

Perder el silencio. Blanchot y consecuencias

Sergio Espinosa Proa

I. Bajo el signo de la paradoja

Ser animales parlantes tiene un precio. Bien visto, no es alto: es exorbitante. Maurice Blanchot ha escrito páginas insuperables a este propósito; y no son escasas. La lengua es enigmática y ambigua; pero sobre este doble carácter, que no es factible —ni aconsejable— eliminar, reposa íntegra la posibilidad de edificar un mundo. También, sin duda, la perspectiva de modificarlo y, en el límite, si queremos, de desmantelarlo. Podemos hablar apasionadamente, pero será para no decir nada; y, en venganza, un pequeño e insignificante murmullo tendrá, a su lado, enormes consecuencias. El lenguaje no conoce ni principio ni fin; se muerde, alegremente, la cola. También: angustiosamente. El primer ensayo de *Falsos pasos* se centra en esta experiencia fundamental; no por azar se invoca desde el principio a Kierkegaard (y es el primer escritor citado dentro de una larga serie). No es que alguien de pronto se sienta angustiado y utilice palabras para manifestarlo; la angustia nace con el hecho mismo de que una palabra pueda ponerse en el lugar de otra cosa, proteste esta o no, y disponga o no de los medios para hacerlo. Es como si un mago se percatara súbitamente de que sus trucos no son tales; son reales, con lo cual el primer engañado será él. Peor aún: comprende que no le será posible, bajo ningún subterfugio ni circunstancia, escapar de esa situación; ni siquiera callándose soberanamente. No puede estar nunca solo, puesto que habla (incluso —como buen moderno— sin separar los labios). Cada hombre es un «diálogo interior», fenómeno angustioso por antonomasia. Es sencillamente claustrofóbico. ¡Perder el silencio es terrorífico! Tal vez es la razón profunda de que, entre nosotros, exista la música; ya se irá viendo. Pero, sea como fuere, la paradoja es el signo mayor de la escritura. No es higiénico dejar de insistir sobre ello. Evidentemente, no es practicable salir del lenguaje; ¿podría cuando menos ser burlado? Los ensayos de Blanchot son, en este punto, análogos a los dibujos de M. C. Escher: cada frase se da la vuelta, se desdice o medio dice y siempre comienza de nuevo, en un nivel que solo da la impresión de ser más elevado. Es igual que Hegel, pero extraviado sin remedio —y no sin gozo— en el laberinto del Saber Absoluto. Porque no está fuera de discusión la pregunta por la utilidad de este último; menos aún la de su eventual convertibilidad. No es lo contrario del Saber Absoluto el Silencio Total, sino su más perfecta expresión. Probablemente, es el motivo por el cual toda la andadura comienza por Kierkegaard: la

máxima prueba del Saber —es decir, del lenguaje perfecto— es eludir toda charlatanería; en breve, no-decir nada. A Blanchot le intrigan los silencios del danés; siempre se muestra orgulloso de no facilitar la interpretación del posible lector. ¿Se busca la sinceridad? Entonces no valen las confesiones. ¡Y es un espíritu religioso quien lo asegura! Lo que cada uno es, es una reserva; pero ni voluntaria ni calculada. Uno es no aquello que dice de sí, sino eso que no dice, que se queda siempre por decir. Yo soy esto y esto; sí, sin duda, pero... Hay un suplemento indecible. Y esto es, para Blanchot, lo decisivo: «No hay comunicación más que si lo dicho aparece como signo de lo que debe ocultarse. La revelación se halla enteramente en la imposibilidad del tal revelación».¹ Ahora bien, la pregunta gira: ¿qué es eso que —involuntariamente— escapa a las palabras? ¿Existiría la literatura sin semejante reticencia al lenguaje? Kierkegaard es él mismo solo cuando habla (o escribe) como otro. Tal es el secreto —y el previsible éxito— de su dialéctica.

