

Francisco Salinas

Instituto de Ciencias Sociales – Universidad Diego Portales

f.lemus.15@ucl.ac.uk

Dialéctica, planteamiento y huida: Sobre *la pregunta más profunda* de Blanchot

Dialectics, asking and escape: About Blanchot's *The Deepest Question*

Resumen

Este breve texto reflexiona en torno a “la pregunta más profunda”, escrito de *L'Entretien infini* que Maurice Blanchot dedica a preguntar sobre el preguntar. Particularmente, aquí me centro en un pasaje específico del escrito donde Blanchot utiliza la pregunta más profunda para elaborar conexiones con la *dialéctica* (escape al monólogo y al diálogo hecho sistema), con el problema del *planteamiento* de la pregunta (imposibilidad de esclarecerse) y la necesidad de *huida* (actualización constante del escape en la pregunta). Aquí propongo leer y elaborar en torno a este pasaje en base a las tres líneas antes descritas y realizar algunas preguntas sobre nuestro tiempo.

Palabras clave: Blanchot, preguntar, dialéctica, planteamiento, huida.

Abstract

This brief text reflects on “the deepest question”, writing from *L'Entretien infini* by Maurice Blanchot where the author asks questions about asking questions. Particularly, here I focus in one specific passage of the text where Blanchot uses the deepest question to elaborate connexions with *dialectics* (escape from monologs and systematized dialogues), the problem of *asking* it (impossibility of clarifying the question) and requirement of *escaping* (constant update of its flight). Here I propose to read and elaborate around this excerpt in consideration of the three aforementioned lines and raise some questions about our own times.

Keywords: Blanchot, questioning, dialectics, asking, escape.

I

Existe un breve texto de Maurice Blanchot, “La pregunta más profunda” (de 1969, publicado como segundo capítulo en *L'entretien infini*), donde el escritor francés elabora una reflexión llena de interrogantes acerca de cómo funciona el preguntar y lo que él llama *la pregunta más*

profunda. El punto de entrada de este escrito son alusiones a la condición hostigante de una interrogación acerca de *nuestro* tiempo. Ahora bien, ¿quiénes componen ese “nosotros” y cuál es la particularidad del tiempo al que alude dicha pertenencia? La reflexión que intenta delimitar un colectivo y un discurrir temporal que no sea ajeno a ese “nosotros” busca discurrir en dirección hacia una raíz de lo propio – metáfora de una exploración hacia una *terra incognita* muy cercana. Vinculado a esto, existiría una pregunta inapropiada que excede el espacio de esta delimitación: “al aflorar, al llegar a la superficie, ella se arranca del fondo, y, así, convertida en superficial, oculta de nuevo, preservándola, la pregunta más profunda” (Blanchot 1994: 12). La pregunta más profunda es la interrogante producida por preguntas y que, a su vez, es generadora de más preguntas: es el campo de fertilización de las interrogantes.

El ejercicio inagotable del preguntar –del *arrancar de* y *devolver a* las profundidades aquello que reside en lo profundo (en el mar infinito de nuestra ignorancia) genera como efecto *huidas* en el lenguaje que multiplican, y como mínimo duplican, las posibilidades del mundo. Contrario a la certidumbre, una pregunta aparece como el “habla que se realiza por el hecho de declararse incompleta” (Blanchot 1994: 12-13). La existencia misma de la pregunta reside en no saber algo y destacarlo, con signos de interrogación, como algo que no se sabe. La pregunta es todo lo contrario a la respuesta, mera “desgracia de la pregunta”, pues clausura su apertura; “termina y cierra” la pregunta. En efecto, Blanchot defiende que es menester exceder los límites del encierro en la certidumbre de la respuesta para re-orientarse hacia la pregunta: “la respuesta, al responder, tiene que recobrar la esencia de la pregunta, que no se apaga por lo que la responde” (Blanchot 1994: 14).

De lo anterior, considero que pueda sustraerse una *ética del preguntar* en Blanchot. Esta exige convertir en deber propio la tarea de nunca clausurar la pregunta más profunda. Si le sumamos curiosidad e inquietudes a nuestra finitud vital y a la infinitud de nuestra ignorancia, generamos las condiciones para que la pregunta más profunda perdure como logro de aquello que nunca llega a fijarse como respuesta definitiva. Ésta no busca responder; en efecto parece ser que la pregunta más profunda no tiene más objetivo que la multiplicación de posibilidades y nuevas interrogantes.

