

PATRICIA CASTILLO BECERRA
JESÚS RUIZ POZO

BLANCHOT-HEIDEGGER:
LÍMITE DE LO PENSABLE
Y ACONTECIMIENTO

GRANADA
2023

COLECCIÓN FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO
SERIE CUESTIONES ABIERTAS

Directores: Luis Sáez Rueda, Óscar Barroso Fernández y Francisco Javier de la Higuera Espín.
Consejo asesor: Remedios Ávila (UGR); María Eugenia Borsani (U. de Comahue-CEAPEDI, Argentina); Antonio Campillo (U. de Murcia); Victoria Camps (UAB); Germán Cano (U. de Alcalá de Henares); Pedro Cerezo (Real Academia de CC. Morales y Políticas); Andrés Covarrubias (PUC de Chile); Manuel Cruz (U. de Barcelona); Roberto Esposito (Instituto de Ciencias Humanas, Italia); Marina Garcés (U. de Zaragoza); Juan Francisco G. Casanova (UGR); Alain Jugnon (Nantes); Johannes Kabatek (U. Zürich, Suiza); Fernando M. Manrique (UGR); José Luis Pardo (U. Complutense de Madrid); Paulina Rivero (UNAM, México); Johannes Rohbeck (U. de Dresden, Alemania); Miguel Villamil (U. de San Buenaventura, Colombia).



Calidad en
Edición
Académica
Academic
Publishing
Quality

Blanchot-Heidegger: límite de lo pensable y acontecimiento
Primera edición, 2023

© De los textos: Patricia Castillo Becerra, Jesús Ruiz Pozo y Javier de la Higuera Espín

© UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO
Lascuráin de Retana núm. 5,
zona centro, C.P. 36000,
Guanajuato, Gto., México
Sitio web: ugto.mx/editorial/

© UNIVERSIDAD DE GRANADA
Campus Universitario de Cartuja, Granada
Colegio Máximo, s.n., 18071, Granada, España
Tel.: 958 243930-246220
Sitio web: editorial.ugr.es

La publicación de este libro es uno de los resultados del proyecto: *Identidad y tiempo: el nuevo reto del conocimiento* (A1-S-13485), apoyado por el Fondo Sectorial para la Investigación en Educación, SEP-Conacyt (2019-2023). Asimismo, ha sido apoyado por la Convocatoria Institucional de Investigación Científica 2022, de la Dirección de Apoyo a la Investigación y al Posgrado de la Universidad de Guanajuato. Ambos proyectos dirigidos por la Dra. Patricia Castillo Becerra.

isbn (Universidad de Guanajuato): 978-607-580-009-7 - Depósito Legal Gr./379-2023

isbn (Universidad de Granada): 978-84-338-7179-4

Diseño de cubierta: Tarma, estudio gráfico (España)
Preimpresión: Ypunto Servicios Editoriales (México)

Impreso y hecho en España
Printed and made in Spain

PRÓLOGO. EL DEVENIR-BLANCHOT DE HEIDEGGER

Blanchot-Heidegger: límite de lo pensable y acontecimiento es una obra que aborda la actualidad de la filosofía. Mediante el estudio de sus figuras centrales —Maurice Blanchot (1907-2003) y Martin Heidegger (1889-1976)—, el libro dibuja al mismo tiempo lo que podríamos llamar el *modo* del pensamiento en nuestros días. Se podría objetar que los de estos autores son sólo dos nombres de entre la larga nómina de filósofos y de las corrientes filosóficas contemporáneas, pero habrá que reparar en que hay en ellos algo de especial importancia para nosotros, que podemos encontrar precisamente en su relación y en su diferencia, vistos como ese personaje conceptual unitario que llamaríamos «Blanchot-Heidegger» —tal como reza el título del libro— y que señala más bien un campo de problemas: Blanchot *con* Heidegger, *contra* él, *más allá* de él, pero también un *devenir blanchotiano* de Heidegger, lo cual constituye quizás la hipótesis del libro. Ambos ofrecen un diagnóstico del presente y una crónica de su motivación filosófica, señalando de manera muy esencial aquello que nos hace contemporáneos: un modo de problematización del presente, una determinada actitud ante el mundo y un estilo de pensamiento.¹ Es el tema de este libro: Heidegger y Blanchot como umbrales de nuestra contemporaneidad filosófica, trata-

