



## **“NO ES POSIBLE HABLAR”. EL HABLA IMPOSIBLE DE BLANCHOT Y HÖLDERLIN.**

“SPEAKING IS NOT POSSIBLE”.  
BLANCHOT AND HÖLDERLIN’S IMPOSSIBLE SPEECH.

Amanda Olivares<sup>1</sup>

Universidad Diego Portales / Université Paris X Nanterre

Recibido: 11.03.2019 - Aceptado: 05.11.2019

### RESUMEN

El presente ensayo se propone comprender el lenguaje de la literatura en el pensamiento de Maurice Blanchot, y su relación con nociones como lo “sagrado”, el fundamento, la ley y el origen. El hilo conductor será la lectura de la obra de Friedrich Hölderlin que el autor realiza en el ensayo “El habla ‘sagrada’ de Hölderlin” (1946), texto que se ocupa del poema “Como cuando en un día de fiesta” (1799), también comentado en 1941 por Martin Heidegger en un ensayo del mismo nombre, respecto del cual Blanchot se posiciona. Se dará cuenta de una persistente insistencia en Blanchot por pensar el lenguaje antecedido por un desgarramiento y una imposibilidad, cruzado por un cuestionamiento a la idea de ley y a la relación de fundamentación que esta idea implica. Se entenderá de qué manera es relevante la pregunta por la legitimidad de la reflexión filosófica y de la literatura. El intrigante y polémico “derecho a la muerte” al que Blanchot alude en “La literatura y el derecho a la muerte”, podrá ser mejor comprendido si se tienen en cuenta las consideraciones que se expondrán.

Palabras clave: Ley; imposibilidad; escritura; muerte; Hölderlin

### ABSTRACT

This essay seeks to analyse the language of literature in Maurice Blanchot’s thinking, and its relation to notions as the “sacred,” the fundament, the law and the origin. The unifying thread will be the reading of Friedrich Hölderlin’s oeuvre that Blanchot offers in the essay “The ‘Sacred’ Speech of Hölderlin.” (1946), which addresses Hölderlin’s poem “As on a holiday” (1799). This poem was also discussed by Martin Heidegger in 1941, in an essay bearing the same title. Blanchot takes sides and debates with Heidegger’s essay. I will give an account of Blanchot firm insistence to think language as preceded by a rip and an impossibility, crossed by a questioning of idea of law and the relation of foundation that this idea entails. The essay will highlight the relevance of the question concerning the legitimacy of philosophical reflection and literature. The intriguing and controversial “right to death” to which Blanchot alludes in “Literature and the right to death” could be better understood by taking into account the analyses developed here.

Keywords: Law; impossibility; writing; death; Hölderlin

---

<sup>1</sup> Correo electrónico: [amanda.leonor.olival@gmail.com](mailto:amanda.leonor.olival@gmail.com). Este artículo fue elaborado con el apoyo del Proyecto Fondecyt Regular número 1170580 “Crítica, saber y poder en Maurice Blanchot”, de la investigadora responsable Aicha Liviana Messina.

### 1. “NO ES POSIBLE HABLAR”

“No es posible hablar” es una cita del ensayo de Maurice Blanchot “El habla ‘sagrada’ de Hölderlin”,<sup>2</sup> publicado originalmente en *Critique* en diciembre del año 1946, luego vuelto a publicar en *La parte del fuego*. Aquí Blanchot sostiene que el lenguaje del poema es la transmisión de su propia imposibilidad, y está vinculado a un “‘Hablo, pero no es posible hablar’, de quien procede el poco sentido que permanece en las palabras” (2007a, 118). Blanchot se refiere a “Como cuando en un día de fiesta”, poema de Hölderlin dedicado al rol de poeta. El poema también fue comentado en 1941 por Martin Heidegger, en un ensayo del mismo nombre, publicado en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, y reconocido como uno de los ensayos principales donde Heidegger desenvuelve su pensamiento en torno a lo sagrado. Para Heidegger lo sagrado es lo que posibilita el canto del poeta; al mismo tiempo, de lo sagrado sabemos solo por la escucha del poema (Greisch 1983, 406). De las distintas lecturas del poema de Hölderlin que Blanchot y Heidegger desarrollan, se siguen consecuencias relevantes para las comprensiones de ambos autores sobre el lenguaje y el sentido. Si para Heidegger lo sagrado posibilita el habla, al mismo tiempo esa dimensión que antecede el habla determina el sentido de la misma, el poema transmite lo sagrado; con ello queda expresada una relación de subordinación y de comunicación entre el habla y lo que la precede: el habla tiene un fundamento que ordena su sentido. En cambio, para Blanchot, si el habla tiene un “antecedente”, este no es sino un “imposible” que, en cuanto contradictorio, no ocupa el lugar de un “fundamento”, no determina el sentido del lenguaje; por el contrario, este es pensado como un todo contradictorio e imposible de aprehender que cuestiona e irrumpe permanentemente en el sentido. Esta diferencia marca una distancia radical entre ambos autores, que se puede rastrear a través de otros ensayos y que hace explícitas consecuencias para la comprensión de la filosofía y de la literatura en ambos. Pese a que más de alguien ha pensado que las lecturas de Hölderlin de Heidegger y Blanchot se aproximan, hay diferencias importantes en las reflexiones que los autores proponen.<sup>3</sup> Heidegger ve

---

<sup>2</sup> En francés ver «La parole “sacrée” de Hölderlin» (Blanchot 1949).

<sup>3</sup> En todo caso, esta no sería tampoco la primera vez que alguien hace ver las diferencias. Leslie Hill, precisando el distanciamiento que Blanchot emprendería respecto de Heidegger en el ensayo que comento, señala: “they differ sharply as to the relationship between the language of poetry and this necessarily unapproachable and incommunicable origin” (Hill 1997, 84).

en el poema una vía para responder a la pregunta por el sentido del ser, y responde a esta pregunta en términos de posibilidad; Blanchot, en cambio, vuelve imposible la aprehensión de un fundamento inequívoco a la experiencia posible y al pensamiento.

Pocos meses después de la publicación de “El ‘habla’ sagrada de Hölderlin”, aparece también en *Critique*, entre noviembre de 1947 y enero de 1948, el ensayo “La literatura y el derecho a la muerte”.<sup>4</sup> Aquí Blanchot expone extensamente su comprensión del lenguaje y de la literatura, y habla de un “derecho a la muerte”, expresión que podría dar cuenta de una referencia a Hölderlin en *La muerte de Empédocles*, como también a la idea de muerte en la filosofía de Hegel, quien es un interlocutor fuerte para Blanchot a lo largo del texto.<sup>5</sup> Las diferencias entre la idea de muerte en Hegel y Hölderlin no dejan de ser importantes y discutidas. Beda Allemann, por ejemplo, dice al respecto: “[el] concepto de muerte del joven Hegel [...] es justo el opuesto del de Hölderlin, en tanto no designa el tránsito al infinito sino la cristalización en la positividad” (1965, 20 n2). Sin embargo, pareciera que Blanchot aproxima ambas nociones, como queda sugerido en la siguiente cita: “La palabra me da el ser, pero me lo da privado de ser (...). Desde este punto de vista, hablar es un extraño derecho. Hegel, en esto amigo y pariente cercano de Hölderlin, en un texto anterior a la *Fenomenología* ha escrito: «El primer acto, por el que Adán se adueñó de los animales, fue el de imponerles un nombre, es decir los aniquiló en su existencia (en cuanto existentes)»” (Blanchot 2007a, 287). El acto de nombrar supone la aniquilación [*anéantissement*] de lo nombrado y, en ese sentido, un tránsito hacia el infinito. Para Blanchot en Hegel hay un infinito que aniquila lo real para dar vida al habla, en el “derecho a la muerte” empedocleano también.

