

LENGUAJE, MAGIA Y METAFÍSICA: EL JUDAÍSMO COMO DIÁLOGO EN MAURICE BLANCHOT

Language, Magic and Metaphysics: Judaism as Dialogue in Maurice Blanchot

Emmanuel Taub¹

Resumen: El objetivo de este artículo es analizar la importancia de la matriz judía en el pensamiento de Maurice Blanchot, ya sea como *constitutiva*, como *consecuencia* o como *desafío*. Para ello, intentaremos observar de qué manera Blanchot construye una *relación de amistad* como un “diálogo en silencio”, o en la soledad de un diálogo entre voces, con “lo judío” y con los autores judíos que convoca en sus textos. Nos centraremos así en el uso de algunos de sus conceptos que invocan a “lo judío” y, en especial, a la relación entre lenguaje y magia y cómo esta relación deviene, o no, una metafísica.

Palabras clave: Blanchot, judaísmo, lenguaje, Abulafia, magia, amistad.

Abstract: The main objective of this article is to analyze the importance of Judaism in Maurice Blanchot’s thought, either as *constitutive*, as a *consequence* or as a *challenge*. For this, we will observe how Blanchot builds a friendship relationship as a “dialogue in silence”, or in the solitude of a dialogue between voices, with “the Jewish” and with the Jewish authors that he introduces in his texts. We will focus on the use of some of their concepts that invoke “the Jewish” and, especially, the relationship between language and magic, and how this relationship becomes, or not, a metaphysics.

Keywords: Blanchot, judaism, language, Abulafia, magic, friendship.

¹ Doctor en Ciencias Sociales (UBA) y magíster en Diversidad Cultural (UNTREF). Es investigador asistente del CONICET en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, docente y editor. Sus áreas de trabajo son el pensamiento judío y la filosofía política. Es autor de *Otredad, orientalismo e identidad* (Teseo, 2008); *La modernidad atravesada. Teología política y mesianismo* (Miño y Dávila, 2008); y *Mesianismo y redención. Prolegómenos para una teología política judía* (Miño y Dávila, 2013). Como poeta ha publicado *La lucha eterna* (Último Reino, 2003); *Veinticuatro* (Alción, 2006); *Crujido. La destrucción del lenguaje* (Del Dock, 2010); y *Cantos del cazador* (Buenos Aires Poetry, 2016).

I

“Gog y Magog” son las reflexiones de Maurice Blanchot sobre la novela de 1949 de Martin Buber que lleva el mismo nombre (*Gog und Magog: a Chronik*). Este pequeño texto blanchotiano, incluido en su gran libro *La amistad (L’amitié)*, será nuestra excusa para una reflexión sobre la comunidad, la mística, el lenguaje y la relación del pensador francés con el judaísmo. Justamente porque a través de “Gog y Magog” podremos vislumbrar la hipótesis de trabajo que aquí desarrollaremos: la importancia de la matriz judía en su pensamiento, ya sea esta como *constitutiva*, como *consecuencia* o como *desafío*.

En cuanto al carácter *constitutivo*, “lo judío” es una aparición que recorre sus obras, desde sus lecturas y reflexiones: la idea del Libro y su relación con las ideas de obra y desobra, la lectura de Franz Kafka, Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Gershom Scholem o del propio Martin Buber, hasta el círculo de sus amistades, como Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida o Edmond Jabès. Segundo, como *consecuencia* es importante señalar un tema del que luego nos ocuparemos: la responsabilidad ante la Shoá y la transformación del tiempo. Finalmente, como *desafío* desde su lectura, nos referimos a uno de los objetivos planteados por Blanchot y que buscamos recuperar: la relación entre el judaísmo y la metafísica.

En resumen, el recorrido que presentamos aquí es doble: por un lado, tratar de observar de qué manera Blanchot construye una *relación de amistad* como un “diálogo en silencio”, o en la soledad de un diálogo entre voces que no necesariamente deben estar vivas –voces fantasmales–, sino que se las vuelve presente a través de su invocación, en su “lectura amistosa”, como un develamiento. Así lo escribe Blanchot en la última nota al pie (esas notas que constituyen el tesoro marginal de todo libro) de *La conversación infinita*: “Dedico (y desdigo) estas páginas inciertas a los libros donde ya se produce prometiéndose la ausencia de libro y que fueron escritos por –, pero que la falta de nombre aquí sólo los designe en la amistad” (Blanchot 2008, 557)². Blanchot construye la comunidad como una relación de amistad más allá de los vivos y de los muertos: en y con sus voces. Por otro lado, nos centraremos en el uso de algunos de sus conceptos que invocan a “lo judío” y, en especial, a la relación entre lenguaje y magia y cómo esta relación deviene, o no, una metafísica. En este sentido, la pregunta que podemos hacernos es: ¿hay una metafísica judía o esta metafísica es desde un principio el pensamiento judío mismo que se centra en el Libro?