¹ La contemporaneidad no sería una propiedad meramente temporal, sino una cierta actitud en relación con el presente, por lo que no todos los que vivimos en la actualidad seríamos necesariamente contemporáneos. Véase Agamben, Giorgio, *Qu'est-ce que le contemporain?*, París: Rivages, 2008.

dos en su problemática común y en el plano de sus diferendos conceptuales, más allá de los préstamos o de las influencias, que no dejan de ser siempre algo muy secundario en filosofía.

Pero, aunque sea algo simplemente anecdótico, recordemos que Heidegger se refirió en torno a 1953 a Georges Bataille, confundiéndolo con Blanchot —como Bataille mismo confiesa— como «la mejor cabeza pensante hoy de Francia».² ¿Por qué este reconocimiento, algo indirecto, de Blanchot por parte de Heidegger? ¿Y en qué sentido podemos afirmar, como lo hacen los autores de este libro, que Heidegger y Blanchot trazan un «camino conjunto» en el que quizás podemos reconocer nuestro propio camino? Con una conciencia lúcida del «falso Aleph», como lo llaman Patricia Castillo y Jesús Ruiz Pozo recurriendo a la ficción borgeana de una totalización y unificación del mundo, Heidegger y Blanchot habrían reflexionado con especial profundidad la situación terminal de la filosofía metafísica tradicional, no cediendo, sin embargo, a una posición anti-metafísica que abrazaría ingenuamente la positividad empírica. La posición postmetafísica en la que se colocan es, muy paradójicamente, la de un pensamiento ultrametafísico que empuja más allá la exigencia de radicalidad que animó desde siempre el más genuino impulso del preguntar filosófico.³ La posición la había marcado Hegel al agotar las posibilidades de significación del gran edificio metafísico. Desde ese momento, se abría un inédito espacio para el pensamiento, aún por explorar. Cierre y apertura, al mismo tiempo, zona fronteriza que Heidegger y Blanchot han explorado con un atrevimiento inusitado, a veces en direcciones no

² Véase Bataille, Georges, *Choix de lettres. 1917-1962*, París: Gallimard, 1997, p. 582. La apreciación de Heidegger se debía al ensayo de Blanchot sobre «La parole "sacrée" de Hölderlin», aparecido en *Critique*, núm. 7, 1946.

³ Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires: Nova, p. 57.

coincidentes, pero haciendo del pensamiento una experiencia que se expone, sin garantías y sin finalidad, a un acontecer inesperado. Ese pensamiento encuentra su única posibilidad convirtiéndose él mismo en acontecimiento y renunciando, por tanto, a los privilegios tradicionales de su distancia contemplativa. Límite de lo pensable y acontecimiento: esa exposición del pensamiento es para nosotros, más que un tema filosófico, nuestra más íntima responsabilidad.

Con Hegel la filosofía se abre a ese nuevo infinito sin comienzo.⁴ Es lo que enseguida la experiencia nihilista va a constatar: la existencia del mundo sin *arché* ni *telos*. Y es lo que Heidegger-Blanchot se atreven a pensar. La negación del comienzo es, en este sentido, una de las estructuras fundamentales del pensamiento contemporáneo —en todas las variantes del comienzo, incluida la específicamente moderna de un sujeto soberano que sería principio universal de síntesis—. En ese nuevo espacio, el pensamiento ha de aceptar la exigencia incondicionada de pensar precisamente *a partir de* la inexistencia del fundamento metafísico incondicionado.⁵ Y, probablemente, sólo aceptando esa exigencia se puede ser contemporáneo, condición que no satisfacen automáticamente todas las filosofías actuales. Se trata de una situación sin duda muy paradójica, pero en la que se descubre una nueva libertad del pensar y una nueva potencia del pensamiento:

⁴ Es la conocida caracterización de la filosofía como un círculo, que encontramos en la *Enciclopedia* (1817): «De este modo la filosofía se muestra como un círculo que regresa a sí, el cual no tiene ningún comienzo en el sentido en que lo tienen las otras ciencias, de manera que [en este caso] el comienzo sólo se refiere al sujeto en tanto éste quiere decidirse a filosofar, pero no a la ciencia en cuanto tal». (Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 17, trad. R. Valls Plana, Madrid, Alianza Editorial, 1997, pp. 119-120).

⁵ Véase Nancy, Jean-Luc, *Chroniques philosophiques*, París: Galilée, 2004, pp. 12-13.

un pensamiento que se libera de todo comienzo dado y entra en resonancia con el acontecer que lo pone en movimiento. Es la nueva experiencia de un pensamiento siempre abocado a su realización concreta, a su paso al acto en la forma de una *praxis* que lo consume y que lo suprime al mismo tiempo como mero pensamiento. Las contemporáneas son, en este sentido, necesariamente, filosofías del final de la filosofía. La llamada de Marx a una filosofía que deje de interpretar el mundo y que se convierta en *praxis* transformadora puede leerse como fórmula general del gesto filosófico contemporáneo. Ahora la filosofía, fuera de sí, llamada con frecuencia «pensamiento» (como en Heidegger y en Blanchot), existe y cobra realidad y verdad en su «abrirse paso» (Zubiri),⁶ en su surfear la ola en marcha de los acontecimientos (Deleuze).⁷

«Paso-de-pensamiento» (*Gedankengang*), al decir de Heidegger,⁸ en el que, sin embargo, lejos de ver una renuncia, hemos de entender el reinicio de la exigencia filosófica más original, la de la mayor fidelidad a la cosa misma. «Paso (no) más allá», dirá Blanchot, marcando una importante reticencia con respecto al pensar heideggeriano, quizás demasiado próximo a una trascendencia de resonancias metafísicas.⁹

⁶ Zubiri, Xavier, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid: Alianza Editorial, 1987, p. 155.

⁷ Deleuze, Gilles, «Les intercesseurs», en *Pourparlers. 1972-1990*, París: Minuit, 2003, p. 165.

⁸ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie*, Gesamtausgabe, Band 65, Frankfurt a. Main: Klosterman, 1989, p. 3, citado por Jean-Luc Nancy, «Style philosophique», en *Le sens du monde*, París: Galilée, p. 38. Véase sobre la interpretación del «pas-de-pensée», del mismo autor, *Pasos en Granada. Quelques pas à Grenade*, Editorial Universidad de Granada, 2022.

⁹ La expresión francesa «*pas au-delà*», que da título a un libro de Blanchot (*Le pas au-delà*, París: Gallimard, 1973), es de difícil traducción. La traductora española, Cristina de Peretti, recoge el doble sentido manifiesto con esa fórmula (*El Paso (no) más allá*, Barcelona: Paidós, 1994, con una introducción de J. M. Ripalda).