La sinceridad se vincula con este rasgo de oblicuidad; todo tiene que ser indirecto. Se es más sincero mientras menos tenga que ver conmigo. Después de todo, yo no me creo tanto a mí mismo; es mejor si creo que es a otro al que le ocurren las cosas. A Borges le fascinó siempre esta peculiaridad de Kierkegaard. Se avanza más rápido enmascarado. Se tiene más personalidad si empleamos interpósitas personas. Para el danés, tal seña constituye lo propio del talante poético: mostrar la verdad, pero no asumirla para sí. Es como ver el camino, pero cuidarse de recorrerlo. A Blanchot le llama la atención esta posibilidad rodeada de imposibilidad; pero le sirve para asomarse a lo más íntimo del lenguaje. Este se encuentra, en cada hombre, doblado, plegado sobre sí mismo. Si revelo mi secreto, no hay más secreto; pero no puedo evitar el revelarlo. Encontraremos un residuo insoluble en estos movimientos: nadie existe por un lado y se topa con el lenguaje por el otro. Somos lenguaje y eso es, al menos, angustiosamente ambiguo. Somos producto de la comunicación, pero consistimos en resistirnos con todas nuestras fuerzas a ella. Vana-

¹ Maurice Blanchot, *Falsos pasos*, p. 25.

mente, pues hablar no es un derecho; no hablar ni siquiera es una opción. ¿Dónde se refugia entonces el pensamiento? En un sitio intermedio entre la palabra y el silencio. Es allí, por lo menos, donde Kierkegaard ubica la sinceridad. Por eso se opone con encarnizamiento a Hegel: porque el individuo no se localiza de cuerpo entero en su vida pública. Lo define un secreto, un misterio: es lo sagrado, lo inviolable, lo indestructible. Eso no pertenece a la comunicación. Se trata de una soledad esencial, que cada quien expía según puede. Así comienza Blanchot su libro: «Estoy solo». Lo dice un escritor, expresión que linda con la comicidad. Pero, vista con serenidad, es su tragedia. «Somos lenguaje, pero nada alcanza a decir qué soy». Lo sagrado es el fondo del alma, que no conoce nada, que no ve nada: un «país extraño», un «desierto innombrable y desconocido», como lo califica Meister Eckhart. Este misticismo enlaza a Kierkegaard y a Karl Jaspers con el teólogo de Gotha. Todos ellos quieren llegar al lugar donde no cabe el discurso sirviéndose del discurso; al lugar donde sobra la razón sirviéndose de la razón, no sacrificándola. El fracaso es el efecto esperable, pero de ahí, de su desastre, se puede esperar mucho más. Solo así, por lo pronto, se preserva ese enigma que, no por elección o deliberación, cada uno es. Blanchot concluye su escrito sobre Eckhart con estas palabras:

Desde la perspectiva de este desapego, el fracaso se convierte en victoria y la caída en movimiento de ascenso, ya que las nociones de salvación, esperanza y beatitud no cuentan para la mirada de la experiencia suprema de la fe, que está por encima de toda medida y de todo fin.²

Para la asunción normal, oficial, de la religión, semejante vía resulta casi herética. ¡No importa la salvación! ¡La esperanza sale sobrando! Hay en ello una torsión considerable de lo que damos por hecho que persigue una religión. Ya no se sabe bien qué busca —ni para qué—. Chocar con lo imposible es su forma. La noción misma de *mandamiento* resulta seriamente averiada. El fondo del Yo —que

² *Ibid*, p. 33.

converge con Dios— ni emite ni recibe órdenes. El Yo es soledad absoluta; poco tiene que esperar de los demás. Poco tendría que ofrecerles, además. Nada que ver con un compromiso de índole moral o ideológica. Ni siquiera es un asunto de curiosidad; la circundan otras emociones, y Kierkegaard no habla por hablar de la angustia. Ser lo que se es no es ni bueno ni malo; nadie *tiene que* encontrarse a sí mismo, pues hacerlo no anticipa nada con lo cual la sociedad o el Estado podrían contar. Quizá es al contrario: al hundirse en el silencio esencial, el individuo solo parece decir: «*conmigo no cuentan para nada*». Uno extraña eso.

