cual la disolución y la suspensión de juicio a las que nos invita no son sino el derribo de un muro que estrechaba nuestros horizontes —una lección que Blanchot nos recuerda, pero que impregna el conjunto del código ontológico de

1 Con Martin Heidegger, entendemos por «núcleo» la llave maestra que permite la comprensión de las cosas: «La cosa, como todo el mundo cree saber, es aquello alrededor de lo que se han agrupado las propiedades. Entonces, se habla del núcleo de las cosas. Parece que los griegos llamaron a esto «*to hipokeimon*». Esa cualidad de las cosas que consiste en tener un núcleo era, para ellos, lo que en el fondo y siempre subyacía» (3).

2 Túa Blesa ha escrito sobre ello: «Así, casi citando las palabras finales de «La littérature et le droit à la mort» [el texto de Blanchot de 1949], se puede decir que la pregunta que plantea «Qui parle?» es la que la literatura plantea y a esa pregunta solo responde la pregunta misma que regresa como tal. A la pregunta «Qui parle?» solo le responde «¿Quién?», «¿quién habla?», que en ese regreso es ya respuesta: ambigüedad de respuesta que aparece como pregunta. Ir y venir» (177).

la aventura hermenéutica—. Sin embargo, hay que renunciar, antes de empezar, a la idea de clarificación: este fragmento, por bien que expresivo de toda una forma de pensar la literatura propia de Blanchot, no es una clave de lectura que descifre ninguna obra (ni *Thomas l'Obscur* ni las ideas de Blanchot). Ya en su génesis, *Thomas l'Obscur* pretende quedar abierto a la indeterminación. Si bien nuestro análisis del fragmento no es autosuficiente, sino que pretende ser válido *in extenso*, es decir, hacerse valer como una lectura metonímica de toda la novela, no partiremos de la idea que el fragmento elucida la teoría de Blanchot sobre la literatura, sino que solo nos ayuda a plantearnos sus interrogantes. Teoría literaria y escritura, en Blanchot, no son sino el bifronte mecanismo con el que la realidad debe no ya ser comprendida, sino meramente investigada.

La luz existe en la oscuridad: quizás la oscuridad no es sino otro tipo de luz. Ciertamente los de Blanchot no son textos que podamos comprender en el sentido usual del término: ponen a prueba la verdadera hermenéutica delatando las muletas con ayuda de las cuales camina, haciendo inútiles sus “soluciones” epidérmicas, invalidando sus continuidades no cuestionadas. El entroncamiento de la hermenéutica con estos objetos textuales, voluntariamente huidizos, no supone sino un ejercicio de destrucción a la manera heideggeriana, una *Destruction* que aspira a recorrer críticamente la historia pasada para deshacerse definitivamente de cuanta conceptualización ya caduca pese sobre las nuevas direcciones que es preciso adoptar. No se trata de clarificar la teoría de Blanchot con una lectura determinada del fragmento que la ratifique, pues esto no sería sino la instrumentalización de tal fragmento, limitado a ser usado como una pecia propedéutica, sino que se trata de ver cómo reverberan conjuntamente, cómo entran en diálogo ambas ramas de una misma pulsión literaria.

El designio de una hermenéutica a la altura de sus artefactos se cumple únicamente cuando se interpretan textos cuyo sentido no es seguro sencillamente porque el sentido ha dejado de ser destino. Cuando se habla de sentido, se habla, también, de comprensión. El sentido, la comprensión, debe pensarse no como una producción o una emanación del mecanismo, no como una reconciliación armónica de todas las potencias contradictorias de un texto, sino como su liberación. Para Blanchot, el sentido es una apuesta arriesgada, sufriente y dislocada: se revela como una tozuda fascinación y una lucha feroz no tanto contra la oscuridad, sino contra lo cegador de una luz demasiado evidente. El propósito más alto de la hermenéutica, su vuelo más elevado, no es otro que adentrarse en páginas como las de Blanchot no para clarificar ninguna teoría, ni tampoco para extraer una comprensión autosuficiente, amputada del texto, sino para igualar sus ambiciones, para fusionarse con la palabra que no distingue, que no demanda... Una palabra que solo puede abismarse.

2. «Il lisait»: la lectura y el Ser

Si j'ai écrit des livres, c'est que j'ai espéré par des livres mettre fin à tout cela. Si j'ai écrit des romans, les romans sont nés où les mots ont commencé de reculer devant la vérité. Je n'ai pas peur de la vérité. Je ne crains pas de livrer un secret. Mais les mots, jusqu'à maintenant, ont été plus faibles et plus rusés que je n'aurais voulu. (Blanchot, *L'Arrêt*, 7)

Thomas l'Obscur, el protagonista de la novela homónima a la que pertenece el fragmento seleccionado (v. «0. De *Thomas l'Obscur*» en el presente artículo), lee un libro. Y lo que aquí importa no es la concreción de este acto de lectura en sus detalles —el título es superfluo, el motivo por el que lo lee también...—. Lo que trasciende de este «Il lisait» (Blanchot, Thomas: 120) es su papel

integrador del resto de lecturas. Lo verdaderamente indicativo de esta generalidad con la que se abre el pasaje es que, mediante ella, Thomas lo leía todo y, a la vez, no leía nada. Esto es: no leía nada en concreto, razón por la cual podría estar leyéndolo todo³. Enseguida la lectura nos vincula a la antesala de la muerte, a la subyugación de la que es objeto un macho de mantis religiosa a las puertas de ser devorado⁴. La situación de la lectura no supone, por tanto, ningún oasis de escapismo en el que el sujeto pueda relajar sus sentidos y entregarse a una experiencia estética salvaguardada por el concepto de distancia con lo sublime que propugnaba Kant, sino que se ha convertido en el duelo existencial entre la vida y la muerte. En las antípodas, pues, de la estética contemplativa que trueca potencialidad de verdad por autonomía y contemplación, Blanchot nos propone, en su puesta en escena del acto de lectura —mucho antes que lo hiciera Hans-Georg Gadamer, en *Wahrheit und Methode* (1960, 1986)—, una lectura en la que el aspecto estético-contemplativo⁵ queda relegado a un segundo plano en favor de un reto ontológico de primer orden⁶. El Ser se ha de revelar en este instante, en esta concentración absoluta: o bien emergerá de esta situación de confrontación con el texto, o bien perecerá.