Pero el motivo de la movilidad del pensar frente a la esclerosis doctrinal está en el comienzo de la misma filosofía. Si Sócrates fue, como llega a decir Heidegger, «el más puro pensador de occidente» es precisamente porque supo exponerse a esa «corriente demasiado fuerte», que es el pensamiento, y mantenerse firme en ella.¹⁰ Para Platón —y no olvidemos que está tematizando por primera vez el concepto de filosofía—, la verdad se produce tras una «prolongada intimidad con el problema mismo y de la convivencia con él»: ¹¹ el pensamiento no comienza con lo dado, por lo que su experiencia es muy distinta a la de los objetos sensibles. Y, todavía para Platón —el Platón que aceptó viajar a Siracusa y que puso en valor el último Foucault—, el pensamiento no es sólo *logos* sino *praxis* y *ergon*, lo cual también descubre su inicial dimensión política.¹²

Blanchot-Heidegger vuelven a pensar desde nuevas coordenadas esa «experiencia irregular», según la expresión de los autores de este libro. Una experiencia no-empírica que, no obstante, la tradición filosófica entendió reductivamente como acceso privilegiado al fundamento metafísico, pero que la ontología fundamental heideggeriana de los años veinte pretendía recuperar a través del desmontaje crítico de aquella tradición onto-teológica. Como el propio Heidegger señala —«El concepto de experiencia de Hegel» (1942-1943)—, ya la idea hegeliana de experiencia apunta en esa dirección al desig-

¹⁰. Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar?*, trad. H. Kahnemann, Buenos Aires: Nova, 1978, p. 22.

¹¹. Platón, *Carta VII*, 341 c (traducción de M. Toranzo y J. M. Pabón en Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970).

¹². Véase sobre ello Foucault, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, París: Gallimard / Seuil, 2008, leçons du 16 février 1983, première et deuxième heures, pp. 205-238.

nar el propio ser del ente, algo más esencial que simplemente lo presente: «El ser, que Hegel piensa como experiencia, tiene el carácter fundamental del movimiento».¹³ No se trata de la experiencia de nada que esté presente delante de nosotros. «Experiencia de la no-experiencia», en palabras de Blanchot, no experimentada por ningún sujeto y referida de modo inmediato sólo a la ausencia que encierra toda presencia.¹⁴

Pero, siendo una experiencia sin objeto, la nueva experiencia del pensamiento jugada por Blanchot-Heidegger tiene su propio *factum*: es una experiencia del lenguaje. Efectivamente, como señala este libro, se trata de una «fenomenología *sui generis*» preocupada por el fenómeno del lenguaje y que lo evidencia al poner entre paréntesis la cosa extralingüística designada por él. De nuevo, en las modulaciones de esta experiencia del lenguaje que proponen Heidegger y Blanchot, hay una profunda conciencia de que la radicalidad del pensamiento exige pensar la realidad del lenguaje —ese «realismo del lenguaje» que señalan Castillo y Ruiz—, su existencia o su tener lugar como una instancia de alguna forma primera. Pero la afirmación de la prioridad del lenguaje es correlativa a la negación del comienzo o de toda instancia principal. Pensar el *factum* del lenguaje es también asumir como punto de partida que no hay nada dado, por lo que la experiencia del lenguaje es esa extraña experiencia —esa experiencia de lo

¹³. Heidegger, Martin, *Caminos de bosque*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 167.

¹⁴. Blanchot, Maurice, «L'expérience-limite», en *L'entrelien infini*, París: Gallimard, 1969, p. 311. En «Le grand refus» (*L'entrelien infini*, p. 54): «...la presencia inmediata es presencia de lo que no podría estar presente, presencia de lo no-accesible, presencia que excluye o desborda todo presente. Esto quiere decir que lo inmediato, desbordando infinitamente toda posibilidad presente por su presencia misma, es presencia infinita de lo que queda radicalmente ausente, presencia siempre infinitamente otra en su presencia, presencia de lo otro en su alteridad: lo no-presencia».

