

BLANCHOT, M. (2008).
LA CONVERSACIÓN INFINITA.
Madrid: Arena Libros, pp. 11-28.

II

LA PREGUNTA MÁS PROFUNDA

1

Nos interrogamos acerca de nuestro tiempo. Esta interrogación no se ejerce en momentos privilegiados, sino que prosigue incesantemente, forma ella misma parte del tiempo, lo hostiga del modo hostigador que es apropiado para el tiempo. Es apenas una interrogación, una especie de huida. Sobre el ruido de fondo que constituye el saber del curso del mundo y mediante el cual precede, acompaña y sigue en nosotros a cualquier saber, proyectamos, despiertos, dormidos, frases que se escanden en preguntas. Preguntas susurrantes. ¿Qué valen? ¿Qué dicen? Éstas siguen siendo preguntas.

¿De dónde viene ese afán de preguntar, y esa gran dignidad que se concede a la pregunta? Preguntar es buscar, y buscar es buscar radicalmente, ir al fondo, sondear, trabajar el fondo y, finalmente, arrancar. Ese arrancamiento que se adueña de la raíz es el trabajo de la pregunta. Trabajo del tiempo. El tiempo se busca y se pone a prueba en la dignidad de la pregunta. El tiempo es el punto de inflexión del tiempo. Al punto de inflexión del tiempo responde el poder de reflejarse como pregunta, como habla que antes de hablar pregunta por el giro de escritura.

¿Es por tanto en cierto modo el tiempo —el movimiento del tiempo y la época histórica— el que pregunta? El tiempo, pero el tiempo como pre-

gunta, eso mismo que a través del tiempo y en cierto momento del tiempo despeja las preguntas como un todo y la historia como ese todo de las preguntas. Freud dice más o menos que todas las preguntas que hacen los niños a diestro y siniestro, les sirven de sustitutos de la que no hacen, que es la pregunta del origen. Del mismo modo, nos interrogamos sobre todo, con el fin de mantener en movimiento la pasión de la pregunta, pero todas están dirigidas hacia una sola, la pregunta central o la pregunta de todo.

La pregunta de conjunto, la pregunta que lleva consigo el conjunto de las preguntas¹. No sabemos si las preguntas forman un todo, ni si la pregunta de todo, la que comprende el conjunto de las preguntas, es la pregunta última. El punto de inflexión del tiempo es el movimiento por el cual se desprende, cuando la hace aflorar, la pregunta de todo. 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.

No sabemos si las preguntas forman un todo, pero sabemos que parecen preguntar sólo en la dirección de ese todo cuyo sentido no está dado, aunque fuere como pregunta. Preguntar es entonces adelantarse o retroceder hacia el horizonte de toda pregunta. Preguntar es por tanto ponerse en la imposibilidad de preguntar por medio de preguntas parciales, en experimentar esa imposibilidad de preguntar particularmente, cuando, sin embargo, toda pregunta es particular y una pregunta está tanto mejor planteada si responde más firmemente a la particularidad de la posición. Toda pregunta está determinada. Determinada, ella es ese movimiento propio por el cual lo indeterminado todavía se mantiene en reserva en la determinación de la pregunta.

La pregunta es movimiento, la pregunta de todo es totalidad de movimiento y movimiento de todo. En la simple estructura gramatical de la interrogación ya sentimos esta apertura del habla interrogante; hay petición de otra cosa; incompleta, el habla que pregunta afirma que ella sólo es una parte. Así, pues, la pregunta sería, al contrario de lo que acabamos de decir, esencialmente parcial, sería el lugar donde el habla se da siempre como inacabada. ¿Qué significaría entonces la pregunta de todo, sino la afirmación de que en el todo está todavía latente la particularidad de todo?

La pregunta, si es habla inacabada, se sustenta en el inacabamiento. No es incompleta como pregunta; es, por el contrario, el habla que se realiza

¹ Véase el capítulo II del libro de Dionys Mascolo sobre el comunismo: «No hay ya en la realidad más que una pregunta del conjunto».

por el hecho de declararse incompleta. La pregunta reemplaza en el vacío la afirmación plena, la enriquece con el vacío previo. Merced a la pregunta, nos damos la cosa y nos damos el vacío que nos permite no tenerla todavía o tenerla como deseo. La pregunta es el deseo del pensamiento.

★

Tomemos dos modos de expresión: «*El cielo es azul*», «*¿El cielo es azul? Sí*». No hace falta ser muy experto para reconocer lo que los separa. El «Sí» no restablece en absoluto la sencillez de la afirmación llana: el azul del cielo, en la interrogación, ha hecho sitio al vacío; sin embargo, el azul no se ha disipado, al contrario, se ha elevado dramáticamente hasta su *posibilidad*, más allá de su ser, desplegándose en la intensidad de ese nuevo espacio, con seguridad más azul que nunca, en una relación más íntima con el cielo, en el instante — el instante de la pregunta en que todo está pendiente. No obstante, apenas pronunciado el Sí, y en el mismo momento en que confirma, con su nuevo destello, el azul del cielo relacionado con el vacío, percibimos lo que se ha perdido. Durante un instante transformado en pura posibilidad, el estado de cosas no vuelve a lo que era. El Sí categórico no puede devolver eso que durante un momento sólo ha sido posible; es más, nos retira el don y la riqueza de la posibilidad, porque afirma ahora el ser de lo que es, pero, dado que lo afirma en respuesta, lo afirma indirectamente y de un modo solamente mediato. Por lo tanto, en el Sí de la respuesta, perdemos el dato recto, inmediato, y perdemos la apertura, la riqueza de la posibilidad. La respuesta es la desgracia de la pregunta.

Lo que quiere decir que ella hace aparecer la desgracia que está oculta en la pregunta. Es incluso el rasgo desagradable de la respuesta. La respuesta no es en sí misma desgraciada, guarda para sí la seguridad; su marca es una especie de altivez. Quien responde es implícitamente superior al que interroga. De un niño que olvida el estatuto de la infancia, se dice: responde. Responder es la madurez de la pregunta.