-
- 3 Es evidente que, en este caso, Thomas lee un libro. Sin embargo, no deja de ser interesante —dada la amplitud a la que nos remite, con total libertad, Blanchot al utilizar este verbo sin ningún tipo de complemento— pensar en la situación que ocupaba la lectura, como acto vital, esencial y cotidiano, en la época medieval, cuando constituía, de hecho, la *mathesis universalis* con la que se descifraba el mundo, un mundo codificado por la mano divina en el que detrás de cada signo se escondía una intención precisa, una enseñanza, una moral —en resumidas cuentas, una ratificación de las jerarquías de poder y los órdenes sociales entronizados—. El hombre medieval, por tanto, no leía meramente un libro, su lectura no se limitaba a un momento de encuentro con un texto particular, sino que su propio modo de existir era una solaz y omniabrazadora lectura. El hombre medieval simplemente *leía* (lo hacía con la misma *minuciosidad y atención insuperables* de las que habla nuestro texto blanchotiano; minuciosidad y atención que son igualmente aplicables al conjunto de las actividades del hombre cristiano medieval).
- 4 El concepto de muerte es importantísimo en la constelación blanchotiana, siempre ligado al concepto de *Das Nicht* de Heidegger y a la dialéctica en su vertiente negativa, lo cual lo emparenta no tan solo con Hegel, sino incluso con Heráclito (conocido, no por azar, como el filósofo oscuro). Resumiéndolo, a grandes rasgos, podríamos aventurarnos a afirmar que Blanchot no entiende la muerte, pese al poder prodigioso de su negatividad, en su faceta trágica de desaparición física que arrebató la existencia, sino, de forma bien diferente, como la oportunidad humana de llegar a ser... En tanto que considera que es precisamente a través de la muerte que una existencia puede significar, Blanchot la entiende como libertad. De igual manera —piensa— sucede con las palabras: su posibilidad de muerte comporta que las palabras puedan *decir*. En suma: para Blanchot, la negatividad del lenguaje es lo que nos pone en riesgo y, no obstante, a la vez, hace significativas las cosas.
- 5 La experiencia estética no queda, sin embargo, relegada en su totalidad, sino solo descartada en su acepción kantiana de contemplación (una contemplación que rehúsa la implicación del sujeto en el objeto, partiendo ambos de una distancia insalvable que, implica, sin embargo, seguridad para el sujeto). Por el contrario, si tomamos la estética según su núcleo de sentido relativo a la experiencia sensible, veremos que Blanchot tiene muy en cuenta esta idea y que, al contrario de la distancia contemplativa de Kant, en su pensamiento literario tanto lector como texto quedan implicados uno en el otro. Su idea de lectura es una comunión de todas las posibilidades implicadas en la lectura, que son también, a su vez, físicas y materiales. Como prueba de esto, el fragmento elegido, por ejemplo, es rico en acepciones a la materialidad y el cuerpo del lector y del libro. Así pues, la estética es entendida en el sentido de esta reunificación entre lo concreto (físico) y lo abstracto (cognoscitivo) que ofrece la lectura como realidad. Blanchot, por tanto, no es un autor meramente intelectual, como a veces se le ha considerado, sino que su pensamiento implica, de forma muy íntima e incluso densa, una idea de estética relacionada con la experiencia de lo sensible.
- 6 «Reducir la obra de arte a un asunto estrictamente estético es seguir el juego a la conciencia metódica que reivindica un monopolio de la noción de verdad, limitada al orden de lo que es conocible científicamente. No, dirá Gadamer, es preciso reconocer también que la obra de arte tiene su verdad. Esta ampliación de la noción de verdad permitirá más adelante hacer mejor justicia al modo de conocer de las ciencias del espíritu.» (Grondin, 74)

Toda lectura verdadera, significativa, toda lectura que busque la comunión con su objeto tratando de fusionar, a tal efecto, ambos horizontes (toda lectura tiene una génesis amorosa, en consecuencia, en tanto que una relación problemática indefectiblemente se establece sobre una primera base de amor) se transformará así en una lectura que atisbará esa posible devoración —¿qué es leer sino devorar o ser devorado, situarse en la vulnerabilidad de la presa o hacerse astuto para la caza?—. Si equiparamos la lectura, esa lectura concreta, material, estética (sensible) incluso, con la tarea filosófica (recuérdese que, *chez* Blanchot, filosofía y literatura no son dos árboles diferentes, sino dos ramas de idéntico tronco), podríamos decir que, en ese mismo momento en que Thomas está observando de arriba abajo cada signo, leyendo peligrosamente, está experimentando la misma función destructora, desveladora, que Martin Heidegger atribuyó a la hermenéutica como piedra basal de la filosofía:

La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir [*Dasein*] propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir [*Dasein*] mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afecto el existir [*Dasein*]. (*Ontología*, 33).

En consecuencia, la «puissance mortelle» de la cual nos habla la novela de Blanchot (*Thomas*, 120) (las palabras salidas de un libro que adquiere este poder...) no es otra cosa que esa capacidad de despertar el Ser, es decir, de recordarle su condición de existencia, o sea, de ponerlo en vigilia (el *Wachheit* heideggeriano) en tanto que, normalmente impreso en una pálida, plácida y soñolienta inercia, el Ser no toma consciencia de su propia realidad, de su facticidad, de su radical ontología. La hermenéutica es, entonces, para Heidegger, el instrumento mediante el cual el Ser volverá a hacer disponible un espacio donde podrá determinar libremente la interpretación de su propia naturaleza, en combate contra un doble olvido —el de la existencia misma y el del propio Ser—, en el terreno de los fundamentos de la filosofía. Ciertamente, parece que Blanchot, salvando las distancias, haya colocado a Thomas en este callejón sin salida ontológico y le haya proporcionado la lectura, una lectura atenta de cada signo, para que haga frente a esa «mante religieuse» (*ib.*) —el extravío del propio Ser— que está a punto de devorarlo, a aquel «*attrait doux et paisible*» que genera un «*regard trop vif*» (*ib.*), una mirada escrutadora que busca en las palabras un poso de existencia, un intento de respuesta a su pregunta motivacional —una mirada viva porque es indagadora, porque es la de un ser que, como pensó Heidegger, toma consciencia de su misión hermenéutica en el mundo, de su proyecto radical de existir.

En definitiva, despertar esa pregunta en el Ser solo es posible integrando la hermenéutica como raíz de la situación del Ser en el mundo y, en el caso de Blanchot, esa base hermenéutica se integra en el acto de lectura como un duelo singular en el que la indefensión es garante de una comprensión que únicamente podrá realizarse en la intimidad de la palabra. Esta idea de intimidad resuena por todo el último Heidegger cuando el filósofo habla de la invocación de la cosa y de la palabra como sendos llamamientos de la intimidad a copar la esencia y llegar al núcleo, a su diferencia —la diferencia que permite que los entes se desplieguen, la diferencia que conjuramos cuando hablamos—. Esta es la distinción en la que Thomas se sitúa de la mano de su lectura fagocitaria, dolorosa y arriesgada puesto que es un acto de caza y devoración. Por esta razón, esta lectura constituye un «*plaisir*» «*si grand*» (*ib.*): de tan vivo, «*impitoyable*» (*ib.*); el placer, paradójicamente lacerante, del reencuentro del Ser en la palabra, de su exhortación y substracción a favor de una diferencia que justamente convierte en significativa la palabra que se vacía. En esta metamorfosis trepidante de la recepción del texto a la que asistimos, la «*sorte d'effroi*» (*ib.*) que sufre Thomas integra este sentir profundo de la lectura como ocasión para abismarse en la plenitud substancial de la existencia y la no-existencia.

Podríamos sostener, incluso, que, partiendo de la ontología hermenéutica de Heidegger, Blanchot extrae una ontología de la literatura donde se invocan a la vez el desgarramiento que supone la no-identidad, la herida siempre abierta entre el verbo y el mundo, y la diferencia sostenida que permite percibir el advenimiento del Ser en la palabra. Con todo, contrariamente a lo que pudiera pensarse, Blanchot no retoma literariamente a Heidegger, sino que contesta las limitaciones de sus personajes y opta «sencillamente» por darles una entidad atmosférica, por proporcionarles las dimensiones existenciales que requiere el dilema filosófico en el que los sumerge. En consonancia con ello, en lugar de pensar el Ser desde el proceso de lectura, Blanchot escribe un ser que descubre su metamorfosis cuando realiza una lectura significativa⁷.