extraño— que nos exige el mundo sin *arché*. Tendríamos aquí confirmación de la verdadera «revolución copernicana» que, como ha señalado Giorgio Agamben, hemos heredado del nihilismo y que nos permite hoy, por primera vez, una plena conciencia del lenguaje como única instancia originaria, en la que se encierra, al mismo tiempo, la negación del origen.¹⁵ Por su especial claridad sobre el *factum* del lenguaje, Heidegger y Blanchot pueden verse como representantes privilegiados del «giro lingüístico» contemporáneo, si entendemos que éste no es sólo ni principalmente el promovido por la filosofía analítica, sino el que se inició en el pensamiento postkantiano de Hamann, Herder y Humboldt —los autores de la *triple-H theory* de la que ha hablado Charles Taylor— a través del abandono de la concepción instrumental y representativa del lenguaje y el reconocimiento de su poder ontológico, lo que finalmente se tradujo en la concepción hermenéutica del lenguaje como apertura de mundo.¹⁶

En el caso de Blanchot, esa experiencia plenamente consciente del lenguaje se llama literatura o escritura. Y si el lenguaje tiene el papel fundamental en la constitución del mundo, la experiencia literaria se convierte en la experiencia filosófico-ontológica por excelencia. Vemos cómo, siendo un escritor, Maurice Blanchot puede marcar el paso del pensamiento filosófico. En la literatura, el lenguaje pone en juego libremente su verdadero poder constituyente: «El lenguaje es lo que funda la realidad humana y el universo [...] El error

¹⁵ Agamben, Giorgio, «La idea del lenguaje», en *La potencia del pensamiento*, Barcelona: Anagrama, 2008, p. 35.

¹⁶ Taylor, Charles, «Theories of Meaning», en *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp. 248-29. Véase Lafont, Cristina, *La razón como lenguaje. Una revisión del «giro lingüístico» en la filosofía alemana del lenguaje*, Madrid: Visor, 1993.

es la creencia de que el lenguaje sea un instrumento del que el hombre dispone». ¹⁷ Como recuerdan los autores, Blanchot asume la acepción mallarmeana del lenguaje como absoluto. A través de Mallarmé, y más allá de él, Blanchot está afirmando radicalmente una experiencia, como la literaria moderna, que asume la inexistencia de lo originario: «el lenguaje, por la escritura, derrota la idea de origen». ¹⁸ La literatura, como experiencia del lenguaje, es también la experiencia originaria del mundo sin *arché*.

Lo que antes llamamos el *devenir blanchotiano* de Heidegger habría que situarlo en este punto porque es probablemente la radicalidad que proporciona la experiencia literaria al pensamiento del francés lo que también el propio Heidegger llegó a admirar de él. Heidegger hereda la idea humboldtiana de la mediación lingüística de la experiencia y lo que Gadamer ha llamado «la estructura especulativa del lenguaje» —«no ser copia de algo que está dado con firmeza, sino en un acceder al lenguaje en el que se anuncia un todo de sentido»—. ¹⁹ En coherencia con ello, Heidegger habría afirmado rotundamente la pertenencia esencial de ser y lenguaje, especialmente operante en aquellas formas de lenguaje como el de la poesía, en que si el lenguaje se convierte en fuente y origen de sentido es porque es la palabra *del* propio ser. Los autores de nuestro libro señalan muy bien el punto de ruptura que Blanchot representa aquí con respecto a Heidegger, y «la sospecha» del escritor con respecto a la idea heideggeriana de la poesía: por el contrario, la literaria es la palabra «inesencial»,

¹⁷ Blanchot, Maurice, «Mallarmé y el arte de novelar», en *Falsos pasos*, trad. A. Aibar, Valencia: Pre-Textos, 1977, p. 179.

¹⁸ Blanchot, Maurice, *L'entretien infini*, p. 101.