---

<sup>4</sup> En francés «La littérature et le droit a la mort» (Blanchot 1949). “La literatura y el derecho a la muerte” fue inicialmente presentado en dos partes, “El reino animal del espíritu” en *Critique* N° 18, noviembre 1947, pp. 387-405, y “La literatura y el derecho a la muerte” en *Critique* N° 20, enero 1948, pp. 40-47, luego republicados en 1949 como un todo bajo el título “La literatura y el derecho a la muerte”, como el ensayo final del libro *La parte del fuego*.

<sup>5</sup> Leslie Hill señala una inexacta referencia a Hölderlin en el título del ensayo (1997, 104), pero también indica el protagonismo que Hegel toma en el desarrollo del argumento y que se plasma en algunas citas a los comentarios de Kojève e Hyppolite a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Por otra parte, Christopher Fynsk acentúa una referencia textual a Hölderlin y la proximidad que Blanchot le atribuye en relación con Hegel —su “amigo y pariente cercano”. La referencia que Blanchot hace a Hegel aquí corresponde a los ensayos reunidos bajo el título *Sistema de 1803-1804*, anteriores a la *Fenomenología del Espíritu* (Fynsk 1996, 72). Rodolphe Gasché, por su parte, realiza un minucioso comentario del ensayo acompañándolo de una lectura de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, y muestra de qué manera en Blanchot las constantes contradicciones que en la literatura se despliegan no son ni resueltas ni superadas (Gasché 1996).

Sin embargo, tal como ocurre con la lectura que Blanchot hace de Hölderlin en “El habla ‘sagrada’ de Hölderlin”, donde la relación con lo sagrado que Heidegger piensa aparece cuestionada desde el mismo título,<sup>6</sup> en “La literatura y el derecho a la muerte” el derecho a la muerte como tránsito hacia lo infinito, sea en Empédocles o en Hegel, también es puesto en cuestión por Blanchot. Este ensayo propone el desafío de entender cómo a través de estos cuestionamientos —a lo ‘sagrado’ y al ‘derecho a la muerte’—, la relación con el infinito es repensada por Blanchot, no como fundamento ni como fusión, sino como una ruptura que no arriba a una resolución. En cuanto cuestionamiento e interrupción, lo infinito es pensado como lo que remarca constantemente nuestra radical finitud, como aquello que no permite fundar, ni establecer, ni fijar. Lo sagrado en Heidegger, el derecho a la muerte empedocleano o hegeliano, son aquellas nociones respecto de las cuales Blanchot se desvía para pensar la literatura como la apertura del sentido, donde el sentido no es uno, sino que es aquello que cuestiona e irrumpe lo uno. Hölderlin acompaña constantemente a Blanchot en esta lectura.

A continuación, desarrollaré con mayor detención algunas consideraciones que permiten pensar este desvío de Blanchot a través de los textos recién señalados, junto con consideraciones expuestas en otros ensayos donde el autor retoma la lectura de Hölderlin, con quien marca el rasgo de un pensamiento radical de la finitud que permea una comprensión del lenguaje puesta en juego por la literatura. Los ensayos a ser revisados serán “El habla ‘sagrada’ de Hölderlin” y “La literatura y el derecho a la muerte”, ambos publicados en *La parte del fuego* en 1949; “El itinerario de Hölderlin”, publicado en *El espacio literario* en 1955;<sup>7</sup> y “Traducir”, publicado en *La amistad* en 1971.<sup>8</sup> Con ello se dará cuenta de una persistente insistencia en el pensamiento de Blanchot por pensar en profundidad una comprensión del lenguaje a partir de la literatura. Se mostrará cómo la idea de ley tiene un lugar central en esta comprensión. Se entenderá de qué manera es relevante para Blanchot apuntar a la cuestión de la legitimidad de la reflexión filosófica y de la literatura. El intrigante y polémico “derecho a la muerte” al que Blanchot alude en “La literatura y el derecho a la muerte”, que ha moti-

---

<sup>6</sup> Me refiero aquí a que “sagrada” va entre comillas, es decir va como suspendido, como cuestionado. La misma frase que corresponde al título del ensayo se repite en la última oración del texto, con lo sagrado nuevamente entre comillas. El cuestionamiento de Blanchot se plantea respecto al lugar que lo sagrado ocupa en la lectura que Heidegger hace del poema. Habrá que pensar un poco más qué quieren decir las comillas ahí.

<sup>7</sup> En francés “L’Itinéraire de Hölderlin” (Blanchot 1955).

<sup>8</sup> En francés “Traduire” (Blanchot 1971).

vado la declaración de Jacques Derrida de que la comprensión de la literatura que desarrolla Blanchot no es contraria con la pena de muerte,<sup>9</sup> podrá ser mejor comprendido si se tiene en cuenta las consideraciones que se expondrán.

Nuestra reflexión se desarrollará de la siguiente manera: la sección (2) busca clarificar en qué medida las nociones de ‘derecho a la muerte’ y lo ‘sagrado’ en Blanchot se relacionan, destacando el cuestionamiento que Blanchot inscribe en relación con ambas; la sección (3) busca mostrar cómo la pregunta por la legitimidad y por el fundamento son foco de la reflexión de Blanchot respecto de la lectura que Heidegger hace del poema de Hölderlin; la sección (4) está dedicada a determinar qué quiere decir lo sagrado y en qué medida posibilita el canto del poeta en la lectura que Heidegger hace de Hölderlin, reparando en cómo aparece articulada la cuestión de la ley y de la relación al fundamento en esta comprensión; la sección (5) busca mostrar cómo Blanchot distingue el habla de Hölderlin de la lectura que Heidegger hace del poema, caracterizando lo que distingue el habla del poeta del lenguaje del filósofo; la sección (6) se aboca a pensar la comprensión que Blanchot desarrolla del habla del poeta, atravesada por sucesivas contradicciones que la desgarran en múltiples dimensiones; a partir de ahí se piensa cómo la relación de esta habla con un fundamento es imposible para Blanchot; la sección (7) muestra cómo la contradicción y la imposibilidad en el poema reaparecen pensadas con posterioridad en la obra de Blanchot, como doble infidelidad en la relación entre mortales y dioses, o como un lenguaje que siempre se diferencia de sí mismo. Una vez llegado a este punto y a modo de conclusión, en la sección (8) se explicita cómo esta comprensión desemboca en otra relación sobre el “origen” que la literatura mantiene, no como fundamento ni como fusión, sino como cuestionamiento e interrupción. De ello se desprende que no se pueda sostener que Blanchot piense una literatura solidaria con la pena de muerte, ni un habla poética que deja oír lo sagrado.

---

<sup>9</sup> En específico me refiero aquí a la lectura que Derrida ha hecho del ensayo, en el seminario sobre la pena de muerte dictado entre los años 1999 y 2001, en la sesión titulada *Derecho a la vida, derecho a la muerte*. Allí, refiriéndose a “La literatura y el derecho a la muerte”, el autor dice lo siguiente: “incluso si no se justifica concluir que Maurice Blanchot está a favor de una literatura solidaria con la pena de muerte, el tono y el movimiento de su texto prohíbe concluir lo contrario, prohíbe decir que Blanchot está en contra de la pena de muerte durante este período, y que él no tiene ninguna simpatía o inclinación hacia esta tentación literaria que describe tan bien” (Derrida 2014, 168, traducción propia).