En conclusión, Heidegger pretendía salvar el Ser en la poesía y Blanchot responde a ello con una lectura en la que el Ser siempre es una génesis en proceso, en la que es la lectura misma la que hace trascendente la disyuntiva planteada por la ontología hermenéutica, dinámicamente puesta en marcha en el fragmento. Allí, pues, donde la filosofía acaba, comienza la literatura, una literatura que no desconoce la lección de la hermenéutica filosófica, sino que la incorpora en su universo de forma orgánica. Así, para Blanchot, no hay salvación en el poema, tal como anhelaba hallar el último Heidegger: en el texto no hay redención. Sin ningún prejuicio teleológico, Blanchot ve en el texto proyección y retención de un acto que convierte la lectura, a fuerza de caminar al borde del precipicio, «simplémente» en algo más (si únicamente fuera lectura resultaría superflua)⁸.

7 En efecto, con *Thomas l'Obscur*, no estamos hablando, en ningún momento, aunque innegablemente tengamos ante nosotros una fecunda simbiosis conceptual, de una alegoría, de ningún tipo de ilustración literaria de la teoría filosófica heideggeriana en Blanchot. Bien al contrario, tal como afirma Hartmann: «This would make his novels a kind of allegory, which they are not. What is perhaps hard to understand is that they participate in the dilemma they describe. They are a passion imitating an action. Blanchot does not merely represent “Nothing”, or the dissimulation of Being as dissimulation. He endures it, and fiction is his durance» (6).

8 No tan solo es esa neblina mística de la salvación a través de la palabra poética la parte de la concepción de Heidegger que entorpece a Blanchot y de la que este se desembara. Al cabo, Heidegger, aunque su alta sensibilidad por los fenómenos poético y lingüístico le inclinaran a reconocer la hermenéutica como una herramienta indispensable de la filosofía, no dejó, en momento alguno, de ser un filósofo. Blanchot, en cambio, no lo fue nunca: su escritura se nutría, precisamente, del hecho de no serlo en tanto que se concedía a sí misma la potestad de constelarse y vincularse doquier que la condujeran los impulsos y las necesidades de la obra. Tal como señaló, al respecto, Richard Rorty: «La escritura filosófica, para Heidegger del mismo modo que para los kantianos, está en realidad dirigida a poner fin a la escritura» (145). Y, ciertamente, esa pretensión añeja de la filosofía de poner conclusión a la escritura —antigua y enmohecida disputa desde el tiempo de Platón, retomada contemporáneamente por Jacques Derrida— es uno de los enemigos a batir por los textos blanchotianos, puesto que estos rinden precisamente culto a la fuerza y al potencial de infinitud de la literatura.

Más en concreto, sobre la distinción que hace Blanchot entre los lenguajes de la poesía, de la literatura y de la filosofía, Anca Čalin nos explica citando al propio Blanchot: «Il [Blanchot] définit ainsi la poésie comme « pure affirmation », la philosophie comme une « manière d’interroger » et plus généralement la littérature comme « l’espace de ce qui n’affirme pas, n’interroge pas » (*L'étrange*, 673). Ainsi, la philosophie, la poésie, la littérature sont, pour lui, trois moyens d’expression qui ne se prêtent à aucune échelle de valeurs. Ces expressions existent en tant que telles et expriment, par leur nature, une incertitude et une instabilité dans l’interprétation. Ces trois modes d’expression « s’opposent à toute parole certaine qui décide, à toute réalité triomphante qui se proclame, à toute déclaration unilatérale, à toute vérité substantielle, à tout savoir traditionnel, d’une manière générale à toute parole fondée sur un rapport de puissance, lequel se dérobe nécessairement sous un système de valeurs. » (*ib.*)» (Čalin, párr. 35).

3. Despliegue del abanico: de la palabra a la literatura

3.1 «Éventail (De Madame Mallarmé)»

Avec comme pour langage / Rien qu'un battement aux cieux / Le futur vers se dégage / Du logis très précieux /// Aile tout bas la courrière / Cet éventail si c'est lui / Le même par qui derrière / Toi quelque miroir a lui /// Limpide (où va redescendre / Pourchassée en chaque grain / Un peu d'invisible cendre / Seule à me rendre chagrin) /// Toujours tel il apparaisse / Entre tes mains sans paresse. (Mallarmé, párrs. 1-4)

3.2. Del placer a la extrañeza, de la concentración a la comunión, o donde el lector es leído...

Del placer «très grand» (Blanchot, *Thomas*: 120) que llegó a sentir Thomas, pasamos a una «étrangeté» (*ib.*) en relación con las palabras. No hay, no obstante, contradicción en esta sucesión: ¿acaso la extrañeza no es el resultado necesario de una intimidad que se ha vivido a fondo? Thomas se siente observado por los vocablos, que han ganado en existencia, en realidad, favorecidos por la lectura que lo ha capturado al traspasar todos los límites de una lectura filológica y transformarse en una lectura existencial. Una lectura existencial, es decir, ontológicamente fundada en la estela heideggeriana que Blanchot, sin embargo, matiza, conservándola en su rasgo principal, pero haciéndola, a la vez, más literaria en tanto que prescinde de la bruma mística que, en Heidegger, conducía a una salvación teleológica en una palabra poética también fundacional.

Las palabras son ahora seres vivos y se han multiplicado, han devenido amenazadoras por su concreción y su potencia. Si la literatura es alguna cosa para Blanchot, es exactamente esto: la lengua disolviéndose en la ambigüedad —tras emerger, enigmática y sugerente, de la univocidad pseudocomunicadora en el que había quedado recluida—. De golpe, las palabras superan a Thomas en número y poder hasta el punto de que puede ver, a través de cada una de ellas, las que no están presentes. Y su procesión, «comme une suite d'anges» (*ib.*: 121), es, de entrada, el desfile de las ausencias «s'ouvrant à l'infini jusque'à l'oeil de l'absolu» (*ib.*): la ofrenda de un texto como huella de lo no escrito, de lo no dicho, de aquello que justamente se recorta en el absoluto; esto es, en el todo virtual con el que se mide cada obra. Fascina ver cómo Blanchot califica el texto que está leyendo Thomas y la actitud de este: «un texte aussi bien défendu, loin de s'écarter, il mit toute sa force à vouloir se saisir» (*ib.*). Cabe entender esa defensa en el sentido habitual del término; es decir, que se trata de un texto hermético —la obscuridad, para el caso, sería un muro que efectivamente preservaría un contenido elevado de banalización de una comprensión demasiado fácil. No es difícil situar el origen de esta intelección en la hermenéutica teológica, en la justificación de las interpretaciones de la Biblia de la primera patristica. Se trata, por tanto, de un texto protegido por la ambigüedad; una ambigüedad que revela ser, ante todo, la sugerencia de todas las alternativas posibles, siempre virtuales, que podían haberse ejecutado en lugar de la opción finalmente escogida —¿no es cierto, acaso, que la realización efectiva del lenguaje siempre acaba siendo, más que una respuesta, una pregunta abierta?—. No sin razón, como escribió Jean Bollack, advirtiéndonos contra una primera inmediatez que «puede hacernos descubrir que el acceso directo a la lectura de los textos no conduce fácilmente a un resultado» (28):

[...] existe una segunda manera de considerar la inmediatez, sin duda más acreditada en las literaturas modernas: en este caso, la inmediatez defiende la relación particular que cada vez, con cada nuevo contacto y cada nueva lectura, se establece entre el intérprete y la obra; la obra, en este

enfoque, vive así “realmente” en una sucesión casi ilimitada de diferentes opciones y variantes, que revelan su apertura y polisemia fundamental. (*ib.*)