II

En consideración del discurrir de la pregunta más profunda en el texto de Blanchot, quisiera hacer frente a una de las múltiples caras de lo que este texto pone en juego. Como en los trabajos de Putnam (1987), se trata de una cara que al ser confrontada termina por hacer patente una multiplicidad de caras. Abordaré aquí el problema del *planteamiento* mismo de la pregunta movilizada en el texto de Blanchot (de ese preguntar que parte por arrancar de raíz la interrogante por nuestro tiempo y que en su discurrir afronta la “pregunta más profunda”). Lo interesante es que se trata de un planteamiento que en su (no) formulación establece bases post-fundacionales para dicho preguntar. Para tratar de entender por qué se da esto, indago aquí en un pasaje que considero fundamental dentro del texto de Blanchot. Se trata de un pasaje denso, sujeto en medio del escrito, pero que en su presentación interpela a una heterogeneidad de aspectos que mostrarán ser interesantes para comprender el deseo de anteponer la pregunta más profunda. Blanchot *dixit*:

“No obstante, si toda posibilidad pasa por la exigencia dialéctica y sólo por ella, ¿qué sucede entonces con la pregunta más profunda? A ésta no le estorba en absoluto tal omnipotencia. Para ella, incluso, es necesario que la dialéctica se haya apoderado de todo, pues está lo más cerca de sí cuando para afirmarse le ha sido retirado todo. *Ella es la pregunta que no se plantea*. Cuando reina la dialéctica, que reúne todas las cosas en la única pregunta de conjunto, cuando, por su cumplimiento, todo se ha convertido en pregunta, entonces se plantea la pregunta que no se plantea” (Blanchot 1994: 17).

Permítaseme desglosar y tratar de comprender los componentes de este apartado. Sugiero que es posible seguir al menos tres líneas en estas observaciones de Blanchot. Primero que nada, el autor alude a la *dialéctica*, una dialéctica que por su formulación parece ser hegeliana. La pregunta es por el preguntar cuando todo diálogo se reifica como método dentro de un sistema de pensamiento auto-dialogante. En segundo lugar, Blanchot apunta a poner en cuestión el problema del *planteamiento*, el cual parecer ser una formulación crítica, entre líneas, de lo que establece Heidegger en torno al planteamiento de la pregunta por el sentido del ser en *Ser y Tiempo*. En

este sentido, plantear el no-planteamiento parece ser una búsqueda filosófica de un pensamiento que quiere liberarse de ciertas constricciones básicas en el pensamiento de Heidegger. Por último, en este apartado está presente una intuición muy propia de Blanchot, la cual conecta la pregunta más profunda con una búsqueda intelectual de escape en el lenguaje. Este escape es cada vez único y responde a las constricciones arbitrarias de *nuestro* tiempo. Teniendo en consideración esto, en lo que sigue quisiera, por así decirlo, hacer una etnografía de estas abstracciones y seguir el rumbo hacia donde llevan cada una de las tres líneas recién descritas.

III

Para hacerse cargo del problema de la dialéctica en Blanchot, parece necesario partir por formular algunos lineamientos que faciliten la comprensión de tal expresión en el pensamiento filosófico. La dialéctica es eminentemente el arte del diálogo, la elaboración artesanal de preguntas y respuestas mediante el uso del lenguaje, cuya expresión oral es la conversación entre dos o más personas. De la antigüedad griega, buena parte de dicho arte (ideal o real) nos ha sido legado por medio de los escritos dialógicos de Platón –donde la conversación parece ser un sitio privilegiado desde donde esclarecer, asombrarse y trabajar en la verdad. Por ejemplo, en uno de sus escritos se retrata, mediante una conversación con Critón, el que Sócrates haya reafirmado sus convicciones éticas, y preferido la cicuta por sobre alternativas que podrían haber dañado su alma (ver, Platón 2006).