## 2. “(...) UN EXTRAÑO DERECHO” (BLANCHOT 2007A, 287)

Entre 1797 y 1799, Hölderlin escribió tres versiones de *La muerte de Empédocles*, ninguna habría sido ni conclusiva ni satisfactoria. En su tercera versión, primera escena, Empédocles ha sido expulsado de la ciudad de Agrigento y camina en dirección al Etna, busca a los dioses, no teme la muerte y dice que esta –la muerte– es “el alma de lo vivo”, cito: “Porque quiero morir. Es mi derecho” (Hölderlin 2001, 161). El derecho a la muerte es su derecho sagrado, el derecho a encontrarse con lo que da lugar al vivir. Empédocles ha sido exiliado por los hombres, librado de vínculos humanos, fuera de ley y errante; se dice pecador; jamás amó “como un hombre a los hombres” (2001, 160). Entonces, en el exilio, enarbola su derecho a la muerte, alma de lo vivo. La sanción de los hombres, el exilio, lo libera, y la muerte es el siguiente paso para la vida después de la vida, para encontrar al dios vivo. El drama trágico relatado por Hölderlin ocurre entre un hito y otro, entre el exilio y la muerte. En la errancia, el derecho a la muerte es el anhelo de Empédocles de fundirse con lo que posibilita vivir: “¡Por esto todo tuvo validez! ¡Todo fue consumado!” (Hölderlin 2001, 159). Ese deseo empedocleano es el derecho a la muerte.

En “La literatura y el derecho a la muerte” el derecho a la muerte es enunciado de manera similar: “Cada ciudadano tiene por así decirlo derecho a la muerte: la muerte no es su condena, es la esencia de su derecho” (Blanchot 2007a, 285). El derecho ciudadano a la libertad, a la vida, tiene su fundamento, su raíz y su esencia en la muerte. A partir de esta formulación se desprende la afirmación de Derrida respecto de una literatura solidaria con la pena de muerte, atribuible a Blanchot. Sin embargo, estimo que leer en Blanchot una comprensión de la literatura que adscribe o concilia con el deseo empedocleano, con la idea de muerte en la filosofía de Hegel, o incluso con la noción de lo sagrado en Heidegger, es un error. El derecho a la muerte puede ser leído si se traza una continuidad con la lectura que Blanchot hace de lo sagrado en Hölderlin y en Heidegger, siguiendo las referencias a *La muerte de Empédocles* en “El habla ‘sagrada’ de Hölderlin”, así como considerando la proximidad en el tiempo de los dos ensayos. Esta lectura permitirá precisar cómo Blanchot piensa tanto lo ‘sagrado’ como el ‘derecho a la muerte’.

En el “Habla ‘sagrada’ de Hölderlin”, Blanchot hace algunas referencias a *La muerte de Empédocles*, principalmente en cuatro momentos. Al comienzo, para aludir a “lo Abierto”, cita un verso de la primera versión del drama: “Tu obra divina, Luz, que hace que todas las cosas se desplieguen” (Blanchot 2007a, 109). Según Blanchot, “lo Abierto” de Hölderlin significa un doble movimiento, un abrirse, una apertura, un despliegue, y un poder de

claridad, que es anterior y que posibilita que la luz aclare. Luego, cita a Empédocles para introducir la idea de *totalidad sin límites*: “totalidad que no limita ni lo real ni lo irreal” (2007a, 110) y que integra la “libertad de no estar limitado por nada” (2007a, 110) a que la poesía se dirige –así como Empédocles se dirigía al Etna a fundirse con los Dioses. Para esta noción será importante pensar cuál es su relación con la poesía. Luego, Blanchot se refiere a “La muerte de Empédocles” para distinguir lo Sagrado de “la llama que Empédocles va a buscar abajo” (Blanchot 2007a, 115). Finalmente, en la última página del ensayo, para distinguir la muerte y el poema, la primera como “encuentro de los extremos” (2007a, 122), como conciliación o fusión, y el poema como “momento extremo de la oposición” (2007a, 122). Lo interesante de esta serie de momentos es que con ella Blanchot va precisando cada vez más la noción que le interesa pensar, aquello con lo cual la poesía se relaciona y la forma de dicha relación, que distingue claramente del deseo empedocleano.

Para Blanchot, tanto lo sagrado como el derecho a la muerte son pensados, a partir de Hölderlin, como un antecedente necesario de todo lo que hay, son lo que da lugar al habla, “la vida que lleva consigo la muerte y se mantiene en ella” (2007a, 290)<sup>10</sup> según señala Blanchot, cuando cita a Hegel en “La literatura y el derecho a la muerte”. Ambas nociones responden a un orden de anterioridad: lo sagrado da vida al poema, la muerte es el alma de lo vivo. Sin embargo, hay maneras distintas de pensar esa anterioridad, que traslucen distintas formas de pensar la relación con el infinito, no necesariamente como fundamento –de la existencia, de la filosofía y de la literatura–, ni como fusión o conciliación.

Las comillas que suspenden lo sagrado en el título del primer ensayo, tienen un equivalente en el derecho a la muerte; también es puesto en entre dicho, cuando se lo cita. Hay un “por así decir” que lo antecede: “Cada ciudadano tiene, por así decir, derecho a la muerte” (Blanchot 2007a, 285). Pocas páginas después el mismo ensayo nos dice “hablar es un extraño derecho” (2007a, 287). El derecho a la muerte y el derecho al habla son derechos puestos en duda, del mismo modo que lo ‘sagrado’ del habla de Hölderlin también es inscrito como algo inestable, contradictorio y dudoso. ¿Acaso no posibilitan realmente lo que enuncian? ¿acaso no hay ley que los respalde, o es la firmeza de la ley la que es cuestionada?

---

<sup>10</sup> La cita está tomada del Prefacio de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, en la traducción al francés de Jean Hyppolite. La frase completa es: “Ce n’est pas cette vie qui recule d’horreur devant la mort et se préserve pure de la destruction, mais la vie qui porte la mort, et se maintient dans la morte même, qui est la vie de l’esprit” (Hegel 1939, 29).

Para Blanchot aquello que abre el lenguaje y el sentido es la literatura —en esto se aproxima a Heidegger—, sin embargo, al mismo tiempo la literatura es ilegítima e imposible; esta no fundamenta, más bien pone cuestión. Estos cuestionamientos son inscritos entre sutiles “comillas”, nociones antecedidas por innecesarios e indefinibles “por así decirlo” o “extraño”, suspensiones ambiguamente articuladas, que ponen en duda el orden de lo ‘sagrado’ y del ‘derecho’, como posibilidad de fusión o acceso al infinito para reposar en él.

Esta primera forma del cuestionamiento, inscrita a nivel textual mediante las inserciones recién subrayadas, tiene su correlato en la pregunta por la legitimidad de la filosofía y de la literatura, que Blanchot formula al comienzo de “El habla ‘sagrada’ de Hölderlin”. La pregunta por la legitimidad es un tipo de pregunta que puede ser formulada en el marco de una relación de fundamentación, como la que Heidegger articula. La dimensión de la ley y del derecho habilita este tipo de pregunta; sin embargo, esta dimensión está puesta en duda en el pensamiento de Blanchot.

Veamos a continuación con mayor detenimiento qué quiere decir lo sagrado y en qué medida posibilita el canto del poeta en la lectura que Heidegger hace de Hölderlin y cómo Blanchot se distancia de esta lectura.

### **3. “EL POETA DEBE HABLAR (...)” (BLANCHOT 2007A, 120)**

Para comenzar me permitiré prestar atención a las primeras líneas de “El habla ‘sagrada’ de Hölderlin”. El autor se refiere, para comenzar, al reciente comentario de Heidegger sobre el himno “Como en un día de fiesta”, y propone al lector la siguiente pregunta en relación con el análisis heideggeriano: “¿Es legítima tal explicación? ¿De qué manera lo es?” (Blanchot 2007a, 107). Me interesa detenerme en lo que está sugerido en esta pregunta.

