

## Metateología y crisis: el rebasamiento de los fundamentos de la acción

JUAN GREGORIO AVILÉS\*

**Resumen:** La confluencia de los presupuestos de la escritura de M. Blanchot con determinados postulados esenciales de la teología de K. Barth delimita un espacio teórico que con radicalidad podríamos llamar crítico. En efecto, rebasando los fundamentos teológicos que sustentan —en horizonte ya filosófico— la operatividad del discurso y la acción, queda denunciada la insuficiencia de su común raíz dialéctica, a la vez que se establece un cuestionamiento de la comprensión común del sujeto. La naturaleza de esta crítica lleva consigo una aproximación no usual de los ámbitos de la ética y la política con el de la estética.

**Palabras clave:** Acción, Blanchot, Comunidad, Discurso, Impolítico, Lenguaje, Sujeto.

**Résumé:** La confluence des motifs de l'écriture de M. Blanchot avec certains postulats de la théologie de K. Barth délimite un espace théorique qu'on pourrait dire, avec radicalisme, critique. En effet, dépassant les fondements théologiques qui soutiennent —dans un horizon déjà philosophique— le caractère opératoire du discours et celui de l'action, reste dénoncée l'insuffisance de sa commune racine dialectique, établissant de même un questionnement de la commune compréhension du sujet. La nature de cette critique porte une approximation inusuelle des domaines de l'éthique et la politique avec celui de l'esthétique.

**Mots clés:** Action, Blanchot, Communauté, Discours, Impolitique, Langage, Sujet.

### 1. Palabra y acción

Que la palabra vaya asociada comunmente con la acción es algo que, por frecuente, no cuesta conceder. De hecho cualquier acto puede ser previamente justificado, o explicado con posterioridad, o incluso puede necesitar el acompañamiento de las palabras para poder realizarse. La comodidad con que aceptamos esta constatación —y que, en esa medida, la hace trivial— procederá quizás del hecho de que en ella el hablar y el obrar mantienen sus ámbitos respectivos, implicándose sólo en una relación extrínseca y circunstancial. Algo de más consideración es decir que la palabra es una de las formas de la acción: el hablar ya es, de por sí, obrar y las especificaciones de esa obra podrán recorrer una inabarcable posibilidad de «actos de habla» que un cierto pragmatismo ha considerado como lo único que nos es accesible en nuestro conocimiento del lenguaje. Sin embargo, es posible aventurarse más allá de esta consideración, hasta comprender el lenguaje como la forma primordial, originaria, de toda acción. Si la plausibilidad de esta consideración pudiera ser justificada,

---

\* Apartado de correos 55, E-30140 Santomera (Murcia), España.

nos hallaríamos aquí ante algunos resultados importantes: por una parte, el lenguaje tendría que ser situado en el centro de la reflexión filosófica, sobre todo en los terrenos de la ética y la política —ámbitos privilegiados del pensamiento sobre la acción—. Por otro lado, el lenguaje no debería ser considerado en la estabilidad de sus estructuras dadas o juegos operativos de significación, sino que más en el interior habría que estudiarlo en su implicación dinámica —y como dinamismo configurador— con los diversos ámbitos de la acción.