² Salvo que se indique lo contrario, en las citas textuales las cursivas siempre pertenecen al autor.

II

“Gog y Magog” comienza con la diferencia entre la cábala y el jasidismo, a las que distingue –tomando la palabra de Buber– al considerar a la cábala como un esoterismo que busca retener el acceso a los secretos divinos, mientras que el jasidismo “quiere que todos tengan acceso al secreto” (Blanchot 2007, 211). El encanto del maestro jasídico, entonces, no se encuentra en su búsqueda solitaria y contemplativa, sino, por el contrario, en su rol de “jefe religioso, responsable de una comunidad a la que hace participar de sus experiencias y a la que instruye con su vida y en un lenguaje sencillo vivo” (Blanchot 2007, 211).

Señalemos dos elementos de esta primera referencia con la que Blanchot inicia su texto: primero, la importancia del rol de la comunidad y del maestro en la comunidad; la jasídica es un prototipo de una comunidad de saber, constituida alrededor de una escuela de estudio (*yeshiva*). En este sentido, exalta aquí la forma comunitaria de vida que deviene parte necesaria de la identidad jasídica. Segundo, el lenguaje y el modo de transmisión de los dones divinos y de las experiencias, del estudio y de las explicaciones sobre los claroscuros del texto bíblico. Podemos decir ahora –anticipándonos a lo que luego desarrollaremos– que quien se encuentra entre la cábala y el modo desarrollado por el jasidismo es justamente Abraham Abulafia, personaje particularmente importante para la cábala y la mística judía al que el propio Blanchot invocará en el artículo.

El camino tomado en su análisis se aproxima, a pesar de su primera consideración sobre la mística judía, al sentido mismo o centro de la mística judía: el silencio de Dios y la centralidad del Libro y de la palabra. Como bien señala Gershom Scholem en su fundamental trabajo *Las grandes tendencias de la mística judía* –que además es citado por Blanchot en este texto–, la mística nace cuando Dios hace silencio, es por ello que se vuelve necesario completar el “profundo abismo” o el “vacío absoluto” que se instala entre un Dios que ha callado y el hombre (Scholem 2000, 27). De esta forma, es importante comprender que la mística no depende de uno solo de los actores involucrados, sino de ambos, existe una correlación entre Dios y el hombre, y es ahí donde se concentra el misticismo judío, “en la idea del Dios vivo que se manifiesta en los actos de la Creación, la Revelación y la Redención” y que, llevada al límite, como explica Scholem, hace que la práctica mística considere que existe “un ámbito de divinidad, que subyace en el mundo de nuestras experiencias sensoriales y que está presente activamente en todo lo que existe” (Scholem 2000, 31)³.

Dicho esto entonces, si Dios se ha revelado y luego ha hecho silencio, el hombre ahora debe completar ese silencio y, con ello, el mundo. Dios se ha revelado como Creador y el resultado es la Creación, pero también su revelación ha sido a través de la palabra divina y el resultado es la Torá, el texto bíblico, el Libro. Así, en palabras del propio Blanchot, “diré con brutalidad que lo que le debemos al monoteísmo judío no es la revelación del único Dios, sino la revelación del habla como lugar donde los hombres

³ Esto es lo que llamarán los cabalistas “el mundo de las *sefirot*” o las emanaciones divinas.

se mantienen en relación con lo que excluye toda relación: lo infinitamente Distante, lo absolutamente Ajeno” (Blanchot 2008, 163). El camino del hombre místico será develar el secreto de ese lenguaje divino que, en el fondo de su revelación, esconde el Nombre de Dios: fuente de los secretos del poder divino sobre la Creación y las creaturas. Digamos, entonces, que la mística judía debe entenderse como una “experiencia” constituida por un “sentido práctico” de busca a Dios como potencia y por la interpretación de dicha experiencia. Es desde ahí, de la interpretación, a partir de donde el misticismo construye un saber (Scholem 2000, 24). Esta idea se vuelve, podríamos sugerir, una parte constitutiva del pensamiento blanchotiano sobre la idea de la ausencia, la exterioridad y el libro. En la interpretación que Blanchot realiza sobre “la ausencia de libro”, hacia el final de *La conversación infinita*, podemos leer: “El libro es de esencia teológica. Por eso, la primera manifestación (la única también que no deja de desplegarse) de lo teológico sólo podía hacerse en forma de libro. En cierto modo Dios sólo sigue siendo Dios (sólo llega a ser divino) hablando por el libro” (Blanchot 2008, 550).