Ahora bien, en el escrito de Blanchot pareciese haber cierto desencanto con la dialéctica, una que ya se ha diferenciado respecto a su sentido clásico. La dialéctica moderna ya no parece obrar como ese laboratorio semántico en dónde es posible experimentar en el descubrimiento de lo verdadero. Contrario a esto, Blanchot da cuenta de cierta “omnipotencia” de la dialéctica –expresión que claramente vislumbra algo distinto del diálogo *conversado* de la antigüedad. Blanchot parece referir a un diálogo moderno, aquel que se ha hecho método y sistema; una falsa conversación que reniega de la interacción social y dialoga consigo mismo. El problema es que auto-dialoga (como los “cuadros de diálogo” de los sistemas operativos computacionales), pero no conversa.

El punto a donde nos transporta esta línea guarda muchas semejanzas con lo que Hans-Georg Gadamer llama el “grandioso monólogo” del filosofar dialéctico de Hegel (Gadamer 2000: 14). En efecto, para Hegel, las formulaciones (y también sus respuestas y aplicaciones) son todas partes de *la Lógica*. Todo elemento sirve como alimento para el despliegue del Concepto, sin necesidad ni posibilidad de aspectos ajenos a su propio despliegue sistémico (incluso incluye lo que no incluye). Así, para Hegel, la dialéctica es el método que constantemente moviliza una “resolución inmanente, en la cual la unilateralidad y limitación de las determinaciones intelectuales se expresa como lo que ella es, o sea como su negación” (Hegel 2011: §81). Esta “resolución inmanente”, a través de constantes negaciones metódicamente aplicadas para cada elemento que venga al caso, termina por resolver en el sujeto pensante lo que otrora se lograba dialogando con un interlocutor. Pero esto no es solo un problema de *el oscuro*. La crítica al paradójico diálogo monológico de los sistemas filosóficos modernos queda aún mejor expresada en la siguiente anécdota que recuerda el propio Gadamer en relación a Husserl:

“De mis tiempos de estudiante guardo el recuerdo de un seminario con Husserl. Los ejercicios de seminario, como se sabe, suelen promover dentro de lo posible el diálogo de investigación o al menos el diálogo pedagógico. Husserl, que en los primeros años veinte era profesor de fenomenología en Friburgo, se sentía animado por un profundo sentido de misión y ejercía en efecto una importante labor de enseñanza filosófica, no era un maestro del diálogo precisamente. En aquella sesión formuló al principio una pregunta, recibió una breve respuesta y dedicó dos horas a analizar esta respuesta en un monólogo ininterrumpido. Al final de la sesión, cuando abandonó la sala con su ayudante Heidegger, le dijo a éste: «Hoy ha habido un debate muy animado»” (Gadamer 1998: 207).

Considerando esta anécdota, quisiera apoyarme en la terminología de Levinas (2006) para criticar en este punto, específico pero importante, tanto a Husserl como a Hegel. Ambos sufren del problema de una arquitectura sistemática que los lleva a estar atados a lo “mismo”: enclaustrarse en sistemas que, en su punto ciego, no logran vislumbrar posibilidades que no estén incluidas en las indicaciones y referencias que estos mismos producen. Husserl habla solo y cree

estar conversando, Hegel aplica su método en escritura solitaria y se cree dialogando. Al respecto, para Blanchot, la *totalización* de la dialéctica plantea una paradoja en lo que concierne a la pregunta más profunda, pues ella “está lo más cerca de sí cuando para afirmarse le ha sido retirado todo”. El absoluto marca los confines del arte de preguntar, y esto lleva a que la pregunta última, la más profunda, sobre nosotros y nuestro tiempo, sobreviva solo si es que logra sobrellevarse como despojo pululando en escondites intentando huir a la extensión policiaca de lo absoluto.

IV

Esta búsqueda lleva al siguiente punto, que da cuenta de lo relevante que es para Blanchot el que no se plantee la pregunta más profunda. Su desafío es buscar una forma de indicar esta interrogante pero que no signifique someterla a un sistema maquinal, determinado, evidente. En las cavilaciones de Blanchot, pareciera que la esperanza última reside en lo *informulable* y que, por lo tanto, de no explicitarse, la pregunta más profunda nunca debiese reducirse dentro de los confines de “lo mismo”.