¹⁹ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, trad. A. Agud y R. Aparicio, Salamanca: Sígueme, 1984, p. 567.

en ella habla, no una nada que remitiera a la esencialidad del ser, sino «el acontecer de la nada» —con la feliz expresión de los autores—. Dicho con Blanchot: «la profundidad vacía del desobramiento del ser».²⁰

Desobramiento, ausencia original, de lo que la literatura es la experiencia para Blanchot. No tanto la mostración de una Gran Nada que descubriéramos finalmente como sentido del mundo, sino la experiencia de una ausencia que lo atraviesa todo, que se dice de muchas maneras y que tiene muchas modulaciones. Como dice en el relato *Thomas el Oscuro* (1950): «Era algo así como una modulación en lo que no existía, una manera diferente de estar ausente, un vacío distinto el que se inflamaba».²¹ Si la literatura es la experiencia de esas nadas, se entiende bien que, para el escritor francés, no pueda ser una mera actividad cultural, o de edificación de sentido, y que la esencia paradójica de la obra literaria sea escapar a toda determinación esencial y la «contestación» o cuestionamiento sin tregua.²² De ese modo, la literatura —la escritura— llevaría a su límite la exigencia que «lo desconocido, la extrañeza y la lejanía» plantean al pensamiento.²³

Si la experiencia literaria tiene un significado radical es porque abre, como interpretó Deleuze, a «*un afuera más le-*

²⁰ Blanchot, Maurice, «L'expérience de Mallarmé», en *L'espace littéraire*, París: Gallimard, 1955, p. 46.

²¹ Blanchot, Maurice, *Thomas el Oscuro*, trad. M. Arranz, Valencia: Pre-Textos, 1982, p. 22.

²² «...la esencia de la literatura es escapar a toda determinación esencial, a toda afirmación que la estabilice o, incluso, que la realice» (*Le livre à venir*, París: Gallimard, 1959, p. 273). Sobre la literatura frente a la cultura y como poder de «contestación» véase, entre otros lugares: *L'entretien infini*, pp. 305 ss., 585 ss. y «Les grands réducteurs» (1965), en *L'amitié*, París: Gallimard, 1971, p. 80.

²³ «...la única exigencia que le es propia [al intelectual o pensador], la de lo desconocido, de la extrañeza y de lo lejano». (Blanchot, Maurice, *Les intellectuels en question. Ébauche d'une réflexion*, París: Fourbis, 1996, p. 38).

jano que todo mundo exterior, e incluso que toda forma de exterioridad, y por lo tanto infinitamente más próximo». ²⁴ La escritura es el trabajo de «no hacer nada», por lo que no trabaja para el sentido: «un habla sin presencia». ²⁵ Cabría preguntarse si ese resultado no era el previsible desde los presupuestos de la misma ontología fenomenológica heideggeriana. Ésta había apuntado también desde los años veinte a un importante cambio y profundización en el concepto de fenómeno, en relación con su concepto husserliano, al no definirse ya en términos de presencia: el fenómeno no es ya lo que está dado y es patente, sino lo que permanece con frecuencia oculto o encubierto. ²⁶ Como Heidegger dirá en 1973, se trataba de una «fenomenología de lo inaparente». ²⁷ La invisibilidad o exterioridad del ser, no obstante, no trasciende el ámbito mismo de los entes, sino que le es de algún modo inmanente: ser es siempre ser *del* ente. Pero, aunque esa negatividad ontológica es radicalizada por Heidegger, admitiendo que la nada «pertenece originariamente al propio ser», ²⁸ no deja de entenderse como un «indicio» que apunta o reenvía a la esencialidad del ser. ²⁹

²⁴ Deleuze, Gilles, *Foucault*, trad. J. Vázquez, Barcelona: Paidós, 1987, p. 116.

²⁵ Blanchot, Maurice, *El paso (no) más allá*, ed. cit., p. 61. Véase también p. 31: «el puro producto de no hacer nada se introducía en el mundo».

²⁶ El necesario correlato o «contra-concepto» (*Gegenbegriff*) de esa noción de fenómeno es la de encubrimiento. Véase Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, § 7, trad. de J. E. Rivera, Madrid: Trotta, 2003, p. 58.

