

LA PEQUEÑA FÁBRICA DE MAURICE BLANCHOT.  
REFLEXIONES EN TORNO A LA CITA A PARTIR DEL  
INTERTEXTO BÍBLICO

Maurice Blanchot's Little Factory. Reflections on Quotation  
based on Biblical Intertext

*Éric Hoppenot*

*Université Sorbonne Paris 4 (Francia)*

*instantesyazares@yahoo.com.ar*

**Resumen:** El análisis de los archivos de Maurice Blanchot permite comprender las diferentes etapas de su trabajo como crítico, desde la lectura de un texto hasta la publicación de su comentario. Nuestro artículo se centra en el estudio de una etapa particular de esta pequeña fábrica: la práctica de la cita. Examinamos el modo en que Blanchot utiliza una forma muy particular de tomar notas, que luego lleva a subvertir todos los códigos para citar editoriales y académicos. La cita es a la vez un juego, la experiencia del pensamiento y una conceptualización de la literatura considerada como una Biblioteca infinita, donde la referencia, los nombres propios tienden a desaparecer en el anonimato.

*Palabras clave:* **cita / intertexto / Biblia / crítica**

**Abstract:** The analysis of Maurice Blanchot's archives allows to understand the different stages of his work as a Critic, from the reading of a text until the publication of his commentary. Our paper focuses on the study of a particular stage of this little factory: the practice of quoting. We examine how Blanchot uses a very particular manner of taking notes, which then leads to subvert all editorial and academic citation codes. Quoting is at once a game, the experience of thought and a conceptualization of literature considered as an infinite library, where the reference and proper names tend to disappear into anonymity.

*Keywords:* **quoting / intertext / Bible / criticism**

*“[...] una cita es una especie de signo que un autor enarbola como autoridad a fin de fundar mejor el valor de lo que dice: eso sucede entre un nombre y un nombre.”*

Philippe Sollers, “Écriture et Révolution. Entretien de Jacques Henric et Philippe Sollers”, *Tel Quel, Théorie d'ensemble*.

*“La copia parecía su arte favorito”*

Maurice Blanchot, *Aminadab*

*“Aquel que cita sus fuentes, trae la guéoula [salud, redención, liberación] al mundo”*

*Pirqué Avot 6 (Traité des Pères, p. 274)*

Tomar notas es ya un primer movimiento interpretativo, la tensión hacia una escritura futura, la copia de los intertextos pertenece ya a la empresa crítica. El acto crítico de Blanchot comienza siempre por ese gesto de hospitalidad que caracteriza su escritura; antes de escribir sobre el otro, se trata más bien de desplazar, de exiliar<sup>1</sup> el texto de su soporte, de arrancarlo a su contexto, a fin de ofrecerle un lugar diferente (una nueva página en blanco), un medio de apropiársela por medio de la copia de extractos. Es bajo esta forma que debuta la obra crítica de Blanchot, por largas horas de lecturas y de copias. Leer es elegir\*. Centenas de páginas se ofrecen, entonces, como otros tantos intertextos, posibles citas, formando una biblioteca subjetiva, portátil, marcada por la elección de tales o cuales enunciados, ansiosos por ser convocados para un eventual transplante en un artículo por venir.

Teniendo en cuenta los trabajos de Antoine Compagnon<sup>2</sup> acerca de la cita, y los de Gérard Genette<sup>3</sup> sobre de la transtextualidad, es posible establecer una tipología de la referencia bíblica en la obra de Blanchot. Luego de un necesario trabajo de recensión de las huellas

---

1. Es probable que el acto de copiar pueda articularse con el pensamiento de la escritura nómada, tal como Blanchot entiende el nomadismo, en particular, a partir de Kafka.

\* Es imposible conservar el juego de palabras del original: “Lire, c’est élire”. [N. de la T.]

2. A. Compagnon, *La seconde main ou le travail de la citation*, París, Seuil, col. “Poétique”, 1979.

3. G. Genette, *Palimpsestes, La littérature au second degré*, París, Seuil, col. “Poétique”, 1982.

de dicho intertexto, se observará de qué manera procede Blanchot: por medio de la borradura de las fuentes, pero también a través de citas, de copias de textos ocultos, de copias deformadas de textos fuente, de traducciones disimuladas. En resumen, siempre en el límite del plagio o de la paráfrasis. Pero ese trabajo de disimulación es parte de la concepción de lo que es un autor para Blanchot: en el fondo, alguien anónimo.

El despliegue de nuestro estudio, a través del análisis de algunos ejemplos extraídos del corpus crítico de Blanchot, se inscribirá en la huella de la reflexión de Laurent Jenny, quien postula que el vínculo entre un texto y otro se da “siempre de acuerdo a una relación de realización, de transformación o de transgresión”<sup>4</sup>.

El desafío del uso del intertexto bíblico en la obra de Blanchot es doble: literariamente, forma parte de la construcción de una teoría de la literatura, sobre todo en torno de las nociones de “ausencia de libro”, escritura fragmentaria, Ley de la escritura; y filosóficamente, el intertexto bíblico le prescribe, en la estela del pensamiento de Lévinas, desarrollar un pensamiento ético.

A pesar de que la intertextualidad es tan propia de la escritura crítica, siendo incluso su condición de existencia, muy pocos estudios abordan el fenómeno. Sin embargo, podría analizarse minuciosamente cómo los escritores que a su vez realizan críticas, utilizan cada uno a su manera singulares prácticas de intertextualidad –limitándose al siglo xx, podrían evocarse los nombres de Proust, Sarraute, Yourcenar, Butor, Robbe-Grillet, Barthes.

Si bien la forma más frecuente, visible y explícita de la intertextualidad en la relación crítica es sin dudas la cita, se verifica, en lo concerniente a la tradición bíblica, que dicha modalidad referencial aparece con relativa poca frecuencia en la obra crítica de Blanchot, en comparación con otros intertextos mayores como Kafka, Mallarmé, Nietzsche, etc. Citar esos intertextos, convocarlos, es finalmente convenir que la escritura se juega, se anuda, nace y prolifera en la apropiación y la repetición.

El intertexto bíblico representa, en Blanchot, un campo limitado en términos de ocurrencias, pero muy variado; dado que no podríamos circunscribir aquí ni el corpus ni todo lo que está en juego, sólo ofrezco un panorama muy sintético que luego analizo a través de dos breves ejemplos, después de haber caracterizado el modo en que Blanchot usa este intertexto.

---

4. L. Jenny, “La stratégie de la forme”, *Poétique*, n° 27, 1976, pp. 257 y 262.

## 1. Naturaleza y apuesta del intertexto bíblico en Blanchot

Si nos limitáramos exclusivamente al uso de la cita de los versículos, el corpus del intertexto bíblico sería, a fin de cuentas, muy limitado. No se trataría más que de ciertos artículos específicos, en particular el comentario del libro de Neher, *L'essence du prophétisme* –del cual Blanchot dio cuenta bajo el título “La parole prophétique”–, aunque también otros como “Gog y Magog” –comentario de Martin Buber, en el cual Blanchot analiza especialmente la cuestión del Mal tal como la interpreta la tradición judía– o algún otro artículo consagrado a Jabès.