Es una pregunta que cuestiona la legitimidad del comentario del filósofo respecto del poema, ¿acaso la filosofía está autorizada a realizar tal ejercicio explicativo? ¿Es el comentario respecto del poema conforme a la ley? La legitimidad tiene que ver con el origen, con el fundamento; nos remite a un reconocimiento de conformidad respecto a la fuente legal de una situación. Además, según Blanchot no bastaría con saber si el comentario es legítimo o no, sino que también preocupa saber “¿De qué manera lo es?”. Se trata de una pregunta dirigida al método, el modo de acceso al poema. Ambas preguntas son muy jurídicas. ¿Acaso Heidegger, en cuanto filósofo, está autorizado a elaborar tal explicación? Además, ¿de qué modo está autorizado? Nos introducimos en un movimiento de pensamiento que nos reenvía permanentemente a una anterioridad, donde tendría raíz la validez de la ley que

autoriza todas las operaciones del pensamiento que conforman el análisis. Son preguntas muy propias de la fenomenología también. La legitimidad de la filosofía y las condiciones de posibilidad de la experiencia son dos cuestiones que preocupan particularmente al proyecto filosófico de Husserl y del primer Heidegger. La fenomenología no solo pretende acceder a la dimensión de sentido de la realidad, sino que también considera que el acceso a dicha dimensión se realiza a partir de una vía determinada, un cambio de actitud o de posicionamiento en relación con lo que se denomina “actitud natural”, para dar pie a la “actitud fenomenológica” o también -podría decir- “actitud filosófica”, donde se abre el campo para pensar las condiciones de posibilidad de la experiencia. Subyace a ello toda una manera de pesar la filosofía. La fenomenología es un modo de captar los objetos que discute respecto de su justificación, en el sentido de su legitimación. La experiencia circula con papeles de identificación,<sup>11</sup> la filosofía hace un control de identidad.<sup>12</sup> Entonces se instala un pensamiento que se articula en torno a la indagación de lo normativamente posible y aparece, como una cuestión necesaria a resolver también, la pregunta por cuáles son las condiciones de posibilidad del propio ejercicio filosófico. Se plantea la pregunta por la legitimidad de la filosofía y, en consecuencia, la pregunta que inicialmente formula Blanchot: “¿Es legítima tal explicación? ¿De qué manera lo es?”.<sup>13</sup>

Por otro lado, estas preguntas no solo atañen la filosofía y a la autorización de su análisis. La cuestión de la legitimidad también implicaría una autoridad que se sobrepone al poema. “La interrogación de Heidegger inte-

---

<sup>11</sup> En ese sentido, es interesante destacar aquí una nota aclaratoria de la traducción al español de *Ser y Tiempo* de Jorge Eduardo Rivera, a propósito del apartado sobre el “Concepto preliminar de la fenomenología”, en el párrafo 7. Heidegger está ahondando en lo que quiere decir Fenomenología e indica que: “la palabra solo da información acerca de la manera de mostrar y de tratar *lo que* en esta ciencia debe ser tratado. Ciencia “de” los fenómenos quiere decir: un modo tal de captar los objetos, que todo lo que se discuta acerca de ellos debe ser tratado en directa mostración y justificación” (Heidegger 2016, 59). Con ello queda confirmada la cuestión del método, a lo que Rivera añade, como complemento respecto a la noción de *Ausweisung* que traduce desde el alemán como ‘justificación’, ‘legitimación’, ‘acreditación’, lo siguiente: “Los papeles de identificación personal se llaman en alemán, justamente por eso, *der Ausweis*” (Heidegger 2016, 463).

<sup>12</sup> Derrida también reflexionó sobre el punto, a propósito de la cuestión de nombre propio. En *Glas* señala: “Fiscalizar es pedir papeles de identidad, un origen y una destinación. Es pretender reconocer un nombre propio. ¿Cómo nombrar sin fiscalizar? ¿Es posible?” (Derrida 2015, 13).

<sup>13</sup> Hay otras lecturas del encuentro entre Hölderlin y Heidegger que reparan en este aspecto de la “legitimidad del dialogo”. Beda Allemann, por ejemplo, sostiene que “debe encontrarse una base sobre la cual Heidegger y Hölderlin puedan ser contrapuestos una a otro” (1965, 13) y, con ese objetivo, a partir de la idea del “retorno a lo natal” en Hölderlin, busca trazar puentes que le permitan poner en relación la obra del poeta con “la propia exigencia de Heidegger: el pensar en el ser” (1965, 14).

rroga cada palabra, cada vírgula y exige de todos los elementos aislados, tomados unos tras otros, una respuesta completa y, ella también, aislable” (2007a, 107) dice Blanchot en las primeras páginas del ensayo. La filosofía le exige al poema una respuesta, algo que lo explique; lo somete a un interrogatorio para que dé razón por cada elemento que lo conforma. Si la filosofía tiene derecho a requerir tal explicación, ello quiere decir que el poema es gobernado por la misma ley que autoriza a la filosofía a requerir tales explicaciones. ¿Cuál sería esa ley? Blanchot se plantea otra pregunta para hacer explícito este punto: “Podríamos también preguntar si es posible el encuentro entre el vocabulario de una reflexión filosófica autónoma y un lenguaje poético” (2007a, 108). Si no fuera posible, entonces ¿cómo podría la filosofía exigir una justificación al poema? Por último, quizá la pregunta central que se está planteando es: ¿acaso el poema necesita justificarse?, ¿acaso el poema está obligado a someterse a las exigencias del filósofo?

Con las preguntas mencionadas, Blanchot está provocando a Heidegger, está apuntando a dos consideraciones implícitamente asumidas en el análisis heideggeriano del poema. Mediante estos cuestionamientos, muy precisos, muy exactamente dirigidos, Blanchot nos dará a entender también cuál es su consideración y la operación que articula respecto a la idea de fundamento, a la relación entre la filosofía y la literatura, y a la idea de ley que subyace al análisis de Heidegger del poema. Esta operación precisamente tiene que ver con el gesto de preguntar, con la contraposición y la duplicidad que un cuestionamiento introduce.

#### **4. “LA INTERROGACIÓN DE HEIDEGGER (...)” (BLANCHOT 2007A, 107)**

En Heidegger encontramos la forma de proceder que he identificado como propia de la fenomenología y de una comprensión de la filosofía, esta vez aplicada al poema.

Hay una unidad y totalidad originaria que se nombra como lo sagrado, que posibilita y determina todo lo que hay. En “Como cuando en día de fiesta”, Heidegger sostiene que hay una noción que determina todo el poema de Hölderlin, es la “naturaleza”: “Lo que Hölderlin llama todavía aquí ‘naturaleza’ resuena en todo el poema y lo determina hasta su última palabra. La naturaleza ‘educa’ a los poetas” (2005, 58). El poema es determinado sistemáticamente por la naturaleza; es gracias a la naturaleza que los poetas poetizan. Según Heidegger la naturaleza está presente en todo lo real, es omnipresente, y es en virtud de esta omnipresencia que el conjunto de todo lo real existe. Es su razón de ser. Si su presencia está en todo lo real, no es porque ella abraza todo lo que hay como una mera suma o yuxtaposición de