II. Pensar lo poético

Que en el lenguaje existe algo inconciliable con la simple realidad de todos los días (sea esto lo que realmente signifique) y al mismo tiempo áspero e incoercible es un pedrusco con lo que los llamados literatos se topan tal vez demasiado a menudo. Un escritor, sea o no de ficciones, está como tentado e infectado por el demonio. Sabe que, de haber una tendencia a ensamblar, con mayor o menor violencia, las palabras y las cosas, no constituye para nada el destino de todas; y no solamente porque sería aburridísimo. El infierno son las entrañas, y decir algo a su propósito —evaporarlas parsimoniosa, metódicamente, al cielo de las palabras, de las abstracciones— no las vuelve de manera automática amables o propicias. Entre unas y otras podemos presenciar una lucha a muerte. Vale decir que la conjunción no es su única meta. El lenguaje no se conforma con reproducir las cosas; las crea o las destruye, las reduce o las engrandece, las desvirtúa o las dignifica, las disimula o las hace brillar. Pero quien alcanza esta experiencia, abisal mas sin forzamiento, no pertenece, por lo común, a la clase de los escritores reconocidos y laureados por la multitud. Se encuentra movilizado por corrientes desconocidas; solo se dirá que se halla en su elemento en la soledad y en la incomprensión de los demás. *No comulga*, y esto, cuando menos, incomoda. ¿Qué podría emparentar a estos espíritus? Precisamente, el rechazo a toda visión apaci-

guadora de las contradicciones del mundo. No es que, desde sus atalayas, el paisaje sea particularmente tormentoso o relampagueante; pero, ante todo, no quiere parecer aleccionador ni sedante. Prefiere navegar en el desastre, sumergirse en el desorden. Porque ha comprendido que escribir no es nada más transcribir con paciencia y corrección lo que un ser humano puede opinar honradamente del universo, sino apartarse de esta visión cuyo carácter obtuso es cualquier cosa menos gratuito. Un lenguaje de hombres para hombres... Al escritor, semejante eventualidad le asusta e irrita. El problema no es Dios, evidentemente, sino que nos hayamos hecho de Él una imagen tan anodina. Se lo hemos dejado a los moralistas, que si de algo andan cortos es de imaginación. Pregúntesele mejor a un poeta: su noción será posiblemente incorrecta o inapropiada, pero mil veces más aproximada. La razón de ello se encuentra en la valoración de la fuerza frente a la pasividad. Pensar lo poético significa, en cierto sentido, remontarse más allá del bien y del mal. Lo decisivo, hay que insistir, no es negar la existencia de Dios, sino impedir que monopolice el Bien, concebido como el deber-ser de la energía o de la fuerza: su límite. William Blake ha llevado la oposición de la razón y de la vida a un extremo insuperable. Maurice Blanchot establece que en *El matrimonio del cielo y del infierno* (1793) se ha llegado al planteamiento fundamental:

Lo que primero sorprende en estas reflexiones es el hecho de que Blake toma partido por el diablo, hallando en el infierno la llama del deseo, la oportunidad de exceso, todas las potencias de la vida que conducen al hombre a ser más de lo que puede.³

La vida... Ella no soporta que el intelecto la aprisione. Un eco obvio, aunque quizá menos maniqueo, es Nietzsche, en franca oposición a Hegel (y no solo en un plano académico). En Blake se trata de intensificar la contradicción, no de resolverla y, al cabo, desactivarla (o pretender hacerlo). Es lo que creo que significa «tomar partido por el diablo».

³ *Ibid*, p. 37.

Porque tampoco es cuestión de que este se alce con la victoria; *necesita* a quién contraponerse y contra quién medir sus fuerzas. La visión de Blake es trágica porque *no hay un final infeliz*, sino —muy cerca de Heráclito— se asoma al escenario de una tensión permanente, de un conflicto perpetuo, de un combate que no cesa. La fuerza *versus* la razón. Ninguna puede declararse vencedora. Sería una atroz mentira.

