

# **El silencio, lo inefable y lo inexpresivo**

**Carlos Román Dávila Suazo**  
**Coordinador**



**Universidad Autónoma  
del Estado de México**



Doctora en Ciencias Sociales

**Martha Patricia Zarza Delgado**

*Rectora de la Universidad Autónoma del  
Estado de México*

Maestra en Hacienda Pública

**Miriam Sierra López**

*Secretaria de Finanzas*

Doctora en Ciencias Computacionales

**Arianna Becerril García**

*Secretaria de Ciencia*

Doctora en Humanidades

**María de las Mercedes Portilla Lujá**

*Secretaria de Desarrollo y Fortalecimiento  
Institucional*

Doctor en Ciencias Agropecuarias y  
Recursos Naturales

**Francisco Herrera Tapia**

*Secretario Académico*

Doctora en Ciencias con Énfasis en Educación

**Miriam Sánchez Angeles**

*Secretaria de Igualdad Sustantiva y Cuidados*

Doctora en Estudios Latinoamericanos

**Cynthia Ortega Salgado**

*Secretaria de Identidad y Cultura*

Doctor en Ciencias e Ingeniería de Materiales

**José Guadalupe Miranda Hernández**

*Secretario de Centros Universitarios y  
Unidades Académicas*

Doctor en Ciencias Sociales

**Jorge Alejandro Vásquez Caicedo**

*Secretario de Gobernanza Universitaria*

Maestrante en Derecho

**Evangelina Sales Sánchez**

*Consejera Jurídica Universitaria*

Doctora en Farmacia y Tecnología  
Farmacéutica

**Mariana Ortiz Reynoso**

*Secretaria de Vinculación, Extensión y  
Promoción de la Empleabilidad*

Doctora en Diseño

**María Fernanda Valdés Figueroa**

*Comunicación Social Universitaria*

Maestra en Administración

**Miriam Liliana Padilla Mora**

*Secretaria de Gestión y Administración  
Universitaria*

Doctor en Políticas Públicas

**Bernardo Jorge Almaraz Calderón**

*Jefe de la Oficina de Rectoría*

## EL SILENCIO, LO INEFABLE Y LO INEXPRESIVO

DIRECCIÓN DE PUBLICACIONES UNIVERSITARIAS  
*Editorial de la Universidad Autónoma del Estado de México*

Doctora en Ciencias Sociales  
**Martha Patricia Zarza Delgado**  
*Rectora*

Doctora en Estudios Latinoamericanos  
**Cynthia Ortega Salgado**  
*Secretaria de Identidad y Cultura*

Doctor en Administración  
**Jorge Eduardo Robles Alvarez**  
*Director de Publicaciones Universitarias*

# EL SILENCIO, LO INEFABLE Y LO INEXPRESIVO

CARLOS ROMÁN DÁVILA SUAZO

(COORDINADOR)



Universidad Autónoma del Estado de México

*"2025, 195 Años de la Apertura del Instituto Literario en la Ciudad de Toluca"*

Este libro fue positivamente dictaminado con el aval de dos revisores externos, conforme al Reglamento de la Función Editorial de la UAEMEX, y fue sometido a un proceso de identificación de duplicidad de la información mediante un *software* especializado.

Primera edición, septiembre 2025

*El silencio, lo inefable y lo inexpresivo*

Carlos Román Dávila Suazo (coordinador)

D.R. © Universidad Autónoma del Estado de México

Av. Instituto Literario 100 Ote., Col. Centro

Toluca, Estado de México

C.P. 50000

Tel: 722 481 1800

<http://www.uaemex.mx>

Registro Nacional de Instituciones y Empresas Científicas y Tecnológicas (Reniecyt):  
1800233



Esta obra está sujeta a una licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Derivadas 4.0 Internacional. Los usuarios pueden descargar esta publicación y compartirla con otros, pero no están autorizados a modificar su contenido de ninguna manera ni a utilizarlo para fines comerciales. Disponible para su descarga en acceso abierto en: <http://ri.uaemex.mx>

ISBN: 978-968-9718-06-2

Hecho en México

El contenido de esta publicación es responsabilidad de las personas autoras.

Director del equipo editorial: Jorge Eduardo Robles Alvarez

Coordinación editorial: Ana Jazmín Díaz Cenobio e Ixchel Díaz

Formación: Mildred Ramírez González

Diseño de portada: Kevin Moisés Luna Espinoza



## Contenido

Presentación .....	9
Las seducciones del lenguaje. Reflexiones sobre el silencio y la experiencia .....	11
<i>Jorge Armando Reyes Escobar</i>	
El papel de los pensamientos sordos en la teoría leibiniziana de la acción .....	29
<i>Roberto Casales García</i>	
Hölderlin: el ser no necesita palabras .....	43
<i>Andrés Inurreta Acero</i>	
Schelling, el símbolo y lo inefable .....	61
<i>Miguel Ángel Bastarrachea Magnani</i>	
Elementos para una crítica naturalista de la distinción entre lo pensable y lo inexpresable en el Tractatus de Wittgenstein .....	79
<i>Alberto Villalobos Manjarrez</i>	
Foucault, Courtine, Farge. Dialogar con Foucault .....	95
<i>Norma Hortensia Hernández García</i>	
El decir y el silencio en la modernidad y lo contemporáneo. Una lectura de Foucault, Agamben y Kierkegaard .....	109
<i>José Luis Evangelista Ávila</i>	
El lugar de la escucha, en el contexto del diálogo, en la obra y pensamiento de Hans-Georg Gadamer .....	135
<i>Noé Héctor Esquivel Estrada</i>	
Jorge Carrión: la voz del silencio y lo inefable .....	151
<i>Sebastián Reyes Tapia</i>	

El peso del silencio. La Shoah y la paradoja del testimonio. ....	165
<i>Victor Eduardo Sánchez Luque</i>	
De Herder a Adorno. El silencio entre lo indecible y la necesidad de expresión .....	183
<i>Stephanie Graf</i>	
La irrupción de lo inexpresivo. Una lectura de <i>Las afinidades electivas</i> de Goethe y <i>Hacia la crítica de la violencia</i> de Walter Benjamin .....	201
<i>Carlos Román Dávila Suazo</i>	

## Presentación

El quehacer de la filosofía exige una revisión continua de sus conceptos e ideas, misma que es posible mediante la discusión de las nociones básicas que componen la práctica filosófica, como nos lo ha enseñado la propia disciplina a lo largo de su historia. Conocer y analizar —quizá diseccionar— cada uno de los argumentos que componen el cuerpo teórico de una determinada propuesta filosófica es un imperativo inherente a todo ejercicio reflexivo serio, cuyas nuevas exigencias traza la crítica, pues no basta con tener presentes los motivos del filosofar, sino que han de someterse al tribunal de la razón.