Creo que las consideraciones expuestas nos permiten abordar la pertinencia de la obra de Maurice Blanchot en el contexto del pensamiento del siglo XX. Sus escritos, con preocuparse de modo prioritario por los problemas de la literatura, no dejan de recaer permanentemente, casi obsesivamente, sobre los problemas de la política en nuestro siglo y, de modo importante, en los del comunitarismo y esa forma de denuncia radical de la comunidad humana que es el campo de concentración. La palabra, así imbricada en la relación política, no puede ser pensada sino en su naturaleza dialéctica; por ello habrá que decir que existe un nexo interior que liga palabra y violencia. Lo que resulta sorprendente si se considera que la Europa de fin de siglo ha postulado la democracia y por tanto el diálogo como medio para neutralizar o al menos atemperar dicha violencia. No es que se pretenda negar la eficacia posible del diálogo, pero en su obra *L'entretien infini* Blanchot señala el hecho de que ahí se trata de dos sujetos interlocutores cuya posición como subjetividad permanece incólume bajo el proceso dialógico. Aquí, el diálogo no puede terminar si no es bajo el peso de una cancelación a la que se dirige el hablar en su sustrato dialéctico. Si la palabra, como —con Hegel— entiende Blanchot, en su función —el nombrar— suprime el objeto real en favor de una apropiación ideal del mismo por una subjetividad, entonces se constituye en una forma originaria de violencia que conduce a la afirmación de sí; y esta violencia esencial perduraría bajo la buena conciencia del diálogo democrático que no es, para Blanchot, la forma esencial del respeto: «...el diálogo está fundado sobre la reciprocidad de las palabras y la igualdad de los hablantes; sólo dos 'Yo' pueden establecer una relación dialogal; cada uno reconoce al segundo el mismo poder de hablar que a sí mismo, cada uno se dice igual al otro y no ve en el otro nada de otro sino otro 'Yo'. Es el paraíso del idealismo conveniente. Pero, por otro lado, sabemos que no hay casi ninguna suerte de igualdad en nuestras sociedades. (Basta, en un régimen cualquiera, haber oído el 'diálogo' entre un hombre prejuizado inocente y el magistrado que lo interroga para saber lo que significa esta igualdad de palabra a partir de una desigualdad de cultura, de condición, de poder, de bienestar. Ahora bien, en todo momento cada uno es un juez o se encuentra ante un juez; toda palabra es mandato, terror, seducción, resentimiento, lisonja, tentativa; toda palabra es violencia —y pretender ignorarlo pretendiendo dialogar, es añadir la hipocresía liberal al optimismo dialéctico según el cual la guerra no es más que una forma de diálogo)»<sup>1</sup>.

De este modo, la recusación operada por Blanchot alcanza a la pretensión de una línea de pensamiento que podríamos concretar —en sus diferencias— en las figuras de H. Arendt y J. Habermas<sup>2</sup> y que desearía ver en el lenguaje la forma de la política, toda vez que éste sería el mediador necesario que oponer a la violencia entre los sujetos. Así, la comunidad sería tal en cuanto comunidad lingüística o comunicativa que ofrecería la «palabra entre dos» como horizonte donde se darían —si nunca enteramente resueltos— amortizados los mecanismos violentos de la sociedad.

1 BLANCHOT, M.: *L'entretien infini*. París, Gallimard, 1969, p. 114.

2 ESPOSITO, R.: *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*. Madrid, Trotta, 1996, pp. 133ss.

## 2. Metateología y crisis. La conmoción de los fundamentos

El hecho de que el diálogo sea llamado «infinito» por Blanchot ofrece un punto de vista que permite indagar más allá de una concepción dialéctica de la palabra. Efectivamente, el poder de la dialéctica, teniendo origen en el ensimismamiento del *espíritu*, remite como a su fundamento a una verdad prelingüística de la que la acción —el habla— sería exposición diacrónica. Estaríamos entonces ante una verdad cuyo medio sería la violencia, o en camino inverso, ante una fundamentación teológica de la acción y de la palabra. La búsqueda de esa fundamentación —así como del origen del decir y nombrar— ha llevado en nuestro siglo a diversas tentativas, la más lejana de las cuales no es la de Heidegger: búsqueda de un decir poético que, en la estela trazada por Mallarmé, evitara la estructura onto-teo-lógica del lenguaje occidental y, eludiendo la identificación de ente y Ser, desvelara a éste como plenario manantial de significación<sup>3</sup>. Sin embargo, en el intento de Blanchot el fundamento teológico de discurso y acción es algo que no basta con evitar sino que es posible su rebasamiento hasta donde queda abolido el orden de la posibilidad; de esta manera el discurso queda entregado a una fundamental ilegitimidad originaria que lo cuestiona desde dentro y lo hace vagar sin el horizonte de un sentido o dirección: «Es aquí donde se sitúa la diferencia de Blanchot respecto a cualquier recuperación humanista: no es dirigiendo la palabra a la (pretendida) no-violencia originaria del 'Decir' como se puede liberar de la violencia histórica de lo 'Dicho' (...). Por el contrario, es sólo discutiendo la 'bondad' de ese origen como será posible invertir impolíticamente la potencia destructiva de su resultado: sin negarla ni neutralizarla, sino, al contrario, multiplicándola infinitamente con la repetición de la escritura»<sup>4</sup>. De modo que, si el discurso dialéctico progresa en la contraposición del «sí» y el «no» y en la conciliación de esa oposición, el *diálogo infinito* blanchotiano se realiza en una dialéctica sin conciliación por cuanto ejerce una repetición desactivada e insignificante en su carencia de fundamentación.