elementos, como una mera adición de cantidades. Su omnipresencia es de otro orden, es la unidad a la que todo pertenece, incluso los elementos reales que se excluyen. La naturaleza en cuanto unidad y totalidad, admite en su interior la contradicción: “la omnipresencia mantiene enfrentados los extremos contrarios del cielo más alto y del más profundo abismo” (Heidegger 2005, 61); pero al mismo tiempo sustrae los extremos en su pertenecer a la unidad del todo, es decir, los reúne. Además, “ella es propiamente lo que tiene y otorga poder. La esencia del poder se determina a partir de la omnipresencia de la naturaleza” (Heidegger 2005, 59). La naturaleza es el poder que todo lo gobierna y que hace posible todo lo que hay; pero también reposa y es lo venidero; reposa en el inicio, en el origen de todo movimiento. El amanecer, el despertar de la naturaleza es lo que abre el espacio en que se encuentran todas las cosas, es la fisura donde mortales e inmortales aparecen; el saber de los poetas es presentir ese movimiento en su venir: “presentir lo venidero es al mismo tiempo un pensar hacia delante y hacia atrás” (Heidegger 2005, 61). Presintiendo lo venidero, los poetas persisten en su pertenencia a la naturaleza: “‘Los poetas’ son los poetas futuros, cuya esencia se mide de acuerdo con su conformidad con la esencia de la ‘naturaleza’” (Heidegger 2005, 62). Luego, según Heidegger, la idea de naturaleza es superada por Hölderlin en busca de un pensamiento más inicial. Entonces se alude a lo sagrado, que es la esencia de la naturaleza en cuanto que despertar o amanecer, en cuanto que lo más anterior: “Lo que siempre es de antaño es lo sagrado” (2005, 71). Aparece, en el ensayo, la relación con la ley. Según se desprende de un fragmento de Píndaro, traducido por Hölderlin y comentado por Heidegger, “La ‘naturaleza’ es la mediatez mediadora de todo, es ‘la ley’” (2005, 70). Al ser lo más inicial, la naturaleza, como lo sagrado, “despierta a sí misma, surge conforme a su esencia” (Heidegger 2005, 70). Es decir, en la medida en que es ley, y que es lo más anterior de todo lo anterior, es una ley inmutable, idéntica a sí misma y que se funda a sí misma, tiene en ella misma su propio origen, y permanece imperturbable, es lo inmediato inicial, donde no hay experiencia posible, ni para dioses, ni hombres, e impone la obligación de mediar, en el reino de los cielos y en la tierra. Es una exigencia de mediar. Esta anterioridad, que aparece como el fundamento primero y último, como el primer despertar, resiste toda mediación o comunicación, pues ella es lo que habilita toda comunicación o mediación. Es decir, es la condición de posibilidad de todo lo que es mediado y, en cuanto tal, es el medio que da lugar a todo lo que hay. Es la ley que constituye a su vez la mediatez de todo lo que hay. Jean Greisch dice al respecto “Hölderlin es el profeta de Eso que viene (*das Kommende*), dicho de otro modo, de lo Sagrado. Pero él no tiene nada en común con los profetas que predicen Aquel que debe venir” (1983, 413). Con ello queda precisado que lo sacro no se

confunde con los dioses, puesto que lo sacro escapa lo concebible, lo nombrable y comunicable, mientras que los dioses, en cambio, son concebidos por el hombre. Sin perjuicio de que lo sagrado no puede ser comunicado ni mediado, la tarea de la poesía es nombrarlo; es en la poesía en quien recae la exigencia de mediar. Entonces la ley tambalea: “La ley se ve amenazada. Lo sagrado amenaza con dejar de ser algo firme” (Heidegger 2005, 80), pues podría ser dicho. Sin embargo, se mantiene salva pues es intimidad y por ello permanece, sin perjuicio de la amenaza de la palabra y del poema, que en cualquier caso es un canto que surge de la exigencia de mediación que impone la propia venida de lo sagrado. El ensayo reafirma el punto señalando que “Lo sagrado dona la palabra y viene él mismo en esa palabra” (2005, 84). Lo sagrado es el movimiento de venir que en ese mismo movimiento exige que la palabra lo nombre.

Siendo lo sagrado la condición de posibilidad del poema, y siendo incomunicable, sin embargo, es transmitido por el poema. El poema es el movimiento que se dice a sí mismo, en virtud de la propia exigencia de lo que nombra. Esta ley, lo sagrado, es la que hace posible el poema, es el poder. Es también la que legitimaría el análisis del filósofo. Para Heidegger tanto la poesía como la filosofía están sometidas a una misma y única anterioridad que todo lo posibilita, que se nombra a sí misma, que da lugar a una experiencia siempre mediada por un incomunicable que, sin embargo, gobierna todo lo que hay. “Lo sagrado es aquello que hace el acto poético posible” (1997, 86), dice Leslie Hill cuando se refiere a los mismos pasajes. Heidegger cierra su ensayo diciendo: “Hölderlin dice lo sagrado y así nombra ese espacio único de tiempo de la inicial decisión” (2005, 85), y luego “Esta palabra, aún nunca oída, está guardada en la lengua occidental de los alemanes” (2005, 85).

Entonces, Blanchot titula su ensayo “El habla ‘sagrada’ de Hölderlin”, donde lo sagrado va entre comillas. Suspensión o cuestionamiento de lo sagrado desde el título. Pensemos qué es lo que con estas comillas Blanchot está provocando en la lectura de Heidegger.

##### **5. “(...) ESTE JUEGO INTERIOR DE LAS PALABRAS” (BLANCHOT 2007A, 109)**

Destacaré lo que leo como una sucesión de ambigüedades en el ensayo de Blanchot, quien no escatima palabras en hacernos ver “todo lo que el comentario de Heidegger hace para responder fielmente a las intenciones del poema” (Blanchot 2007a, 108), sin perjuicio de poner en cuestión, al mismo tiempo, su propia lectura. Por ejemplo, respecto a la posibilidad de un “en-

cuentro entre el vocabulario de una reflexión filosófica autónoma y un lenguaje poético” (Blanchot 2007a, 108), Blanchot repara en que el vocabulario de Heidegger, a pesar de parecer propio al filósofo, sin embargo, es un vocabulario que se pide prestado al poema: “Incluso el vocabulario que usa, en apariencia suyo propio, es también el vocabulario del poeta” (Blanchot 2007a, 108). Además agrega: “No se tiene pues que temer que el comentario incremente el texto. Se puede decir que todo lo que le presta se lo había pedido prestado” (Blanchot 2007a, 109). Pareciera que el filósofo toma prestadas las palabras al poeta –palabras que se relacionan con la totalidad, con el fundamento y con el movimiento de lo abierto–, pero luego se las apropia, y en ese gesto realiza un giro donde el poema entonces toma como prestadas sus propias palabras. Si hay un encuentro posible entre poesía y filosofía, dicho encuentro no se realiza sin desdibujar el lenguaje de ambas, sin deshacer o transgredir la línea que separa la intimidad del poema –que se dice a sí misma– de la exterioridad de la reflexión. Lo propio del poema se confunde con lo propio del filósofo y, sin perjuicio de ello, hay una asimetría entre ambos lenguajes que Blanchot no podrá dejar de notar. “La lengua de Hölderlin es aparentemente pobre, pobre en palabras, pobre en temas, monótona, la más humilde” (2007a, 109), sin embargo “la lengua de Heidegger es, por el contrario, de una riqueza y de una virtuosidad incomparables” (2007a, 109). ¿De dónde extrae esa riqueza y virtuosismo?, “la tientan los recursos en los que es infinitamente rica la lengua alemana” (2007a, 109), dice Blanchot, y este es un “peligroso poder”. Finalmente, “La confianza que Heidegger tiene en las palabras de su lengua (...) constituyen un fenómeno notable” (Blanchot 2007a, 109). Entonces, ¿realmente no tenemos que temer que el comentario incremente el texto?

La reflexión de Blanchot es ambigua, dispone elementos que se contradicen entre sí. Su ensayo articula un pensamiento en sucesivos momentos; el paso de un extremo a otro se da sin solucionar, sin llegar a zanjar el movimiento que la reflexión abre. Así mismo, con similares rasgos, Blanchot dimensiona y caracteriza el lenguaje del poeta.