Con todo, en contra de lo que igualmente sugiere Bollack, desde una vertiente más filológica⁹, Blanchot opta por que Thomas perciba el despliegue del abanico polisémico como una realidad, por que adquiriera consciencia del potencial de actualización del texto como toda una serie de caminos que se podrían recorrer con el consiguiente vértigo de saber que únicamente podemos escoger uno y que las palabras, de repente, se nos pueden volver en contra. La experiencia del pensamiento se materializa así en la posibilidad de elegir, entre todo un cúmulo de vocablos, tan solo uno, que traicionará a los otros, los cuales quedarán en latencia, sin desaparecer, una vez inscrita su no-presencia en las tríadas... Más globalmente considerado, aquello que existe comporta aquello que ha tenido que dejar atrás para existir —todo lo que podría haber sido chapotea en la oscura matriz de potencialidad que tantas veces se nos presenta como una amenaza, como un refundido de tenebrosas irrealidades tan ciertas como inaccesibles—. Thomas vive esta experiencia lingüística sugestionado por la idea de que, a través de una sola palabra, se puede recrear toda una lengua (o lo que es lo mismo, que, a partir de una única palabra es posible desplegar todo el espectáculo de la lengua, puesto que todas las palabras se hallan contenidas en ella, existen a través de ella, aunque estén ausentes, puesto que toda ausencia es posible a través de una sola presencia; tal actúa el contrapeso dialéctico del lenguaje). He aquí, por tanto, que lo que digo me *dice*, pero lo que *habla* de mí es lo que no digo. La multiplicación reiterada pone en presencia todas las ausencias¹⁰. Es precisamente en virtud de este aditamento de presencia de las ausencias que todo vocablo nos permite hablar del lenguaje como un símbolo, esto es, como algo que lleva consigo un añadido, un plus; nos permite entender la lectura como aquel acto hermenéutico que, en lugar de decantar la balanza hacia el lado de la singularidad o el de la generalidad —no por casualidad, el punto fuerte de la hermenéutica no es la afirmación—, contrabalancea ambos platillos para translucir uno en otro y, así, inversa y generosamente, abrirse a lo inesperado¹¹.

Es en este momento que el acto hermenéutico de Thomas, su lectura, llega a la cima: cuando Thomas pasa de leer a ser leído. ¿Y cómo sucede esto? Ante todo, su conducta es testaruda: se niega

9 «La polisemia es siempre virtual. La buena «construcción» de la frase (como dicen los gramáticos) es una imposición, en efecto, originada por una decisión de sentido. Las otras interpretaciones son (aunque rara vez) posibles combinaciones de la misma materia verbal. Sin embargo, solo son combinaciones, es decir, construcciones. La decisión a favor de un determinado desciframiento es siempre unívoca y se inscribe en el contexto de una convención que la implica.» (Bollack: 63).

10 Nótese que la radicalidad de esta premisa blanchotiana es absoluta, puesto que, si las palabras cargan con esta potencialidad, entonces no importa qué texto deviene ilegible en tanto que es infinito. Y la lectura, consiguientemente, se hace imposible: más en concreto, se transforma en un camino imposible hacia los imposibles. Blesa ha analizado productivamente también esta cuestión: «Según esto, no es ya que un texto remita a otros textos, sino que su gesto de remisión alcanza a toda la lengua; y la lengua entonces, la totalidad, como un texto, uno pero inmenso, inabarcable, que se resiste a ser leído en su totalidad, lo que está diciendo es la imposibilidad de lectura (161).

11 De nuevo, asoma Heidegger, esta vez, con su concepción de obra de arte: «Es verdad que la obra de arte es una cosa acabada, pero dice algo más que la mera cosa: *agorenei*. La obra nos da a conocer públicamente otro asunto, es algo distinto: es alegoría. Además de ser una cosa acabada, la obra de arte tiene un carácter añadido. Tener un carácter añadido —llevar algo consigo— es lo que en griego se dice *simbolein*. La obra es símbolo. La alegoría y el símbolo nos proporcionan el marco dentro del que se mueve desde hace tiempo la caracterización de la obra de arte» (*El*: párr. 9).

a dar un paso atrás (henos aquí ante el momento de la negación como tránsito indispensable en el proceso de producción del clímax); se niega «obstinément de retirer son regard» (Blanchot, *Thomas*: 121). Thomas quiere seguir en el texto, quiere permanecer en él, pretende ser el lector futuro que la obra está esperando; mejor dicho, pretende continuar «croyant être encore un lecteur profond» (*ib.*) y es únicamente así que tiene lugar la interversión que anula su posición de dominio mediante el intercambio de los papeles de sujeto cognoscente y objeto conocido entre él y las palabras, las cuales, hasta ahora sólo chispeantes, pasan, encendidas en grandes llamas, a exhibir su poder. Así de explícitamente nos sumerge el narrador de Blanchot en el proceso sobrevenido a Thomas «quand déjà les mots s'emparaient de lui et commençaient de le lire» (*ib.*):

Il fut pris, pétri par des mains intelligibles, mordu par une dent pleine de sève ; il entra avec son corps vivant dans les forces anonymes des mots, leur donant sa substance, formant leurs rapports, offrant au mot être son être. (*ib.*)

Nos hallamos en el momento de comunión con la lectura: Thomas ha conseguido penetrar en aquel espacio literario que, tan bien protegido de entrada, ha acabado, sin embargo, desclausurándose ante su insistencia hermenéutica, que ha pasado a formar parte de su ser vivo después de ser «mordu par une dent pleine de sève» (*ib.*). Abierto al Ser y la comprensión, Thomas sentirá cómo ese espacio trepa y se entrelaza como hiedra con su propio ser, de tal forma que, pronto, Thomas y las palabras que lee, esas palabras presentes y Thomas; Thomas y las palabras ausentes que las palabras presentes convocan; las palabras ausentes y Thomas; Thomas y las palabras; *las palabras* y Thomas comulgan en una transfusión de realidad e identidad a caballo de la cual el texto experimenta un aumento entitativo y el sujeto alcanza la despersonalización que le ha de permitir abrazar un nuevo pensamiento, ligero como el humo más tenue, pero del más alto voltaje. Es el momento, para Blanchot, de la verdadera lectura, que, en otro de sus textos (*L'espace littéraire*), escrito tres lustros después, el autor de *Thomas l'Obscur* nos describirá como sigue:

Lo que más amenaza la lectura: la realidad del lector, su personalidad, su inmodestia, su manera encarnizada de querer seguir siendo él mismo frente a lo que lee, de querer ser un hombre que sabe leer en general. Leer un poema no es aún leer un poema, ni siquiera es entrar, por su intermedio, en la esencia de la poesía. En la lectura del poema, el poema se afirma como obra en la lectura y en el espacio desplegado por el lector, origina la lectura que lo acoge, se convierte en poder de leer, en la comunicación abierta entre el *poder* y la *imposibilidad*, entre el poder vinculado al momento de la lectura y la imposibilidad vinculada al momento de la escritura. (*El*: 187).

En otras palabras: para que exista una auténtica lectura, es preciso que el sujeto se despersonalice, que se aleje del cultivo ilimitado del gusto estético contemplativo que, de acuerdo con el paradigma kantiano de la autonomía del arte, preconiza la distancia —nótese que, de nuevo, destacan las coincidencias entre el planteamiento de Blanchot y el proyecto gadameriano—¹².