Y, sin embargo, ¿pide respuesta la pregunta? Desde luego, hay en la pregunta una falta que busca ser llenada. Pero esa falta es de una extraña índole. No se trata de la rudeza de la negación, ésta no aniquila, no rechaza. Si se trata de un poder en que se manifiesta algo negativo, este poder se capta en un estado en que lo negativo no ha alcanzado su propia determinación negativa. *El cielo es azul, ¿el cielo es azul?* A la primera frase, la segunda no le retira nada, o se trata de una retirada al modo de un deslizamiento, como una puerta que girase sobre su eje silencioso. La palabra

«es» no es retirada: solamente aligerada, hecha más transparente, prometida a una dimensión nueva. En otras lenguas, la interrogación se señala justamente por la promoción del verbo que llega a la primera fila: *Is the sky blue? Ist der Himmel blau?* Toda la luz, con una especie de violencia y de sospechosa valentía, golpea el ser que «viene en forma de pregunta» y mediante el cual la luz de la pregunta golpea todo lo demás. Promoción que se parece a la de esas estrellas cuyo brillo aumenta para terminar. La fuerza iluminadora, que lleva al ser al primer rango y que es como la apariencia del ser hasta entonces inaparente, es, a la vez, lo que amenaza con disolverlo. La interrogación es ese movimiento en que el ser vira y aparece como la suspensión del ser en su punto de inflexión.

De ahí el peculiar silencio de las frases interrogativas. Es como si el ser al interrogarse —el «es» de la interrogación— abandonase su parte estrepitosa de afirmación, su parte tajante de negación y, allí donde surge en primer lugar, se liberase de sí mismo, abriéndose y abriendo la frase de tal modo que en esta apertura dicha frase ya no parezca tener su centro en sí mismo, sino fuera de sí — en el neutro.

Se dirá que es así en cualquier frase, que siempre prosigue y se completa en otra. Pero la pregunta no prosigue en la respuesta, ésta, por el contrario, la termina y la cierra. Inaugura un tipo de relación caracterizado por la apertura y el libre movimiento, y lo que entonces encuentra para satisfacerla es lo que cierra y lo que detiene. La pregunta espera la respuesta, pero la respuesta no aplaca la pregunta e incluso, si la pone fin, no pone fin a la espera que es la pregunta de la pregunta. Pregunta, respuesta, entre estos dos términos hallamos el enfrentamiento de una relación extraña, en la precisa medida en que la pregunta reclama, en la respuesta, lo que le es *ajeno* y, a la vez, quiere mantenerse en la respuesta como ese giro de la pregunta que la respuesta detiene para poner fin al movimiento y proporcionar el descanso. Sólo que la respuesta, al responder, tiene que recobrar la esencia de la pregunta, que no se apaga por lo que la responde.

2

Nos interrogamos sobre nuestro tiempo. Esta interrogación tiene sus propias características. Es apremiante, no podemos ni por un instante pasarnos sin interrogar. Es total, dado que en todo sólo busca sacar a la luz

la cuestión de todo. Carga con nuestro tiempo que a su vez carga con ella. Por último, nos interrogamos al interrogar este tiempo.

Este último rasgo ha sido vivamente subrayado. Cualquier pregunta remitiría a alguien que pregunta, es decir, al ser que somos y que es el único que tiene la posibilidad de preguntar, e incluso de poner y ponerse en cuestión. Un ser como Dios (por ejemplo) no podría ponerse en cuestión, no preguntaría; la palabra de Dios necesita del hombre para convertirse en cuestión del hombre. Cuando Yaveh pregunta a Adán después de pecar: «¿Dónde estás?», esta pregunta significa que desde ese momento el hombre sólo puede ser encontrado o situado en el lugar de la pregunta. Entonces el hombre es cuestión para Dios mismo, que no pregunta.

En esta interrogación apremiante, siempre total, que se aplica a nuestro tiempo y que es nuestra posibilidad, que viene de nosotros y apunta a nosotros en todo lo que apunta, ¿por qué, lejos de sentirnos interrogados, nos sentimos en ella atrapados en un movimiento desmesurado del cual parece haber desaparecido todo carácter de pregunta? ¿Por qué, cuando preguntamos, ya estamos respondiendo —en el mejor de los casos— a la fuerza desmesurada de la pregunta, una pregunta que es la de nadie y que nos conduce a identificarnos con nadie? Ésa es nuestra experiencia de la pregunta más profunda. Nos acusa sin que nos concierna. La soportamos, nosotros que somos por excelencia los portadores de la pregunta, y ella se las arregla de modo que ella no nos importe. Sucede como si, en la misma pregunta, nos enfrentáramos con algo distinto a cualquier pregunta; como si, procediendo sólo de nosotros, nos expusiera a alguien distinto de nosotros. Interrogación que no interroga, no quiere respuesta y parece atraernos a la irresponsabilidad y la esquividad de una huida quieta.

Esto puede indicarse de otro modo: no le basta el poder personal de preguntar. El dominio deja de ser el modo auténtico de enfrentarse a ella. Ella está, incluso cuando se expresa, siempre implícita, y manejada antes que considerada, disponiendo de nosotros cuando nosotros disponemos de ella y transformándonos en peones de la pregunta. Al mismo tiempo, no se escabulle; abundan las preguntas, también las respuestas; cada cual toma parte en ella; pero esta evidencia y esta multiplicidad sólo parecen estar allí para desviarnos del conjunto de las preguntas, que entonces no nos alcanza más que por la sospecha que tenemos de ese mismo desvío. (La pregunta nos pregunta en este desvío que nos desvía de ella y de nosotros.)

Por eso, cuando la pregunta llega a afirmarse manifiestamente como pregunta de conjunto, en todos los grandes movimientos dialécticos propios de nuestro tiempo, nos decepciona por su pobreza abstracta, pobreza

que se vuelve del revés convertida de inmediato en exigencia, porque esa abstracción es nosotros mismos, nuestra vida misma, nuestra pasión y nuestra verdad, cada vez que ella nos fuerza a llevarnos, impersonalmente, hacia la pregunta de conjunto con la que cargamos. Sufrimos este poder abstracto e impersonal; nos atormenta y nos hace poco felices; lo consideramos pobre, y es pobre; incluso nuestro lenguaje abstracto ejerce contra nosotros una coacción que nos separa cruelmente de nosotros — y sin embargo tenemos que responder de esta abstracción, y reconocemos en ella nuestra verdad de conjunto que nos pregunta.