En el texto que el lector tiene en sus manos encontrará un ensayo de lo que se dijo en el párrafo anterior. Aquí se reúnen diversos autores especializados en distintas posturas filosóficas para dar lugar a una investigación que reafirma la labor del pensamiento, acompañada de una reflexión que desea evocar las chispas del filosofar (aunque modesto, audaz). Como advierte el título del texto —el silencio, lo inefable y lo inexpresivo—, estos tres conceptos, ricos en significación, funcionan como eje transversal de cada uno de los ensayos aquí compilados.

La confrontación filosófica que propone este libro tensa la relación entre el silencio y la experiencia; remite a posturas que exploran la manifestación de lo inexpresivo ante/en cuestiones simbólicas y metafísicas. Del mismo modo, hallamos interpretaciones en torno a autores contemporáneos —incluso en corrientes como la hermenéutica o el existencialismo— que sopesan el papel del silencio, lo inefable y lo inexpresivo en sus planteamientos filosóficos. Al paso salen nombres como el de Theodor Adorno, Walter Benjamin, Ludwig Wittgenstein, Michael Foucault y Giorgio Agamben, por mencionar algunos, quienes hacen palpable la relevancia filosófica y la actualidad de los tópicos que aborda este texto.

En adición a lo anterior, y no de menor importancia, la trascendencia de estas páginas radica en la novedad de su contenido dentro del ámbito filosófico mexicano, pues hasta hoy no se había presentado una obra cuya magnitud y alcance abarcara los tres conceptos mencionados. Con esto, se ensaya una vía alternativa a las múltiples posibilidades del quehacer de la filosofía en México.

Sirvan estas breves palabras como una invitación al lector ávido por conocer, ya que se encuentra frente a un libro que tiene como objetivo impulsar la reflexión filosófica seria.

Emilio Gutiérrez Campuzano  
Morelia, Mich. Octubre de 2022

## **Las seducciones del lenguaje. Reflexiones sobre el silencio y la experiencia**

*Jorge Armando Reyes Escobar*

Este ensayo tiene como tema el silencio; en especial, tratará de explorar si hay un choque entre lenguaje y experiencia. Este choque se rastrea en la precaución de Edmund Husserl ante las seducciones del lenguaje y en las críticas de las que ha sido objeto su fenomenología trascendental. Husserl, en *El origen de la geometría*, se pregunta por la constitución de los objetos ideales, aquellos con validez más allá de la subjetividad y se refiere a ellos en un punto específico del tiempo, como ocurre con los objetos de la geometría. Uno supondría que se asumen sin más que su validez universal y necesaria, producto del lenguaje, de la manera como su significado se fija en conceptos que se transmiten de una generación a otra. Sin embargo, Husserl advierte a sus lectores sobre la *seducción del lenguaje* en este sentido:

Es fácil observar que, en la vida humana, y ante todo en la vida individual, desde la infancia hasta la madurez, la vida originariamente intuitiva, la cual produce sus figuras originariamente evidentes en actividades que tienen como base la experiencia sensible, se entrega con suma rapidez y de manera creciente a la seducción [*Verführung*] del lenguaje. Segmentos cada vez más amplios de esta vida se hunden en un hablar y leer dominado completamente por asociaciones, tras esto es frecuente que toda validez que la vida adquiera por este medio en la experiencia ulterior se muestre decepcionante (Husserl, 1976: 372).

A primera vista, la posición de Husserl es un blanco fácil de las críticas procedentes del giro lingüístico, las cuales acusan a su planteamiento de ser una filosofía de la conciencia que aún supone con ingenuidad que los actos de la subjetividad son, por sí solos, productores de sentido. Sin embargo, cabe preguntarse si los partidarios del giro lingüístico (y en buena medida también los intérpretes de Husserl) han entendido mal la naturaleza de la seducción a la que él se refiere. No es tanto que el lenguaje pretenda hacernos creer que desempeña un papel necesario en la *apertura del mundo*. La seducción a la que alude Husserl es distinta; consiste en la tentación de hacer pasar las posibilidades que abre el lenguaje por la concreción de la experiencia vivida. ¿Pero cómo podría el lenguaje distanciarnos de nuestra experiencia cuando es la condición de posibilidad de nuestra experiencia?

El objeto del análisis trascendental ya no es aquella “conciencia en general” sin origen, que constituía el núcleo común de todos los espíritus empíricos. La investigación se dirige ahora más bien a las estructuras profundas del trasfondo que es el mundo de la vida; estructuras que se encarnan en las prácticas y rendimientos de los sujetos capaces de lenguaje y acción (Habermas, 2002: 21).

El giro lingüístico, en cuanto deudor de la filosofía trascendental kantiana, no se ocupa de objetos, sino de las condiciones de su manifestación: “un principio trascendental es aquel por medio del cual se representa la única condición universal *a priori* bajo la que las cosas pueden ser objeto de nuestro conocimiento en general” (Kant, 2003: 126-127). Mas no dice nada acerca de cuáles son las cosas que de hecho aparecen. Tal restricción no representaría problema alguno si se reconociera que se trata de un asunto distinto al propósito evidente del giro lingüístico.

El problema es cuando se asume que toda cuestión concerniente a lo que se manifieste en la experiencia es filosóficamente irrelevante, o bien, que ya está incluido como una acotación menor en la función trascendental que desempeña el lenguaje. Cuando ocurre esa invisibilización de la *figura* de la experiencia concreta, el sujeto fue absorbido por el movimiento de la subjetividad. No se trata de revelar una experiencia prelingüística, sino de mostrar una distinción: lo que se diga sobre la *forma* de la experiencia no toca en nada a su *figura*, la cual no es la expresión singular del movimiento de la subjetividad. En otras palabras, no se trata de decir que *no hay subjetividad*, sino que *no se trata de la subjetividad*.

El primer acto para mostrar esa diferencia consiste en interrumpir el movimiento de expresión de la subjetividad. ¿Es posible tal interrupción?, ¿es necesaria? Este ensayo buscará explorar estas preguntas a partir del campo de

fuerzas formado por dos pensadores de habla alemana del siglo XX: Hugo von Hofmannsthal y Walter Benjamin. Esta elección podría objetarse con facilidad por considerarla excesiva o insuficiente. En el primer caso, se argüiría el riesgo latente de confundir las fronteras de literatura y filosofía, el cual suele conducir a la primera a un catálogo de viñetas que intentan hacer menos árido el camino de la reflexión filosófica; y a la segunda, a posiciones irracionalistas. Podría señalarse también que, aun si se admite el diálogo entre filosofía y literatura, el intento de reunir a Benjamin y Hofmannsthal es totalmente impertinente debido a la radical divergencia temática de sus respectivos proyectos y vocabularios: ¿qué método u objetivo compartirían uno de los principales representantes de la teoría crítica de la sociedad con un escritor?