1. Los intertextos son con más frecuencia figuras bíblicas que se destacan (como Abraham, Isaac –los más frecuentes–, Moisés, Lilith –la primera mujer de Adán que no aparece sino en el comentario de *La maladie de la mort* de Duras–), aunque su presencia asedia el conjunto del análisis. En lo concerniente al *Nuevo Testamento*, a decir verdad una sola figura domina: la de Lázaro, que reiteradas veces encarna la alegoría de la lectura. La otra referencia importante de la Biblia cristiana es, esta vez, un libro: el *Apocalipsis* de Juan, cuyo espectro parece relativamente amplio, puesto que el libro es a la vez objeto de reflexiones propiamente exegéticas, pero a la vez es requerido por Blanchot, en su versión secularizada, para evocar por ejemplo, la bomba atómica como fin posible del mundo. Pero, de una manera general, esos son los nombres propios emblemáticos de la cultura bíblica que sustituyen a los textos. Aquello que Blanchot retiene en términos de textos propiamente dicho, más allá del *Apocalipsis*, son el *Génesis* y el *Éxodo*, los dos primeros libros de la Torah. A ellos habría que añadir, aunque de manera mucho menos visible, los libros de algunos profetas, particularmente Jeremías y Amós. Más allá de los nombres propios, el intertexto bíblico de Blanchot se concentra en episodios principales de la Torah. En el *Génesis*, el nomadismo abrahámico, la atadura de Isaac (que Blanchot designa de acuerdo a la tradición cristiana utilizando el término de “sacrificio”), en menor medida el asesinato de Abel a manos de su hermano, la lucha de Jacob con el ángel. En lo referente al *Éxodo*, se interesa en particular por los episodios universalmente conocidos de la Biblia: la esclavitud en Egipto, el éxodo y el exilio del pueblo hebreo, la revelación del Sinaí, el don de la Torah escrita y de la Torah oral.

El recurso a esos intertextos esconde cuatro apuestas principales, que podrían resumirse del siguiente modo:

a) Son analizados no por sí mismos, sino porque tienen una función en el interior de una obra literaria. El intertexto bíblico es, entonces,

un intertexto proliferante, esencialmente post-bíblico y que rebasa el marco *stricto sensu* de la exégesis, sea esta cristiana o judía. En efecto, numerosas referencias bíblicas son generadas en realidad ya sea por la filosofía –en particular Lévinas para la tradición judía– o, más generalmente, por la literatura. Por ejemplo, cuando Blanchot comenta ciertas piezas de Claudel –que son ellas mismas reescrituras bíblicas– es lógico después de todo que Blanchot se refiera también a la tradición bíblica. Esto sucede también cuando estudia las obras de Kafka y de T. Mann, que mencionan en numerosas oportunidades a Abraham y a Isaac. Para el caso de Kafka, es aún más visible, dado que todo un trasfondo bíblico es movilizado: las nociones de éxodo, de exilio, de nomadismo, de idolatría, e incluso el Talmud, son otras tantas referencias necesarias para analizar la vocación y la obra del escritor checo. Otro ejemplo: la obra de Duras, *La maladie de la mort*, suscita un extenso comentario en *La Communauté inavouable*, donde la mujer es comparada con el personaje de Lilith, figura apócrifa del Génesis.

b) Esos intertextos son desplazados de sus contextos y participan de la teorización de la escritura. Así pues, el análisis de las dos Torah –la escrita y la oral– que extrae de la tradición rabínica, conduce a Blanchot a pensar, hacia el final de *L'Entretien infini*, lo que designa como “la ausencia de libro”. Otro ejemplo: la ruptura de las primeras tablas de la ley está relacionada, según él, con la escritura fragmentaria. Así pues, la Biblia se revela como un adyuvante particularmente prolífico.

c) Los versículos, los episodios bíblicos son convocados no como la fuente esencial del análisis, sino más bien porque son el objeto de comentarios realizados por críticos o por filósofos, y es de estos comentarios que Blanchot quiere dar cuenta, a veces de acuerdo a un procedimiento simplemente parafrástico, descriptivo, o bien de acuerdo a un abordaje más analítico a través del cual busca discutir las interpretaciones de los comentarios.

d) El intertexto bíblico o postbíblico se muestra, para Blanchot, como una fuente inagotable para pensar ciertas situaciones que calificaríamos, para ser expeditivos, como existenciales –a saber: el éxodo, el exilio, el nomadismo, el sacrificio, la ley, la relación con lo divino. O incluso para pensar la ética, tras las huellas de la filosofía de Lévinas, recurriendo él también al intertexto bíblico.

2. Si bien Blanchot conoce perfectamente la Biblia –gracias a su tradición católica–, y la lee casi todos los días, es preciso reconocer que en tanto tal no constituye un hipotexto principal, al menos desde

el punto de vista de las referencias *stricto sensu*. La mayor parte de las veces es abordada oblicuamente, a través de sus comentadores. Como si nunca se accediera al texto santo sino a través de un tercero, de terceros, y como si la lectura del hipotexto se sustituyera por los comentarios, por comentarios de comentarios que forman una masa considerable de nuevos intertextos, que sustituyen a veces al propio texto original. Se leen los comentarios en lugar de la fuente: ello comienza evidentemente con la traducción. Paradójicamente, ya no se leen ciertos hipotextos como la Biblia, Homero, sino que se lee tal o cual traducción, tal o cual comentario, muchas veces sin tomarse la molestia de retornar al texto fuente. ¿Acaso no es por ello que se reconocen los grandes textos, por su capacidad seminal de engendrar una infinidad de exégesis?

## ***2. La corrupción intertextual***

Uno de los procedimientos característicos del uso intertextual de Blanchot es la manera en que es capaz de travestir las citas a las cuales se refiere, su manera de estar en un espacio intermedio entre la paráfrasis, la reformulación y el comentario: en relación a ciertas referencias, todo se juega en la modalización, la enunciación de un desacuerdo en torno a una cita, a una referencia. De modo que leer seriamente ciertos textos críticos de Blanchot nos obligaría a tener a la vista el artículo de Blanchot, la obra que comenta, más todos los intertextos a los cuales se refiere y cuya fuente no siempre menciona, o que puede incluso disfrazar sin advertir a su lector, alterándolos con mayor o menor ligereza.

Este uso singular del intertexto bíblico —del cual parece liberarse— se explica en parte por la manera en que Blanchot trabaja, y que un análisis de sus archivos revela. Blanchot no cesa de leer, lee mucho más de lo que escribe. Toma un gran número de notas (miles de páginas), y es allí donde el trabajo de corrupción comienza. Estas numerosas notas sobre textos críticos o filosóficos que él acumula, no son comentarios sino una transcripción de citas. Transcripciones que, en realidad, son muy incorrectas: sea porque las frases son un poco transformadas, sea porque él realiza una especie de reescritura citacional que consiste en extraer las citas (a veces parcelarias) —extractos que a veces son de varias páginas diferentes—, en reunirlos y constituirlos como fragmentos citacionales. Si no se tiene el intertexto a la vista, se supone que él ha reproducido varias líneas de una misma página, cuando en verdad ha procedido a una síntesis de varias citas que se encadenan las unas

con las otras en sus propias notas, pero que pertenecen en realidad a páginas diferentes. Con frecuencia es ese el material que él utiliza luego para hacer las citas en sus artículos.