Eso no basta: esta verdad de conjunto, pobre y abstracta, que nos hace pobres y abstractos, no nos alcanza como verdad, sino como pregunta, y en ella siempre parece estar trabajando algo más profundo, la pregunta más profunda presente en el desvío mismo que nos desvía de ella y de nosotros. Dicho de otro modo, cuando llegamos al término que es la pregunta de todo, ésta se disimula de nuevo en la cuestión de saber si la pregunta de conjunto es la pregunta más profunda.

★

Este debate entre la pregunta de conjunto y la pregunta más profunda es el debate en que se pone en cuestión la dialéctica. Para la dialéctica, este debate todavía le pertenece: la pregunta más profunda es sólo un momento de la pregunta de conjunto, es ese momento en que la pregunta cree que le corresponde elaborar una pregunta última, una última pregunta, pregunta de Dios, pregunta del ser, pregunta de la diferencia entre el ser y el ente. Pero, para la dialéctica, no hay pregunta terminal. Allí donde terminamos, comenzamos. Allí donde comenzamos, sólo comenzamos verdaderamente si el comienzo está de nuevo en el término de todo, es decir, el resultado —el producto— del movimiento del todo. Es la exigencia circular. El ser se despliega como el movimiento que gira en círculo, y este movimiento va de lo más interior a lo más exterior, de la interioridad no desarrollada a la exteriorización que lo aliena y de esta alienación que lo exterioriza a la plenitud cumplida y reinteriorizada. Movimiento sin fin y no obstante siempre ya acabado. La historia es la realización infinita de este movimiento siempre ya cumplido.

La dialéctica siempre está por tanto lista para comenzar con cualquier pregunta particular, así como es posible empezar a hablar con cualquier palabra. Hemos siempre ya empezado, y hemos siempre ya hablado. Este

«siempre ya» es el sentido de cualquier comienzo que sólo es vuelta a comenzar. Sin embargo, cuando nos interrogamos sobre nuestro tiempo, interrogados en él y por él, experimentamos la imposibilidad de mantenernos, al comenzar, en una pregunta particular. Cualquier pregunta, en la actualidad, es ya la pregunta de todo. Esta pregunta de conjunto que no deja nada fuera y nos confronta constantemente con todo, obligándonos a interesarnos por todo y solamente por todo, con una agotadora pasión abstracta, está presente para nosotros en todas las cosas, es la única presencia, sustituye a todo lo que es presente. No vemos ya hombres, no manejamos ya cosas, no hablamos con palabras particulares o figuras singulares: allí donde vemos hombres, nos mira fijamente la pregunta de conjunto; la manejamos y nos maneja: nos alcanza en cada palabra, haciéndonos hablar para poner en cuestión todo el lenguaje y dejándonos hablar sólo para decirlo todo y todo en conjunto. Así, pues, cuando nos interrogamos sobre nuestro tiempo, en primer lugar tropezamos con la pregunta de todo, lo que equivale a decir que la primera pregunta, aquélla contra la que nos dirigimos, cabizbajos antes que con la cabeza alta, es la pregunta de la dialéctica, la de su validez y de sus límites o, para recuperar al título del libro de Sartre: crítica de la razón dialéctica.

Pregunta esencial e incluso rigurosamente la única; de ahí su rigor y su crueldad; pero al mismo tiempo de ningún modo privilegiada y ni siquiera recusada, como pregunta particular, por la dialéctica misma. En efecto, ésta no tiene que ser justificada, del mismo modo que no permite que se atienda a una parte: todo viene a ella, ella es esta venida del todo. Injustificada por tanto en el sentido de que siendo el movimiento por el cual se engendra al disolver toda justificación particular, toda exigencia de inteligibilidad teórica o inmediata, la dialéctica se afirma como la puesta en cuestión de todo, que no podría ser puesta en cuestión, puesto que todo lo que la impugna viene de ella misma y regresa al interior de esta impugnación de la que ella es el movimiento que se realiza: insuperable superación.

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. Por un lado, ésta no es más que la sombra de la pregunta de todo, una sombra de

pregunta, la ilusión a la que todavía queda por preguntar cuando ya no hay pregunta, y en este sentido la más superficial, la más engañosa, y que es, por otra parte, la más profunda, porque parece poder ser pensada y formulada sólo si damos siempre un paso hacia atrás, hacia aquello que todavía pide ser pensado, incluso cuando todo, el todo, es pensado.

Por eso, ciertamente, «la pregunta más profunda» siempre queda en reserva: mantenida en reserva hasta aquel punto de inflexión del tiempo en que concluye la época y se termina el discurso. En cada cambio de época, parece emerger por un instante. En cada revolución, ella parece confundirse tan estrechamente con la cuestión histórica que ya no entra en cuestión: por un instante, todo es afirmado, todo es dicho, la verdad de conjunto está aquí, es la que lo decide todo. Por el contrario, cuando ella es el objeto de una problemática especial, cuando, pregunta última, se plantea abiertamente como pregunta de Dios, pregunta del ser, esta preeminencia más bien significa su apartamiento, su entrada en una región donde lo que se aprehende de ella la deja escapar. Comprendemos por qué hoy, cuando la dialéctica se apodera de todo, esta necesidad de interrogar que nos apremia llevándonos hacia la pregunta de conjunto, nos apremia también atrayéndonos, de una manera perentoria, a esta pregunta que no se plantea y que llamamos, por desafío, por irrisión y por rigor, la pregunta más profunda — o la cuestión del neutro.

3

Si los griegos supieron elaborar una forma de pregunta que, después de milenios, conserva su valor y su autoridad, es porque en ella la pregunta más profunda y la pregunta de conjunto se aprehenden y se oscurecen mutuamente.