Este “vacío absoluto” que se extiende entre el hombre y Dios, o viceversa, se busca rellenar con experiencias que acerquen la distancia entre lo divino y lo mundano. Un espacio habitado, desde lo divino hacia lo humano y según la mística, por las figuras angelicales (otro elemento que Blanchot resaltarán en su reflexión); y desde el hombre hacia lo divino por diferentes técnicas o caminos según la línea mística o cabalista y el momento histórico, pero que, tomando los trabajos de Moshé Idel, podríamos sintetizar en: técnicas nómicas o anómicas, el llanto, la ascensión del alma, la combinación de las letras, la visualización de colores o la oración cabalística (Idel 2005). Y en el centro de estas prácticas se halla el pilar de la práctica mística y, al mismo tiempo, de la tradición judía: el lenguaje, la lengua hebrea y el texto bíblico, de la Torá. Como escribe Scholem, “la Torá no está formada meramente por palabras, frases y capítulos, sino que debe considerarse como la encarnación viva de la sabiduría divina que emite eternamente nuevos rayos de luz” (Scholem 2000, 34). Blanchot recupera esta tradición cabalista para vincularla a la relación entre la Torá oral y la Torá escrita. Esta, la escrita, precede a la oral y constituye finalmente en forma redactada el Libro. Desde allí pensará Blanchot:

Hay aquí una enigmática propuesta hecha al pensamiento. Nada precede la escritura. Sin embargo, la escritura de las primeras tablas sólo se tornan legibles después y mediante la ruptura –después y mediante la reanudación de la decisión oral, la cual remite a la segunda escritura, la que nosotros conocemos rica de sentidos, capaz de mandamientos, siempre igual a la ley que transmite (Blanchot 2008, 552).

A pesar del carácter revolucionario y muchas veces limítrofe de los místicos, sea cual sea su corriente, no tienen como horizonte salirse del judaísmo; todo lo contrario, su práctica busca completar una de las tareas según la mística judía: aquella que surge de la idea de una segunda revelación que pareciera haber tenido Moisés en el Sinaí, donde recibió los secretos de la Torá, de la palabra divina, porque para los cabalistas “el

lenguaje en su forma más pura, es decir, el hebreo, refleja la naturaleza espiritual básica del mundo; (...) el lenguaje tiene un valor mítico. La palabra llega a Dios porque proviene de Dios” (Scholem 2000, 37). O en palabras que el propio Blanchot parece parafrasear de Scholem: “La lengua hebraica puede hablar de Dios, porque Dios habla en ella, y ella puede llegar hasta él porque procede de él” (Blanchot 2007, 213).

Podríamos decir que el campo de batalla del misticismo judío es el texto bíblico, mientras que sus armas son el lenguaje en sus diferentes manifestaciones, en los diferentes caminos por los que se puede acceder a alguna instancia de lo divino. Arriesguemos así que en el fenómeno del lenguaje para el misticismo judío y para Abraham Abulafia en particular, como veremos, es para Blanchot un tema de interés o, más aún, una fascinación, por la coincidencia con sus propios planteos⁴. Sin embargo, no nos quedemos aquí y regresemos al análisis y reflexión de Blanchot y a los dos caminos que señalados: por un lado, la importancia de la comunidad de saber y de estudio y, por otro, la centralidad de la palabra y su relación con el secreto divino y con la magia.

Justamente, a continuación, Blanchot escribe en su texto que solo la palabra puede “atravesar el abismo” entre Dios y el hombre, y es tan así, dice Blanchot, que es en el pueblo judío en el que más allá de toda religión existe “una relación única de familiaridad y de extrañeza, de proximidad y lejanía, de libertad y sumisión, de sencillez y complicación ritual (...) cuyo principio o sustancia constituye la palabra, el misterio y la amistad de la palabra, su justicia y su reciprocidad” (Blanchot 2007, 214). No perdamos de vista aquí la unión entre los dos caminos que por primera vez se tocan: la amistad y la palabra como formas del misterio divino, del poder y del secreto que esconden cada uno como potencias divinas en manos del hombre. Incluso podríamos sugerir: como potencias divinas que constituyen la humanidad del hombre como creatura. Es por ello que Blanchot escribe que “tutear a Dios en la tradición de Israel no es (...) un puro hecho del alma solitaria o la pretensión de un mal lirismo; es, ante todo, atenerse a la verdad de una relación concreta que pasa por la historia y pretende preparar en el mundo la posibilidad de un encuentro total y vivo” (Blanchot 2007, 214).