A este particular trabajo de “copiar y pegar”, hay que agregar el fenómeno ligado a la traducción. Blanchot lee perfectamente el alemán, ha traducido cientos de páginas de Heidegger, cientos de páginas de Kafka. Del mismo modo, la mayoría de sus fuentes postbíblicas son alemanas: Eckhart para la tradición cristiana, pero sobre todo Buber y Scholem para la tradición judía. El trabajo de traductor que emprende influencia mucho su interpretación, aun cuando ello permanezca con frecuencia invisible. A título de ejemplo, él da toda una interpretación de la expresión “Tierra prometida” en una cita del *Diario* de Kafka, pero ni Marthe Robert traduce la palabra alemana utilizada por Kafka como “tierra prometida”, ni la palabra alemana tiene ese sentido. Se observa en este sencillo y rápido ejemplo, de qué manera Blanchot mismo puede fabricar, finalmente, el intertexto postbíblico, alterando o interpretando tal o cual formulación. Destaquemos que si bien no disfraza los versículos de la Biblia, la opción de traducción que realiza (como sucede con todo lector de la Biblia o más bien de las Biblias) es con frecuencia sintomática y orienta la interpretación hacia tal sentido antes que tal otro. Veremos un ejemplo de ello más adelante, a propósito de la palabra hebrea “segoulah”.

Así pues, al aceptar que la cita puede ser truncada —Blanchot le confiere un rol menor en el seno del texto—, pierde su valor ejemplar y argumentativo. La cita escrita de memoria, recordada como huella mnémica, corre el riesgo de ser errónea; ello nos confronta con una posible reescritura y, por ende, con una apropiación del discurso citado en el seno del discurso que lo cita. La cita errónea cambia, entonces, de *corpus*, incluso de identidad: ya no pertenece a su autor, sino a aquel que la reproduce erróneamente. Uso poco académico de las declaraciones de los otros, pero que no plantea ninguna dificultad a Blanchot, a quien la noción de propiedad literaria o filosófica le resulta relativamente extranjera. En ese caso —poco le importa si se equivoca— la sola referencia al nombre propio al cual pide prestado el texto parece ser suficiente, a su criterio, para garantizar ante el lector su buena fe. De tal modo, la escritura de quien es citado no es ya del todo suya sino que se halla doblemente despojada: por una parte, porque es integrada a un discurso exterior; por la otra, porque es posible que sufra una transformación afectada por una subjetividad. Así pues, un texto deviene un intertexto. Pero esta libertad con la que se toma la escri-

tura de los otros, ¿no es acaso también una forma irónica de invitar al lector, de obligarlo a que retorne por sí mismo al texto fuente?

En Blanchot se elabora un tratamiento original de las modalidades citacionales. El pasaje de un trabajo crítico a una escritura se construye sobre todo subvirtiendo las reglas que rigen la experiencia propiamente crítica, en particular la de respetar literalmente la obra citada. Así pues, ni Blanchot, ni Butor por ejemplo, respetan dicha regla *a minima*, que supone que en el marco de la obra crítica (no de la ficción) se den referencias precisas de las obras citadas, del mismo modo en que se usan comillas para cada cita o que se indica claramente que en determinado momento se reformula el pensamiento de tal autor. En ese punto del uso intertextual, el escritor y el crítico se pueden distinguir: el escritor, pudiendo jugar con toda libertad con las otras obras, no está sometido ni a las leyes convencionales, ni a las jurídicas, de un crítico. El escritor, al contrario del crítico, puede disfrutar con toda libertad de sus diferentes hipertextos. La escritura crítica de Blanchot es una erudita y discreta polifonía, que no se identifica si el lector a su vez no descubre lo que toma de otros y lo que corresponde al propio Blanchot. Al subvertir las reglas elementales de la propiedad del escritor, el crítico fagocita la obra que comenta y, de hecho, ciertas citas se integran parcialmente en el seno de su propio movimiento de escritura: él escribe con los mismos métodos que cualquier autor. Cada crítico –tanto Blanchot como Barthes, Butor y otros– juegan con las fronteras de la escritura crítica, sin duda porque no se acantonan únicamente en el trabajo de crítica, sino que reivindicán, por otra parte, una obra ficcional (al menos en lo que respecta a Blanchot y a Butor) y están embarcados, entonces, en un proceso en el cual los límites entre los géneros disminuyen e incluso se interpenetran. Las prácticas de dichos críticos escapan a los códigos universitarios en vigencia, de modo que los usos intertextuales hallan allí una mayor libertad, aún si se trata –como generalmente sucede– de una libertad “vigilada”, en especial en Blanchot (Butor parece tomarse todavía más libertades en relación con las obras que comenta, hasta el punto de escribir biografías cuasi ficcionales). No es sólo la operación crítica lo que es afectado, sino también la literatura misma y la noción de autor –que se borra progresivamente en beneficio del texto.

La abolición de esas fronteras se encarna en ciertos procedimientos literarios que consisten en practicar el robo de los textos<sup>5</sup> a los cuales

---

5. Véase el excelente libro de Michel Schneider, *Le voleur de mots*, París, Gallimard, col. “Connaissance de l’inconscient”, 1985; el libro acaba de ser reeditado en la colección “Tel”.



se refiere –Barthes habla de maquillar los textos antiguos–, práctica abundantemente utilizada por Blanchot, que “plagia” con frecuencia numerosos intertextos postbíblicos de la tradición judía: Neher, Scholem, Buber y otros más desconocidos. Uno de los modos de reducir las fronteras entre el crítico y el texto comentado consiste en abolir el dispositivo dialógico entre la escritura analizada y la escritura analizante, de modo tal que la palabra crítica, al absorber la palabra del otro, deviene su igual, no está sometida ya a la escritura comentada, unificando así las dos escrituras. La escritura crítica se caracterizaría por su ambigüedad, es decir, una escritura que portaría en sí, a la manera del texto literario, zonas de sombra, una parte de enigmaticidad en el sentido en que lo entiende Bessière; ello supone una escritura que reduce lo más posible la distancia que implica el discurso metatextual. Cuando Blanchot busca demostrar que varios escritores comparten las mismas preocupaciones o pensamientos cercanos, encadena citas de diversos autores, no para anular sus diferencias sino, por el contrario, para hacer escuchar las variaciones, las diferentes inflexiones. El autor de este artículo percibe, en la postura asumida por Blanchot, el riesgo –pero, ¿acaso no es inherente a numerosas empresas críticas?– de “moldear la obra a su imagen”, incluso si se reconoce a los estudios de Blanchot rigor y pertinencia.

La escritura de Blanchot vampiriza y borra con frecuencia la fuente intertextual: ya sea por fenómenos de reescritura, ya sea por el recurso relativamente habitual al paréntesis, dos procedimientos que, de hecho, disuelven, aíslan la cita y parecen restarle importancia, como si el discurso citado no ocupara ya el centro de la atención del lector crítico. El paréntesis es también una forma de inclusión/exclusión en la frase, integración pero a la vez apartamiento. Citar entre paréntesis implica, en cierta medida, relegar al segundo plano el discurso citado. Aceptar citar, acoger al otro en el seno de la propia escritura es, ciertamente, una marca de hospitalidad del crítico, pero el borramiento de las referencias citacionales del intertexto –comillas, referencias precisas a la obra (edición, página...)- conduce si no a negar, voluntariamente o no, una parte de la identidad de aquel que se cita, o aquel a quien uno se refiere, al menos a afectar una parte de la integridad de su obra.