²⁷ Es la expresión de Heidegger en el «Seminario de Zähringen», tal como recuerdan los autores de este libro. Véase sobre ello Marion, Jean-Luc, «L'étant et le phénomène», en Marion, Jean-Luc et Planty-Bonjour, Guy (dir.), *Phénoménologie et métaphysique*, París: P.U.F., 1984, pp. 159-209, en especial §§ II y III.

²⁸ «¿Qué es metafísica?» (1929), en *Hitos*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 2000, p. 102.

²⁹ «El modo de preguntar por la nada puede regir como escala y signo del modo de preguntar por el ente [*Seinden*]». (Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, 1935, trad. E. Estiú, Buenos Aires: Nova, 1980, p. 62).

Este lugar es de nuevo el punto de ruptura de Blanchot con Heidegger, provocado quizás, como se apunta en el libro, por una mayor fidelidad del francés a la propia radicalidad fenomenológica: el resto de esencialidad en aquella nada que re-enviaba al ser es reducido por Blanchot en nombre de una «reducción de la reducción» —como la llama— que hace aparecer el sustituto radicalizado de esa nada, «lo neutro».³⁰ Éste es la neutralización del ser, lo que no tiene relación alguna con él o, mejor, es la «no-relación», el espaciamiento y la discontinuidad como ser: la no-relación como la relación universal que constituye y destituye al mismo tiempo todo lo que es.³¹ El «paso» para Blanchot, como recuerda Derrida, es el afuera en el interior: «el alejamiento está en el corazón de la cosa».³² En ese punto, la diferencia entre Blanchot y Heidegger parece máxima. Emmanuel Lévinas la interpretó como la que hay entre la heideggeriana «verdad del ser» y la blanchotiana «errancia»: «escribir no conduce a la verdad del ser. Podríamos decir que lleva al error del ser, al ser como lugar de errancia, a lo inhabitable».³³ El «nomadismo» —como lo llama Lévinas— de la escritura de Blanchot puede que también sea

³⁰ Blanchot habla de «simular la reducción de la reducción», y de «un sobrepajamiento irónico de la *epoché*». Véase «René Char et la pensée du neutre», en *L'entretien infini*, en especial las pp. 448-449.

³¹ «Relación que incluye la ausencia de común medida, la ausencia de denominador común y, por tanto, de alguna forma, la ausencia de relación entre los términos: relación exorbitante» (*L'entretien infini*, pp. 6-7); «extraña relación, que consiste en que no hay relación» (*ibidem*, p. 73). Es Gilles Deleuze quien ve con nitidez que para Blanchot, así como para Foucault, la no-relación es la «relación más profunda». Véase *Foucault*, ed. cit., p. 91.

³² Derrida, Jacques, *Parages*, París: Galilée, 1986, p. 28. La frase es cita de Blanchot («Les deux versions de l'imaginaire», en *L'espace littéraire*).

³³ Lévinas, Emmanuel, «Le regard du poète», en *Sur Maurice Blanchot*: Fata Morgana, 1975, p. 19.

la respuesta más coherente a la exigencia radical del pensamiento. Como en esta obra se señala, en el último Heidegger hay indicios de haber conducido su pensamiento por un sendero blanchotiano: un «antes del ser», próximo a «lo neutro», una atención del pensar a las figuras de la extrañeza, la reinterpretación del traspasamiento metafísico como impulso de cuestionamiento y de creación. Blanchot lo vio ya en 1963: «De donde vendríamos a concluir que la fenomenología estaba ya desviada (*dévoiyée*) hacia lo neutro, así como todo lo que llamamos literatura: si una de sus características es perseguir indefinidamente la *epoché*, la tarea rigurosa de suspender y de suspenderse, no obstante, sin que este movimiento pueda ser atribuido a la *negatividad*».³⁴

JAVIER DE LA HIGUERA
Granada, España, noviembre de 2022

³⁴. «René Char et la pensée du neutre», en *L'entretien infini*, p. 448. Este ensayo se publicó primero en *L'Arc*, núm. 22, été 1963, pp. 9-14.