Evoquemos por un instante a la Esfinge como pregunta y al hombre como respuesta. El ser que pregunta es necesariamente ambiguo: la ambigüedad misma pregunta. El hombre, cuando se interroga, se siente interrogado por algo inhumano, y se siente riñendo con algo que no interroga. Edipo ante la Esfinge es aparentemente el hombre ante lo no-hombre. Todo el trabajo de la pregunta consiste en conducir al hombre al reconocimiento de que, ante la Esfinge, lo no-hombre ya está ante sí mismo. La pregunta, así planteada, con su carácter de juego y de enigma, compensado por su carácter amenazante, pregunta sin seriedad apoyada por la

seriedad del envite, ¿es la pregunta más profunda? En todo caso, se trata de una pregunta profunda. La pregunta profunda es el hombre como Esfinge, la parte peligrosa, inhumana y sagrada, que detiene y mantiene detenido ante ella, en el cara a cara de un instante, al hombre que con sencillez y suficiencia se llama sencillamente hombre. La respuesta de Edipo no es solamente una respuesta. Es la pregunta misma, pero que ha cambiado de sentido. Cuando habla la Esfinge, con el lenguaje de ligereza y de peligro que le corresponde, lo hace para dotar de voz a la pregunta más profunda; y cuando Edipo responde, diciendo con firmeza la única palabra que conviene, lo hace para oponerle al hombre como «pregunta de todo». Memorable confrontación de la pregunta profunda y de la pregunta de conjunto.

Aquí podemos reconocer algunos de los rasgos de una y de otra. La pregunta profunda es frívola y espantosa; es distraída, amable y mortal. No se dirige sólo a la cabeza, puesto que exige algo más que la reflexión, y sin embargo apunta a la cabeza: hay que responderle sobre su cabeza. Esto es inmediatamente sensible. Ella es fascinante, reina gracias al atractivo de su presencia que es presencia de algo que no tendría que estar ahí — que, en *verdad*, no está ahí — y ante lo que uno no puede estar ahí, permanecer, mantenerse erguido: presencia de una imagen que nos transforma en el enigma de una imagen. La pregunta más profunda es de tal índole que no permite que se la escuche; sólo se la puede repetir, reflejarla en un plano donde no se resuelve, sino que se disuelve, siendo devuelta al vacío de donde ha surgido. Ahí está su solución: se disipa en el mismo lenguaje que la comprende.

Victoria importante. Al instante el aire se purifica. La encrucijada de donde parten las vías que descienden hacia la péfida profundidad deja sitio a la estancia de la soberanía y del tranquilo reino humano. Sin embargo, conocemos la continuación. La pregunta más profunda ha desaparecido, pero ha desaparecido en el hombre que la lleva consigo y en esa palabra — el hombre — mediante la cual fue respondida. Edipo, al responder humanamente, atrajo dentro de la pregunta del hombre el horror mismo al que quería poner fin. Ciertamente, *supo* responder, pero ese saber no hizo más que afirmar su ignorancia de sí mismo, e incluso sólo fue posible debido a esa profunda ignorancia. Edipo sabe del hombre como pregunta de conjunto, porque ignora — ignorando que lo ignora — al hombre como pregunta profunda. Por un lado alcanza la claridad abstracta, la del espíritu, pero hundiéndose por otro, concretamente, en la ignorancia abominable de su profundidad. Más tarde, demasiado tarde, se

pinchará los ojos para intentar reconciliar claridad y oscuridad, saber e ignorancia, visible e invisible, las dos regiones adversas de la pregunta¹.

¹ Cuando, en Sófocles, se enfrentan el ciego y el clarividente, el adivino que sabe por no saber y el hombre de inteligencia que libera mortalmente el enigma, aquel que lleva el habla sagrada y aquel que hace tabla rasa de ella al descifrarla (al reducirla), pero que en este vacío atrae lo indecible, hay este desafío: «*¿Por qué, dice Edipo a Tiresias, cuando la perra cantante estaba aquí, no encontraste nada para liberar a los ciudadanos? No le correspondía al primero en llegar explicar el enigma, hacía falta adivinación. No pareciste estar muy dotado de ella ni por los pájaros ni por la revelación divina. Y yo, Edipo, venido sin saber nada, la hice callar por mi fuerza de espíritu, sin recurrir a los presagios*». Es la oposición entre dos formas de respuesta, es decir, entre dos clases de pregunta. En efecto, ¿por qué Tiresias, aquel «*que sabe todo lo que se enseña y lo que no se dice, lo que pertenece al cielo y lo que pertenece a la tierra*», no pudo encontrar la clave del enigma? No bastaría con responder que sólo habla cuando habla el dios, pues, en lo que concierne al secreto de Edipo, parece que no lo necesita para descubrirlo, ni pájaros, ni rito, sino sólo la presencia de Edipo, leyéndolo en ésta por la violencia que allí descubre y le obliga a hablar. Creonte —el aliado de Tiresias— da, como en su lugar, esta indicación: «*La Esfinge, con sus cantos artificiosos, nos obligó a mirar derecho ante nosotros sin sondear el misterio*». Tiresias, el ciego, ve el misterio, pero no lo sondea. Lo que también quiere decir que lo fija allí donde está, en su lugar, por miedo a que, si le saca de su distancia y de su extrañeza, le identifique, y, por esta identificación, le haga común e idéntico a la comunidad, entonces ya no separada de él, sino confundida con lo que separa, la piadosa impiedad de la separación. Es evidente, por una parte, que el enigma de la Esfinge únicamente vale para Edipo (nadie sino él podría descifrarlo) y, por otra parte, que Edipo, al dar una respuesta que vale para todos, la vuelve clara para esta universalidad luminosa, a condición de que —asumiéndolo y apropiándose— parezca guardar para sí el horror oscuro que escapa de la revelación, como si, reservándose el ser Edipo, nos autorizara de ahora en adelante a ser tranquilamente «hombres». Ahora bien, en su desafío, ¿qué le dice a Tiresias?: «*Tú sólo difundes tinieblas y yo soy luz, no puedes herirme, no puedes herir a quienes ven la luz*». Arrogancia del habla clara que procede de la confianza en el saber; de ahí, su violencia propia, la del exceso de saber, esa demasía de saber que, por haber alcanzado de golpe la forma plena de la universalidad (el hombre como universal), le hace olvidar la reserva que lleva en sí y de la que él mismo se excluye por olvido, esa parte que no podría reconocer como verdadera, ya que, asimismo, su estatuto es lo no verdadero, la ruptura sin nada que hacer, la infidelidad radical bajo la doble retirada de lo divino y de lo humano: o sea, la no presencia misma. Añadamos que Yocasta, la madre-esposa, le revela, con una prodigiosa tranquilidad, y precisamente con la excusa de la generalidad, la insignificancia de lo prohibido contra lo que su singularidad debe a la vez quebrarse y determinarse hasta la locura, pues al tormento declarado de Edipo: «*Pero ¿cómo no temer al lecho de mi madre?*», ella responde anunciando el deseo sin ley, mediante una recomendación («*vive tú al azar*») donde hay que leer una invitación a infringirlo todo, tentación destinada a seducir a la misma ley, de manera que a su vez la ley se haga atrayente, seduc-