El lenguaje, en suma, no puede rebasar el orden de la posibilidad, ese poder formativo que encadena la realidad en el dinamismo de la violencia dialéctica. Más allá del lenguaje está la imposibilidad, como el origen que introduce la catástrofe en el habla, *la escritura del desastre*. Este problema del límite (problema teológico por excelencia) ha tenido en el teólogo K. Barth un tratamiento al que —como deja entrever el texto de Esposito<sup>5</sup>— resulta familiar el de Blanchot. Quizás lo que hace más inconcebible —en sentido literal— la escritura blanchotiana sea esta presencia del límite que se constituye en un vacío ubicuo que, en afirmación de G. Poulet, ocupa el lugar que la teología reservara a Dios. El texto de Barth que ha constituido una referencia en este asunto es su *Carta a los Romanos*<sup>6</sup>, comentario del texto paulino del mismo nombre. En su propósito de garantizar la absoluta trascendencia divina, Barth sitúa a Dios en un «más allá» que no tiene que ver con las referencias del mundo: «Pura y superior, la fuerza de Dios está no al lado ni encima ('supranatural'), sino más allá de todas las fuerzas condicionado-condicionantes; no hay que confundirla con ellas; sólo hay que compararla con ellas, pero haciendo uso de una cautela extrema.»<sup>7</sup>. De modo

3 JIMÉNEZ, J.: *Imágenes del hombre. Fundamentos de estética*. Madrid, Tecnos, 1998, p. 252. CEREZO, P.: *Arte, Verdad y Ser en Heidegger. (La estética en el sistema de Heidegger)*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1963, p. 130.

4 ESPOSITO, R.: *cit.* p. 145.

5 *Ibid.*, pp. 115-131.

6 BARTH, K.: *Carta a los Romanos*. Madrid, BAC, 1998.

7 *Ibid.*, p. 84.

que, en la trascendencia divina, queda roto el binomio fundante-fundado que constituye a la metafísica y que hace entrar a Dios en el orden de la razón. Un afuera del mundo del que el mundo es negación: la negación sería entonces el límite insuperable que nos separa de Dios. Por lo tanto la medida con la que el hombre y su acción se miden no es de este mundo, sino que pertenece a un exterior de nuestro poder: «Dios nos fundamenta aboliéndonos»<sup>8</sup>.

Es interesante ver trasladada esta paradoja barthiana al terreno de la escritura más secularizada (en la forma) de Blanchot. Si la ausencia del afuera es el «hilo rojo»<sup>9</sup> que atraviesa todo el ámbito histórico de la acción y del discurso humanos, entonces es que toda realidad histórica —como forma del poder— está habitada por una imposibilidad latente que la pone en cuestión; esto es, que el vigor de la afirmación dialéctica está roído por un «no» interior que no pertenece a su movimiento, sino que, antes a la inversa, lo dialéctico pertenece a ese exterior. La fe aparece, entonces, en la visión de Barth como una interrupción del mito del cumplimiento de una obra acabada, toda vez que la justicia (y, en ella, el ser de la obra misma) son exteriores al obrar histórico; de aquí la suspensión del creyente: la fe sería una oquedad que nada tiene que ver con el mundo ni con la acción en él y, por ello, una disposición vacía que aniquila la propia subjetividad actuante. Algo similar afirmó Bataille al decir que en el hombre hay un «principio de insuficiencia», algo que por ser principio lo constituye pero que a la vez le retira su poder de realizarse. Del mismo modo el lenguaje, convertido en escritura, pierde su poder retornando siempre en él su propia imposibilidad de actuar: «la profundidad del mundo, el mundo liberado de la idea de ser, de la idea de todo, de la exigencia del sentido, de la exigencia del bien»<sup>10</sup>.