William Blake no es, por lo que se ve, un espíritu político; es un poeta, y aquí puede calibrarse la hondura y malevolencia de la conocida animadversión platónica a la inspiración. Un poeta *acomodado* representa un oxímoron. El lenguaje poético no es demoníaco en un sentido trivial. Simplemente no apuesta por una hora en la que la razón se haga —a fin de cuentas— cargo absoluto de las cosas. No puede. El mundo *no tiene remedio*, pero el poeta sabe que semejante conclusión no puede oficiar de argumento para desertar de la existencia, o desacreditarla; muy por el contrario. Es en el exceso, no en la abstracción, donde ella podría encontrar, con suerte, veraz justificación. Paradójicamente, esa sería su política: dejar de avasallar y aplanar todo en el nombre del Bien común (que, bien vista, es la máxima abstracción). El lenguaje puede, sin duda, servir fundamentalmente para eso, pero perseverar en ello sería tanto como mutilar lo que en él hay de más precioso. No hay símbolo que no haga suya, a fin de eludir la trivialidad, la perspectiva del diablo (*diá-bolos*). Y esto ocurre en todas las latitudes, en todas las literaturas; Blanchot se sorprende ante empeños tan aparentemente inofensivos como la demasiado didáctica presentación de la filosofía de la India a un público occidental: no tanto porque un pensamiento así sea intraducible, sino porque se pasa por alto la eventualidad de que solo tenga sentido bajo una luz, por así decirlo, de medianoche. La claridad juega aquí un rol similar al del Bien platónico: con la fuerza de su luminosidad es imposible detectar cosas que solo en la penumbra o en la oscuridad total son perceptibles. En realidad, se trata de desplazar o, mejor, de desmontar la metáfora de la luz. El pensamiento no siempre *hace ver* las cosas. Por eso resulta excesivamente engañoso

facilitar el acceso a una disciplina, invocando, para persuadir al público, la identidad de la inteligencia humana. El mundo *no es* como, quizá sumamente segura de sí, lo imagina la filosofía de Occidente; existen mil cosas que escapan a su muy cartesiana pretensión de claridad y distinción. Es decir: pensar no es fácil. Es posible que el pensamiento hindú no persiga, en modo alguno, la verdad como acuerdo o admisión y aprobación colectiva. Eso sería tal vez demasiado sencillo —para nosotros—. Sería al menos ingenuo. Cuando se está tratando de que otra persona entienda lo que uno dice, esto no es, en definitiva, lo más importante, sino que el asunto no pierda en el trance su perfil propio. Su densidad. Se puede llegar a un enojoso extremo, pues un pensamiento como el hindú ameritaría de su expositor o defensor un constante: «No exactamente». Es decir: dar por hecho que la meta de un diálogo como el que *debería* verificarse entre Occidente y Oriente es la comunidad y el acuerdo, desnaturaliza por completo la sabiduría acumulada en toda una historia civilizatoria. Escribe Blanchot:

Marginado por la tolerancia del hinduismo, el lector, satisfecho por los pasos que supuestamente ha dado hacia él, se halla más alejado que nunca mientras cree interrogar a un vecino que permanece más allá del mundo.⁴

Hay un pensamiento que a lo que jamás aspira es a ser vulgarizado y a hacerse higiénicamente accesible. Se logra convertir el brahmanismo, por caso, en un sistema contaminado por el optimismo, cuando ha emergido, en un lugar y un tiempo específicos, justamente de la profunda experiencia de la desdicha. La espiritualidad no es en la India un bien cultural de escaparate, como sí puede llegar a serlo en Occidente. Al contrario, la base de todo el saber hindú es mística en su acepción literal: aprende a guardar —e imponer— silencio. No lo obviamos: si algo anhela el lenguaje es retornar a semejante condición. El resto es puro farfulleo.

⁴ *Ibid*, p. 43.