12 Descuella, asimismo, la noción de diálogo que el filósofo y el crítico literario y escritor comparten. Leemos, por ejemplo, a este propósito, en Blanchot, que «allí donde, al fin, la obra parece convertirse en el diálogo de dos personas que encarnan dos exigencias estables, este «diálogo» es, ante todo, el combate más original de exigencias muy indistintas, la intimidad desgarrada de momentos irreconciliables e inseparables que llamamos medida y desmedida, forma e infinito, decisión e indecisión y que, en sus oposiciones sucesivas, dan realidad a la misma violencia, ten-

Cabe fijarse, igualmente, en que la distancia es clave para poder concebir la obra literaria no como algo de lo que debemos apropiarnos —destinado a verificarnos en nuestra identidad—, sino como un objeto transformador que, previa destrucción de nuestro precedente yo, nos permite acceder a un nuevo nivel de existencia en el que el sujeto deviene menos dominador, menos imperial, en la justa medida en que se abre a la alteridad transformadora, al advenimiento de una nueva realidad, enriquecida. Cuando nos hallamos inmersos en este proceso, las palabras nos leen en el mismo instante que las leemos, puesto que hemos perdido toda posición epistemológicamente privilegiada y la hermenéutica ha pasado a ser, para nosotros, una larga lección de humildad y desprendimiento. Se trata, a partir de ese momento, de abandonar las prefiguraciones que fueron nuestras para encontrar otras nuevas: las ofrecidas por el texto. Hemos de disolver nuestra lectura en la incertidumbre inherente a la obra, que no hemos de intentar borrar, sino, al contrario, realzar con esa fusión que, como dice Blanchot, tanto se parece a la pasión:

El verdadero lector no reescribe el libro pero está expuesto a volver, insensiblemente atraído, hacia las diversas prefiguraciones que fueron suyas y que en cierto modo anticiparon su presencia en la azarosa experiencia del libro: este deja entonces de parecerle necesario, para volver a ser una posibilidad entre otras, para recuperar la indecisión de lo incierto, de lo que aún está totalmente por hacer. Y la obra recupera así la inquietud, la riqueza de su indigencia, la inseguridad de su vacío, mientras la lectura, uniéndose a esta inquietud y abrazando esta indigencia, se vuelve semejante al deseo, angustia y ligereza de un movimiento de pasión. (El, 191).

Leer es, por tanto, comunicarnos con la obra, no intentar exprimirla, como si contuviera un jugo guardado en secreto, oculto en el interior del texto, que debiéramos separar de la pulpa (el dilema o exterioridad, o interioridad es falso referido a la obra). Cometeríamos un error considerando así el modelo de lectura que nos presenta Thomas, pues la lectura que realiza el personaje es vital y, por tanto, interminable: una lectura que jamás agotará el texto —«Es la cosa, la que, en su insignificancia, escapa más obstinadamente al pensar» (Heidegger, *El*: párr. 44)—. Daríamos, por tanto, un paso en falso si creyéramos que la intimidad que llegamos a adquirir con la obra nos legitima a reducirla y suprimir toda la enojosa distancia que nos separa de ella, que nos puede llevar a la conclusión (imposible) de su (imposible de lo imposible) aprehensión total.

En el polo opuesto de esta reflexión, en la lectura, según nos enseña Thomas en el fragmento, aflora, en efecto, la imagen imperfecta de una comprensión siempre en proceso, nunca culminada (de hecho, inculminable en razón de su naturaleza profundamente hermenéutica). Es por ello que Thomas permanece inmóvil «pendant des heures» (Blanchot, *Thomas*: 121) sintiendo como todo él —«inerte, fasciné et dévoilé» (*ib.*)— ha llegado a una comunión física con las palabras que ha leído (las mismas que, a su vez, no contentas con leerle a él, se han alimentado, además, de su materia corporal, tal

diendo a abrirse y cerrarse, a captarse en la clara figura que limita y a errar sin fin hasta perderse en la migración sin reposo de la *otra* noche que nunca llega, pero regresa. (*El*: 188)

Esta noción de Blanchot es, quizás, un poco menos dialéctica —en tanto que no se ofrece con tanta diafanidad, o, como mínimo, con tanta confianza y optimismo, a una síntesis reunificadora, se muestra más suspicaz respecto a la facilidad de las reconciliaciones— que la que arquitecturará Gadamer, un lustro después, a *Wahrheit und Methode*. No obstante, tómesese nota de que el diálogo de la obra y de la lectura, en tanto que dos instancias, de pregunta y respuesta, construye estructuras de comprensión paralelas que se miran una en la otra en ambas concepciones hermenéuticas.

como si Thomas fuera una especie de Adán de la obra —«il se reconnut avec dégoût sous la forme du texte qu'il lisait» (*ib.*)—. Añade el narrador que los ojos de Thomas han sido substituidos «de temps en temps» por «le mot yeux» (*ib.*) y que lo que le queda son «paroles obscures, âmes désincarnées et anges des mots» que le exploran «profondément» (*ib.*). Thomas ha pasado de ser el sujeto lector a ser escrutado por las palabras con la misma profundidad que él les dedicaba. Así, las voces le retornan su propia imagen.

Más allá de esta insólita inversión de la relación convencional de la lectura, deben mencionarse dos elementos de esta última frase del texto en la que nos hallamos situados: la oscuridad y la profundidad. Es la segunda ocasión en la que el fragmento nos habla de profundidad (antes, ya nos dijo que Thomas creía ser un «lecteur profond») y, por lo que hace a la oscuridad, ¿quién es Thomas, sino «l'Obscur»? ¿Y qué es esa oscuridad, en el fondo, sino un foco de claridad que obliga a pensar el Ser desde el único lugar en el que habita: el no-Ser? La oscuridad, para Blanchot, es precisamente la grieta a través de la cual se hace posible el pensamiento —no por nada la hermenéutica existe porque no comprendemos, porque el encadenamiento, el *continuum* de la inteligibilidad se interrumpe repentinamente...—. Así concibe las cosas Blanchot: existe comunicación «donde la oscuridad debe aparecer, donde la luz debe provenir de la oscuridad» (*El*, 188), hay revelación «donde nada aparece» (*ib.*), pero «la disimulación se hace apariencia» (*ib.*). Para él, el privilegio de la palabra literaria consiste justamente en soportar este contacto con la oscuridad que todas las otras maneras de hablar rechazan (el sinsentido no hiere la literatura, según Blanchot, no es ningún pecado, sino, todo lo contrario, su condición de posibilidad).

La conclusión que congruentemente se desprende es la necesidad de una incesante interpretación, de un acto ininterrumpido de comprensión, una inteligencia del texto que ya no es puntual, sino que integra la cadena en la que vamos engarzando los diversos eslabones de referencia de nuestra situación en el mundo que Blanchot informa como idea en el curso de la experiencia de su personaje. Thomas accede a esta inteligencia a través de un momento de lectura, de una lectura que lo transfigura y le hace protagonista —aunque secundario, puesto que las palabras lo leen— de todo un episodio de metamorfosis, oscuridad y renacimiento. Así, el ser que se proyecta acaba proyectándose también en la obra, gracias al acto de lectura que oficia de bisagra entre su proyección existencial y la del texto. Y no hallaremos ningún momento concreto de lectura y comprensión volitivas, puesto que la aprehensión, diseminada por doquier como el polen, deviene tan universal como la oscuridad que la reclama. El inacabamiento del texto, rasgo conceptual esencial en la obra de Blanchot, es precisamente lo que motiva que emerja, con particular exigencia, el acto hermenéutico:

La lectura nace entonces en ese momento en que el «vacío», que durante la génesis de la obra señalaba su inacabamiento, señalaba también la intimidad de su progresión, el impulso de «el ser que proyecta»; la lectura nace en ese momento en que la distancia de la obra respecto de sí cambia de signo y ya no indica su inacabamiento sino su realización, ya no significa que aún no ha sido realizada, sino que nunca hubo de serlo. (Blanchot, *El*: 189).