De este enfrentamiento, retenemos que hay una pregunta a la que no basta con responder exactamente: si desaparece y se olvida, tomada por la palabra, ostensiblemente vencida por el dominio del discurso, es entonces cuando triunfa. Incluso cuando se presenta en la forma clara que parece reclamar la conveniencia de una respuesta, sólo podemos plantarle cara reconociendo que se plantea como la pregunta que no se plantea. Manifiesta, sigue siendo huidiza. La huida es una de sus maneras de estar presente, en el sentido de que no cesa de atraernos a un espacio de fuga e irresponsabilidad. Interrogarse al modo profundo no es por tanto interrogarse profundamente, sino también huir (acoger el desvío de la huida imposible). Sin embargo, esta huida quizá nos pone en relación con algo esencial.

★

Intentemos designar mejor esta nueva relación. Preguntar es dar un salto a la pregunta. La pregunta es la llamada a *saltar*, que no se deja retener en un *resultado*. Para saltar se necesita un espacio libre, un suelo firme, un poder que, a partir de la inmovilidad segura, transforme el movimiento en brinco. La libertad de preguntar es salto a partir y fuera de toda firmeza. Pero en la profundidad de la huida, allí donde, al preguntar, huimos, no hay nada cierto, nada firme. Ya todo está lleno de nuestra misma huida. La huida a la que nos atrae la pregunta profunda, transforma el espacio de la pregunta en una plenitud vacía donde, obligados a responder por nosotros mismos a una pregunta vana, no podemos ni captarla, ni escapar de ella. Lo que es, en el mundo del dominio, de la verdad y del poder, pregunta de conjunto es, en el espacio de la profundidad, pregunta pánica.

tora, engañosa: soberanamente impura. «*¿Qué podría temer un hombre?... Lo mejor es vivir al azar, como se puede. Y no estés con el temor de casarte con tu madre; ya muchos humanos soñaron que se unían a su madre. No tener eso en cuenta hace la vida más llevadera*.» Y la misma Yocasta, con una indicación destinada a cada uno de nosotros, designa misteriosamente en Edipo la pertenencia al habla-límite, puesto que para él no existe otra sino aquella en la que habla y se convierte en habla el horror o el terror: «*Él (Edipo) está con quien le habla cuando se le habla de espanto*.» Yocasta: la única que detenta en su ser las palabras de verdad, por eso lleva consigo la muerte que ella engendra, como si la muerte fuese su verdadero hijo con quien entonces se une por derecho, lo mismo que su hijo no deja de unirse a esta muerte cada vez que, por falta de conocimiento, al unirse a su madre, él regresa a la anterioridad de origen.

La similitud de estas palabras no es simple rasgo de palabras. Pregunta de todo, pregunta pánica tienen esto en común: ambas lo atraen «todo» a su juego. Pero, por la primera, el todo lo es con respecto a lo mismo (ese mismo que, por ejemplo, es la identidad singular de alguien que pregunta, o también el principio de unidad), y si remite siempre a todo, es siempre para regresar a lo mismo y, finalmente, reducirlo todo a lo mismo. Por la segunda, el todo lo es con respecto a lo otro, sin contentarse con ser todo, sino designando lo otro que todo (lo que es absolutamente otro y no puede tener sitio en el todo), afirmando por lo tanto lo Todo Otro en donde ya no está de vuelta a lo mismo.

Esa dimensión de la pregunta profunda donde en el todo ya no ha lugar a lo mismo, y que pregunta todo a partir de lo que estaría fuera de todo, preguntando al «mundo» a partir de un «no mundo», donde la pregunta ya no tiene valor, ni dignidad, ni poder de pregunta, tal relación pánica no es en absoluto excepcional. Al contrario, es constante, ella solamente se escabulle, nos alcanza constantemente como lo que constantemente se escapa y nos deja escapar. En todos los grandes movimientos en que no estamos más que a título de signos intercambiables, ahí está la pregunta pánica, designándonos como uno cualquiera y privándonos de todo poder de pregunta. En una multitud, nuestro ser es el de la huida. Pero la multitud tiene todavía una realidad determinada, y otorga un sentido propio a eso cuyo modo propio es la impropiedad y la indeterminación.

La opinión, aquella que no tiene soporte, que se puede leer en «los» periódicos, pero nunca en tal periódico particular, ya está próxima al carácter pánico de la pregunta. La opinión zanja y decide, con un habla que no decide y no habla. Es tiránica, porque nadie la impone y nadie responde de ella. El hecho de que no hay que responder de ella (no porque no se encuentre quien la avale, sino porque sólo pide ser difundida, y no afirmada, ni siquiera expresada) es lo que la constituye como pregunta nunca actualizada. El poder del rumor no reside en la fuerza de cuanto dice, sino en esto: pertenece al espacio donde todo cuanto se dice ya siempre ha sido dicho, sigue siendo dicho, y no dejará de decirse. Eso que conozco por el rumor, necesariamente ya lo he escuchado decir: es eso que se refiere y que, por ello, no pide ni autor, ni garantía, ni verificación, y no admite impugnación, puesto que su única verdad, inimpugnabile, es el hecho de ser referido, en un movimiento neutro dentro del cual el referir parece reducido a su pura esencia, pura referencia y pura relación de nadie y de nada.