### 3. La comunidad negativa - La comunidad inconfesable

El aludido «principio de insuficiencia» en el sujeto delata, por otro lado, una falta de fundamento que está en la raíz de la crisis no sólo de la ética basada en la reciprocidad entre individuos, sino también de la comunidad política. Entendamos la palabra *crisis* en una acepción singular: no como un instante de decadencia de un orden históricamente configurado. Antes bien, como la falta de historicidad que está presente en cada momento histórico (lo que es decir la impotencia que habita en el interior de cada forma de poder, aunque éste fuera el de la acción-omisión moral). Si algo hay que hace posible la comunidad humana, ello es la fundamentación del orden político como articulación de las formas particulares del poder, así como su configuración ética. Hablamos aquí de la «comunidad posible», esto es, la que administra el poder que corresponde a sujetos cuya capacidad de operar estaría en el centro de toda realidad. Es, en Blanchot, la forma básica del humanismo más acá de los órdenes particulares en los que éste se concreta. No es así el sujeto barthiano de la fe. Aquí la subjetividad como poder de fundación está en falta. Precisamente, en la indecisión que la fe supone el orden de la acción queda desplazado en su fundamento más allá de cualquier modo histórico de comprensión del sujeto: un límite —entre lo divino y lo humano— que introduce una fisura que ningún acto puede recomponer y que rompe incluso la continuidad del espíritu que garantizaría (en Hegel) la unidad y positividad del proceso dialéctico.

8 *Ibid.* p. 109.

9 «La liquidación más radical de la historia, el No bajo el que cae toda carne, la crisis absoluta que Dios significa para el mundo del hombre, del tiempo y de las cosas, es también el hilo rojo que se protrae a través del ser-ahí y ser-así de la historia. (...) como el no-ser de todas las cosas, él es el sentido verdadero de ellas.» (BARTH, K.: *cit.*, pp. 125-126).

10 GREGORIO, J.: *La voz de su misterio. Sobre filosofía y literatura en Maurice Blanchot*. Murcia, Centro de Estudios Teológico Pastorales "San Fulgencio", 1995. p. 139.