De manera general, la obra crítica de Blanchot es relativamente parca en citas (sobre todo a partir de 1945), él prefiere con frecuencia la referencia o la reformulación; es por ello, sin dudas, por lo cual se puede hablar de una forma de devoración del intertexto. Todo lector de Blanchot puede quedar sorprendido por el singular tratamiento que reserva en particular a la cita. En efecto, la página de donde es

extraída prácticamente nunca es referida, como así tampoco la edición de la cual toma prestada tal o cual cita (a menudo es más preciso cuando se refiere a obras extranjeras, no traducidas del alemán), de modo que deviene muy difícil para un lector, aun escrupuloso, encontrar la fuente exacta, a menos que lea la totalidad de la obra citada. Ese fenómeno se explica, en principio, de una manera práctica, en la medida en que durante su trabajo de copista, Blanchot raramente cuida de anotar la referencia de la página de la cita que transcribe. Pero, más allá de esto que podría parecer como una negligencia de las reglas editoriales, lo que está en juego, sin dudas más profundamente, es una cierta concepción de la Biblioteca del mundo (le tomará indudablemente varios años a aquel que busque encontrar las fuentes precisas de todas las citas realizadas por Blanchot, sin estar sin embargo más informado acerca de los criterios que presidieron la puesta en escena de tal o cual cita). Esta modalidad de una escritura citacional separada de su origen, participa plenamente de la concepción misma de la literatura según Blanchot: es decir, de la ausencia de autor. De acuerdo a ella, todo texto en Blanchot porta en sí la impronta del anonimato de la escritura bíblica, él escribe en alguna parte que “sólo Dios escribe” o incluso, siguiendo en esto a Borges, que no hay sino un único libro, la Biblia. Por consiguiente, la desaparición del protocolo citacional debe ser interpretado no tanto como una forma de negligencia de quien únicamente toma notas a partir de un libro, sino como una verdadera estrategia, un pensamiento general de la literatura según el cual las obras son todas hipertextos anónimos; de una cierta manera, escritas por todos. El texto manifiesta su presencia reemplazando el cuerpo del autor. Así pues, en esta perspectiva en que el gesto literario se define por su carácter impersonal, las reflexiones acerca de las modalidades citacionales de Blanchot pueden articularse con aquello que él busca pensar, a partir del acontecimiento de Mayo del 68, en torno al anonimato.

El trabajo de citación en Blanchot comporta a menudo dos etapas: una primera que consiste en leer una obra y en transcribir ciertas citas; y una segunda que es la utilización de las citas, extraídas o no, en la obra comentada. Blanchot no escribe (o no subraya) nunca ninguno de los libros de su biblioteca; como contrapartida, en el relevamiento de citas que hace, indica con diversos signos en el margen (trazo vertical, círculo o cruz, a veces colores diferentes) el interés que tiene en tal o cual cita, escogida, “elegida” entre otras. De modo que hay, en Blanchot, una jerarquía textual de la escritura del otro, efecto de lectura y de relectura, subjetividad del intérprete. Dicha elección de ciertas

citas en el seno de un corpus establecido por el propio Blanchot, constituye lo que podría ser una tercera etapa del trabajo de la cita y del uso intertextual. Una vez más, la confrontación entre estas notas que ha tomado y los artículos, pone claramente en evidencia que las raras citas “seleccionadas” entre otras no están presentes necesariamente en el artículo. Elegir una frase, constituir la como cita, no conduce de manera necesaria a su uso, incluso si es posible recobrarla en el texto de Blanchot bajo una forma distinta a la de la cita, particularmente, la de la paráfrasis.

Blanchot no utiliza nunca en su obra el término ‘intertexto’, pero expone repetidas veces un pensamiento de la cita, o al menos presenta al lector un cierto número de reflexiones dispersas que convendría interrogar. Una primera vez, en el proyecto del *Comité* (mayo de 1968, texto no destinado a la publicación), define las modalidades de publicación: “A menudo hay en tales textos, ya publicados, latente en ellos, una posibilidad de ser citados, es decir, una pertenencia a lo fragmentario, más simplemente: fragmentos, frases, párrafos que, puestos en relación con otros, pueden adquirir un nuevo sentido o ser útiles para nuestro trabajo de investigación”<sup>6</sup>. La particularidad de la cita reside específicamente en su dependencia respecto de otro texto, de otra cita, de una glosa, etc. La revisión crítica, toda revisión, aparece en un movimiento de desacralización de la literatura, ya que ésta es concebida como el acontecimiento de una singularidad. Es significativo constatar que las obras publicadas en los años sesenta son pensadas como potenciales intertextos, convocan a ser citadas, son ya de antemano pensadas como citas, listas para ser fragmentadas, recortadas, constituyendo una red, un *corpus* de citas posibles. Más aún, según el proyecto de Blanchot, al encontrarse citadas, fragmentadas, las obras –desplazadas de su soporte de origen y confrontadas con otras– podrán suscitar nuevas significaciones. La obra no está cerrada sobre sí misma, encerrada en el espacio del libro, sino que se vuelve hacia las otras, justifica su existencia y su posteridad por medio de los encuentros con otros textos a los cuales ella puede ser asociada, yuxtapuesta, comparada. La cita es la oportunidad, incluso la condición de supervivencia tanto del texto como de la empresa del traductor. Así pues, toda obra comenzaría, de un cierto modo, por su potencial de fragmentación, *a contrario*, una obra *incitable* sería, *ipso facto*, condenada rápidamente al olvido.

---

6. M. Blanchot, *Écrits politiques 1953-1993*, ed. É. Hoppenot, París, Gallimard, Cahiers de la NRF, 2008, p. 150.

### **3. Un uso multifuncional del intertexto bíblico: el ejemplo de la teología negativa**

Varios textos de las *Chroniques du Journal des débats* (artículos publicados entre 1941 y 1944) dan cuenta de un interés particular de Blanchot por los místicos, en particular por los representantes de la teología negativa. Se comprende por qué la teología negativa pudo llamar mucho su atención (especialmente en los años 1940), en la medida en que su origen se funda sobre una paradoja, que conduce inevitablemente a una aporía: escribir para decir todo aquello que Dios no es. Pero la complejidad de la teología negativa consiste más aún en el hecho de que esta escena escrituraria no recusa la posibilidad de toda teología catafática (que procede por afirmaciones y nos hace acceder a un cierto conocimiento de Dios), no es su antítesis. La teología negativa debe abrirse un camino a través del cual ella pueda, a pesar de la radicalidad de su rechazo, hallar una lengua que le permita aún decir algo de Dios. En efecto, ¿qué resta de lo divino cuando el sujeto místico niega uno tras otro el conjunto de los atributos de Dios? A falta de posibles desarrollos especulativos, de un conocimiento de la divinidad, el místico apofático debe a menudo sustituir el discurso *sobre* Dios por un discurso *a* Dios.

Las traducciones de Maurice de Gandillac que Blanchot lee, a inicios de los años 1940, tienen mucho que ver con el conocimiento y el interés que algunas personas le dan a esta forma de teología. Del mismo modo, un poco más tarde, la influencia de Heidegger –quien se refiere a menudo a Meister Eckhart y consagra un estudio a Angelus Silesius<sup>7</sup>– concede a la teología apofática un lugar muy importante en el pensamiento contemporáneo. Después de Heidegger, otros filósofos continuarán una exégesis de la teología negativa, desde perspectivas opuestas, cada uno refutando la lectura del otro<sup>8</sup>. Todavía una vez más, pareciera que Blanchot accedió a la teología negativa no sólo leyendo la fuente, sino también a través de la mediación hermenéutica de di-

---

7. M. Heidegger, “La rosa es sin porqué” en: *La proposición del fundamento*, trad. F. Duque y J. Pérez de Tudela, Barcelona, Del Serbal, 2003 (1ª edición alemana, *Der Staz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1957). Como recuerda Heidegger, Leibniz y Hegel ya habían elogiado a Angelus Silesius. En los archivos de Blanchot hay un conjunto de nueve hojas, una selección de citas a partir de *La proposición del fundamento*. Las notas provienen de la edición alemana que traduce Blanchot.