Es ahora que podemos entender que aquellas «âmes désincarnées et anges des mots» que exploraban «profondément» a Thomas (Blanchot, *Thomas*: 121) son resultado del éxito de su lectura concentrada. No inútilmente, cuando comprendemos verdaderamente un texto es porque nos hemos sumergido en él con tanta generosidad (tan desprendidos de nosotros mismos, tan íntimamente imbricados en la otra esencia que se nos ha propuesto como alternativa a la nuestra siempre-misma-identidad) que las voces pasan a leernos a nosotros y se nos echan encima —«tandis que, juchés sur ses

épaules, le mot Il et le mot Je commençaient leur carnage» (*ib.*)—. *Carnage... Carnage* es, con toda evidencia, el núcleo del que depende la idea que esta frase envuelve. Y, si bien *carnage* significa, por supuesto, en la primera acepción recogida por el diccionario, «massacre violent et sangrant de nombreuses personnes» (Larousse, *carnage*, párr. 4) y, en su segunda acepción —muy probablemente el sentido que quería dar a ese término Blanchot en su novela—, «tuerie de nombreux animaux» (*ib.*), su tercera y última reza, sencillamente, «boucherie» (*ib.*), la cual, a su vez, tiene como primer significado: «Industrie et commerce réalisant les transformations en viande des animaux d'élevage» (Larousse, *boucherie*: párr. 3). Es decir, que *carnage* nos habla también de una producción de carne, concepto que nos remite, de nuevo, a la idea de materialidad (recuérdese la presencia de lo sensible y corporal en la estética de Blanchot), de unos vocablos que han tomado vida en Thomas gracias a la vitalidad que este les ha transmitido. Por esta ruta, la lectura se nos revela como un acto genesiaco de donación de uno mismo para hacer aparecer el texto en toda su potencialidad. Y *carnage* se nos muestra como una enconada lucha, como una matanza o hecatombe (téngase en cuenta, en relación con la hermenéutica de este fragmento, el final de *Thomas l'Obscur*, en el que Thomas participa en una especie de sacrificio de resonancias bíblicas). En este sentido, *le carnage* es la trabazón de carnes —la de Thomas, las de las palabras—, la unión física de uno y otras en una sola vida, hecha posible por la lectura a lo Thomas, de la novela. El protagonista vive ese momento como una auténtica apoteosis de la mano de la optimización total del enigmático acto de lectura que nos describe el fragmento considerado. *Le carnage* con el que irrumpe Blanchot constituye, así, una imagen dura que contrasta sobremanera con la de la «suite d'anges» que la narración nos insinuaba, puesto que los «anges des mots» existen, a la postre, para perpetrar, con «le mot Il et le mot Je» a la cabeza, «leur carnage» (Blanchot, *Thomas*: 121)¹³.

«Le mot Il et le mot Je commençaient leur carnage» (*ib.*) —nos ha contado el narrador—... Él y Yo, como pronombres personales antagónicos que son, conforman los dos polos de una realidad dialéctica: Yo, la máxima proximidad a mi persona; Él, la más verbalizable lejanía. Él es radicalmente quien no soy Yo y, aún más en concreto, quien no goza de cierta caridad interpretativa, a diferencia del Tú, si consideramos que entre un Tú y un Yo se puede establecer una relación bilateral, un pacto de complementariedad, de alianza y necesidad, mientras que entre un Él y un Yo no cabe esa dependencia mutua que proporciona tolerancia... Un Él y un Yo son, pues, los opuestos más absolutos, más desligados que no un Yo y un Tú. Y son esas dos palabras —el Él y el Yo—, las que comienzan la carnicería, las que se irán atacando una a otra hasta quedar despedazadas: «juchés sur ses épaules [sobre los hombros de Thomas]», tal como nos dice Blanchot, se acometen despiadadamente (*ib.*). Pero, ¿quiénes son, en concreto, en el texto, ese Yo y ese Él? El Yo, en este contexto, no podemos más que tomarlo como el propio Thomas, o, lo que es lo mismo, como la consciencia personal del narrador, como su identidad, la cual, si ya sabíamos que era precaria, ahora la descubrimos mordida

13 Blanchot volverá a hablar de lectura y ángeles cinco años después de la nueva versión de *Thomas l'Obscur* (1950). En *L'espace littéraire* y sirviéndose de una imagen diferente: «La lectura no es un ángel volando en torno de la esfera de la obra, haciéndola girar con sus pies alados. No es la mirada que desde afuera, detrás de un vidrio, percibe lo que sucede en el interior de un mundo extraño. Está vinculada a la vida de la obra y presente en todos sus momentos, es uno de ellos y es alternativa y simultáneamente cada uno de ellos; no es solo su evocación, su transfiguración última, sino que conserva en ella todo lo que realmente está en juego en la obra; por eso es que al fin soporta sola todo el peso de la comunicación» (*El*: 193).

«par une dent pleine de sève» (*ib.*). ¿Y ese Él? Es legítimo pensar que es, para Thomas, el texto con el que está librando este íntimo pulso. De lo dicho, se infiere la existencia de una diferencia primordial entre el paradigma gadameriano y la propuesta de Blanchot, para quien el texto no sería ningún Tú, sino un Él (un Tú, como ya se ha apuntado, implica insoslayablemente una relativa proximidad, una cierta interrelación, a la postre, portadora de un viso cohesionador; en fin, una argamasa susceptible de ser reunificada en la instancia del diálogo —de hecho, es así como Gadamer piensa el acto hermenéutico: como un escuchar mutuo, como un intercambio lingüístico y vivencial, como una forma de convivencia en la que los seres humanos se entienden entre ellos y a sí mismos—). Blanchot, bien distintamente —fiel como es a su ley de las distancias, a su consciencia del vacío en el origen y de la inviabilidad de alcanzar ese estadio último, definitivo y decisivo que es la zona de conciliación al alimón predestinada y negada—¹⁴, afirma que el texto no es un Tú, sino un Él que conserva, en su interior, su distancia inmanente con el Yo. De tal manera, la obra está destinada fatalmente a ser siempre un objeto extraño. Lo mismo visto desde otra perspectiva: la singularidad de un texto no le permitiría jamás abrirse a una lectura, por muy penetrante y sagaz que fuera (¿alguien, por cierto, puede imaginar una lectura más concentrada que la de Thomas?...). Sea como sea, no se trata tanto de la preservación en el sentido usual de la palabra, sino del avance de un elemento que la deconstrucción derridiana retomará con gran fuerza; a saber, la impracticabilidad de alcanzar ningún origen:

La obra es la *libertad violenta* mediante la que se comunica y por la cual, el *origen*, la profundidad vacía e indecisa del origen, *se comunica* por medio de ella para formar la decisión plena, el rigor del *comienzo*. Por eso tiende a volver cada vez más manifiesta la experiencia de la obra, que no es exactamente la de su creación, que de ningún modo es la de su creación técnica, pero que la lleva incesantemente de la claridad del comienzo a la oscuridad del origen, y somete la deslumbrante aparición donde se abre a la inquietud de la disimulación donde se retira. (Blanchot, *Et*: 192-193)