Con base en estas consideraciones, tal vez sería bienvenida la sugerencia de ni siquiera intentar decir algo sobre el silencio a partir de los autores mencionados. Pero este no sería el único tipo de reticencias que provocaría el objetivo manifiesto del presente ensayo. También se le podría acusar de adoptar un punto de vista parcial e incompleto porque no ofrece un panorama general del lugar que ocupa el silencio en la cultura alemana. ¿Por qué restringirse al siglo XX y no incluir, por ejemplo, el pensamiento del Romanticismo alemán temprano (Hölderlin sobre todo) acerca del silencio, lo no-dicho y los límites que encuentra todo lenguaje conceptual al intentar presentar la unidad de la experiencia? ¿Por qué dejar de lado a autores como Nietzsche, Rilke o Heidegger? En especial, esta última pregunta es pertinente si se considera que Heidegger insistió en la importancia del silenciamiento (*Erschweigung*) para dejar de lado el lenguaje representacional de la metafísica (donde incluye a la filosofía trascendental y su referencia a *condiciones de posibilidad*, en la medida en la cual reposa todavía en el acto reflexivo, mediante el que el sujeto se interroga sobre la validez de toda experiencia posible) y situarse, en cambio, en el origen más radical de la pregunta ontológica: “Todo decir habla ya desde la verdad del ser y nunca puede abalanzarse hacia el ser mismo. El silenciamiento tiene una ley más alta que aquella lógica” (Heidegger, 1989: 79). Así, la irregular elección de los principales puntos de referencia de estas líneas indicaría con claridad el fracaso de su propósito global de trazar los bordes del tema del silencio en la tradición alemana.

Sin embargo, frente a ambas objeciones podrían plantearse las siguientes respuestas. Por un lado, en lo que toca a la amplitud y heterogeneidad de los autores tratados, hay que dejar en claro que la finalidad de este ensayo no es afirmar que haya una unidad conceptual o metodológica compartida de manera explícita por estos, a la que cabría denominar *el problema del silencio*. Por otro, este texto no pretende sugerir que hay tal cosa como una tradición alemana en torno a esa

cuestión, cuya unidad sería discernible más allá de las diferencias temporales y temáticas de los planteamientos. Si estas líneas toman distancia respecto a ambos modos de proceder es porque, al margen de lo que se exponga a continuación con base en los cuatro pensadores señalados, se parte de la convicción de que la historia de las ideas, en cuanto una de las formas de quehacer filosófico, no tiene por qué fundamentarse necesariamente en la unidad temática de un problema ni en el seguimiento de las ramificaciones de la tradición.

La primera asunción, que parte de la posibilidad de rastrear un mismo problema filosófico a lo largo de diferentes escenarios, puede tener lugar cuando el encuentro de distintos autores y textos se sustenta de manera explícita y consciente en cierto tema, en los conceptos que pone en juego, así como en el alcance del significado, su fundamento y la relación que guardan entre sí. Esta unidad temática se encuentra, por ejemplo, en la polémica entre Newton, Clarke y Leibniz acerca de un espacio y tiempo absolutos, en la cual, a pesar de sus innegables diferencias metafísicas y científicas, comparten problemas comunes, como el concerniente a la manera de entender la relación de Dios con su creación.

Sin embargo, hay una dificultad cuando se supone que siempre cabe encontrar (y que siempre hay que buscar) el mismo tipo de unidad en discursos provenientes de posiciones geopolíticas, disciplinarias o metodológicas dispares. Este inconveniente consiste en suponer que un problema filosófico se refiere a cierto tipo de objeto que, en lo esencial, se mantiene intacto a través de sus distintas apariciones en los diversos discursos que buscan aprehenderlo. Se presume que sus características y las interrogantes que plantean al pensamiento son del todo independientes de este último y que los cambios teóricos y conceptuales reflejan los distintos intentos de captar un fenómeno estático.

En contraste, a lo largo de las siguientes páginas se busca poner en práctica un modo de proceder opuesto, con base en el reconocimiento del carácter histórico y contingente de todo discurso. No significa entregarse a la arbitrariedad y al relativismo, sino mostrar que la necesidad que rige la estructura interna de todo discurso —la validez del sistema de conceptos imprescindibles para pensar cierto objeto— no sigue la pauta de desarrollo de un organismo vivo, en el cual sus diversas características se encontraban *ya contenidas en germen*; sino que es producto de contingencias históricas que es necesario exponer para poner en tela de juicio el presunto carácter *natural* de nuestros discursos.

Esta forma de trabajar consiste, pues, en develar el proceso de formación de la posibilidad de referirse a ciertos objetos, en “determinar bajo qué condiciones algo puede llegar a ser objeto de un saber posible, cómo algo se problematiza como un objeto de conocimiento [...] se trata entonces de determinar su modo

de objetivación, el cual no es el mismo según el tipo de saber del que se trate” (Foucault, 2001: 1451).

Con esta base, a la cual Foucault denomina historia crítica del pensamiento, se dice que el silencio no es un tema, ni un objeto homogéneo, sino que irrumpe de distintas maneras en el panorama filosófico contemporáneo. Estas, sin ánimo de ofrecer una clasificación exhaustiva, se distinguen por lo menos tres vertientes. En primer lugar, el silencio como una posibilidad expresiva del lenguaje. Incluso donde la palabra está ausente, en el silencio, se hace patente la fuerza del lenguaje como presuposición y guía de los actos del pensamiento, así lo señala la hermenéutica filosófica:

Y nos falta el lenguaje ante algo justamente por ser tan evidente su excesiva grandeza ante nuestra mirada cada vez más penetrante para que las palabras puedan agotarlo [...] cuando alguien se queda sin habla, significa que ese alguien quisiera decir tanto que no sabe por dónde empezar. El fracaso del lenguaje demuestra su capacidad de buscar expresión para todo (Gadamer, 1998: 182).

En esta cita aparece una característica común: en la íntima relación entre silencio y lenguaje, la palabra desempeña un papel de primer orden. Podría suponerse que al enfocarse en ella se enuncia una verdad obvia: ¿qué significado podría tener el silencio, si no es en relación con el lenguaje? Sin embargo, no es un vínculo tan evidente como podría pensarse.

Una fenomenología del silencio sería capaz de describir que hay situaciones en las que el silencio se manifiesta al margen o de manera previa a toda consideración acerca del lenguaje. Por ejemplo, en la intersubjetividad habría contactos y miradas que, de manera tácita, producen el horizonte que delimita y abre las posibilidades para que meros movimientos se conviertan en actos significativos, “porque el diálogo lingüístico no fundamenta la comunicación: este presupone una dimensión atmosférica y corporal, una dimensión preverbal del contacto” (Fuchs, 2004: 155). En cambio, el tipo de silencio que se explora en estas páginas es un fenómeno cuya manifestación y sentido solo son posibles en el seno del lenguaje o, mejor aún, señala la emergencia de una perspectiva, un posicionamiento que indica la conciencia de cómo el movimiento del lenguaje rebasa toda finalidad práctica o utilitaria y a los esfuerzos teóricos por hacer un recuento exhaustivo de sus posibilidades.

En esa medida, el fracaso al que alude Gadamer no se refiere al lenguaje en general, sino que apunta a su uso humano, a la palabra finita mediante la cual

se hacen cosas (nombrar, comunicar, describir, enlistar, etcétera), cuando intenta expresar en una sola vez todo lo que podría llevar a la palabra. Así, el silencio sería la marca de la finitud humana a partir de la cual se adquiere la conciencia de que nuestras palabras son manifestaciones singulares en las que el lenguaje expresa su fuerza y movimiento; no somos nosotros quienes nos valemos del lenguaje para expresar nuestros estados mentales.