8. Esta “querella” filosófica opondrá, a través de varios escritos, a Jacques Derrida y Jean-Luc Marion. Véase especialmente, de Jacques Derrida, *Psyché. Inventiones de l'autre* (París, Galilée, 1987) y *Sauf le nom* (París, Galilée, 2006), y de Jean-Luc Marion, *De Surcroît* (París, P.U.F., 2001).

cha tradición (Meister Eckhart, Nicolás de Cusa, Angelus Silesius). La relativa importancia que Blanchot atribuye a esta teología sin duda está relacionada con su concepción del lenguaje. Es posible abordar esta teología como una cierta relación con lo divino, o aún más, como una postura enunciativa singular que afronta la falta de palabra de la lengua, el silencio, lo innombrable, la imposibilidad del lenguaje para aprehender a Dios de otro modo que a través de la negatividad. El origen de la teología negativa se vincula con la *aphairesis*, que en la filosofía aristotélica consiste en recortar, separar, sustraer, a fin de alcanzar la esencia<sup>9</sup>. La atracción de Blanchot por la teología negativa se justifica por el trabajo de deconstrucción de la palabra que conducirá al silencio, al borramiento de las imágenes y las representaciones. Michel Foucault, y después de él Jacques Derrida, fue sin dudas el primero en poner en evidencia un acercamiento posible entre el pensamiento de Blanchot y la tradición de la teología negativa: “algún día habrá que intentar definir las formas y las categorías fundamentales de este «pensamiento del afuera». También habrá que esforzarse por encontrar su itinerario. Por buscar de dónde nos llega y en qué dirección va. Puede suponerse con toda legitimidad que ha nacido de este pensamiento místico que, desde los textos de Pseudo-Dionisio, ha merodeado por los confines del cristianismo: quizás ha persistido, durante un milenio más o menos, bajo las formas de una teología negativa. Sin embargo, no hay en ello nada que sea menos seguro...”<sup>10</sup>. De manera fortuita, irónica —o no— Blanchot no dejará de señalar, a su vez, que Foucault mismo, en su *Archéologie du savoir*<sup>11</sup>, usa un estilo propio de la teología negativa, lo que indica que los intertextos pueden realmente circular, dialogar entre ellos. Si se sigue a Blanchot, la teología negativa comprendería los siguientes signos: una escritura descriptiva, que hace uso de lo sublime, la negación, la repetición, una práctica paradójica de la afirmación de aquello que se excluye a fin de dar lugar a los “acontecimientos” —de lenguaje y de pensamiento— que habría que caracterizar.

---

9. Puede consultarse el artículo “Théologie négative” del *Dictionnaire critique de théologie*, bajo la dirección de J.-Y. Lacoste, París, PUF, 2007, (1<sup>o</sup> ed. 1998), pp. 953-957.

10. M. Foucault, *La pensée du dehors*, Saint-Clément la Rivière, Fata Morgana, 1986, pp. 16-17. El texto fue publicado inicialmente en un número de *Critique* consagrado a Maurice Blanchot, editado en 1966.

11. M. Foucault, *Archéologie du savoir*, París, Gallimard, coll. “Bibliothèque des idées”, 1969.

No tengo la posibilidad de desarrollarlo aquí, pero podría mostrarse lo que Blanchot toma de Meister Eckhart, Nicolás de Cusa y Angelus Silesius respectivamente. Digamos sólo dos palabras acerca del aporte del intertexto eckhartiano, el más significativo para Blanchot. Él manifiesta un interés por la mística especialmente cuando deviene el pretexto de articulación con la poesía o la filosofía. Reconoce a Eckhart su capacidad de no disociar la experiencia mística de la cuestión escolástica, de modo que, manteniendo la articulación de estas dos formas discursivas, la experiencia mística no se circunscribe a una única práctica focalizada en el Yo [Moi], experiencia tan íntima que correría el riesgo de no poder ser compartida. Así pues, la fuente escolástica salva a la experiencia mística de la autobiografía y de una reiteración infinita del éxtasis. Considerando el conjunto de apuestas que realiza la teología de Eckhart, es posible lanzar razonablemente la hipótesis de que Blanchot vio en él a aquel que rechazaba la ontología –siendo Dios más allá del Ser–, rechazo que tiene como consecuencia el sustraer toda validez al dogma trinitario. Pero, más allá de las apuestas teológicas o filosóficas del pensamiento del renano, lo que retiene Blanchot es la escritura misma de lo místico, que él lee tanto en alemán como en traducciones. Eckhart utiliza procedimientos retóricos y de pensamiento que Blanchot mismo no cesa de poner en obra: la dialéctica y la paradoja. Si la dialéctica parece necesaria a la experiencia mística de Eckhart, es en la medida en que aquella se afirma en un trabajo de negatividad que, en la experiencia mística, conduce al sujeto a negar los presupuestos teológicos uno tras otro, a fin de alcanzar el verdadero conocimiento divino, es decir, aquel que es precisamente capaz de despojarse de toda certeza. Así pues, la teología apofática no resulta la antítesis de la teología catafática, sino que ella afirma que Dios no viene al lenguaje. En efecto, la escritura apofática es sin duda alguna uno de los rasgos principales de la escritura de Blanchot, especialmente en los relatos, en los cuales abundan los giros negativos de toda clase. Del estudio de estos tres representantes de la teología negativa, Blanchot retiene un punto común esencial: el conocimiento divino es una experiencia de no-saber.

La teología negativa, para Blanchot, es una experiencia intertextual y escrituraria muy benéfica: ella abre la vía a una escritura que se construye por la negación, el borramiento, el silencio. Finalmente, sus resurgimientos son más visibles en la obra ficcional que en la crítica. Se encuentra allí, con este aporte intertextual de la teología negativa, un ejemplo muy interesante de un pensamiento que es el objeto de una reflexión crítica por parte de Blanchot, pero cuyas características

estilísticas serán reinvestidas en otro ámbito de su obra: los relatos de los años cincuenta. Cuando se releen las últimas páginas de *Celui qui ne m'accompagnait pas* o *Le dernier homme*, se descubren numerosas correspondencias formales con algunos escritos místicos, ciertamente ateológicos, pero que hacen uso de la misma retórica apofática.

#### **4. Un hipotexto indeciso: la noción de segoulah**

Para finalizar esta síntesis sobre algunos aspectos del intertexto de la tradición bíblica en la obra crítica de Blanchot, quisiéramos exponer algunas reflexiones acerca de un término que en la obra de Blanchot es un *hapax*, pero que en la tradición judía es un principio esencial: la *segoulah*.