Siguiendo por este camino, y acompañando la lectura del libro de Buber, Blanchot llega a uno de los problemas más interesantes de la mística y la cábala judía: la relación entre la mística y la magia. Una relación que ha sido especialmente adoptada por la mística que, en la búsqueda del Nombre divino y de sus secretos, cae en la cuenta de la potencia mágica que posee esta tarea, específicamente en la combinación de las letras, porque –como escribe Blanchot– “la mística, que tiene como principal objeto de meditación los grandes nombres divinos, se asocia naturalmente a las disciplinas mágicas, las cuales invocan los poderes terribles de los nombres” (Blanchot 2007, 217). Dicho sea de paso que el ejemplo de este poder que tal vez se haya extendido con

⁴ Podríamos pensarlo específicamente en sentido a la relación entre “obra” y “desobra”, así como también el problema del tiempo y el libro y del fin del libro.

mayor éxito en nuestra cultura filosófica y literaria sea el de la figura del gólem⁵. Haciendo hincapié en la figura de uno de los grandes cabalistas de la historia de la mística judía, nos referimos al cabalista de Tudela del siglo XIII, Abraham Abulafia (1240-1291)⁶, Blanchot dirá que “la magia se convierte entonces en metafísica: lo mismo que el hombre tiene el poder de desentrañar los secretos de la contradicción del Ser, así tiene el poder de abarcar los medios propios para suspender esta contradicción” (Blanchot 2007, 217), ya que, de la misma manera que el problema del mundo es un problema divino, la realidad del mundo a través de nuestra existencia, nuestra actividad y nuestro lenguaje se encuentra estrechamente vinculado a lo divino.

Pero regresemos por un instante a la figura de Abulafia, el representante más importante de la cábala extática o profética, o sea, de un misticismo práctico que a través de diferentes ejercicios busca el acceso a los secretos divinos y del Nombre de Dios (Scholem 2000, 147). Lo que nos interesa remarcar es que Abulafia era también un pensador de “fronteras” que observaba y entendía el camino de la filosofía, especialmente en la figura de Maimónides, como parte del camino de la mística, y comprendía que el principal objetivo de su doctrina era “la búsqueda del éxtasis y de la inspiración profética” con el objetivo de “liberar el alma, desatar los nudos que la sujetan” (Scholem 2000, 153). Para decirlo de manera sintética y llegar al punto que deseamos resaltar por el vínculo con Blanchot: el alma, según Abulafia, se encuentra protegida y rodeada por diferentes nudos que permiten nuestra existencia ya que evitan que el alma desnuda –receptora de la potencia divina en la teología judía como en la mística– sea arrasada por la potencia inabarcable e incontenible de Dios (Scholem 2000, 153-154), porque, como dice el viejo adagio según Scholem, “quien está lleno de sí mismo no tiene sitio para Dios” (Scholem 2000, 154). Es así que el objetivo de Abulafia es ayudar al alma a desatar algunos nudos que le permitan percibir algo más que las formas naturales sin que por ello sea enceguecida por la luz divina (Scholem 2000, 154). Para este cometido, Abulafia busca un “objeto absoluto” para mediar entre el alma y la potencia divina, “un objeto capaz de estimular la vida más profunda del alma y de liberarla de las percepciones corrientes. (...) [A]lgo que, sin tener por su parte mucha o, de ser posible, ninguna importancia, pueda adquirir la máxima importancia” (Scholem 2000, 155). Este *punte* es el alfabeto hebreo, “de las letras que forman el lenguaje escrito”, porque de esta forma logra presentarle al alma algo que funciona como común al mundo y permite percibirse como un objeto vaciado de sentido, como “lo común”, que son las letras⁷ (Scholem 2000, 155). Allí radica su *Teoría de la combinación de las*

⁵ Ver el artículo de Gershom Scholem “La idea del Gólem en sus relaciones telúricas y mágicas” (Scholem 2005), así como también la compilación de historias judías sobre el Gólem de Praga (Bloch 2011).

⁶ Ver Elior 2008; Idel 2008; Idel 2005; Laenen, J. H. 2006; Scholem 1978; Scholem 1990; Scholem 1994; Bloom 1992.

⁷ Es importante señalar que, como escribe Scholem en referencia al uso de la magia en la obra de Abraham Abulafia y las fuentes desde las que proviene su doctrina, “tanto las fuentes judías como las no judías, están estrechamente vinculadas con las tradiciones y disciplinas mágicas” (Scholem 2000, 167). Sin embargo, como bien lo recuerda Scholem, Abulafia prohíbe el uso de la magia o el uso de la “doctrina de los nombres sagrados” con fines mágicos, o sea, la condena como una forma de “falsificación del verdadero misticismo” (Scholem 2000, 167), pero no lo hace para el uso interno, o sea, en el vínculo con la propia experiencia mística: Abulafia “admite una magia dirigida hacia uno mismo, una magia de la interioridad” (Scholem 2000, 167).

letras (Joymát ha-Tseruf), una teoría de la contemplación mística de las letras y de sus configuraciones como partes constitutivas del Nombre de Dios y de la potencia del Nombre. La idea de fondo es regresar a la letra única, aquella anterior a la dispersión luego de la torre de Babel.