Esta carnicería entre el Yo y el Él, este espacio que se abre a la disputa entre la literatura y la hermenéutica no se deberían entender, empero, como un choque de antagonismos, sino como una tensión sostenida que insta a hallar una salida de ella misma que, dejando atrás su ipseidad, le permita llegar a la experiencia de la lectura absoluta que siempre recomienza. Thomas da la pauta de ello: ha de salir de su yo, ha de despersonalizarse totalmente, ha de perder su subjetividad y entrar en aquel espacio del texto donde ya no se puede reconocer, donde las palabras se abaten, unas sobre otras,

14 Es manifiesto que esa idea de conciliación en el diálogo constituye una generalización abusiva del pensamiento, en cuanto a ello más matizado, de Gadamer, quien, sobre todo gracias al influjo de la dialéctica hegeliana, no concebía la hermenéutica como ningún tipo de paraíso de comprensión mutua de resonancias éticas o/e intenciones cristianas (al estilo de como lo hiciera, por ejemplo, Paul de Man ayudándose de la doctrina del teólogo alemán Rudolf Karl Bultmann, la cual, en definitiva, derivaba de la hermenéutica toda una mandala ética). Para Gadamer, el diálogo es un lugar de disputa donde la negociación puede ser también un *carnage*. Así y todo, parece innegable que Gadamer parte de un pecado de voluntarismo al creer que el alma de la hermenéutica se encuentra en el reconocimiento de que el otro pueda tener razón. En la teoría, para cuestionar ese planteamiento gadameriano, basta con preguntarse, si siempre estamos y estaremos en disposición de abrir ese tipo de diálogo sin cortapisas cuando hay de por medio intereses vitales que defender. Por lo que hace al terreno de la práctica, una buena prueba del riesgo que corren los interlocutores cuando no parten del mismo optimismo sobre el resultado del diálogo que Gadamer nos la brinda una de las experiencias que él mismo vivió, con ocasión de su encuentro, el 1981, en París, con Derrida, calificado por muchos como un diálogo de sordos (v. Grondin: 139-153).

donde, bajo el reinado del desconcierto, se perpetra el *carnage* de la desituación del Ser, obligado a iniciar nuevamente un proceso de autocomprensión que nunca concluirá. Allá donde nos sumergimos en un texto, siempre producimos un desgarramiento que tendremos que remendar, sin poder llegar a hacerlo. Otra vez, por tanto, hemos dejado de hablar de un objeto para un sujeto y nos hemos ubicado en una nueva relación de esos dos términos, y en una nueva interacción de sus polos. Nos hallamos ahora, exactamente en la unidad en reposo de su común pertenencia. Y nuestro poder como lectores, según Blanchot, no es otro que el de la imposibilidad: es en él que residen la riqueza y la potencia de la hermenéutica entendida como una lectura permanente y, a la vez, cambiante, que siempre es retomada.

4. Conclusiones

Cette nécessité de continuer à interpréter la littérature détermine Blanchot à écrire toujours le même livre [...] Mais pourquoi Blanchot multiplie-t-il ses livres alors ? Pourquoi plus de trente volumes pour raconter la même histoire ? [...] Concernant l'œuvre de Blanchot, nous sommes face à une « recherche dont on ne peut jamais dire qu'elle est entièrement vaine, puisque chaque nouvelle parole est susceptible de restituer à ce qui est perdu l'un de ses aspects ; mais recherche qui n'est jamais complétée, qui ne peut jamais s'achever, puisque tout ce que la parole peut faire, c'est d'évoquer l'ombre du réel, de le faire voir, comme à Faust le visage d'Hélène, dans un miroir ». (Čalin: 89; para el entrecomillado, Poulet: 488)

Hemos realizado una lectura hermenéutica del fragmento que encabeza el presente artículo (v. «0. De *Thomas l'Obscur*») y nos hemos dejado embeber por la tenebrosa densidad expresiva del texto hasta hacernos cómplices de su ininteligibilidad, del recorrido inabarcable de su plétora de opacidades, de su naturaleza huidiza y poliforme en la que, llevados en volandas por las innumerables inscrustaciones de equívocidad virtual, nos hemos adentrado por las tortuosas veredas del universo blanchotiano. Blanchot con su texto nos propone un acto hermenéutico de una altísima tensión, en el que las comparaciones con la animalidad se hallan muy presentes («la mante religieuse», la «dent pleine de sève», el «carnage» (Thomas: 120-121) y prestan al acto intelectual una viveza brutal, propia de la bestialidad, paradójicamente paciente y serena. Esta presencia de lo animal solo refuerza la percepción de la experiencia estética siguiendo la acepción de aprehensión de la realidad sensible: las palabras de Blanchot son oscuras, sí, pero esa oscuridad no resta a su realidad ni a su dolor.

Leer jamás fue un acto gratuito: para Thomas, es un duelo que le conducía a la búsqueda, a la indagación sobre su ser en el sentido heideggeriano. Transformado, ante nuestros ojos, en un hermeneuta de la facticidad, hemos vivido cómo el narrador de la novela de Blanchot insuflaba alma y realidad a las palabras para tratar de hacer lo mismo con su propia existencia. En su acción, no hemos detectado complicidad alguna con el texto, solo una igualación de las temperaturas entre sujeto y objeto, una homeostasis en aproximación infinita en tanto que su naturaleza es literaria.

La relación de Thomas con las palabras no es afectiva, sino cruel, puesto que exige una despersonalización por parte de él. Thomas ha de desprenderse totalmente de su subjetividad si quiere alcanzar una comunión completa con el texto, que solo puede conseguirse sobre la base de una renuncia incondicional al marco binario sujeto cognoscente-objeto conocido, desistimiento que presenta puntos de contacto con el nuevo paradigma de verdad para la obra de arte que reclamará Gadamer a *Wahrheit und Methode*. De hecho, los vocablos de este texto de Blanchot tan bien protegido (no por

ninguna artificiosidad de oscurecimiento, sino por la naturaleza intrínseca de la literatura en el cosmos blanchotiano, la de la ambigüedad haciéndose ambigua) consienten la presencia de Thomas solo cuando acaba liberándose de él mismo, cuando ofrece «au mot être son être» (*ib.*: 121).

Ahora bien, a pesar de las patentes afinidades, no podemos pensar en la obra de Blanchot como una ilustración literaria del pensamiento de Heidegger: Blanchot rechaza el logos, pues el logos significa decirlo todo. Muy lejos de caer en la tentación del logos, el texto de Blanchot, a la vez que nos propone una lectura laberíntica, centra su afán en abrir una grieta, un nuevo espacio, el espacio literario de la alteridad radical —«l'espace du dehors», tal como lo bautizaría Michel Foucault, dos largas décadas después, en *La pensée du dehors* (1966)— que ha de mantenerse indescifrable para poder seguir actuando efectivamente sobre nuestras precarias certezas. No es una interrogación (solo) sobre las condiciones de posibilidad de la escritura, sino sobre la lectura que la hace posible (¿qué leemos, si hemos leído algo?... ¿qué podemos leer?...). Se trata de una reflexión filosófica que parte de Heidegger para superar precisamente la filosofía. Nos encontramos, por tanto, ante toda una nueva ontología en la que salta a la palestra ya no el concepto de existencia, sino el de lectura de la existencia, lo cual permite englobar la totalidad concreta del Ser en el nuevo giro literario de la filosofía hermenéutica. Nos hallamos, en suma, ante una ontología literaria en la que la respuesta a la pregunta del Ser mora en la literatura, razón por la cual lo esencial es poder leerla. «Inerte, fasciné et dévoilé» (Blanchot, Thomas, 121) el lector, transmutado, como el propio Thomas, en una «personne déjà privée de sens» (*ib.*), queda a solas con aquellas «paroles obscures» (*ib.*): tan solo le acompaña «leur carnage» (*ib.*).