Salvo error de lectura, la palabra Sinaí no aparece más que una sola vez en la obra completa de Blanchot, en el texto “Paix, paix au lointain et au proche” el nombre propio está adjetivado:

[...] el pueblo judío es un pueblo aparte, no a causa de particularidades étnicas o raciales, sino porque se ha constituido como pueblo por la revelación sinaítica –hasta ese momento, era una multitud, una masa, trabajada sin embargo por el desafío y el aprendizaje del desierto. Ciertamente, la revelación fue escuchada sólo por uno, pero la espera fue compartida por todos y los consagró como pueblo, pueblo de curas (no obstante, lo sacerdotal está reservado a algunos), pueblo profeta: “*Antes de que hubieses nacido, yo te había consagrado (separado, sacrificado) y desde ese momento yo te había designado como profeta de las naciones*”.<sup>12</sup>

Los comentaristas de la tradición judía no podrían suscribir el enunciado de Blanchot según el cual: “la revelación fue escuchada sólo por uno”. La tradición rabínica insiste, por el contrario, en el hecho de que no sólo todos los hebreos presentes aceptaron la Alianza, sino también en que todas las almas judías por venir aceptaron los mandamientos. Se tiene allí, lo subrayo, una concepción del tiempo que desafía todo pensamiento de la temporalidad, dado que todas las almas –cualquiera sea la generación a la cual pertenezcan– estaban presentes en el Sinaí para consentir la Alianza.

---

12. M. Blanchot, “Paix, paix au lointain et au proche” en: *La Condition critique*, ed. C. Bident, París, Gallimard, Cahiers de la NRF, 2010, p. 423. El versículo citado por Blanchot es *Jeremías*, 1, 5.

Se percibe de qué manera Blanchot aborda la revelación del Sinaí antes que nada como un acto político: la revelación funda la comunidad. La revelación sinaítica marca el fin de una serie de pruebas que comienzan con la esclavitud en Egipto y continúan por la experiencia desértica. Es la voz del Afuera que opera la reunión. Es ella la que, al pie de la montaña, asegura la unidad del Pueblo hebreo y, por ende, la fundación de Israel.

Blanchot se toma el trabajo de desarrollar varios argumentos que apuntan a apartar la idea de una elección entendida como privilegio, idea tan tenaz aún hoy en día en la cultura cristiana. El primer argumento es el recurso al concepto de “segoulah” a partir de un versículo: “*En adelante, si escuchan mi voz y si mantienen mi alianza, serán para mí una segoulah en el seno de todos los pueblos, ya que toda la tierra me pertenece. Una segoulah (aquí repito un saber que no tengo) no sería la afirmación, la huella de la «elección», sino un «beneficio», un «tesoro precioso» y quizás una «mediación» (pero dudo de este último sentido)*”<sup>13</sup>. Es preciso subrayar que el término “elección” o la expresión “pueblo elegido” no aparecen nunca en la Biblia. El uso del término hebreo “segoulah” no es anodino: le permite a Blanchot hacer resonar toda la polisemia que es posible oír en las traducciones de la palabra. Si Israel es un “beneficio”, ¿de dónde proviene el mérito? ¿Puede considerarse como un mérito la obediencia a los mandamientos que vienen de Dios?

Si bien la condición de exiliado es, finalmente, la condición de cada ser humano en tanto está separado de su Creador, sólo los Hebreos han podido hacer la experiencia colectiva del exilio. Ser una “segoulah” no significa un privilegio sino que, retomando aquello que la tradición judía explica, es la exigencia de una responsabilidad más grande a la de los otros pueblos. Según ciertos comentarios (a los cuales Blanchot no hace referencia), el exilio del pueblo hebreo en medio de los no-judíos tendría por objeto incitar a estos últimos a respetar algunos de los mandamientos, especialmente aquellos que rigen el estatuto de los Noájidas, de modo que los judíos sean un destello, una luz para los otros pueblos. Es obrando así para Dios que el pueblo judío es una “segoulah”. Hay un versículo aún más explícito que indica que el pue-

---

13. *Éxodo* 19, 5. La traducción que Blanchot propone se inspira en la mayor parte de las traducciones bíblicas comunes. Blanchot parece recurrir a varias versiones, a partir de las cuales elabora su propia reescritura. El término “segoulah” se halla en una nota de La Pléiade, pero es traducida como “propiedad personal”. Chouraqui ha optado por la palabra “dominio”. El término “segoulah” se encuentra en algunos versículos: *Deuteronomio* 7, 6; luego en 14, 2 y en 26, 18. [André Chouraqui es el autor de una traducción al francés de la Biblia (1974-1977) y del Corán (1990). N. de la T.]



blo de Israel ha sido elegido porque es aquel que ha conocido los acontecimientos de la salida de Egipto. El pueblo Hebreo es, por la Alianza, aquel que porta en su misma identidad el testimonio de que el fin del exilio es posible. Blanchot habría podido añadir el Midrash asociado a la escena del Sinaí, que prueba que Israel no podía, a fin de cuentas, rechazar la Ley: “Ellos permanecieron *bajo* la montaña [Éxodo, 19, 17]. Rabí Avdimi bar Hama bar Hassa enseña: el Santo, Bendito Sea, dio vuelta sobre ellos la montaña, como si fuera una cubeta, y les dijo: si aceptan la Torah, muy bien, y si no, esa será su tumba”<sup>14</sup>. Pasaje comentado por todos los Maestros de Israel, como así también por algunos filósofos contemporáneos como Lévinas y B. Lévy, por ejemplo. Evocamos con anterioridad al judío atado irremediablemente al judaísmo: la Torah o la muerte. O aceptan la Torah o los destruiré y someteré a otro pueblo. Se observa que la elección no tiene nada de privilegio: la Torah se impone a los Judíos, no hay escapatoria a la ley divina.

El segundo argumento esgrimido por Blanchot también reposa en un versículo: “*Regla absoluta para sus generaciones: ustedes y el extranjero serán iguales ante el Eterno*”<sup>15</sup>. Blanchot, sin citar más que un versículo y sin interpretar más que este único versículo, desplaza un poco el sentido bíblico. En efecto, ese versículo es precedido por otro que establece la condición de esta igualdad: “Y si un extranjero emigra a vuestro hogar o se halla entre ustedes, en las épocas ulteriores, si ofrece al Eterno un sacrificio de agradable aroma, como ustedes procedan, así procederá él. Pueblo, una misma ley los regirá [...]”<sup>16</sup>. Blanchot no precisa lo que define como “extranjero”, aun cuando el concepto reviste varias significaciones en la tradición: puede tratarse de aquel que no pertenece al círculo de la familia, del justo de las naciones\*, del incrédulo o incluso del residente extranjero que se ha apropiado de las prácticas del pueblo judío. El contexto del versículo inclinaría, sin

---

14. *Talmud de Babylone, Chabat* 88 a. Rachi hace también referencia a ese Midrash.

15. *Números*, 15, 15.

16. *Números*, 15, 14.

\* La figura del “justo de las naciones” o “Justos entre las Naciones” (en hebreo יְדִיּוֹת מִלְּוֵאָה תּוֹמָא; y una de cuyas transliteraciones es *Hasidei Ummot Ha-Olam*) se emplea en la tradición judaica para señalar a aquellas personas que, sin ser judías, les espera una recompensa divina, dado que exhiben una conducta moral acorde a los *Siete preceptos de las naciones*. A partir de mediados del siglo pasado, esta figura fue institucionalizada por el Estado de Israel con el fin de reconocer públicamente a los gentiles que auxiliaron a los judíos cuando estos eran perseguidos por el régimen nazi u otros regímenes afines [N. de la T.].

embargo, a considerar que se trata aquí del residente extranjero. Pero para Blanchot, el extranjero parece ser más bien el no-judío.