III. En las antípodas de Hegel

Eso que comunica la tragedia (o, en un sentido más general, la literatura y, aún más general, el arte) no pertenece al mundo de todos los días, pero tampoco al de la ciencia, e incluso menos aún al de la filosofía normal, edificada —como el canon manda— con los ladrillos de la razón, las varillas de la lógica y el cemento de la argumentación más parsimoniosa. Atiende a una parte insociable e irrerepresentable de cada uno. Se pertenece al mundo, por cierto, pero se entiende que ahí ni de chiste acaba la vida. De esa fisura emana una existencia que, sin escapatoria, se tiñe de angustia, de desasosiego, de perplejidad: de desapego, también. Lo más propio se pierde en el vacío; nos acompaña en cada momento la sensación de que no poseemos absolutamente nada (porque, en rigor, no nos hace falta). Esto es lo único que podemos presumir: somos una interrogación abierta, hemorrágica, incesante. Estamos rotos, y eso nos pone, de modo automático, más allá del bien y del mal. Así, satisfacerse —material o espiritualmente— roza la más crasa vulgaridad. Por el contrario, quedar expuestos es acaso aquello que en el fondo del ser nos suministra una verdadera identidad. Restamos inmunes a la religión y sus encantos (que no son puramente religiosos). El individuo no solo conecta con una comunidad, cual debe ser, sino con su misma imposibilidad. Está inclinado peligrosamente, no al egoísmo, sino a su desfundamiento. *No hay yo*; la vida, en su mayor extensión, está hecha de espaldas a esa mónada encerrada en sí misma. *No hay nosotros*, ampliaciones estos de un yo insoportable por cuanto lo único que desea es perpetuarse. ¿Con qué colinda la experiencia interior? Con la soledad, con el silencio, con el vacío, con el azar. Sin esa parte indisponible no habría comunicación; es aquello que, al cabo, nos torna *semejantes*. *La experiencia interior*, de Georges Bataille, no es la puesta en común de una interioridad sin bordes ni asperezas, sino la ruptura de todas las membranas y paredes que nos mantienen separados de los demás —y de todo lo demás—. Es una incandescencia, pero gélida y turbia. Salimos a un afuera desprovisto de

coordinadas, ayuno de lo bello tanto como de lo funesto. Blanchot piensa en lo neutro, Bataille en el suplicio. Es la claridad de la ceguera.

Es necesario un azar para entender a fondo lo que importa, otro —el de la suerte— para darse a lo que se ha entendido. Esta suerte, ¿que «crítica» no temblaría al comprometerlo, él que no está aquí más que para prepararla?⁵

La frase citada se encuentra —y no solo por su tartamudeante traducción— abruptamente escarpada. La experiencia interior a la que se refiere Bataille no tiene nada que ver con la curiosidad aristotélica, pero aún menos con el misticismo de los cretinos. Su escritura parece trazada para despistar al entendido. Lo más sencillo será equivocarse. Se opinará cualquier cosa (Sartre, como sabemos, se irá alegremente de bruces). La experiencia interior abre a un más allá negativo. Dios es prenda de la fatiga, del deseo de encontrar un satisfactor (o, mejor aún, un benefactor). Una vez más, nos colocamos en las antípodas de Hegel o, más exactamente, del Saber Absoluto. La experiencia interior solo sabe lo alejada que se halla de un conocimiento de tal naturaleza. A fin de cuentas, el Saber Absoluto proporciona no solo un propósito, sino un lugar seguro desde el cual actuar. Aquella no puede, por su parte, asumirlo. Y no lo hace por guardar obediencia a determinados motivos ideológicos, que no sería demasiado arduo remover, sino porque, ontológicamente, se encuentra desprovista de los resortes correspondientes. Nos topamos aquí con el límite mismo de la crítica: ella *ha de detenerse* si no quiere despeñarse en el abismo de lo trágico.