Podemos decir que todo texto es un tejido que se va zurciendo con las voces que nos habitan. En este sentido, la tarea del místico es tejer los nombres divinos en busca de una experiencia extática que los una (*unio mystica*) con la divinidad misma.

III

Como bien lo escribe Blanchot leyendo a Georges Bataille en *La comunidad inconfesable (La communauté inavouable)*, la muerte del prójimo, del prójimo moribundo, es la “única muerte que me concierne, he ahí que me pone fuera de mí y lo que es la única separación que puede abrimme” (Blanchot 2002, 24). Es esa muerte la que funda la comunidad, ya que “no podría haber comunidad si no fuera común el acontecimiento primero y último que en cada uno deja de poder serlo (nacimiento, muerte)” (Blanchot 2002, 25).

Dos elementos son fundamentales para señalar desde el *dictum* blanchotiano: primero, la muerte funda la comunidad y, por ello, la comunidad no puede consignarse en la obra sino en la desobra y, segundo, el don es la amistad, porque es la muerte del prójimo en su encarnación más profunda, el amigo, el que funda el sentido del acontecimiento primero. Siguiendo este recorrido, y retomando las palabras antes trabajadas, Blanchot nos dirá que “la comunidad no es el lugar de la Soberanía” (Blanchot 2002, 29), sino que la comunidad ideal se manifiesta como “comunidad literaria” (Blanchot 2002, 43), como la reunión en la mesa de la “pascua judía”, donde “los pocos testigos-lectores, de los cuales no todos tenían conciencia de la importancia del frágil acontecimiento que los reunía, al respecto de la formidable apuesta que era la guerra en la que casi todos estaban implicados, de diversas maneras, y que los exponía a la certeza de una pronta desaparición” (Blanchot 2002, 43).

Blanchot toma como ejemplo a los surrealistas, pero nos propone, en realidad, una proposición metafísica que trascienda la materialidad de la guerra y del momento histórico: la comunidad es la que se construye como un encuentro en el que es posible compartir un ritual y una comida, de hospitalidad, ante el peligro constante de la disolución de esa comunidad, de la desaparición y, con ello, del olvido. La relación con los amigos está motivada en estar acompañado en el camino hacia la muerte, hacia “el final del ser” (Blanchot 2002, 44), porque para que la vida tenga sentido uno debe tener sentido para el prójimo⁸. Es la relación de amistad aquella que constituye la doble

⁸ En sus reflexiones sobre “La especie humana”, dentro de *La conversación infinita*, Blanchot dirá: “Cada vez que la pregunta: ‘¿Quién es el Prójimo’ [*Autruí*]? viene a nuestro lenguaje, pienso en el libro de Robert Antelme, pues este libro no sólo es un testimonio sobre la sociedad de los campos de concentración, sino que nos conduce a una reflexión esencial. (...) Mediante esta lectura, empezamos a comprender que el hombre es lo indestructible y que sin embargo puede ser destruido. Esto sucede en medio de la desgracia. En la desgracia, nos acercamos a ese límite,

dimensión de lo cercano y lo lejano, de la sangre y el anonimato, y es por ello que se erige como el pilar de la comunidad. El amigo con el tesoro de la ambigüedad por el cual es posible considerarlo y construirlo como hermano al mismo tiempo que como otro, prójimo, al que se le habla a la distancia. En este sentido, Blanchot retoma las palabras de Bataille que dicen que “mi conducta con mis amigos está motivada: cada ser es, creo, incapaz, por sí solo, de ir al final del ser”, y por esto agregará Blanchot que “la *experiencia* no podría tener lugar para quien es único” (Blanchot 2002, 44).

“¿Qué es entonces la amistad?”, se pregunta Blanchot y responde: “*Amistad: amistad para con el desconocido sin amigos*. O más aún, si la amistad llama a la comunidad mediante la escritura, no puede sino exceptuarse ella misma (*amistad para con la exigencia de escribir que excluye toda amistad*)” (Blanchot 2002, 46-47). De este modo también lo expresará en el último texto de *La amistad*, que lleva el mismo nombre:

Debemos renunciar a conocer a aquellos a quienes algo esencial nos une; quiero decir, debemos aceptarlos en la relación con lo desconocido en que nos aceptan, a nosotros también, en nuestro alejamiento. La amistad, esa relación sin dependencia, sin episodio y donde, no obstante, cabe toda la sencillez de la vida, pasa por el reconocimiento de la extrañeza común que no nos permite hablar de nuestros amigos, sino sólo hablarles, no hacer de ellos un tema de conversación (...) sino el movimiento del acuerdo del que, hablándonos, reservan, incluso en la mayor familiaridad, la distancia infinita, esa separación fundamental a partir de la cual lo que se separa se convierte en relación (Blanchot 2007, 266).