El segundo tipo de silencio, cuyos contornos es posible trazar, es afín al primero porque también lo piensa como la ausencia de manifestación; no presenta un objeto ante una conciencia. Sin embargo, no ha de juzgarse en sentido negativo, como una falta o carencia; al contrario, revela una que no se rige en absoluto por las reglas y operaciones que valen para el ámbito de los fenómenos, por eso es necesario evitar todo intento de aprehenderla como objeto. El silencio haría referencia a tal suspensión:

¿Qué es el silencio? No es solo lo que no resuena. En lo que no resuena se perpetúa meramente la inmovilidad del sonar y del fonar. Pero la inmovilidad no está solo limitada a la fonación en tanto que su superación, ni es lo inmóvil propiamente lo que es quieto. Lo inmóvil es siempre, por así decir, el reverso de lo que está en la quietud (Heidegger, 1987: 27).

En estas líneas resuena la tensa relación entre la palabra humana y el lenguaje. El silencio se hace patente en la inmovilidad de la primera, pero no se define como si fuera su *negación determinada*, pues ese gesto sería detenerse en lo que cancela y no advertir lo que abre: el terreno que hace posible nuestras palabras. A este último conduce el silencio, que sería, más bien, un retraimiento, no en la interioridad de la conciencia, sino en el sentido de meditación en la posibilidad misma de advenimiento de la palabra y de su capacidad expresiva, “la renuncia como una modalidad del decir, no como un callar” (Talamantes, 2015: 132). Podría decirse que mientras la primera variedad de silencio aparece ante la inabarcable exuberancia del lenguaje, la segunda intenta colocarse en un instante previo a que se exprese en las palabras.

Ya sea antes o después, las dos variedades se acogen a la expresividad del lenguaje como quien reconoce el acontecer de una fuerza ante la cual no tiene sentido estar a favor o en contra, pues opera independientemente de cualquier acto de la voluntad y, por ende, le exige al pensamiento reconocer los diversos modos en que le pertenece. Este movimiento incontenible expresivo del lenguaje, fundamental para ambas concepciones del silencio, se expone de manera plena y concisa en el *Monólogo* de Novalis (2007: 269):

Si se pudiera hacer comprender a la gente que el lenguaje es como las fórmulas matemáticas —constituyen un mundo en sí— solo juegan consigo mismas, no expresan otra cosa que su maravillosa naturaleza [...]. Lo mismo sucede con el lenguaje —quien posea un fino sentido de su digitación, su compás, su espíritu musical [...] llegará a ser un profeta; por el contrario, quien lo sepa, pero no tenga oído ni sentido suficiente, escribirá verdades como esta, pero el lenguaje mismo lo engañará y los hombres se burlarán de él [...]. Si con ello creo haber indicado de la forma más clara la esencia y la función de la poesía, sé que ningún hombre puede entenderlo y que he dicho una tontería, porque he querido decirlo y de esta forma no surge la poesía.

En esta cita, cabe destacar que su concepción del lenguaje como un movimiento autorreferencial es decisiva para comprender la íntima conexión entre pensamiento y lenguaje en el giro lingüístico de la filosofía alemana. Este vínculo no solo consiste en que nuestros conceptos y categorías adquieran un carácter estable y definido mediante los recursos disponibles en el lenguaje natural, sino que la descripción de su vaivén, del lenguaje (sus tránsitos de lo particular a lo universal, su capacidad para crear conexiones nuevas a partir de una palabra) ilumina la manera en que las determinaciones del pensamiento se relacionan y distinguen entre sí, se unifican y se transforman. En suma, lenguaje y pensamiento serían expresiones de un mismo movimiento originario, cuya identidad se manifiesta como una incesante creación y destrucción de diferencias.

La tercera variedad de silencio, como las dos anteriores, también se entiende en relación con el lenguaje, pero, a diferencia de las primeras, no es el momento que aprovecha la quietud para reconocer su pertenencia al movimiento expansivo de aquel, sino que busca ser la interrupción de esa capacidad expresiva. ¿Pero acaso nosotros, seres finitos, tendríamos en nuestro poder la capacidad de interrumpir el lenguaje? Al parecer la pregunta tendría que contestarse con una rotunda negativa, debido a que supondría que podemos colocarnos fuera del lenguaje, de manera similar a quien sale de una habitación y apaga el interruptor de la luz. Con ello se haría caso omiso de “la función de apertura del mundo del lenguaje [el cual consiste en] el reconocimiento del carácter simbólicamente mediado de nuestra relación con el mundo” (Lafont, 1997: 17-18).

Esta tercera variedad de silencio no pretende contradecir tal capacidad de *apertura de mundo* del lenguaje; al contrario, el reconocimiento de esa fuerza es su punto de partida, si por ella se entiende el modo en el cual el lenguaje hace de nuestra experiencia un espacio coherente y homogéneo en el que es posible orientarse, no porque conozcamos todos los objetos que contiene, sino porque comprendemos qué

relaciones guardan entre sí. Tal constatación se considera incontrovertible, siempre y cuando la preocupación ontológica guíe la investigación, pero si se asume una perspectiva ética —donde por ética se entiende el planteamiento acerca de cómo uno está a cargo del sentido de su vida—, entonces la función de *apertura del mundo* del lenguaje es apenas el inicio de la meditación.

Esta conjetura se debe a que, si el movimiento del lenguaje delinea por completo el espacio de posibilidades de toda experiencia, entonces el sentido singular de la propia experiencia se vuelve inane, se difumina. El temor ante tal posibilidad no debe interpretarse como la protesta del individuo frente a la totalidad —ya se entienda como un absoluto metafísico o, en términos más terrenales, la tiranía de la mayoría— por una simple y sencilla razón: no hay un individuo concreto o, mejor dicho, un sujeto, solo hay alguien que puede asumir distintos papeles e identidades. Kierkegaard describe esta situación en términos *de deshonestidad, falta de inocencia o falta de primitividad*:

He aquí lo que produce la deshonestidad: los conceptos son abolidos, el lenguaje se convierte en algo confuso, los argumentos contradictorios se cruzan entre sí. Es imposible encontrar las condiciones más favorables para todos los disparates, pues la tergiversación general disimula su desorientación. Es la época de oro para todos los mentecatos y necios charlatanes (Kierkegaard, 2017: 24).

Este autor no describe una oposición entre la singularidad y la universalidad, porque la primera no se trata de algo que ya esté presente en el mundo y permanezca oculto y callado en la modernidad, debido a que la segunda se le impone verticalmente por el Estado, la cultura de masas o las filosofías basadas en la primacía de la razón. Más bien, para entender la postura de Kierkegaard, hay que centrarse en la responsabilidad que le atribuye al lenguaje. Este, por su capacidad para crear nuevos modos de referirse a algo, de abstracción y de combinar conceptos, se separa de la experiencia concreta; entre más se dispone de la riqueza del lenguaje y más se sumerge uno en su movimiento, menos se ocupa uno de sí mismo. El lenguaje siempre ofrece posibilidades para elaborar nuevas descripciones de nosotros mismos; descripciones coherentes, significativas, razonables, pero separadas de la experiencia singular concreta y, por ende, nada dicen respecto de nuestra existencia.