La lengua del poeta es pobre y humilde, sin embargo, tiene su propia verdad, que es su ritmo, un “impulso hacia lo alto” (Blanchot 2007a, 110), un movimiento que eleva la lengua, que Heidegger ignora. Él “sólo retiene su desarrollo y su composición prosaicos” (Blanchot 2007a, 110). Blanchot considera que el ritmo y el movimiento son la verdad de la lengua de Hölderlin; la lengua de Heidegger, en cambio, destaca por “una riqueza y una virtuosidad” (2007a, 109) y por una confianza en la “verdad oculta” (2007a, 109) de las palabras, un “juego interior” (2007a, 109) a las palabras, que

Hölderlin ignoró. Aparece aludida en esta caracterización la llamada “sobriedad” hölderliniana, vinculada al movimiento de retorno a lo natal que analizaremos con Blanchot más adelante. Esta sobriedad, que supone que Hölderlin “renuncia definitivamente a toda idea de una mediación poética” (Allemann 1965, 31), es contrapuesta a la “extrema inmodestia y arrogancia” (Allemann 1965, 30) que supone el deseo empedocleano de irrumpir en el ámbito de los inmortales. El virtuosismo y riqueza del lenguaje de Heidegger simpatiza con el deseo empedocleano. Esta asimetría, la diferencia que hay entre el lenguaje del poeta y el del filósofo, nos recuerda también el énfasis puesto por Blanchot en la posibilidad del encuentro entre el lenguaje de la reflexión y el de la poesía. ¿En qué medida dicha asimetría incide en el modo de darse ese encuentro?, ¿cómo es la respuesta del habla del poeta frente a la exigencia del filósofo?

En “La literatura y el derecho a la muerte”, el autor explicita cierta dinámica entre literatura y reflexión que también podemos leer insinuada sutilmente en este ensayo: “Si la reflexión imponente se acerca a la literatura, la literatura se convierte en una fuerza cáustica, capaz de destruir lo que en ella y en la reflexión podría imponer. Si la reflexión se aleja, entonces la literatura se vuelve a convertir, en efecto, en algo importante, esencial” (2007a, 272). Esta dinámica que se produce en el encuentro entre ambos lenguajes, da cuenta del carácter propio de la literatura, cierta manera de relacionarse con la reflexión y con el origen que marca su carácter “ilegítimo”, como dirá el propio Blanchot en el mismo ensayo: “[q]ue la literatura sea ilegítima, que haya en ella un fondo de impostura, sí, sin duda” (2007a, 272). Dicho carácter tiene relación con el tipo de movimiento que la literatura realiza, que marca el paso desde su nada a una imposible esencialidad, desde su vacuidad y nulidad, a su importancia. Es la inconsistencia propia de lo literario lo que Blanchot está pensando.

Hacia el final del “El habla ‘sagrada’ de Hölderlin”, Blanchot volverá sobre lo que distingue como el movimiento del lenguaje. Este movimiento marca la diferencia entre el habla del poeta y la del filósofo, y pondrá de manifiesto las distintas maneras de concebir el lenguaje de la literatura que separan a Blanchot de Heidegger. Blanchot pensará esta diferencia a través de la relación de lo sagrado con su carácter incomunicable. Ahondaremos en ello a continuación, a propósito del problema de lo posible y lo imposible, explicitado insistentemente por Blanchot a lo largo del ensayo.

## 6. “(...) TROPEZAR CON UNA IMPOSIBILIDAD” (BLANCHOT 2007A, 118)

El poema está atravesado por sucesivas contradicciones que lo desgarran en múltiples dimensiones. Según Blanchot, si Heidegger interroga a Hölderlin en cuanto “existencia poética”, dicha interrogación ha demostrado que tal existencia poética era imposible. El poema es una experiencia imposible según Blanchot, sin perjuicio de que Heidegger piense y lea en sus palabras lo contrario. Cito *in extenso*:

¿Cómo lo Sagrado, que es ‘inexpresado’, ‘desconocido’, que es lo que abre a condición de descubrir, lo que revela porque no es revelado, puede caer en el habla, puede dejarse enajenar hasta convertirse, él que es pura interioridad, en la exterioridad del canto? Verdaderamente, precisamente, eso no es posible, es imposible. Y el poeta solo es la existencia de esta imposibilidad, así como el lenguaje del poema es sólo la repercusión, la transmisión de su propia imposibilidad. (2007a, 118)

¿De qué tipo de contradicción se trata?, ¿cómo se articula la imposibilidad? Se trata de un desgarramiento profundo, que traba y recorre la existencia poética: “no se trata de una dificultad lógica. Esta contradicción es el corazón de la existencia poética, es su esencia y su ley” (Blanchot 2007a, 112). Es un desgarramiento del orden del tiempo y de la idea de “condiciones de posibilidad”: “El poeta sólo existe si presiente el tiempo del poema” (Blanchot 2007a, 113), no obstante, “es segundo en relación con el poema del cual es sin embargo el poder creador” (Blanchot 2007a, 113). Es un desgarramiento de la noción de oposición, de lo posible y de lo imposible. La experiencia del poeta consiste en buscar una “experiencia del caos como tal, una experiencia de la noche” (Blanchot 2007a, 114). A diferencia de Heidegger, para quien estas dos nociones —caos y noche— no se presentan sino atestando la ley, certificándola, para Blanchot el poeta debe llevar hasta el extremo, ejecutar hasta el límite el movimiento de oposición y de contradicción. Su propia existencia poética debe tironearla “lo más posible a la inexistencia” (Blanchot 2007a, 122), y con ello realizar el movimiento imposible de reconciliación de lo sagrado y del habla. En este punto ya empieza a anunciarse lo que es un claro movimiento de contradicción y oposición que el poeta realiza en relación con lo sagrado.

Lo sagrado es lo que llama, o lo que exige, “es ley, principio de aparición de lo que aparece” (Blanchot 2007a, 116), es “la ley, anterior a todo” (Blanchot 2007a, 116) que “garantiza en todo momento la venida del Todo a sí mismo” (Blanchot 2007a, 116). La ley, por sí sola, se afirma a sí misma, es “la pura afirmación de la pura ley” (Blanchot 2007a, 116) y, sin embargo, esta pura ley convoca lo humano, es decir, al poeta, lo llama, le exige. El principio de aparición de todo lo que hay es una exigencia, un llamado a lo otro —de la mediatez a lo mediado, en palabras de Heidegger. La ley pura es la que exige, la que llama, la que convoca a lo humano, y lo hace “para no perderse

en la infinidad expansiva” (Blanchot 2007a, 117), pues ella es la “totalidad sin límites” de la que habló Empédocles. La ley debe ser la totalidad sin límites, pero también es necesario “que este ‘sin límites’ pase a ser su límite, que esté integrado en la totalidad, y por eso el poema debe venir” (Blanchot 2007a, 117). Es decir, el poema es la exigencia de la totalidad, es lo que demanda esta totalidad para ser sin límites, para incluir dentro de sí misma la libertad que es no estar limitado por nada. Necesita ser mediatizada, para poder *permanecer* [demeure]; por lo tanto, necesita del habla. “[E]l habla cuya esencia es permanecer, aunque fuere como una huella” (Blanchot 2007a, 117), será la exigencia del todo ilimitado, para “ser fundamento de lo que permanece” (Blanchot 2007a, 117). El lenguaje de los mortales —léase de los finitos— es el lenguaje de la persistencia, de la duración. Ya desde aquí se puede ver la “unidad del tiempo desgarrado” (Blanchot 2007a, 117) que hace el poema. El poema es “lo injustificado, a partir de lo cual es necesario sacar justificación” (Blanchot 2007a, 117). En todos estos sentidos, la experiencia poética desgarrar la noción de oposición. El poema “reúne en una unidad infundada la unidad abierta del principio” (Blanchot 2007a, 117), “hace que lo infundado se convierta en fundamento” (Blanchot 2007a, 118), el lenguaje del poema es “la transmisión de su propia imposibilidad” (Blanchot 2007a, 118).