Considerando lo anterior, me gustaría contrastar dicha línea de pensamiento con algo establecido por Heidegger en las primeras páginas de *Ser y Tiempo*. Aquí da cuenta de una fijación de su programa de investigación: “La pregunta por el sentido del ser debe ser *planteada*. Si ella es una pregunta fundamental, o incluso *la* pregunta fundamental, entonces este cuestionar requiere ser hecho transparente en la forma debida” (Heidegger 2005: §2). Inmediatamente agrega que “el preguntar está necesitado de una previa conducción de parte de lo buscado” y que, por lo tanto, “el sentido del ser ya debe estar de alguna manera a nuestra disposición” (*ibíd.*).

En este apartado pueden encontrarse varios elementos que ofrecen un grueso contraste respecto a lo problematizado en el texto de Blanchot arriba mencionado. Primero, cabe destacar el modo condicional con que elabora la segunda oración (“Si ella es...”), pues esto da cuenta de cierto carácter hipotético en lo que concierne a la necesidad de esta pregunta peculiar. La pregunta en Heidegger (hipotéticamente fundamental) en realidad *se subsume a su orientación de sentido*, esto es, su respuesta; es el “ser mismo” el que guía la pregunta y, en efecto, él, Heidegger, lo tiene a su disposición. Así comprendida, parece ser que la pregunta por el sentido

del ser queda despojada de una valoración fenomenológica propia y está fijada, por programación, para quedar estática en su direccionalidad última que la dirige: la categoría *ser*.

En segundo lugar, Heidegger plantea que esta pregunta tiene que llegar a ser transparente: es necesario clarificarla y justificarla. Esto parece ser el negativo de las intenciones de Blanchot, quien leería la urgencia heideggeriana por hacer manifiesta la forma misma de la pregunta fundamental como algo proclive a la manipulación sistemática. Si Heidegger logra esclarecerla, entonces la pregunta deja de ser la más relevante y se convierte en solo una pregunta más.

En tercer lugar, y más importante, pareciese que tanto la cita de Blanchot como la de Heidegger ponen en evidencia distintas “éticas” del preguntar. Heidegger propone como un “deber” el plantear *la* pregunta, en pos de mantener viva la referencia al ser y, de dicho modo, evitar el olvido de la metafísica. Por su parte, Blanchot expresará más bien que la pregunta debe mantener su latencia para escapar a la mecanización del preguntar funcional. En esto reside el núcleo que diferencia sus filosofías: Heidegger quiere enmarcar, elaborar un método para orientar al *Dasein* hacia el ser; Blanchot es el jardinero del lenguaje que resguardará y removerá la tierra donde se esparce la pregunta fundamental. En última instancia, Blanchot defiende un movimiento que da refugio al cuestionamiento que permite criticar la contingencia de todo fenómeno instituido: “¿Qué significaría entonces la pregunta de todo, sino la afirmación de que en el todo está todavía latente la particularidad de todo?” (Blanchot 1994: 12).

V

Permítaseme afrontar ahora una tercera línea surgiendo desde la frase que he destacado en este escrito. Se trata de una vinculación entre la pregunta de Blanchot y las pretensiones de un escape en el lenguaje. Para abordar esto, podemos volver a *Ser y Tiempo* y preguntarnos, ¿por qué Heidegger nunca logra plantear la pregunta por el sentido del ser? Si aquel era el objetivo del libro, puede pensarse que se trata de un trabajo fracasado en lo que concierne a sus metas. En efecto, pese a lo interesante de su elaboración, allí él nunca logra dar con una respuesta en torno a cómo se plantea tal pregunta. Lo anterior, me lleva a pensar que la pregunta de Heidegger tal vez sea la misma pregunta de Blanchot y que, en efecto, el “planteamiento de la pregunta que no se

plantea” pueda ser leído como una curiosa iteración jugando con la *αλήθεια*, esto es, aquella verdad que no es un puro develar, sino que también ocultar¹.