Pero este movimiento tiene algo de miserable. La crítica exhibe sus compromisos con un mundo que no se sabe nunca por qué se prefiere a otro. No se choca de frente con la estabilidad en cuanto tal, porque todo el tiempo se está añorando otra. Más justa, o más humana, con la imprecisión que tales metas conllevan. Está bien, quizá, pero tal constreñimiento será necesariamente, a nivel de pensa-

⁵ *Ibid*, p. 45.

miento tanto como de acción, bastante oneroso. El tiempo nunca, de ninguna forma, ni siquiera en la llamada utopía, se recupera. Eso, por ejemplo, nos muestra la obra de Proust: su experiencia consiste, antes que otra cosa, en no hysterizarse ante su pérdida. Nunca sabemos muy bien qué ocurre cuando algo es comprendido; hay centenares de situaciones en las que la inteligencia permanece absorta. Entendemos solo aquello de lo que ya estamos a punto de hundirnos en el fastidio: por cansancio. Pero, ¿qué significa comprender ciertas cosas? En modo alguno apropiarse de ellas. Tiene más que ver con la revelación, que no precisamente es la de un orden o sentido querido por la divinidad. Es una revelación oscura. Se comienza a pensar, tal vez, en ese punto en que lo no racional se impone con una imperiosidad indoblegable. Pero no sufre adormecimiento: la inteligencia allí se despereza. Si todo fuera voluntad de un Dios-Razón, las consecuencias serían las inversas: permanecer despiertos ya no se antojará necesario, pues una Inteligencia Suprema ya anunció que se va a hacer cargo. Bajamos la guardia. Pero, a ojos de Blanchot, solo un estado alterado —no necesariamente por sustancias químicas— podría dar cuenta de la obra:

La angustia es el alma del amor proustiano, es el tormento de un deseo que no se conoce más que en la ausencia y al que la presencia nada puede aportar. Aparece como una contenida necesidad negativa exasperada por el «no» hasta el delirio y anulada por el «sí» sin compensación positiva alguna.⁶

La angustia: *nada* tiene el poder de satisfacer, de una vez por todas, un deseo que es justo aquello en que se consiste (y que, en cuanto deseo, solo puede perdurar perdiéndose). Ante él, activo hasta el último instante de una vida, ni la religión ni la irreligión sobreviven. Ninguna presencia es suficiente; pero tampoco basta una promesa. *La vida está en otra parte*, como adivinó Milan Kundera. Un escritor es un hombre que se sabe dar gusto, pero que nunca se conforma. Está rodeado por la muerte, no amenazado por ella. Eso es el tiempo: una muer-

⁶ *Ibid*, p. 51.

te sin fin. Una muerte incesante. Y que no tiene el sentido de una compensación o que es consecuencia de una falta previamente cometida. El tiempo es la ruina, pero no porque solo así se nos castigue por el hecho —impertinente— de existir. La literatura es la experiencia interior porque comunica con un afuera del mundo que no es otro mundo, ni mejor ni peor. No le cuadran las palabras —ni las cosas—. «Doble abismo sin fondo», anota Blanchot, que flanquea a la vida y le otorga un fulgor místico. Como doble es esa alteración de la conciencia que nos remite a una angustia sin concepto y al mismo tiempo a una lucidez sin soborno. No es que queramos morir, no hay aquí una pulsión de muerte en el sentido freudiano; es que no puede hacerse nada sin contar con ese doble límite sin el cual la finitud pierde menos su dignidad que su brillo. Por algo los dioses envidiaban y envidiarán eternamente a los mortales. No es que la existencia sea lo mismo que la muerte, o que vivir sea vivir la muerte, sino que solo a partir de la conciencia de sus límites —absoluta y relativamente concebidos— ella merece la pena. Solamente con esta viril asunción de lo trágico es posible la lucidez.