Sería deshonesto, sin embargo, y especialmente contrario a nuestro afán, pensar que esta lectura ofrecida de este fragmento es la final: un texto que ofrece tantas posibilidades, incluso contrarias a nuestro planteamiento, no puede clausurarse con una sola propuesta de lectura. A partir de esta lectura, lo único que es legítimo afirmar es que leer es un acto capital y, a la vez, su éxito radica en la aceptación de una derrota previa (la del sujeto, la del sentido). La lectura es a vida o a muerte para Thomas y para Blanchot, pero nunca podrá ajustarse totalmente, sin repliegues, ni a la vida ni a la muerte. No seríamos justos con la hermenéutica si hablásemos de ella como un viaje completado, como un ejercicio de transparente superposición de capas (el de la teoría de Blanchot, el de su escritura literaria, el de las resonancias de Heidegger...). Basta leer, por última vez, el fragmento propuesto para comprender que todo lo dicho es una posibilidad verosímil, legítima acaso, pero jamás total. El tránsito de la lectura entre los diversos niveles de comprensión no ha sido sino el traslado de una ausencia primordial: la de un sentido que no llega. Estamos esperando y, mientras dure la espera, leeremos. Desde el vacío que es el centro del texto, se irradian múltiples lecturas (unas afines con las ideas teóricas de Blanchot, otras más incisivas en las posibles contradicciones de su pensamiento). Nosotros hemos escogido una de las posibles, quizás la más caritativa con sus planteamientos, pero si, como afirmábamos, palabra y sentido nunca son dos, si siempre surgen en una unidad misteriosa que por mucho que leamos una y otra vez nunca dejará de desconcertarnos íntimamente, entonces no podemos pensar que existe una lectura segura. Partiendo de Blanchot, hemos llegado al texto, es decir, a las cosas mismas, que dirían los fenomenólogos, pero seguimos sin tener nada: nuestra lectura no es comunión y nunca será completa. Quizás es pertinente, entonces, un retorno a la razón por la que Blanchot trató su concepción de lectura a través de una novela y no con un escrito teórico al uso: tal vez se trataba de dejar permanentemente abierta, con una lectura, la posibilidad de otra lectura. Lecturas acordes (como la nuestra), lecturas divergentes y cuestionadoras (como otras): lecturas, en

cualquier caso, que, por el simple hecho de florecer de un mismo fragmento, dan cuenta con su mera existencia de las inagotables posibilidades de una sola realidad.

Referencias bibliográficas

- BLANCHOT, Maurice (1992). *El espacio literario*. Traducción: Vicky Palant y Jorge Jinkis. Introducción: Anna Poca. Barcelona: Paidós Ibérica. [*L'espace littéraire*. París: Gallimard, 1955].
- (1948). *L'Arrêt de mort*. París: Éditions Gallimard.
- (1958). «L'étrange et l'étranger». *Nouvelle revue française (NRF)*. *Revue de littérature et de critique*, núm. 70, octubre 1958. París.
- (2018). *Thomas l'Obscur*. Barcelona: Editorial Flâneur. Ed. bilingüe en francés y en catalán (traducción: Arnau Pons). [*Thomas l'Obscur. Nouvelle version*. París: Éditions Gallimard, 1941, nouvelle version en 1950].
- BLESA, Túa (2019). *Maurice Blanchot. La pasión del errar*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- BOLLACK, Jean (2004). *Sentido contra sentido. ¿Cómo se lee? Conversaciones con Patrick Llored*. Traducción: Ana Nuño. Madrid: Arena Libros.
- ČALIN, Anca (2014). «Le pouvoir des mots : autour de *Thomas l'Obscur*». En MILON, Alain (ed.). *Maurice Blanchot, entre roman et récit*. París: Nanterre, Presses universitaires de Paris Nanterre, pp. 75-92. En línea : <Maurice Blanchot, entre roman et récit - Le pouvoir des mots : autour de Thomas l'Obscur - Presses universitaires de Paris Nanterre (openedition.org)>. Consulta, 5.1.2024.
- FOUCAULT, Michel (2018). *La pensée du dehors*. Font-froide le Haut. Éditions Fata Morgana. [*Critique*, núm. 229, junio 1966].
- GRONDIN, Jean (2002). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Traducción: Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Editorial Herder, 2.^a ed.
- (2008). «VIII: Hermenéutica y deconstrucción». En *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder Editorial, p. 127-153.
- HARTMAN, Geoffrey H. (1961). «Maurice Blanchot: Philosopher-Novelist». *Chicago Review*, vol. 15, núm. 2 (Otoño 1961), pp. 1-18. En línea (consulta: 9.12.2022): <<https://www.jstor.org/stable/25293657>>.
- HEIDEGGER, Martin (1996). «El origen de la obra de arte». En: *Caminos de bosque*. Traducción: Arturo Leyte i Helena Cortés. Madrid: Alianza. En línea, pdf. Consulta: 23.12.2022: <Heidegger_El_origen_de_la_obra_de_arte.pdf>.
- (1999). *Ontología y hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.
- KLEIST, Heinrich von (s. a.). «Sobre la paulatina elaboración del pensamiento a medida que se habla». DDOOSS. Asociación de amigos del arte y la cultura de Valladolid, s. a. En línea: <Sobre la paulatina elaboración del pensamiento a medida que se habla - Documentos - Textos - DDOOSS>. Consulta: 27.12.2023 [1805].
- LAROUSSE. *Dictionnaire de la Langue Française* (2023). París: Éditions Larousse. En línea: <Définitions : carnage - Dictionnaire de français Larousse>. Consulta : 1.1.2024.

- (2023). París: Éditions Larousse. En línea: <Définitions : boucherie - Dictionnaire de français Larousse>. Consulta : 1.1.2024.
- MALLARMÉ, Stéphan (1914). *Oeuvres Poétiques I*. A: «Éventail de Madame Mallarmé». Poésies. *Nouvelle Revue française*, 1914. 8^e ed. Wikisource, la bibliothèque libre. En línea (consulta: 19.12.2022): <Poésies (Mallarmé, 1914, 8e éd.)/Éventail - Wikisource>. Wikisource. La bibliothèque libre, 2017.
- PERSE, Saint-John (2004). «Du Maître d'astres et de navigations». En *Amers*. París : Éditions Gallimard. Colección: Poésie [1957].
- POULET, Georges (1966). «Maurice Blanchot critique et romancier». *Critique*, núm. 229, «Maurice Blanchot», junio de 1966, p. 488. En ČALIN, Anca (2014). «Le pouvoir des mots : autour de *Thomas l'Obscur*». En MILON, Alain (ed.). *Maurice Blanchot, entre roman et récit*. París: Nanterre: Presses universitaires de Paris Nanterre, pp. 75-92. En línea, párr. 31 : <Maurice Blanchot, entre roman et récit - Le pouvoir des mots : autour de Thomas l'Obscur - Presses universitaires de Paris Nanterre (openedition.org)>. Consulta: 2.1.2024.
- RORTY, Richard (1978). «Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida». *New Literary History*, núm. 10.