Esa “separación fundamental”, como hemos dicho, es la condición de elección de ese otro o prójimo ante la naturaleza de lo hereditario, o sea, de la condición sanguínea o familiar.

Se nos presenta aquí la gran aporía: uno sobrevive a su propia muerte porque sabe que es su horizonte, porque en su saber-de-la-muerte la comprende; sin embargo, la exposición a la muerte del otro, del prójimo, del amigo, se vuelve insoportable. Por eso escribe Blanchot que la exposición a la muerte “del prójimo cuya presencia viviente y más cercana es ya la eterna y la insoportable ausencia, aquella que el trabajo de ningún luto no consigue aligerar” (Blanchot 2002, 48).

Es desde aquí de donde expone la relación insondable, que para el judaísmo es constituyente, entre amistad y comunidad⁹. Así lo escribe: “Esta ausencia del prójimo

donde, privados de poder decir ‘Yo’, privados también del mundo, ya no seríamos más que ese Otro que no somos” (Blanchot 2008, 167).

⁹ Un ejemplo podemos verlo en Hermann Cohen, quien retoma el concepto de amistad y su relación con el amor espiritual, con la entrega a ese otro que no corresponde al amor sexual, para explicar que en el hebreo clásico no existe un “término simple para designar la amistad”, sino que de esa forma: “La amistad es simple y llanamente la forma primigenia del amor. Por ello puede decirse también que no existe un término propio para el amor. El amor es propiamente el amor humano, que propiamente sólo puede ser amistad. Y ahora se añade el amor a Dios y el amor de Dios a los hombres. También esta relación recíproca se basa en la amistad, en la fraternidad de la alianza” (Cohen 2004, 342).

debe ser encontrada en la vida misma; con ella –su presencia insólita, siempre bajo la amenaza previa de una desaparición– es como la amistad se pone en juego y a cada instante se pierde, relación sin relación o sin relación que lo inconmensurable” (Blanchot 2002, 48-49). La “presencia insólita” de ese prójimo es la de una persona que se presenta en nuestra vida como amigo y que se constituye como una relación mimética de hermandad, pero bajo la responsabilidad de haber elegido y de mantener ese vínculo más allá de los avatares de la cotidianidad, constituida siempre ante la amenaza de desaparición.

Si ante la posibilidad de la muerte del otro se funda la comunidad, entonces la relación fundante de la comunidad misma es la relación de amistad, por la que uno debe hacerse cargo de la responsabilidad siempre latente de la pérdida de ese otro que es elegido, no heredado. De la misma manera, esa relación de amistad es la base de la comunidad de saber, de estudio, entre el maestro y el alumno, entre el místico y su comunidad y entre el alumno y el alumno. Recordemos que, según la tradición judía, no se puede estudiar en soledad, sino siempre y como mínimo entre dos (Halbertal 2007, 11): allí también se origina la comunidad.

IV

En “El último en hablar”, Blanchot analiza un poema de Paul Celan y parte para ello de dos citas, una de Platón y otra del propio Celan. Escribe: “Platón: *porque, de la muerte, nadie posee saber*, y Paul Celan: *Nadie atestigua a favor del testigo*”. Y a continuación pregunta: “¿Dónde buscar el testigo para quien no hay testigo?” (Blanchot 2009, 47). En *Tiempo después*, ese bellissimo texto publicado en 1951 que termina hablando de *La metamorfosis* de Kafka y de Emmanuel Lévinas, Blanchot escribe que “la humanidad tuvo que morir en su conjunto” por la prueba que el pueblo judío padeció, y que esa muerte aún dura y continuará durando, “de ahí la obligación de no morir nunca más sólo una vez, sin que la repetición pueda hacernos habitual el fin siempre capital” (Blanchot 2003, 75). La destrucción ha generado una ruptura en el tiempo y en la historia, esa destrucción tiene un nombre: Auschwitz. Por ello, “cualquiera que sea la fecha en que pudiera ser escrito, todo relato de ahora en adelante será de antes de Auschwitz” (Blanchot 2003, 76).