IV. Lógica de lo absurdo

No ha de resultar imposible entender lo más propio de un pensamiento trágico: leemos a Rainer Maria Rilke y comprendemos que, esencialmente, la vida y la muerte conforman una unidad inescindible. Separarlas y enfrentarlas es lo que, con propósitos quizá encomiables, procuran hacer muchas otras estrategias, religiosas y no; a veces parece que es por el solo hecho de que entre nosotros existe, sin derecho de apelación, el lenguaje. La realidad es trágica porque «*es así y no de otro modo*», no porque sea en sí misma triste o injusta. Que *haya* algo real equivale de inmediato a la existencia de lo trágico; este, obsérvese, no es un adjetivo calificativo. La lucidez es ver y admitir tal hecho, no necesariamente resignarse a ello. Pero lo primero que produce es, casi siempre, la angustia: lo real, solamente por serlo (y por ser a lo que el lenguaje se aplica), es espantoso. No feo, ni sucio, ni inmo-

ral: que lo real sea espantoso no tiene nada que ver, diga lo que diga un Emmanuel Levinas, con nuestros criterios éticos y estéticos. Es terrible que algo exista; de ahí la angustia. Constituye el sentimiento primario de un personaje de Rilke (Malte Laurids Brigge): «Quien no haya experimentado que la realidad es espantosa no tiene conciencia de lo que significa ser real».⁷ Esta clase de terror concierne al hecho de concebir la existencia como algo independiente y exterior a cada individuo. Es algo anterior o al margen del juicio. Pero la angustia también brota de su ausencia total. Que algo *sea* remite sin remedio al no ser. Y ambos extremos asustan. Que existan las galaxias y las briznas de hierba es terrible; que no existan sino galaxias y briznas de hierba, también. Lo decisivo, para un ser humano, es que no se le ha tomado en cuenta ni se le ha pedido parecer —sería absurdo, pero ilegítimo— antes de venir al mundo. Ya está aquí, y se irá no se sabe cuándo, punto. Experimenta la no pertenencia, la extranjería, pero no es totalmente libre de renunciar y despedirse; lo atan mil lazos a una existencia de la que no guarda, vista a la suficiente distancia, sino algunos recuerdos inconexos. Será difícil culparse si no la ama; pero tampoco son demasiado persuasivos los motivos de hacerlo. Es decir: la vida no tiene el menor sentido, o más bien: no ha recibido ningún sentido si se le acepta en su radical inmanencia. Que tal carencia no se erija como justificante de su rechazo es una buena definición de lo trágico. Rilke percibe el fracaso no cuando, sobreponiéndose, le asigna un sentido verosímil, sino cuando el individuo se ve reducido a ser su servidor. Como si la vida perdiera fuerza en ausencia del sentido; pero, en cambio, el poeta —que no es sino una forma de ser humano— no confía en ninguno. Le basta con saber que, en cuanto es *su* vida, se trata de *la única*.

Lo absurdo, ante semejante posición, no hace mella en el poeta. En cualquier caso, no es una objeción para la vida. Se diría que simboliza la utilidad de lo inútil; la necesidad de que no todo obedezca a la fuerza de lo necesario. Absurdo es, en tal sentido, naturalmente aplicable a lo sagra-

do. Pero apunta a lo que es, tal cual, sin un juicio que establezca su belleza, su bondad, su claridad, su inteligibilidad. Lo que es, fuera de estos juicios, es absurdo, y partir de ello permite, por lo pronto, que nuestro pensamiento no se doblegue ante aquello que *debería* ser. Albert Camus escribe en *El mito de Sísifo* (1942) que lo absurdo no es otra cosa que el choque de lo real con el deseo humano (presuponiendo que este quiere ante todo y en primer lugar que las cosas tengan sentido). Frente a ello, la religión inventará otra realidad y la filosofía (como metafísica) edificará un mundo de esencias sobrepuesto al que cambia cada día y se transforma en ruina. ¿Podría culpárseles? Quizá no, pero no es posible creer ingenuamente que es también y en cualquier circunstancia la tarea imprescriptible del pensamiento. Se impone la tarea de recolocar al absurdo en su lugar, cosa que tarde o temprano ocurrirá, nos agrade o no. Pero hacerlo es garantía de que lo pensado no acabará volviéndose contra nosotros. Tal eventualidad se cumple en la filosofía tanto como en la literatura, porque aquella no se ha librado tan fácilmente, como a todas luces querría, de la realidad. Pero vuelve acaso demasiado pronto a eso que, falsamente, supone su misión: restaurar el sentido. Camus no duda en calificar a esta recaída de suicidio filosófico: ante el *todo se vale*, reponer el recurso a la Trascendencia. Recién lo hemos visto en Karl Jaspers. Pero hay una resistencia que roza el heroísmo en negarse a ello. Esa restauración equivale a hacer trampa, a hacer de la filosofía, forzándola, otra cosa muy distinta. Es preciso, si se quiere mantener la entereza, hacer desaparecer hasta el último rasgo de esperanza. La lucidez consiste en eso: en no conciliar a cualquier costa, en no relajarse, en renunciar a todos y cada uno de los ofrecimientos de consuelo.