Kierkegaard vuelve a esta idea en *Temor y temblor*, donde califica a la época moderna como un tiempo de charlatanes y mercachifles, pero no debido a la ingenuidad y carencia de crítica; al contrario, es una época ilustrada que parte de la duda y no hay juicio que no se someta al escrutinio. ¿Cómo explicar esta aparente

contradicción? La respuesta es que aquello que se pone en duda, la verdad, únicamente se alcanza en el plano de la posibilidad; es decir, cuando nos referimos solo a las características generales de cualquier objeto *posible* (por ejemplo, todo perro posible tiene que ser un mamífero) y se dejan de lado las características *actuales* del objeto (las características que presenta aquí y ahora cierto objeto particular).

Esta es la situación que, bajo el pseudónimo Johannes de Silentio, Kierkegaard (1958: 19) describe como la *ley de la indiferencia*, en la cual solo importa lo universal, las características generales que definen a un objeto posible. Por eso hay una ganga de todo tipo de ideas, pues, aunque sean verdaderas, aunque hayan pasado por el escrutinio del escéptico, no me conciernen directamente y puedo elegir las que quiera.

He ahí la seducción del lenguaje: pone a nuestra disposición todos los recursos para crear descripciones inéditas de uno mismo o narraciones que no necesariamente son falsas o ilusorias, ya que pueden basarse en las mejores razones que proporcione la disciplina o el discurso que nos convenga, pero no dicen una palabra acerca de la experiencia concreta; como sugiere uno de los personajes de Thomas Mann (1898: 103): “El lenguaje [...] es rico, exuberantemente rico en comparación con la escasez y limitaciones de la vida”.

Cuando se llega a este punto la única solución es el silencio. Este interrumpe las posibilidades que abre sin parar el movimiento expresivo del lenguaje, pero no a la manera de renuncia, de una decisión voluntaria que obligue a callar. En ese caso sería solo la rabieta provocada por la constatación de que, a fin de cuentas, el lenguaje lo expresa todo, incluso eso que suponemos más íntimo. En contraste, el silencio únicamente interrumpe el lenguaje y despeja el espacio para la exigencia ética de hacerse cargo de uno mismo si es un estado en el que se desemboca y no la actitud de la cual se parte. Esta vía, la de la resistencia, siempre termina por cancelarse a sí misma, porque en cualquier momento se le hace ver a quien la adopta que es tan solo el preámbulo del lenguaje y, en esa medida, una posibilidad ya contemplada. En cambio, se desemboca en el silencio cuando, tras exacerbar sus posibilidades y movilizar sus capacidades de combinarse, se llega a una situación en la cual dejan de producir sentido y las palabras se vuelven trastes sin fondo, incapaces de contener cosa alguna.

En *Una carta*, el escritor vienés Hugo von Hofmannsthal presenta el punto culminante de esta condición en la que el lenguaje se interrumpe, no por defecto, sino por exceso, de eso que Novalis llamaba *su juego consigo mismo*. Lord Chandos, el personaje que escribe *Una carta* a Francis Bacon, explica las razones por las cuales su promisoria carrera literaria se hundió en el silencio, en términos de un progresivo e irreversible extrañamiento. Pero este trance no se debe a una

crisis personal o a un súbito giro de sus intereses, sino a un distanciamiento del lenguaje; aún es capaz de usarlo, pero se vuelve inhóspito. Lord Chandos comienza por confesarle a su amigo:

En su carta, la cual yace frente a mí, el título de aquel pequeño tratado [que Lord Chandos esperaba escribir] me mira fijamente con extrañeza y frialdad, sé que no lo puedo captar como una imagen familiar de palabras cohesionadas, sino que solo pueden entenderse palabra tras palabra (Hofmannsthal, 2012: 47).

¿A qué se debe tal fragmentación? Ciertamente no a un problema cognitivo de Lord Chandos; más bien, la dificultad se encuentra en la conciencia de la paradójica situación en la cual el lenguaje pierde su capacidad de *apertura de mundo*, en la misma proporción en que crece su capacidad para designarlo y combinarlo todo:

Al principio se me hizo del todo imposible hablar sobre un tema elevado o general y con ello, llevarme palabras a la boca, aquellas de las que todo ser humano se sirve con familiaridad sin preocuparse. Experimentaba un inexplicable desasosiego con solo pronunciar las palabras *espíritu, alma o cuerpo* [...] las palabras abstractas, aquellas de las cuales la lengua debe servirse con naturalidad para juzgar algo en la vida diaria, se me deshacían en la boca como hongos podridos (Hofmannsthal, 2012: 50-51).

Nótese que el problema de Lord Chandos concierne a su propia existencia, no se trata primordialmente de un problema teórico sobre los límites de la semántica, pues no pone en tela de juicio la validez del uso de las palabras en la experiencia en general. No obstante, se haría mal en considerar la desazón de Lord Chandos solo como una patología individual, porque sus observaciones tocan la estructura del movimiento del lenguaje: expresar su capacidad universal de producir sentido en cada una de sus manifestaciones singulares por medio de la palabra. Como observaba Kierkegaard y sancionaría Heidegger, tal fuerza es capaz de producir verdad, no porque el lenguaje asegure la correspondencia entre la representación mental y el mundo externo, sino porque la urdimbre que se teje a través de la palabra abre el espacio de las razones en el cual se plantea la correspondencia entre palabra y objeto; como acota Heidegger (2003: 114): “el lenguaje no es un segundo piso sobre otra cosa, sino que es el originario desplegarse de la verdad como Ahí”.

El problema de Lord Chandos no es, pues, la verdad, sino la carencia de densidad de esta, su separación de la realidad concreta, que construye verdades justificadas,

razonables, pero que no forman un mundo coherente en el cual orientarse. En primer lugar, no guardan relación entre sí, puesto que al interior de cada una, sus conceptos, juicios y argumentos pueden ser perfectamente válidos, pero la visión de conjunto que producen es un caos total en el que proliferan, por ejemplo, partículas subatómicas, devaluaciones, ansiedad, explotación, células madre, etcétera. ¿Cómo formar un mundo coherente en medio de todas esas verdades? ¿Cómo orientarse entre ellas como una misma realidad? Las respuestas sobran. Las distinciones entre naturaleza y espíritu, entre público y privado, entre los variados usos de la razón, por ejemplo, señalan cómo y bajo qué circunstancias surgen para mantener las verdades en el ámbito, en el cual tienen sentido y validez, para evitar mezclar las diferentes esferas de conocimiento y acción.