Con seguridad, la opinión sólo es una apariencia, una caricatura de la relación esencial, aunque no sea más que porque es un sistema organizado, a partir de instrumentos utilizables, órganos de prensa y de presión, aparatos de radio, centros de propaganda, los cuales transforman en poder de acción la pasividad que es su esencia, en poder de afirmación, su neutralidad, en poder de decisión, el espíritu de impotencia y de indecisión, que es su relación consigo misma. La opinión no juzga, opina. Radicalmente indisponible, ya que es ajena a toda posición, ella está tanto mejor a disposición. Esto justifica todas las críticas. Sin embargo, su movimiento pánico escapa de estas críticas que justamente subrayan la alienación seductora y tranquilizadora de la opinión, movimiento que siempre disipa de nuevo en una nulidad o indeterminación inalienable aquel poder en que todo se aliena. Quien cree disponer del rumor, rápidamente se pierde en él. Algo impersonal siempre está destruyendo, dentro de la opinión, cualquier opinión. Es el vértigo del arrancamiento. Las ideas chatas y las trivialidades de lenguaje, que le sirven de vehículo, disimulan el hundimiento en la profundidad, la desviación que se abisma en el torbellino de la huida. De esta forma, la opinión no es nunca suficientemente opinión (esto es precisamente lo que la caracteriza). Se contenta con ser una coartada para sí misma. Pero el hecho de que, siendo tan sólo una apariencia, el rumor, siempre inopinado, parezca capaz de abrirse para darnos el retroceso a partir del cual encontraríamos algo más importante, ese juego de ilusión es el rasgo que él tiene en común con el juego de la pregunta más profunda.

★

En ésta, parece que, al preguntar, preguntamos más de lo que podemos preguntar, más de lo que soporta el poder de preguntar, más por tanto de lo que no hay pregunta. Nunca terminaremos con la pregunta, no porque haya todavía demasiado que preguntar, sino porque la pregunta, en el desvío de la profundidad que le pertenece —movimiento que nos desvía de ella y de nosotros—, nos pone en relación con lo que no tiene fin. Algo en la pregunta excede necesariamente el poder de preguntar y, para precisarlo todavía más, eso no quiere decir que haya en el mundo demasiados secretos que susciten preguntas; más bien es lo contrario. Cuando el ser carezca de pregunta, cuando el todo esté social o institucionalmente realizado, entonces, y de un modo insoportable, al portador de preguntas se le hará sensible el exceso del preguntar por encima del poder de pregun-

tar: es decir, la pregunta como imposibilidad de preguntar. En la pregunta profunda pregunta la imposibilidad.

Toda pregunta verdadera está abierta al conjunto de las preguntas (el conjunto es la realización de esta «apertura» que es el sentido de la pregunta). De allí proviene su fuerza movедiza, su dignidad, su valor. Pero ahora vemos que hay, en ella, más «profundamente», un desvío que desvía el preguntar del poder ser pregunta y del hacerse responder. Ese desvío es el centro de la pregunta profunda. El preguntar nos pone en relación con lo que rehúye toda pregunta y excede todo poder de preguntar. El preguntar es la atracción misma de este desvío. En el preguntar de la pregunta profunda se muestra, escabulléndose, en el desvío de un habla, lo que no puede ser captado por una afirmación, ni rechazado por una negación, ni elevado por la interrogación hasta la posibilidad, ni devuelto al ser por una respuesta. *Es el habla como desvío.* El preguntar es este desvío que habla como desvío de habla. Y la historia en su punto de inflexión es como la realización de este movimiento que consiste en desviarse y escabullirse donde, realizándose en su conjunto, ella se escabulliría por completo.

★

De esta desviación, también nos da una idea el movimiento de la huida: de ahí que podamos, a través de este movimiento, tratar de aprender algo sobre el preguntar. El hombre huye. Primero huye de algo, luego huye de todas las cosas por la fuerza desmesurada de la huida que lo transforma todo en huida, y luego, cuando esta fuerza lo ha abarcado todo, convirtiéndolo todo en aquello de lo que también hay que huir y de lo que no se logra huir, bajo la repulsión que atrae, ella hace que el todo se escabulla en la realidad pánica de la huida. En la huida pánica no se denuncia todo como aquello de lo que habría que huir o de lo que resulta imposible huir: lo destituido y baldío es la categoría misma del todo —la que lleva consigo la pregunta de conjunto—. Aquí estamos en la coyuntura en que la experiencia del *conjunto* se resquebraja y deja sitio, en medio del resquebrajamiento, a la profundidad pánica.

Cuando huimos, no huimos de cada cosa, tomada una a una o una tras otra, dentro de la perspectiva de una enumeración regular y definida. Cada cosa, igualmente sospechosa, habiéndose desmoronado en su identidad de cosa, y desmoronándose el conjunto de las cosas en el desliza-

miento que las rehúye como conjunto, la huida hace entonces que cada cosa se alce como si fuese todas las cosas, y el conjunto de las cosas, no como el orden seguro donde uno podría refugiarse, ni siquiera como el orden hostil contra el cual es menester luchar, sino como el movimiento que escabulle y se escabulle. La huida, por lo tanto, no sólo revela la realidad como ese todo (totalidad sin lagunas, sin salida) del que es preciso huir: la huida es este mismo todo que se escabulle y hacia donde ella nos atrae rechazándonos. La huida pánica es aquel movimiento de rehuir que se realiza como la profundidad, es decir, como conjunto que rehúye y a partir del cual ya no hay lugar para rehuir. Así, la huida se realiza finalmente como imposibilidad de huir. Es el movimiento de Fedra:

El cielo, todo el universo lo llenan mis antepasados.

¿Dónde ocultarme? ¡Huyamos en la noche infernal!