Recordemos que hacia el final de “Être juif”<sup>17</sup>, en la nota final, Blanchot buscaba una manera de no perder la exigencia filosófica de la “verdad nómada” una vez creado el Estado de Israel. La cuestión sería saber cómo mantener el nomadismo una vez que estoy instalado, “en casa”. Quizás ese nuevo texto abre la posibilidad de una respuesta a través de esta figura del extranjero. Habría que ser capaces de comprender que la fecundidad de un existir, o estar en casa, reside en ser un extranjero, una modalidad en que el “en casa” no se enuncia en términos de apropiación<sup>18</sup>.

El desarrollo del análisis de Blanchot es importante porque opera una conversión a partir de esta igualdad entre Israel y las naciones extranjeras. La igualdad “ante el Eterno” se transforma en diferencia: “Es como si fuera revelado a los Judíos que son diferentes para liberarse de lo Mismo, despertarse a la alteridad en la preocupación extraordinaria por el otro [autrui]”. ¿Qué significa eso? En principio, que “liberarse de lo Mismo” implica para el judío una separación, como si Dios al dirigirse a él le dijera no tanto “debes ser diferente” sino más bien “tú eres la diferencia”. Sucede que la “*segoulah*” no podría reducirse a una relación dual, a un diálogo entre un pueblo y su Dios: la apertura a lo divino no puede ser significativa sino cuando es apertura al otro [autrui]. Es porque el pueblo judío se beneficia de esta separación impuesta por la revelación que él puede advenir a la diferencia radical, la cual nos prohíbe todo pensamiento analógico del judaísmo. Blanchot caracteriza siempre al judío como aquel que sería portador de un “exceso” de alteridad, *más otro que cualquier otro [plus autre que tout autre]*. Una singularidad entregada a lo universal.

Es otra manera de significar el desgarramiento abrahámico, al cual finalmente –como lo prueba la continuación del artículo– Blanchot no deja de retornar. Bajo toda figura bíblica convocada en Blanchot, siempre se esconde –más o menos cerca– el nombre de Abraham.

En la segunda parte de su artículo, tan breve pero a la vez tan denso, Blanchot intenta reconciliar lo irreconciliable: el *logos* griego y

---

17. M. Blanchot, “Être juif” (1962), *L'Entretien infini*, París, Gallimard, 1969, pp. 180-190.

18. ¿Acaso no se trata, *in fine*, de la condición abrahámica: “No soy sino un extranjero que reside entre ustedes [...]”? *Génesis*, 23, 4 (trad. del Rabbinat) [El autor se refiere a la así llamada “Bible du Rabbinat”, texto de la traducción francesa de la Biblia llevada adelante por los miembros del Rabinato francés bajo la dirección del Gran Rabino de París Zadoc Kahn, y cuyo texto original data de 1899. N. de la T.]

la revelación judía, concibiendo la revelación no ya sólo en el espacio bíblico, sino también en la lengua de la filosofía. Para decir las cosas de otro modo: el versículo o, más en general, el intertexto bíblico, ¿tiene su lugar en el discurso filosófico?<sup>19</sup> Pregunta que Lévinas se planteará a semejanza de otros filósofos como Bemmy Lévy, o incluso Paul Ricoeur y Jean-Luc Marion en el espacio del pensamiento cristiano.

Desde el momento en que se busca pensar la revelación en semantemas filosóficos, surgen necesariamente preguntas. Si Blanchot piensa que el judaísmo puede acoger a la filosofía griega, sería necesario mostrar las condiciones y los límites de esta hospitalidad. Ciertamente, según el Talmud, la única lengua extranjera a la cual la Torah puede ser traducida es el griego, pero a la vez, nada resulta más amenazante para el judaísmo que el pensamiento griego, especialmente porque la traducción de la Septuaginta no se afirma como literal sino como interpretativa<sup>20</sup>. La figura del filósofo aparece a veces en el Talmud, como nos lo recuerda Léon Askenazi<sup>21</sup>, sea para designar “lo herético” o bien al “Sabio de las naciones”. Si la tradición rechaza firmemente la filosofía es porque el conocimiento no puede ser la finalidad de la existencia. El judío estudioso de la Torah siempre sustituirá la revelación de la *aletheia*, cara a la filosofía, por la universalidad de la revelación profética. Blanchot, a pesar de ese rechazo recíproco entre lo Griego y lo Hebreo, ¿querrá reconciliar después de todo ambos universos?

La problemática planteada por Blanchot es la dificultad dialéctica de pensar conjuntamente la proximidad divina y la retirada absoluta de Dios, lo que Blanchot designa bajo la perífrasis: “la retirada fuera de toda presencia”. ¿Cómo puede lo Infinito mantener su infinidad, su separación radical, y al mismo tiempo revelarse al hombre? Para Blanchot, y sin nombrarlo pero calificándolo de “pensador

---

19. Véase especialmente el texto de Emmanuel Lévinas, “Dieu et la philosophie” en: *De Dieu qui vient à l'idée*, París, Vrin, 1981, pp. 93-127, en el cual escribe específicamente: “[...] no es por azar que la historia de la filosofía occidental ha sido una destrucción de la trascendencia”. Sin dudas, no resulta anodino constatar que Blanchot toma el título de su artículo no sólo de Isaías, sino también de este artículo de Lévinas que cita de modo diferente el mismo versículo: “Al nacer el lenguaje sobre sus labios... Paz, paz al que está lejos y al que está cerca, dice el Eterno” (*De Dieu qui vient à l'idée*, ed. cit., p. 123).

20. Benjamin Gross le da una importancia fundamental al rol que pudo jugar Filón de Alejandría en ese primer diálogo filosófico entre el *logos* griego y la profecía bíblica; véase el capítulo II, “Le judaïsme hellénistique”, de *L'aventure du langage. L'alliance de la parole dans la pensée juive*, París, Albin Michel, col. “Présences du judaïsme”, 2003.

21. L. Askenazi, “Y a-t-il une philosophie juive?”, *La Parole et l'Écrit, I*, París, Albin Michel, col. “Présences du judaïsme”, 1999, pp. 29-40.

extraordinario”, la respuesta sólo puede venir de Lévinas. Se trata de pensar la revelación como ética. Blanchot cita varios extractos de frases de Lévinas, sin dar sus referencias, pero todas ellas pertenecen al libro *De Dieu qui vient à l'idée*: “un exceso creciente de Infinito”<sup>22</sup>, y más adelante: “se torna mi responsabilidad”<sup>23</sup>. Respecto de este cuidado infinito por el otro, Blanchot precisa que no se trata de pensarlo como una analogía de la alteridad divina. En efecto, si el otro [autrui] es siempre, según Lévinas y Blanchot, el extranjero, el absolutamente otro, esta radical diferencia que llega hasta la *in-comprensión*, la irreductibilidad del otro [autrui], no podría copiarse de la separación divina, y citando todavía a Lévinas: “«sino otro de otro modo, otro de alteridad previa a la alteridad del otro [autrui]»”<sup>24</sup>, trascendencia que llega hasta la ausencia que se excluye del Ser, haciendo posible su denegación o su desaparición”<sup>25</sup>. Una vez más, Blanchot se apropia y disfraza el texto del otro, “trascendencia que llega hasta la ausencia” son palabras de Lévinas, pero la fuente es borrada por Blanchot, como si fueran suyas.