Esta misma idea ya había sido desarrollada unos años antes en un pequeño texto que forma parte de *La amistad* y que fue la respuesta a una revista polaca que le había preguntado sobre la influencia de la guerra en la literatura. Este texto es “Guerra y literatura”. Refiriéndose a los efectos de la Segunda Guerra Mundial, Blanchot escribe que la guerra:

[N]o ha sido únicamente la guerra, un suceso histórico como los demás, circunscripto y limitado en sus causas, sus peripecias y sus resultados. Ha sido un *absoluto*. Este absoluto se nombra cuando se pronuncian los nombres de Auschwitz, Varsovia (el gueto y la lucha por la liberación de la ciudad), Treblinka, Dachau,

Buchenwald (...) y tantos otros. Lo que ha ocurrido ahí, el holocausto de los judíos, el genocidio contra Polonia y la formación del universo concentracionario, es, hablese o no de ello, el fondo de la memoria en cuya intimidad, en adelante, cada uno de nosotros, tanto el más joven como el hombre maduro, aprende a recordar y a olvidar (Blanchot 2007, 105)¹⁰.

Este *absoluto* aparece, se devela como un significante universal y, de esta manera, marca el tiempo como un puñal clavado en el cuerpo derrotado de la humanidad. Desde este *absoluto* se decide de ahora en más, como escribe Blanchot, qué queremos recordar y qué queremos olvidar, pero la elección es una decisión, una acción consciente siempre frente a este *absoluto*. Es así que, de ahora en adelante, nada puede pasar por alto el *absoluto* expresado en cualquiera de sus nombres¹¹.

Todo acto de recordar es una rememoración, una acción sobre el pasado que se lleva al presente. En este sentido particular, dirá Blanchot que todo lo escrito como resultado de la experiencia concentracionaria se transforma en “señales nocturnas, advertencias silenciosas” (Blanchot 2007, 106) que siempre están en el presente. Hay una temporalidad marcada por este *absoluto*, y esa temporalidad es el presente. Y, de esa manera, cualquier obra que se produzca después de Auschwitz, como *absoluto*, no puede envejecer: son siempre actuales, son “señales nocturnas” que deben estar siempre ahí para señalarnos los peligros de la humanidad del hombre. Esta idea que se desprende del planteo blanchotiano es muy interesante porque no se trata de una museificación de la memoria, sino de una acción siempre presente, siempre actual, del testimonio sobre lo que ocurrió, del *absoluto*. El testimonio del horror nunca envejece, es siempre un puro presente.

Esta es, tal vez, una de las tareas más importantes de la escritura: hacer real el presente, ser siempre actual, para trasladarnos a un presente más allá de la temporalidad humana, del hombre en su relación con el mundo y con el tiempo. Haciendo del tiempo el presente del libro, su propio tiempo. Podemos entender ahora a lo que Blanchot se refiere con que el origen de la literatura es la copia en la mano del hombre, ya que, como escribe en su texto “Rastros”, que forma parte de *La amistad*, “las Tablas de la Ley, apenas tocadas por el índice divino, fueron quebrantadas (...) y

¹⁰ Podríamos profundizar en las palabras de Blanchot con su propio análisis sobre el antisemitismo: “[E]l antisemitismo tiene tres características: 1) invierte en negación todos los valores ‘positivos’ del judaísmo, empezando por la afirmación original con la cual éste nos confronta, es decir, la de la ‘distancia infinita’, distancia irreductible, infranqueable, incluso cuando es franqueada; 2) transforma en faltas –en una realidad ética y socialmente condenable– aquel ser-negativo al que él reduce al judío; 3) no se limita a un juicio teórico, sino que reclama la supresión efectiva de los judíos, a fin de ejercer mejor en contra de ellos aquel principio de denegación con que ha revestido su imagen. Negación tan absoluta, en verdad, que no cesa de *reafirmar* la relación con lo infinito que implica el ser-judío y con lo cual no puede acabar ninguna forma de poder, porque no lo encuentra” (Blanchot 2008, 165).

¹¹ Porque, como también escribirá Blanchot, el ser-judío es una cuestión universal (Blanchot 2008, 166) y por ello el antisemita convierte su búsqueda de destrucción en un movimiento sin límite: “Excluír a los judíos, no, verdaderamente, esto no basta; exterminarlos, estos no es suficiente; habría también que suprimirlos de la historia, retirarlos de los Libros por donde nos hablan, borrar finalmente esa presencia que es, antes y después de todo libro, el habla inscrita y mediante el cual el hombre, desde lo más lejano, allí donde falta todo horizonte, está ya girado hacia el hombre: en una palabra, suprimir al ‘prójimo’” (Blanchot 2008, 165).

ciertamente escritas de nuevo, pero no restituidas en la originalidad de una primera vez, de forma que es de una palabra siempre de antemano destruida de la que el hombre aprende a extraer la exigencia que debe hablarle” (Blanchot 2007, 206). Este es justamente el origen de la tarea de la literatura y de su propio tiempo: ser la réplica en mano del hombre posibilitando la salida hacia un tiempo siempre presente.