Pero ¿qué digo? Mi padre tiene en ella la urna fatal.

La fuga es el engendramiento del espacio sin refugio. Huyamos — eso debería decir: busquemos un refugio; pero dice: huyamos de lo que hay que huir, refugiémonos en la huida que retira todo refugio. O también; allí donde huyo, «yo» no huyo, sólo huye la huida, movimiento indefinido que escabulle, se escabulle y no deja nada donde uno pueda escabullirse.

★

Aquí nos volveríamos a encontrar en medio de la multitud, volveríamos a encontrar la huida (y asimismo el rumor), aquel vuelco de la relación que parece detener la pregunta profunda. Si, en la multitud, el ser es de huida, lo es porque la pertenencia a la huida hace del ser una multitud, una multiplicidad impersonal, una no presencia sin sujeto: el yo único que soy cede ante una indefinición paradójicamente siempre creciente que me arrastra y me disuelve en la huida. Al mismo tiempo, en la multitud que huye, el yo vacío que se deshace en ella queda solitario, sin apoyo, sin contorno, huyendo de sí en cada uno que huye, inmensa soledad de huida en donde nadie acompaña a nadie. Y entonces toda habla es de huida, precipita la huida, ordena todas las cosas en la confusión de la huida, habla que en realidad no habla, sino que huye de quien habla y le obliga a huir más rápidamente de lo que huye.

Huida por lo demás estacionaria, quieta, y que hace de tal época, de tal pueblo, una simultaneidad sin constancia, una irrealidad fugitiva.

Sin embargo, esta inmensidad carente de centro, desorientada, esta dispersión inmóvil de movimiento, se convertiría en eso que extrañamente da un vuelco, si, a partir de su profundidad, lograra reconstituirse como conjunto, poder de serlo todo y de reunirlo todo en ella, frente a algo distinto de lo que ella huye. Admitamos que esto sea posible. «Basta» para ello que la alteración en que consiste la huida —ese devenir-otro que ella es— sea rechazada al afuera, encarnada y afirmada en una realidad distinta, una adversidad tal que pueda huirse de ella y por tanto también combatirla (desde el momento en que se *puede* huir de tal cosa, ya se ha recuperado el poder de combatirla). Ese movimiento es lo que se produce en el trastrueque que se llama rebelión, y a veces revolución. La inorganización desgraciada de la multitud, esa enorme impotencia común, que al principio ni siquiera es vivida en común, se torna exigencia. La dispersión misma —la descomposición—, al girar, se afirma entonces como lo esencial, reduciendo a lo insignificante todo poder ya organizado, suspendiendo cualquier posibilidad de reorganización y, sin embargo, dándose ella misma, fuera de todo órgano organizador, como el entredós: porvenir del conjunto donde el todo se retiene.

Trastrueque que se realiza en y por el habla.

El habla es ese punto de inflexión. El habla es el lugar de la dispersión, descomponiendo y descomponiéndose, dispersando y dispersándose más allá de toda medida. Pues el habla, que dona la huida y se convierte en huida en la huida, preserva, dentro de la misma huida, ese movimiento del escabullirse que no se contenta con la huida, aunque fuere pánica, y conserva el poder de rehurla.

¿De qué clase es este poder? ¿Y es todavía un poder? El habla huye más rápida y más esencialmente que la huida. Ella detenta, en el movimiento del escabullirse, la esencia de la huida; por eso es por lo que ella habla, la pronuncia. Cuando, en la huida, alguien se pone a hablar, es como si de repente el movimiento del escabullirse tomara la palabra, tomara forma y apariencia, viniese a la superficie, restituyese la profundidad como conjunto, pero conjunto sin unidad en donde aún decide la irregularidad del desconcierto.

Naturalmente, si esta habla se petrifica en consigna, la «huida» llega simplemente a su fin y todo entra en el orden. Pero la huida puede también, al tiempo que se mantiene como poder infinito de dispersión, recuperar en ella ese movimiento más esencial de rehuir y de desviar que se

origina en el habla, en el habla como desvío. Ese desvío es irreducible tanto a la afirmación como a la negación, a la pregunta como a la respuesta: es anterior a todos esos modos, habla antes que ellos y como si se desviara de toda habla. Incluso si, especialmente en los movimientos que se manifiestan como rebelión, tiende a determinarse como poder de decir no, ese no que pone en tela de juicio todo poder constituido, y pone también en tela de juicio el poder de decir no, designándolo como lo que no tiene su fundamento en un poder, como irreducible a todo poder y, en ese sentido, no fundado. El lenguaje es la escucha del movimiento de sustraer y de desviar, vela por él, lo preserva, se pierde en él, se confirma en él. En esto presentimos por qué el habla esencial del desvío, la «poesía» en el giro de escritura, es también habla donde gira el tiempo, diciendo el tiempo como punto de inflexión, ese punto de inflexión que gira a veces, de modo invisible, como revolución.

★

Concluamos momentáneamente estas observaciones: en todas las épocas, el hombre se ha desviado de sí mismo como pregunta profunda, especialmente cuando se ha esforzado en captarla como pregunta última, pregunta de Dios, pregunta del ser. Actualmente, parece acercarse a la misma esencia del escabullirse y del desviarse, acercándose, mediante la fuerza adversa de la exigencia dialéctica, al hombre como pregunta de conjunto. Pero lo que se escabulle, se escabulle profundamente, y la profundidad todavía no es más que la apariencia que se escabulle. Nadie, sin ser inconsecuente, podría decir: el hombre *es* eso que se escabulle, y tampoco bastaría con hacer de esta afirmación una pregunta, sea cual fuere su forma, éstas, por ejemplo: ¿Pertenece el hombre al movimiento del escabullirse? ¿El ser es lo que se escabulle por medio del hombre? ¿Lo que se escabulle es el ser del hombre?, ¿se convierte en ser con el hombre? El preguntar profundo de ninguna manera encuentra su medida en una pregunta, incluso si en ella está el movimiento del escabullirse que intenta llegar a pregunta.