Se hace manifiesta lo problemática de una pregunta oculta, de aquella que escapa a todo preguntar. Lo tratado aquí es una huida, un rehuir respuestas y un escapar a claridades simplistas. Se trata de escapar en el lenguaje. El ruido se apodera de la pregunta y hace fluir el discursar a su medida. Blanchot se desvía y nos desvía y, en este enredo de desvíos, logra interrogar a nuestro tiempo y a su tiempo. Se vuelve pánico y huida mientras se fuga, desfigurando la posibilidad de su planteamiento. Escapa a todo círculo hermenéutico para encontrar la grieta de las formas posibles en un interés por el *nosotros*; este que siempre termina siendo otra cosa que nosotros mismos pues, inevitablemente con nuestra muerte, deja de ser *nos* y se establece como lo de *otros*. Así, la morada de la pregunta más profunda parece trasladarse como sombra del tiempo.

Asalta entonces preguntar por lo que hay y se viene, por los márgenes en donde discurren estas interrogantes: ¿hacia dónde nos lleva el movimiento discursivo en la pregunta más profunda? ¿Puede este pequeño *zoom in* en las cavilaciones de Blanchot aportarnos un horizonte desde dónde cuestionar *nuestra* situación en el mundo y su historia? Pienso que las estrategias de pensamiento de quien vio en la archiescritura un espacio fructífero donde sobrellevar los traumas de la guerra (ver Blanchot 2000), puede darnos pistas sobre cómo afrontar *nuestro* presente y sus crisis. *Hic et nunc* existimos en la triangulación entre neo-autoritarismos populistas, insurrecciones sociales y virus asesinos: la pregunta es si estas coordenadas nos definen o si logramos ser más que un reflejo de estas condiciones. ¿Existimos realmente? ¿Es posible un “nosotros” cuando la co-presencialidad se vuelve tabú sanitario? ¿Tendremos que huir imaginariamente de nuestro tiempo para sentirnos vivos? ¿Qué espacios de acción quedan cuando el horizonte es la imposición de deberes digitales? ¿Cómo constituirnos en la desesperación del encierro? ¿Sirve de algo el repliegue reflexivo en la pregunta más profunda cuando el destino del mundo parece definirse completamente en la *praxis*? Otra pregunta es si desde el encierro en cuarentena podemos hacer algo más que esforzarnos en existir y tal vez tratar de pensar y residir, como hizo Theodor Adorno, en un gran hotel en el abismo (Jeffreys 2017). Junto a Blanchot diría

¹ Resuena como de ultratumba el *Tractatus* y su indicación a la imposibilidad de decir lo que el lenguaje no nos permite decir: “de lo que no se puede hablar hay que callar”. Por su puesto, todo este debate sobre la pregunta más profunda hace caso omiso a la advertencia que antecede a dicha indicación: “lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente” (Wittgenstein 1992: 23).

que no hay respuestas claras a estas preguntas, que no son más ensayos de una pregunta siempre en elaboración y huyendo hacia una multitud de nuevos esfuerzos en constante actualización.

Bibliografía

Blanchot, M. (2010). *The instant of my death*. Standford. California.

Blanchot, M. (1994). “La pregunta más profunda”. En *El diálogo inconcluso*. Caracas. Monte Ávila Editores: pp. 11-29.

Gadamer, H. (2000). “Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos”. En *La dialéctica de Hegel: Cinco ensayos hermenéuticos*. Madrid. Cátedra Teorema: pp. 11-48.

Gadamer, H. (1998). “La incapacidad para el diálogo”. En *Verdad y método*. Vol. II. Salamanca. Editorial Sígueme: pp. 203-210.

Hegel, G. (2011). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México D.F. Editorial Porrúa.

Heidegger, M. (2005). *Ser y tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera. Santiago. Editorial Universitaria.

Jeffrey, S. (2017). *Grand Hotel Abyss. The lives of the Frankfurt School*. Londres y Nueva York. Verso.

Levinas, E. (2006). *Totalidad e infinito*. Salamanca. Editorial Sígueme.

Platón (2006). *Critón*. Traducción de Alfonso Gómez-Lobo. Santiago. Editorial Universitaria.

Putnam, H. (1987). *The many faces of realism*. Peru. Open Court Publishing.

Wittgenstein, L. (1992). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner & co., ltd.