Vemos como en Blanchot el poema no puede sino torcer hasta el límite cualquier consistencia, cualquier continuidad en relación con lo sagrado. Aquello que Heidegger ve como posible, para Blanchot no es sino imposible. Si para Heidegger el silencio del poema es un silencio “que traería sin ruptura lo Sagrado al habla” (Blanchot 2007a, 119), es decir, un silencio que transmite lo sagrado al habla; para Blanchot este paso exige el desgarramiento. En este punto del ensayo vuelve a ser relevante la cuestión del movimiento y de la significación.

Según Blanchot, la palabra con la que Hölderlin hace alusión a algo que se asemeja al silencio, *still*, no alude a un silencio pleno, sino que tiene un valor ambiguo en los poemas. El silencio de Hölderlin, según Blanchot, “está marcado con la misma contradicción y el mismo desgarramiento que el lenguaje” (2007a, 120). Es aquello que hace “posible la comunicación de lo in-comunicable” (Blanchot 2007a, 120). Es un silencio que habla, es decir un silencio que moviliza una contradicción, un “doble movimiento contrario” (Blanchot 2007a, 120), tal como en el lenguaje. Para Blanchot, el habla de Hölderlin abre el espacio a una duplicidad radical; “dos exigencias rigurosamente contradictorias” (2007a, 120) se ponen en ejercicio: ausencia y desgarramiento. Cito: “quien quiera ser mediador debe en primer lugar ser des-

garrado” (Blanchot 2007a, 121). Si entre lo sagrado y el habla hay una relación, dicha relación es de ausencia y destrucción, de ambigüedad y contradicción, de imposibilidad de reconciliación.

Heidegger piensa lo sagrado como lo que exige y posibilita el poema; el poema responde a lo sagrado, lo deja oír y lo acata. Para Blanchot, en cambio, el poema es aquello que precisamente rasga los límites de la experiencia a partir de lo imposible. Esta imposibilidad la vemos en las contradicciones que afectan la relación del Todo, lo Sagrado y el habla del poeta. Si hay algo que articula un paso entre lo sagrado y el habla, esta es una fuerza de oposición en la que, por el movimiento del texto y por su ambigüedad, encontramos lo propio de la poesía; la experiencia imposible que habita en el ritmo y movimiento del lenguaje. Poesía es el habla realizada en su imposibilidad. Si Heidegger quería encontrar la misma fuerza interior en cada palabra del poema, Blanchot, en cambio, busca su desgarramiento y su movimiento ambiguo. Dicho movimiento es definitorio para entender la relación del lenguaje literario con el fundamento y el origen.

#### **7. “(...) ETERNA ENEMIGA DEL HOMBRE” (BLANCHOT 2002, 241)**

En “El Itinerario de Hölderlin”, texto publicado en 1955 como apéndice de *El espacio literario*, Blanchot bosqueja cierto itinerario que se puede trazar en Hölderlin, en su aproximación al problema de los dioses y de los límites. En este transitar podemos ver realizada y reflejada la misma desgarradura que Blanchot ha pensado en el habla del poeta. El movimiento del habla de Hölderlin ahora aparece no solo en su poesía, sino en su propio itinerario.

Los dioses se han distanciado del hombre. Frente a este alejamiento, sostiene Blanchot, Hölderlin ha transitado entre dos actitudes: primero, en su etapa juvenil, queriendo “escapar” de sus límites –límites de la experiencia posible– y unirse con los dioses; y luego, más avanzado en su vida, reconociendo y afirmando los límites de la experiencia, buscando fundar una morada (*demeure*) donde quedarse en la tierra; es lo que el propio Hölderlin llama “regreso natal”. La segunda actitud, según el autor, implica además reconocer una “doble infidelidad”, de parte de los dioses y del hombre, ambos se vuelcan a sus propios mundos, abriendo una brecha vacía que será la relación que, a partir de entonces, mantendrán. Desde este momento, el poeta ya no es un mediador que se ubica entre Dioses y hombres, sino más bien el guardián de aquella ausencia que separa y relaciona los dos mundos. Los límites de la experiencia son afirmados en cuanto límites, es decir en cuanto que insuperables.

En el itinerario de Hölderlin hay un paso desde una actitud que busca la fusión a una reconocida diferenciación pensada como una doble infidelidad. A partir de esta última actitud, la separación entre el hombre y los dioses ya no es una brecha a ser colmada con consolaciones vanas, sino una distancia que es necesario proteger en su vacío, pues con ello las dos esferas logran mantenerse diferenciadas en una doble aversión. Según Blanchot, en el Hölderlin maduro no hay unidad originaria, sino un vacío abierto en un doble rechazo.

Si los nombres de la era occidental deben realizar esa inversión decisiva, es porque los mismos dioses realizan lo que él llama la ‘inversión categórica’. Hoy los dioses se apartan, están ausentes, son infieles, y el hombre debe comprender el sentido sagrado de esa infidelidad divina, no contrariándola, sino realizándola en lo que a él respecta. ‘El tal momento –dice– el hombre se olvida y olvida a Dios, se rebela como un traidor, aunque de un modo santo.’ Esta rebelión es un acto terrible, una traición. (2002, 246)

Con el pasar de los años Blanchot insistirá en pensar y alentar esta traición a lo divino como la “forma de nuestra actividad literaria” (Blanchot 2007b, 58). En “Traducir”, ensayo dedicado a comentar *La tarea del traductor* de Walter Benjamin, publicado en *La amistad* en 1971, Blanchot piensa en el traductor como el “enemigo de Dios” (2007b, 58), aquel que pretende “sacar partido y provecho del castigo celeste que separa a los hombres con la confusión de las lenguas” (2007b, 59). En el ensayo, el acento de Blanchot está puesto en la diferencia entre las lenguas: “todo traductor vive de la diferencia de las lenguas, toda traducción está fundada en esta diferencia” (Blanchot 2007b, 59). Para Benjamin, tomadas una a una, todas las lenguas serían incompletas dice Blanchot. Podríamos pensar que es un asunto que se reduce a lo idiomático, pero no es así. Esta diferencia es una cualidad que toda lengua viva entraña: “la posibilidad de ser diferente de sí misma y extraña a sí misma que toda lengua viva detenta” (Blanchot 2007b, 59). Una lengua que siempre es extraña a sí misma es una lengua que no se afirma a sí misma, una lengua que no se constituye, sino que, por el contrario, se excepciona cada vez. Es una lengua que no alcanza a ser y, en ese sentido, inessential. Nos interesa esta diferencia, pues nos recuerda la asimetría que Blanchot sacaba a relucir en relación con el habla de poeta y el del filósofo. En esta asimetría, en esta diferencia irreductible –que es propia de toda lengua y que, por lo tanto, también marca la relación entre las lenguas, léase la lengua del poeta y la lengua del filósofo– Blanchot piensa la noción de origen y de fundamento: “Lo original no es nunca inmóvil” (2007b, 59).

Para Blanchot el fundamento no es consistente, el origen no es uno y el mismo, sino que es la posibilidad irreductible de ser diferente de sí, es la asimetría. La extrañeza respecto del origen es aquello que da vida al habla.