Esta última cita es primordial<sup>26</sup>, al igual que su contexto. Es sorprendente, en efecto, ver aparecer las citas de Lévinas en un artículo donde Blanchot busca una vez más caracterizar al judaísmo; si su presencia tiene algo de sorprendente es porque, en el contexto de escritura de Lévinas, esas citas no describen “particularmente” la singularidad judía. En una nota liminar a este artículo, “Dieu et la philosophie”, Lévinas cuida de notar el “carácter ecuménico” de esa conferencia. El desplazamiento operado por Blanchot, de un texto filosófico (el de Lévinas) en un artículo consagrado a la Biblia y el judaísmo, parece

---

22. E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, ed. cit., p. 116.

23. *Ibid.*, p. 115. La formulación exacta es: “ese exceso creciente de lo Infinito”. Lévinas designa ese exceso como “gloria”. En hebreo “gloria” se dice “Kabod”, próximo a “Kavod”, la pesadez [lourdeur], la gloria sería entonces, de una cierta manera, la divinidad cargada, *sobrecargada* [alourdie] por el peso de lo humano.

24. *Idem.*

25. M. Blanchot, “Paix, paix au lointain et au proche” (1985), *La condition critique*, ed. C. Bident, París, Gallimard, Cahiers de la NRF, 2010, p. 423.

26. Restituyamos las últimas dos citas en su contexto: “Su alejamiento absoluto [el de Dios], su trascendencia se torna mi responsabilidad –lo no erótico por excelencia– por el otro [autrui]. Y es a partir del análisis que acaba de ser realizado que Dios no es simplemente el “primer otro [autrui]”, sino otro respecto al otro [autre qu'autrui], otro de otra manera, otro de alteridad previa a la alteridad del otro [autrui], a la obligación ética por el prójimo [prochain], y diferente de todo prójimo [prochain], trascendiendo hasta la ausencia, hasta su confusión posible con la inquietud del *hay* [il y a]”, E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, ed. cit., p. 115.

significar que para Blanchot la mención del nombre de Dios no tiene lugar en el *logos* filosófico, que necesariamente debe insertarse en un espacio textual religioso.

Así pues, la revelación en este artículo es manifestada en un movimiento que estrictamente no tiene nada que ver con creencia alguna o con un acto de fe; la revelación es una exigencia, ella me trasciende porque manda sobre mí, ella me prescribe siempre más responsabilidad respecto del otro [autrui].

### ***Conclusión provisoria***

No es posible terminar este rápido recorrido del pensamiento de la cita en Blanchot sin evocar las reservas que él emitió (aunque muy raramente) en su contra, o más bien contra aquellos que las usaban. Por una parte, el riesgo inherente a la repetición: a fuerza de ser citado, recitado, el enunciado se encuentra amenazado por la pérdida de su sentido, por su dilución en el discurso que lo cita y sin dudas también por la inatención del lector. Por otra parte, el riesgo de lo que podría calificarse de *señuelo de la cita*, o más generalmente de intertexto, que consiste en rastrear, multiplicar las búsquedas de citas en un autor con el fin de encontrar allí eventuales influencias o las fuentes de su inspiración.

La reflexión acerca del lugar de la cita iniciada durante el proyecto de *La Revue Internationale*<sup>27</sup>, se continua brevemente en un pasaje de *L'Entretien infini* en el cual Blanchot afirma que: “El comentador no es fiel cuando reproduce fielmente; lo que cita, las palabras, las frases, por el hecho de ser citadas, cambian de sentido y se inmovilizan o, por el contrario, adquieren un valor demasiado grande”<sup>28</sup>. Encontramos allí que, en el corazón de la problemática, incluso de la aporía de toda cita, paradójicamente, la cita no daría cuenta de la obra, sino que al ser manipulada, sometida a la palabra crítica, ella se expondría a traicionar la obra de donde ha sido extraída. La cita parece siempre desajustada, inadecuada para dar cuenta de la obra, la cita es siempre desplazamiento, antes mismo de ser puesta en perspectiva, comentada por el crítico, la extracción de una parcela de texto no puede dar cuenta de la obra citada, no más, a fin de cuentas, de lo que podría

---

27. M. Blanchot, *Écrits politiques 1953-1993*, ed. É. Hoppenot, París, Gallimard, Cahiers de la NRF, 2008, p. 110.

28. M. Blanchot, “L’expérience limite” (1962), *L'Entretien infini*, París, Gallimard, 1969, p. 301.

informar acerca del discurso citante mismo; citar vuelve a afrontar ese *double bind*. De entrada, el acto de citar es, para Blanchot, una efracción del sentido, citar es siempre traicionar. Una vez extraídas de su contexto original, las palabras no tienen ya el mismo sentido, están al servicio de otro pensamiento, de otra enunciación, así pues, citar nunca es repetir la obra, y ni siquiera exponerla, se trata mucho más –para Blanchot– de dar testimonio de una lectura. Citar es ya interpretar, realizar una selección en un corpus, imponer un sentido. Pero la reflexión de Blanchot da cuenta exactamente de su propia marcha intertextual; en efecto, al disfrazar las numerosas citas, al parafrasear (parafrasear es también, a fin de cuentas, hacer uso de una cierta modalidad de la cita) numerosas obras, sería fiel en la infidelidad, dándose la posibilidad de traicionar el texto para poder estar más cerca de él. Citar es también rechazar el resto del texto, doble movimiento de elección/exclusión. Citar consistiría en practicar una forma de ablación, extraer una parcela de texto –a la manera de una biopsia– para luego analizarla. Pero, a diferencia de la biopsia, cuyo principio es que la parte extraída vale por el todo, la cita no se inscribe en una relación metonímica con el texto. Si ella parece extraída por sí misma, sin embargo no lo es sino para ponerse al servicio, para estar sometida al discurso citante.

La tercera evocación del gesto citacional se halla en *L'Écriture du désastre*: “Si la cita, con su fuerza parcelaria, destruye de antemano el texto de donde no sólo fue arrancada, sino que exalta hasta el punto de no ser más que arrancamiento, el fragmento sin texto ni contexto es radicalmente incitable”<sup>29</sup>. El fragmento no puede ser descarnado, circunciso. El fragmento y la cita tienen en común el ser ambos trozos de textos, pedazos de escritura, la cita es ya fragmento, el fragmento es ya cita, y quizás, por ello, incitable. Declarar incitable al fragmento, ¿no es abordar el fragmento como si fuera ya una cita, y toda obra, finalmente, fragmentaria? Si el fragmento se verifica incitable es porque, finalmente, desborda sus propios límites; citar un fragmento significaría, en teoría, citar los blancos que lo rodean, pero también citar los fragmentos que lo rodean, y entonces ser confrontado con una aporía total de la extracción.

Cada una de las formas de escritura de Blanchot se inscribe en una relación intertextual fuertemente marcada, la cual –más allá de sus elecciones personales, que revelan afinidades o distancias– manifiesta una relación particularmente estrecha con la alteridad. La manera en

---

29. M. Blanchot, *L'Écriture du désastre*, París, Gallimard, 1980, p. 64.

que Blanchot aborda la multiplicidad de los intertextos de la tradición bíblica en su obra crítica es, quizás, una forma de hipóstasis que permitiría romper con la potencia de atracción del mito, porque la palabra bíblica –al contrario del mito– puede ser considerada como una ética. Dicho de otro modo, Blanchot realiza, gracias al intertexto bíblico, una forma de traslación de campo desde la crítica literaria hacia el espacio filosófico, a condición que esta filosofía sea en primer lugar una escritura.

*Traducción de Noelia Billi*