¿Podemos, al menos, delimitar la experiencia de ese giro neutro que opera en el desvío? Una de los rasgos característicos de esta experiencia es el no poder ser asumida, como sujeto en primera persona, por aquel a quien le ocurre y el no poder cumplirse más que introduciendo en el campo de su realización la *imposibilidad* de su cumplimiento. Experiencia que, al tiempo que escapa a toda posibilidad dialéctica, sin embargo, sigue

negándose a caer en cualquier evidencia, en cualquier comprensión inmediata, lo mismo que ignora toda participación mística. Experiencia, pues, donde los altercados entre lo mediato y lo inmediato, el sujeto y el objeto, el conocimiento intuitivo y el conocimiento discursivo, la relación cognoscitiva y la relación amorosa, están, no superados, sino dejados a un lado. La pregunta más profunda es esta experiencia del desvío en el modo de un preguntar anterior o ajeno o posterior a toda pregunta. El hombre, por la pregunta profunda, está girado hacia lo que desvía — y se desvía¹.

¹ Parece que este largo texto sólo tiene éxito en un punto: al precisar que hay una pregunta que la pregunta del todo (el cumplimiento dialéctico), la que carga con todo, no comprende — y en este otro punto: que esta pregunta que se escapa no podría confundirse con la problemática del ser.

Pregunta del todo, pregunta del ser: no se oponen, sino que se recobran mutuamente. Para la dialéctica, la pregunta del ser sólo es un momento —el más abstracto y el más vacío— de la manera en que todo se realiza volviéndose pregunta. Para la ontología, la dialéctica no puede pronunciarse sobre el ser mismo de la dialéctica, como tampoco sobre el *eso es* anterior al trabajo de la negación: la dialéctica sólo puede comenzar a partir de un dato desprovisto de sentido, aunque sea para convertirlo después en sentido; el sentido del no-sentido, sucede que sin él no habría sentido. Sólo se puede *negar* lo que en primer lugar ha sido *puesto*, pero eso «positivo» y eso «en primer lugar» quedan fuera de la pregunta. La ontología fundamental pretende recuperar esta pregunta fuera de cuestión: transformándola en pregunta sobre la diferencia del ser y del ente (el «todo» que elabora el trabajo dialéctico concierne al ente, pero no al ser). Sin embargo, varias dificultades han inmovilizado a la ontología poniéndola a su vez en cuestión: 1) Ella no ha encontrado el lenguaje para decirse; el lenguaje dentro del cual habla sigue siendo un lenguaje que pertenece él mismo al dominio del ente. En él, la pretendida ontología se formula con el lenguaje de la metafísica. (Es el mismo problema con que tropezó Kant, usando el lenguaje de la objetividad para hablar de lo que es condición de la objetividad en general.) 2) El pensamiento que se interroga sobre el ser, es decir, sobre la diferencia del ser y del ente, aquella que lleva consigo la pregunta totalmente primera, renuncia a preguntar. Heidegger primero dice: «*La interrogación es la piedad del pensamiento*», luego recupera su afirmación y, más adelante, la sustituye por esa otra: «la interrogación no es lo que lleva auténticamente el pensamiento; sólo es auténtica la escucha, el hecho de escuchar el decir en que se anuncia lo que debe llegar a pregunta.» Observación decisiva. Significa: a) la pregunta del ser no es auténtica, por lo menos no es la más auténtica por cuanto todavía es pregunta; b) sea cual fuere el modo en que preguntemos el ser, esta pregunta tiene que habérsenos anunciado como habla y el habla haberse anunciado, enviada ella misma a nosotros por la voz; c) sólo la escucha es auténtica y no la interrogación. Empezamos por escuchar; la piedad ya no es el preguntar, sino el escuchar: la piedad, lo que responde a la exigencia primera. Pero ¿qué hay que entender por escucha? ¿Es la recep-

ción inmediata de lo inmediato que no admite pregunta? Escuchar, *hören*, oír, también es *hörig sein*, obedecer. La escucha es sumisión a lo que se acuerda según lo que es. En *El principio de razón*, Heidegger dice: el hombre sólo habla cuando responde al lenguaje según lo dispensado. Pero, en el mismo libro, dice que escuchar es captar por la vista, entrar en el ver; «decir en el pensamiento griego, significa *traer a apariencia*, hacer aparecer una cosa en la figura que le es propia, mostrarla en la manera en que nos mira y por eso, al decirlo, vemos claro en ella.» (Cf. esta formulación: el pensamiento es una aprehensión por el oído que aprehende por la mirada; cf. también el comentario de Goethe: *si el ojo no fuese pariente del sol*, y Heidegger niega el carácter metafórico de esta convocatoria al ver, por la razón de que sólo hay metáfora allí donde hay distinción entre lo sensible y lo no sensible, es decir, en la metafísica.) Eso corresponde a la idea de que «el ser es fulgor». De ahí el privilegio desmesurado atribuido a la vista: privilegio que es original e implícitamente supuesto no sólo por toda metafísica, sino por toda ontología (e, inútil añadirlo, por toda fenomenología), y según el cual todo lo que se piensa, todo lo que se dice tiene como medida la luz o la ausencia de luz. 3) Esta escucha que mira, este juego de la escucha y del ver es juego en que se juega «lo más alto y lo más profundo que hay»: Lo Uno. La pregunta del ser que se apaga como pregunta es pregunta que se apaga en la escucha de lo Uno. Lo Uno, lo Mismo siguen siendo las primeras y las últimas palabras. ¿Por qué esta referencia a lo Uno como referencia última y única? En este sentido, la dialéctica, la ontología y la crítica de la ontología tienen el mismo postulado: las tres vuelven a lo Uno, ya sea porque lo Uno se cumpla como todo, ya sea que escuche al ser como concentración, luz y unidad del ser; ya sea, más allá y por encima del ser, que se afirme como lo Absoluto. Al respecto de tales afirmaciones, ¿no habría que decir: «la pregunta más profunda» es la pregunta que escapa de la referencia de lo Uno? Esa es otra pregunta, pregunta de lo Otro, pero también otra pregunta siempre distinta.