Pero aparece un problema adicional: ¿cuál es la perspectiva con base en la cual se da cuenta de la unidad y diferencia de todas las verdades? De nuevo, no es difícil ofrecer respuestas a esta cuestión: la ciencia, la razón, el proceso de secularización de la modernidad, la *mente extendida*, las prácticas sociales, etc. El problema es que cada una de estas perspectivas es una abstracción, una expresión de las posibilidades del lenguaje, que no posee ningún asidero concreto. Para decirlo de otro modo, a fin de dar cuenta del mundo como un todo provisto de sentido, en el que es posible orientarse en medio de sus distintas posibilidades, se necesita una perspectiva, un suelo sólido desde el cual reconocer las irregularidades del terreno en el que uno se encuentra; mas el lenguaje no proporciona ese lugar, porque es solo movimiento, un juego con sus propias posibilidades. Esta es la circunstancia que causa la inmovilidad de Lord Chandos:

Todo se me desintegraba en partes, las partes otra vez en partes, y nada se dejaba ya abarcar con un concepto. Las palabras aisladas flotaban alrededor de mí [...] son remolinos a los que me da vértigo asomarme, que giran sin cesar y a través de los cuales se llega al vacío. [...] Comprendía [los] conceptos: veía ascender ante mí su maravilloso juego de relaciones como espléndidos surtidores que juegan con bolas doradas. Podía moverme a su alrededor y ver cómo jugaban entre sí; pero solo se ocupaban de ellos mismos (Hofmannsthal, 2012: 52).

La conciencia de esta situación conduce a Lord Chandos al silencio; sin embargo, hay que ser cuidadosos al juzgar su naturaleza. No es el de la renuncia heroica del individuo que prefiere callar antes de entregar sus pensamientos más altos a un lenguaje demasiado esquemático y general como para hacerle justicia a las sutilezas de sus juicios. Tampoco se trata del heideggeriano, que se retrae de la esfera de la

palabra para meditar en el advenimiento de otro modo de ser del lenguaje, uno que sería libre de su condición de instrumento de la comunicación humana. Ajeno, tanto a la brava resistencia como a la serenidad meditativa, Lord Chandos se resigna a permanecer en silencio, a conservar para sí la singularidad de su experiencia, a sabiendas de la inutilidad de esperar otro lenguaje capaz de hacerlo:

porque el lenguaje en que tal vez me estaría dado, no solo escribir, sino también pensar, no es ni el latín, ni el inglés, ni el italiano, ni el español, sino un lenguaje del cual no conozco una sola de sus palabras, un lenguaje en el que me hablan las cosas mudas (Hofmannsthal, 2012: 59).

Hay que detenerse para preguntar si la posición de Hofmannsthal realmente merece ser colocada como una tercera concerniente al silencio. Habría razones de peso para responder de manera negativa. Podría argüirse que el silencio que irrumpe en *Una carta* no puede colocarse al lado de Gadamer o Heidegger debido a que se sitúa en un horizonte discursivo distinto. Mientras la hermenéutica filosófica y el pensamiento del ser se preguntan por el sentido ontológico del lenguaje o, para decirlo en términos directos, por lo que es el lenguaje, Hofmannsthal se habría ocupado de su forma histórica de aparecer, a la cual el consenso tácito de la historia de las ideas denominó *crisis del lenguaje*.

Los últimos veinte años de agonía del Imperio austrohúngaro, Viena en particular, fueron el marco y la ocasión para las reflexiones más agudas y prolijas de esta crisis. Se caracterizó por la permanente posibilidad de que la palabra, fiel a la materialidad que la constituye, se despojara de todo sentido, que se vuelva un cacharro tan intercambiable como una moneda, capaz de adquirir elucidaciones, convencimientos, creencias, pero que en el proceso pierde todo asidero con la experiencia en la que surgió. Esta situación, donde las palabras forman proposiciones con apariencia de sentido, pero que no representan nada del mundo, por la separación entre lenguaje y experiencia, habría sido la preocupación común de pensadores como Hofmannsthal, Kafka, Karl Kraus o Robert Musil. Ellos, desde perspectivas distintas, se ocuparon de la manera en la que las palabras perdieron todo significado concreto a lo largo de la primera guerra mundial, a consecuencia del abuso al que se sometieron, tanto por la propaganda nacionalista como por los pacifistas; una descomposición absoluta que Kraus (1990: 180) describe con su corrosivo juicio:

Toda escritura y toda habla de hoy en día, incluidas la del especialista como prototipo de la decisión a la ligera, han hecho de la lengua el desecho de una época que saca del periódico su acontecer y su vivir, su ser y su valer.

La crisis diagnosticada por los escritores mencionados no haría referencia al cariz ontológico del lenguaje, sino que mostraría la huella de la metamorfosis de la palabra bajo ciertas condiciones coyunturales. En primer lugar, el modo distintivo en que se posicionan ante el lenguaje, pues en su calidad de súbditos de un imperio políglota (el austrohúngaro) son conscientes de que su uso del alemán es una elección: “El alemán de los austromodernistas llegó a ser inusualmente autoconsciente —más un objeto de contemplación que un medio de comunicación” (Perloff, 2016: 11-12). En segundo lugar, esta contemplación del lenguaje los hace desconfiar de todo intento de refugiarse en este, buscando un suelo firme, en el cual orientarse una vez que el colapso de toda trascendencia y el concomitante desencantamiento del mundo dificultan la posibilidad de situarse en un horizonte común de sentido.

Esta desconfianza no nace del recelo ante el auge de la técnica ni del desprecio a la sociedad de masas; se origina, más bien, en la conciencia de que el malentendido, la confusión, la superficialidad y la pobreza de la abstracción son posibilidades inherentes a las normas y códigos del lenguaje.

Así, el lenguaje bien puede pretender el título de *absoluto*, pero es un absoluto que, como ocurre con las figuras del absoluto en los relatos de Kafka (el padre, el castillo, el proceso, la ley) es un absoluto sin rostro, sin centro, anónimo, como una atmósfera plúmbea que se expande desde su paisaje vital (Blumenberg, 2010: 39).

Ambas condiciones, alcanzaron una de sus formulaciones más acabadas en *Una carta* serían testimonio fiel de una manifestación del silencio exclusiva del primer tercio del siglo xx, la cual corresponde a la ruptura de la propuesta de Walter Benjamin en *Experiencia y pobreza*, al hacer notar cómo los soldados de la primera guerra mundial regresaban enmudecidos del frente:

¿No se pudo observar ya por entonces que la gente volvía enmudecida del frente? No más rica en experiencia comunicable, sino mucho más pobre [...] Pero eso no era extraño. Pues ninguna experiencia fue desmentida con más rotundidad que las experiencias estratégicas a través de la guerra de trincheras, o las experiencias económicas mediante la inflación; las experiencias

corporales por el hambre; las experiencias morales por los que ejercían el gobierno (Benjamin, 2007: 217).