Aquí radica la clave de la comunidad negativa: una comunidad donde el sujeto está en falta, por una ausencia no dialéctica que le retira el poder que lo constituye como tal. Aquí, también, el lugar donde alcanza su sentido la crisis instituida por este rebasamiento de la teología entendida como discurso analógico sobre Dios. Por tanto, estaría justificado entender que el pensamiento de la comunidad negativa es en su radicalidad un pensamiento crítico, en cuanto poseído por una debilidad que no es operativa en orden a la fundamentación o constitución de alternativas políticas o éticas concretas (que, a la postre serían, una vez instauradas, formas subvertibles del poder), suponiendo en cambio un cuestionamiento inicial de cualquier formación comunitaria «posible». «Comunista [afirma Blanchot, entendiendo esta palabra en el sentido que hemos expuesto] ha precedido, y como borrado de antemano, a humanista»<sup>11</sup>; la ubicuidad del vacío (que como se ha apuntado ocupa el lugar que Barth concede a Dios) es el *hilo rojo* que «desobra» toda acción, al modo de un origen que en vez de fundar desposee. Cabe, sin embargo, insistir todavía sobre la operatividad de tal cuestionamiento, considerar si esta crítica que es lo impolítico puede repercutir de algún modo sobre la realización histórica de lo comunitario o si, más bien, no pertenece como tal crítica a su propia crisis y pasividad. Son oportunas a este respecto nuevamente las palabras de Esposito: «[el impolítico] no está realmente fuera de la representación, también él representa: por lo menos a sí mismo. Pero, representándose a sí mismo, la propia ausencia de obra, la propia inactividad, representa un irrepresentable. Es más: lo Irrepresentable. Coperteneiendo a la acción, practicando ésta misma, 'actuando' como inacción, esta última no deroga, pero bloquea durante un breve instante —suspende— el mito de la acción, es decir, su *obra de cumplimiento*»<sup>12</sup>. De hecho, es frecuente en la obra de Blanchot la afirmación de la positividad de la acción y de su ineluctabilidad en la constitución de la historia. Cualquier acto que pretendiera derogar no ya el orden existente sino la misma violencia dialéctica de discurso y acción se vería comprendido y asumido por el movimiento de la negatividad, reabsorbido en la dialéctica. Por ello no se trata de derogación, sino de suspensión: lo que no sabría ser acontecimiento y que sin embargo se vuelve perceptible en lo cotidiano que subyace a toda acción<sup>13</sup>, en el campo de concentración<sup>14</sup> y en los momentos revolucionarios cuando una ley ha sido abolida y aún no se ha impuesto la siguiente<sup>15</sup>. Tres ámbitos, por consiguiente, donde se hace presente una negatividad no dialéctica que ya estaba —disimulada, pero real— en los ámbitos de la acción.

Los espantos que ha conocido el siglo XX autorizan sin duda este género de reflexión. Incluso las actuales democracias europeas reproducen cotidianamente ese género de violencia que anida en el diálogo político donde, blanchotianamente, los hablantes más se juzgan que dialogan. En ello, y en la cuestión de la legitimidad de toda configuración de la política, también hallaría este planteamiento su lugar. Sin embargo su dimensión se polariza en el «recorrer y criticar» la obra desde los márgenes de la misma. Por ello la naturaleza de esta reflexión se sitúa en el límite lábil de la filosofía moral y política por una parte y la estética por otra. De aquí que los temas abordados en estas páginas reclamen un desarrollo en ese sentido ya esbozado en otro lugar<sup>16</sup> y cuyo inicio bien pudie-

11 BLANCHOT, M.: *cit.*, p. 372. Nota.

12 ESPOSITO, R.: *cit.*, pp. 125-126.

13 BLANCHOT, M.: «La parole quotidienne», en *L'entretien infini*, *cit.*, pp. 355-366.

14 BLANCHOT, M.: *L'écriture du désastre*. Paris, Gallimard, 1980. GREGORIO, J.: «Maurice Blanchot y la imposibilidad en la literatura», *Microfisuras*, (Vigo), nº 7 (1999), pp. 88-94.

15 Blanchot recurre con insistencia al significado de la revuelta de Mayo del 68. BLANCHOT, M.: *La communauté inavouable*. Paris, Ed. de Minuit, 1983. GREGORIO, J.: *La voz de su misterio*, *cit.*, pp. 105-114.

16 GREGORIO, J.: «La Ley y la cuestión de la escritura», en *La voz de su misterio*, *cit.*, pp. 81-114.

ran ser estas palabras de G. Préli: «No parece posible distinguir entre proyecto estético y proyecto ético o político en Blanchot (...). La obra de Blanchot es profundamente revolucionaria en cuanto no busca edificar el mundo por venir sobre ideas políticas explícitas, sino sobre la manera como podrá ser dicho —siquiera por medio de la literatura— y quizás justamente a condición de hablar de él como 'habla' la literatura»<sup>17</sup>.

Enero 2001

---

17 PRÉLI, G.: *La force du dehors. Extériorité, limite et non pouvoir à partir de Maurice Blanchot*. Fontenay-sous-Bois, Recherches, 1977, p. 109. Nota.