El hombre absurdo, vuelto hacia la nada como hacia el absurdo más evidente, se siente lo bastante ajeno a su vida como para aceptarla, recorrerla e incluso acrecentarla; vive porque es absurdo el hacerlo y desea vivir lo máximo posible, el mayor tiempo posible. Abraza el presente y la sucesión de presentes, siendo en todo momento plenamente consciente de ello; acepta como una suerte la dura-

⁷ *Ibid.*, p. 59.

ción que le mantiene cara al mundo. A excepción de la única fatalidad de la muerte, de todo, alegría o felicidad, se halla liberado.⁸

Esta no es resignación o aceptación pasiva. La cuestión, se diría, es *llegar allí* —solo para tomar impulso—.

Cada libro o cada obra tendría que ser una caja de sorpresas. En ella, un estrato oculta a otro, una capa disimula a otra, un sentido bloquea al otro. Bien visto, y tal como sospechábamos desde el principio, es una propiedad ineludible del lenguaje. Este es quien exige el sentido; lo real, no. Es como la Tierra: no existe, en su girar, un arriba y un abajo, una izquierda y una derecha. Pero es necesario, para un hombre, medir el tiempo y orientarse: entonces el sentido se impone. Va de un sitio al otro. No pasa en vano. Pero, a su turno, y ahí reside todo el problema, el lenguaje no se termina ni se consume en su vector comunicativo; es poético precisamente porque no se cumple del todo, no exhaustivamente, en ello. El lenguaje exige el sentido y lo hace existir, pero se diría que se arrepiente de hacerlo. Blanchot —no es el único, según vemos— es extremadamente sensible a esta singular característica. La pregunta se modifica entonces; se trata de saber no de dónde emerge el lenguaje, sino qué es lo que este quiere. ¡Vaya interrogante! Antes de Platón, se supone que las palabras (ideales) responden a las cosas (sensibles); pero esta creencia no sobrevive al menor análisis: por sí mismas, las cosas *no quieren* significar. En una posición preeminente, Platón, en Grecia, da fe de semejante crisis. Acaso por ese motivo surge la filosofía. A partir de él, nuestra idea del lenguaje cambia casi por completo: no sirve para expresar las cosas, sino para permitir nuestro acceso al mundo inteligible, respecto del cual lo sensible —todo cuanto aparece— es una traducción limitada (y traicionera). ¿Por qué eso que perciben los sentidos equivale a una distorsión de las Ideas? Nunca, la verdad, nos queda del todo claro. Lo más que puede decirse es que *tiene que ser así* porque los sentidos son el lugar donde primero aparecen las cosas, y si aparecen es dando noticia de su mutabilidad. Descartes secun-

dará esta concepción, facilitado por una noción teológica de la naturalidad de que el lenguaje responde a las Ideas. La tercera forma de enfocar este asunto es la de Leibniz y Hegel. En este último es enteramente cristiana: Por mi boca hablará el Espíritu. Obviamente, esta idea es racista; el Espíritu habla en arameo... y alemán. Aunque, como bien dice Brice Parain, el lenguaje testifica la presencia de lo universal en lo particular. Pero Blanchot insiste: «*lo único que quiere el lenguaje es retornar al silencio*». ¿Podría?

⁸ *Ibid*, p. 67.