Para Benjamin, la crisis del lenguaje era reflejo y consecuencia de una crisis más fundamental: la de la experiencia, en el sentido de *Erfahrung*, un camino o proceso de unificación de lo diverso en una trama inteligible. Es decir, la noción de experiencia, cuya estructura fue la preocupación fundamental de Kant y el idealismo alemán, su convicción de que la razón era capaz de reconocerse en lo real no nacía de una confianza dogmática en los poderes de la mente humana, sino en que la experiencia, en cuanto resultado de la actividad discursiva, poseía una normatividad interna susceptible de hacerse explícita por medio de la reflexión. La *Erfahrung*, pues, se trata de una concepción de la experiencia como una legalidad —jamás como la mera impresión singular que dejaría el mundo externo en nuestros sentidos— que se hace visible en el discurrir concreto de la vida humana y sus distintas manifestaciones, tal es el caso del lenguaje. Esta suposición se encuentra, por ejemplo, en Hegel (1976: 31):

Las formas del pensamiento están ante todo expuestas y consignadas en el lenguaje del hombre [...] En todo aquello que se le convierte en algo interior, y principalmente en la representación, en lo que hace suyo, ha penetrado el lenguaje; y lo que el hombre convierte en lenguaje y expresa con él, contiene escondida, mezclada o elaborada una categoría.

Tal presunción, empero, se habría basado en tomar una forma particular y contingente de la vida humana —de la modernidad que se forjó en el tránsito del siglo XVII al XIX— como la legalidad universal y necesaria de todo sentido y significación. Despertar al intelecto de tal ensueño, que confunde el orden que proyectan nuestras expectativas de seres finitos con la ley que rige la composición de cada época, es lo que Benjamin entiende por crítica. Esta crítica no pasa por alto al lenguaje, pero no porque busque en él una racionalidad inherente que pasa inadvertida para el sentido común (como sí ocurre, por ejemplo, en el caso de Hegel), sino para quebrar la noción de que en la experiencia humana —la cual es siempre histórica e incluso su desarrollo orgánico, asentado en nuestra biología, se exterioriza en modos políticos, económicos y culturales contingentes— se descifra la legalidad universal a partir de la cual se produce lo inteligible. Uno de los puntos de la obra de Benjamin en los que se observa con mayor claridad este propósito es el ensayo *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del*

*hombre*, en el que comienza por arrancar al lenguaje del dominio exclusivo de la experiencia humana:

La naturaleza del lenguaje no solo se extiende por todos los ámbitos de la manifestación espiritual humana, a la cual, en algún sentido, el lenguaje siempre es inherente, sino que se extiende a todos en absoluto. Así, no hay cosa ni acontecimiento que pueda darse en la naturaleza, en la animada o inanimada, que no participe de algún modo en el lenguaje (Benjamin, 2007: 145).

Al atribuirle lenguaje a todo lo que hay, Benjamin ejecuta un doble movimiento. Por un lado, sugiere tiene que entenderse al margen de sus funciones, tanto explícitas como implícitas, en la experiencia humana. Por otro, anuncia una comprensión metafísica que lo entiende a partir de su función de *expresión*, de la esencia de lo que una cosa es, no de la intencionalidad de los estados y actos humanos. Ambos movimientos están íntimamente relacionados, porque el lenguaje, en su calidad de autoexpresión de la naturaleza, no emerge mientras se le considere solo como un fenómeno humano, dependiente de los fines y criterios de racionalidad de nuestra experiencia.

A su vez, el carácter expresivo del lenguaje no busca situar al pensamiento en un ámbito trascendente del todo ajeno a los asuntos humanos. Más bien, la iluminación de la naturaleza metafísica del lenguaje desempeña un papel crítico, porque al mostrar que el lenguaje no es una actividad exclusiva de los seres humanos, entonces se pone en tela de juicio el orden, el horizonte de sentido que, a partir del uso del lenguaje, se proyecta como el escenario *natural*, legítimo e inamovible de la experiencia.

En cambio, si el lenguaje es expresión de la esencia de las cosas, la experiencia no podría agotarse en un puñado de enunciados (que son la forma privilegiada de expresión desde la perspectiva del lenguaje humano), sino que su comunicación solo tendría lugar a manera de un incesante contacto con todas las otras cosas. Así, la verdad del lenguaje consistiría en la plena interacción de las cosas, la cual no acontece a partir de una legalidad *a priori* susceptible de ser conocida exhaustivamente (que era la aspiración del idealismo alemán), sino que, debido a que la comunicación se encuentra en la esencia misma de las cosas y no en los sujetos que comunican sus creencias y deseos a través de las cosas, está siempre abierta a la transformación.

De este modo, con base en la posición de Benjamin, el silencio, como vía de escape a la crisis del lenguaje, sería un gesto de impotencia concomitante con la incapacidad de entender que diagnósticos como los de Hofmannsthal se refieren a la crisis del lenguaje burgués, aquel que ve en la palabra solo un medio para la

transmisión de contenidos y que deja de ser el ámbito natural de la razón, en cuanto la coyuntura histórica exige movilizar la obediencia en la naciente sociedad de masas. Por esta razón, el propio Benjamin tomó distancia de la posición de Hofmannsthal. Lo presenta como alguien consciente de cómo el modernismo literario contribuye a la crítica de la sociedad, en la medida en que su desmontaje de las formas lineales de narrativa permite tomar distancia respecto del modo en el cual la conciencia ordinaria juzga a la experiencia como una unidad orgánica, cuyas etapas de desarrollo están ya establecidas, pero que no está dispuesto a asumirlas por completo:

Hofmannsthal se ha apartado de la tarea que aparece en su *Carta de Chandos*. Su "carencia de lenguaje" era una suerte de castigo. El lenguaje que [le] ha quedado sustraído podría ser precisamente aquel que hacia la misma época le fue dado a Kafka. Pues Kafka asumió la tarea en la que Hofmannsthal fracasó en lo moral y por ende también en la creación literaria" (Benjamin, 2014: 142).

El áspero juicio de Benjamin, respecto del silencio en el que desemboca *Una carta*, puede interpretarse como una claudicación ante las condiciones imperantes en la comunicación. Las trata como si fueran la esencia eterna del lenguaje en lugar de criticarlas, de entender hasta qué punto son el resultado de fuerzas históricas que es necesario poner de manifiesto para despojarlas de su apariencia natural e incuestionable.

Si Benjamin está en lo cierto, no habría una tercera variedad de silencio, en los términos en los cuales se ha intentado describir. Habría, en cambio, una forma de entender el lenguaje distinta de los planteamientos hermenéuticos y ontológicos, donde la experiencia cede la palabra a las cosas, no para confundirse entre ellas, como hace la postura positivista, sino para mostrar que aquello que tomamos como el devenir natural de la experiencia puede modificarse.