El tema de las tablas de la ley también es desarrollado por Blanchot en *La conversación infinita*, y allí escribe:

[L]a ruptura de las primeras tablas no es la ruptura de un primer estado de armonía unitaria; lo que, por el contrario, ella inaugura es la sustitución de una exterioridad sin limitación (donde anuncia la posibilidad de un límite) por una exterioridad limitada, la sustitución de una ausencia por un defecto, de una abertura por una fractura, de la pura-impura fracción de lo fragmentario por una infracción, todo eso que se estruja, más acá de la separación sagrada, en la escisión de lo neutro (que es lo neutro). Dicho de otro modo aún, hay que romper con la primera exterioridad para que con la segunda, donde el *logos* es la ley y la ley *logos*, el lenguaje, en adelante dividido regularmente, en correlación de dominio consigo mismo, gramaticalmente construido, nos comprometa en relaciones de mediación y de inmediatez que aseguren el discurso y después la dialéctica donde, a su vez, la ley va a disolverse (Blanchot 2008, 555).

O sea, la ruptura de las primeras tablas también inaugura la fractura con lo divino y la posibilidad del diálogo, o comunicación, ya no solo con ese más allá del hombre, sino también con el otro hombre: de la mano del hombre se construye la posibilidad de la palabra que se talla en las segundas tablas, construye comunidad.

Por otro lado, y para finalizar, recordemos que el objetivo de Abulafia era llegar a lo divino a través del lenguaje y de la combinación de las palabras, pero volviéndolas un instrumento que pueda desarticularse, un puente. Desde aquí podríamos decir, entonces, que el libro es siempre lo im-posible, lo sin-fin, lo que está constantemente trascendiéndose y por ello no puede acabarse. El libro es lo in-acabado, lo eterno. En su incompletud se halla su sin-fin. El Libro nunca deja de escribirse, ni de construir el presente como la temporalidad del libro. Y, al mismo tiempo, como escriben los cabalistas, en la lectura del Libro el Libro nos está escribiendo. Si el libro es lo in-acabado y lo incompleto, ya no lo es como “palabra revelada” o como “palabra divina”, sino como *tarea* del hombre, como responsabilidad ante la existencia. Y, en este sentido, acabar con el libro significaría acabar con el mundo y con la existencia volviendo el tiempo en pasado, en ruina y en olvido. La tarea del hombre ante el libro es un ejercicio de presente, una resistencia ante la muerte y el pasado: testimonio siempre presente. Por ello tenemos la responsabilidad de escribir después de la destrucción: porque no es una forma de recordar, sino que es un faro para no perderse en el olvido.

Bibliografía

- Blanchot, Maurice. 2002. *La comunidad inconfesable*. Traducido por Isidoro Herrera. Madrid: Arena libros.
- . 2003. *Tiempo después*. Traducido por Rocío Martínez Ranedo. Madrid: Arena Libros.
- . 2007. *La amistad*. Traducido por J. A. Doval Liz. Madrid: Trotta.
- . 2008. *La conversación infinita*. Traducido por Isidro Herrera. Madrid: Arena Libros.
- . 2009. *Una voz venida de otra parte*. Seguido de *El último en hablar*. Traducido por Isidro Herrera. Madrid: Arena Libros.
- Bloch, Chaym, comp. 2011. *The Prague Golem. Jewish Stories of the Ghetto*. Nueva York: Vitalis.
- Bloom, Harold. 1992. *La Cábala y la Crítica*. Traducido por Claudia Leal. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Cohen, Hermann. 2004. *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Presentación de Reyes Mate y traducido por José Andrés Ancona Quiroz. Barcelona: Anthropos.
- Elior, Rachel. 2008. *Misticismo judío. Los múltiples rostros de la libertad*. Traducido por Perla Sneh. Buenos Aires: Lilmod.
- Halbertal, Moshe. 2007. *Concealment and Revelation. Esotericism in Jewish Thought and its Philosophical Implications*. Traducido por Jackie Feldman. Princeton y Oxford: Princeton University Press.
- Idel, Moshé. 2008. *Ben: filiación y misticismo judío*. Traducido por Carolina Kohan. Buenos Aires: Lilmod.
- . 2005. *Cábala. Nuevas perspectivas*. Traducido por María Tabuyo y Agustín López. Madrid: Siruela.
- Laenen, J. H. 2006. *La mística judía. Una introducción*. Traducido por Xabier Pikaza. Madrid: Trotta.
- Scholem, Gershom. 1978. *Kabbalah*. Nueva York: Plume.
- . 1990. *The Origins of the Kabbalah*. Traducido por Allan Arkush. Princeton: Princeton University Press.
- . 1994. *Grandes temas y personalidades de la cábala*. Traducido por J. S. B. Barcelona: Riopiedras.
- . 2000. *Las grandes tendencias de la mística judía*. Traducido por Beatriz Oberländer. Madrid: Siruela.