El habla es extranjera respecto de su origen, el fundamento es otro, y como otro, es lo que pone en cuestión. De esta asimetría que encontramos en el origen se siguen consecuencias para la forma de la relación entre ese todo ilimitado que es lo sagrado, y que es también el deseo de fusionarse empedocleano. Se siguen también consecuencias para aquella relación que pudiera trabarse entre filosofía y literatura. Por último, se siguen consecuencias para aquella exigencia que da origen al habla del poeta. En la diferencia, el llamado ya no puede ser respondido en la unidad, en el mediar lo sagrado, sino que tiene que ser respondido en la imposibilidad de hablar, en el vacío de existencia que es la literatura. Planteándolo en los términos de la doble aversión que leíamos en “El itinerario de Hölderlin”, el movimiento de distancia y no de reunión, de apertura y no de encuentro, da origen al sentido. Dicho movimiento no desemboca en una unidad, ni en una clausura, por el contrario, dicho movimiento desgarrar y cuestiona. Para Blanchot el movimiento de contradicción debe ser pensado no en una superación, ni en una reunión, sino en esta doble aversión.

#### **8. “(...) LA MUERTE ES EL POEMA” (BLANCHOT 2007A, 122)**

Volvamos a lo sagrado y al derecho a la muerte. En un principio dijimos que ambas nociones son pensadas desde Hölderlin como un antecedente necesario de todo lo que hay, son lo que posibilita el habla. Para el Hölderlin de Heidegger, lo sagrado da vida al poema, la muerte es lo que posibilita vivir, el alma de lo vivo que Empédocles busca para fusionarse como los dioses en el seno del Etna. Ahora quizá podemos precisar con mayor rigor el entredicho, el cuestionamiento que Blanchot articula respecto a lo sagrado: “El habla ‘sagrada’ de Hölderlin” pone en suspenso lo sagrado en cuanto “condición de posibilidad” del habla. Lo pone en suspenso al declarar la imposibilidad del habla: “no es posible hablar”; pero también cuestionándolo: “¿Es legítima tal explicación?” (Blanchot 2007a, 107). Con ello Blanchot tuerce la lectura de Heidegger en “Como cuando en un día de fiesta”. La torsión se realiza a través del movimiento ambiguo y contradictorio, y a través de la pregunta. Insisto en la relevancia del cuestionamiento y de la pregunta. En “La literatura y el derecho a la muerte”, el autor explicita el cuestionamiento que constituye el rasgo fundamental la literatura –el rasgo en el que la literatura se funda–: “Admitamos que la literatura comienza en el momento en que se convierte en una cuestión” (2007a, 271). Es ese cuestionamiento el que da origen al poema. Hablo, y nada posibilita esta habla. La firmeza de la justificación se deshabilita, el origen es una apertura que contrapone, el fundamento es completamente extraño, no hay una ley que sea vinculante para el poema, hay una pregunta que pone en duda.

¿Cómo leer estas comillas en continuidad con el tono con que se alude al derecho a la muerte en “La literatura y el derecho a la muerte”? Dijimos que el “derecho a la muerte” es una cita de *La muerte de Empédocles*. Para Empédocles, la muerte es el alma de lo vivo. En “El habla ‘sagrada’ de Hölderlin” las referencias al drama trágico de Hölderlin dan cuenta nuevamente de cómo Blanchot se distancia de la tentación de Empédocles, del deseo de reconciliación y de fusión. El poema no realiza el deseo de encuentro y conciliación, sino que es el “momento extremo de la oposición” (Blanchot 2007a, 122). La respuesta del poema a la exigencia de lo sagrado es aversión. El poema no hace sino desconocer dicha exigencia, la relación con la ley de lo sagrado es subversiva, es de un desacato que pone en duda la posibilidad misma de la ley. El derecho a la muerte, entonces, expresa la ley de lo sagrado, la exigencia que llama al poeta a mediar y decir lo sagrado; sin embargo, para Blanchot, el poeta no responde a dicha exigencia sino cuestionándola, escapando de la afirmación de un fundamento, para ponerlo en duda. El poema, para Blanchot, no responde al llamado de los dioses, por el contrario, es radicalmente infiel. La literatura no es solidaria con la pena de muerte, sino que la deslegitima: entonces lo sagrado va entre comillas, y el derecho a la muerte es desconocido con un “por así decirlo”. La legitimidad del interrogatorio de Heidegger también es cuestionada, puesto que el poema no se somete a aquella ley que dicta lo sagrado. Si hay un encuentro posible entre el habla del poeta y el del filósofo, ese encuentro no es sino una infidelidad. La muerte ya no es lo que posibilita vivir; si hay algo que lo posibilita, eso es el poema en cuanto que imposible.

En “El itinerario de Hölderlin” Empédocles representa el deseo de muerte, “la voluntad de irrumpir, por la muerte, en el mundo de los Invisibles” (Blanchot 2002, 239). Según Blanchot, el giro en la actitud de Hölderlin a lo largo de su vida da cuenta también de una respuesta a una nueva exigencia. El “regreso natal” responde a una exigencia que es propia del “lugar natal”, ya no solo la exigencia que es extraña a los hombres, según la cual estos “solo aprenden y poseen realmente lo que les es extraño” (2002, 241), sino una exigencia que “repliega hacia la tierra” (2002, 241) y que se aleja del deseo de Empédocles de ir hacia el otro mundo, una exigencia que se distancia del “fuego del cielo”. Esta otra exigencia, sin embargo, se relaciona con la extrañeza del origen y con la diferencia que ocupa el lugar del fundamento. ¿Qué forma de exigencia sería esta? Una exigencia que, extranjera al todo ilimitado, se afirma contraponiéndose, distanciándose. Hay una doble exigencia entonces, doble y contradictoria. La relación con la ley, con la exigencia y con el llamado tendría que ser pensada en esa duplicidad.

**BIBLIOGRAFIA**

- Allemann, Beda. 1965. *Hölderlin y Heidegger* (Trad. E. García Belsunce). Buenos Aires: Los libros del mirasol.
- Benjamin, Walter. 2010. *Ensayos escogidos* (Trad. H. A. Murena). Buenos Aires: Cuenco de plata.
- Blanchot, Maurice. 1949. *La part du feu*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. 1955. *L'espace littéraire*. Paris: Gallimard-folio.
- \_\_\_\_\_. 1971. *L'Amitié*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. 2002. *El espacio literario* (Trad. Vicky Palant y Jorge Jinks). Madrid: Editorial Nacional.
- \_\_\_\_\_. 2007a. *La parte del fuego* (Trad. Isidro Herrera). Madrid: Arena.
- \_\_\_\_\_. 2007b. *La amistad* (Trad. J.A. Doval Liz). Madrid: Trotta.
- Derrida, Jacques. 2014. *The death penalty. Volume I* (Trad. Peggy Kamuf). Chicago: The University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. 2015. *Clamor (Glas)* (Trad. Cristina de Peretti y Luis Ferrero Carraçado). Madrid: La Oficina de Arte y Edición.
- Fynsk, Christopher. 1996. "Crossing the threshold. On 'Literature and the right to death'". In Carolyn Baily Gill (ed.), *Maurice Blanchot. The demand of writing*. London: Routledge: 70-90.
- Gasché, Rodolphe. 1996. "The felicities of paradox. Blanchot on the null-space of literatura". In Carolyn Baily Gill (ed.), *Maurice Blanchot. The demand of writing*. London: Routledge: 34-69.
- Greisch, Jean. 1983. "Hölderlin et le chemin vers le sacré". In Martin Heidegger, *Les Cahiers de L'Herne Martin Heidegger*. Paris: Éditions de l'Herne: 403-415.
- Hegel, G. W. F. 1939. *La Phénoménologie de l'esprit* (Trad. Jean Hyppolite). Paris: Aubier.
- Heidegger, Martin. 2005. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* (Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte). Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_. 2016. *Ser y Tiempo* (Trad. Jorge Eduardo Rivera). Santiago: Editorial Universitaria.
- Hill, Leslie. 1997. *Blanchot. Extreme Contemporary*. London, New York: Routledge
- Hölderlin, Friedrich. 2001. *La muerte de Empédocles* (Trad. Feliu Formosa). Barcelona: Acanalado.