## Referencias

- Benjamin, W. (2007). *Obras*. Libro II, vol. 1. Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2014). *Sobre Kafka. Textos, discusiones, apuntes*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Blumenberg, H. (2010). *Literatura, estética y nihilismo*. Madrid: Trotta.
- Foucault, M. (2001). *Dits et écrits II, 1976–1988*. París: Gallimard.
- Fuchs, T. (2004). “Zur Phänomenologie des Schweigens”. En Orth, E. W. y K. Lembeck (eds.). *Phänomenologische Forschungen* (pp. 151-167), Hamburgo: Felix Meiner.
- Gadamer, H. G. (1998). *Verdad y método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Habermas, J. (2002). *Verdad y justificación*. Madrid: Trotta.
- Hegel, G. W. F. (1976). *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Solar / Hachette.
- Heidegger, M. (1987). *De camino al habla*. Barcelona: Serbal.
- Heidegger, M. (1989). *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Hofmannsthal, H. von (2012). *Der Brief des Lord Chandos. Schriften zur Literatur, Kultur und Geschichte*. Stuttgart: Reclam.
- Husserl, E. (1976). *Husserliana*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Kant, I. (2003). *Crítica del discernimiento*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Kierkegaard, S. (1958). *Temor y temblor*. Buenos Aires: Losada.
- Kierkegaard, S. (2017). *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*. Barcelona: Herder.
- Kraus, K. (1990). *Escritos*. Madrid: Visor.
- Lafont, C. (1997). *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Madrid: Alianza.
- Mann, T. (1898). *Der kleine Herr Friedemann*. Berlín: Fischer.
- Novalis (2007). *Estudios sobre Fichte y otros escritos*. Madrid: Akal.
- Perloff, M. (2016). *Edge of irony. Modernism in the shadow of the Habsburg empire*. Chicago: University of Chicago Press.
- Talamantes, N. (2015). *Unterwegs zur Sprache: el tránsito de la palabra al silencio (tesis de doctorado)*. Sevilla: Universidad de Sevilla, Facultad de Filosofía.



# El papel de los pensamientos sordos en la teoría leibniziana de la acción

*Roberto Casales García*

## Caracterización inicial de los pensamientos sordos en Leibniz

El análisis de Leibniz sobre el papel de los *pensamientos sordos*<sup>1</sup> en su teoría de la acción intencional se inserta en dos momentos complementarios de su obra. Por un lado, en la tercera parte de sus *Ensayos de Teodicea*, donde reflexiona sobre el paralelismo entre la relación del entendimiento con la verdad y de la voluntad con el bien; por otro lado, en el capítulo veintiuno del segundo libro de sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, en el que discurre, entre otros temas, sobre el vínculo entre la percepción, la acción y la pasión, con miras a articular su concepto de libertad.

---

<sup>1</sup> Como señala Ezio Vailati, el concepto de pensamientos sordos o ciegos, como suele llamarlo Leibniz en otros textos, tiene su origen en la creencia de que los signos son necesarios para nuestro razonamiento, como ocurre cuando “un concepto es muy complejo [y] tenemos que hacer referencia a este en un razonamiento largo” (Vailati, 2018: 213). Esta tesis la encontramos, por ejemplo, en su *Demostración de las proposiciones primarias*, donde afirma que “nadie podría seguir en su espíritu razonamientos extensos si no hallara ciertos signos, nombres mediante los cuales se abarcará en forma abreviada gran cantidad de cosas, de modo que fuera posible recorrer rápidamente muchas, lo que sería imposible si después de suprimir los nombres u otros signos de este tipo fuera preciso usar definiciones en vez de palabras definidas”, a los que denomina *pensamientos ciegos* y añade que “entre los hombres nada es más frecuente o necesario que ellos” (Leibniz, 2003: 108). Algo semejante ocurre en sus *Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas*, donde distingue entre pensamiento *ciego* o *simbólico*, que es el que usamos “cuando la noción es muy compuesta [y] no podemos pensar en forma simultánea todas las nociones que la componen”, y el conocimiento *intuitivo*, que es “cuando esto es factible, o por lo menos, en cuanto es factible” (Leibniz, 2003: 316).

Lo primero nos permite dar cuenta del fenómeno de la incontinencia, en cuanto que los pensamientos sordos sirven para explicar en qué medida “el enlace entre el juicio y la voluntad no es tan necesario como pudiera pensarse” (Leibniz, 2012: 308). En efecto, incluso cuando “la voluntad jamás se ve arrastrada a actuar a no ser por la representación del bien, que prevalece sobre las representaciones contrarias” (Leibniz, 202: 122) y que esta “se determina hacia el máximo bien aparente” (Leibniz, 2010: 135), dado que la percepción del bien que se da a través del juicio “necesita tiempo para llevar este esfuerzo a su cima [este] puede ser suspendido e incluso cambiado por una nueva percepción o inclinación que se atraviesa, que desvía el espíritu e incluso lo obliga algunas veces a hacer un juicio contrario” (Leibniz, 2012: 308). Esto significa que:

[por más que] la sustancia libre se determina por sí misma, y esto según el motivo del bien percibido por el entendimiento, que la inclina sin necesitarla [...] es bueno hacer ver que la imperfección se encuentra en nuestros conocimientos y en nuestra espontaneidad [de modo que nuestra alma tiene] tantos medios para resistir a la verdad que conoce... sobre todo cuando el entendimiento no procede en gran medida más que por *pensamientos sordos* (Leibniz, 2012: 296-308).

De acuerdo con Agustín Echavarría (2012: 338), esta falibilidad propia de la criatura

se manifiesta en el hecho de que esta no sigue necesariamente el bien ‘real’, porque en la progresión de sus pensamientos e inclinaciones nunca se encuentra en un estado tal que, consideradas todas las circunstancias internas y externas, sea absolutamente imposible obrar lo contrario al instante siguiente.

Por más que el entendimiento nos permite, a través de la deliberación, considerar “los argumentos contrarios acerca de un bien o un mal práctico [con miras a] establecer qué será mejor de entre varias cosas” (Leibniz, 2015: 73), el juicio del entendimiento práctico no es puro, ya que “se mezclan con él las percepciones confusas de los sentidos, que hacen nacer pasiones e incluso inclinaciones insensibles de las que no nos apercebimos siempre” (Leibniz, 2012: 308).

Algo semejante se aprecia en los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, concretamente en el §35 del capítulo XXI del segundo libro, donde Teófilo comenta la alusión de Filaletes al “*video meliora proboque, deteriora sequor*” de Ovidio. En opinión de Leibniz, si en ocasiones preferimos lo peor es porque:

la mayor parte de nuestros pensamientos son, por así decirlo, sordos (en latín los califico de *cogitationes caecas*), es decir, carentes de percepción y de sensibilidad, y se reducen al empleo sin más de los caracteres [de modo que] a menudo se razona con solo palabras, sin tener prácticamente presentes los objetos mismos [y]este conocimiento no puede afectarnos, pues para llegar a sentirse conmovido es necesario algo más vivo” (Leibniz, 1992: 212).

Al no analizar con mayor profundidad estos pensamientos sobre el bien que representa o se percibe en cada uno de ellos, por más que tengamos “la idea de un bien o de un mal ausente [esta se presenta] bastante debilitada [de modo que] no es de extrañarse que apenas (nos) conmuevan” (Leibniz, 1992: 21). Esto último implica que, si bien “*la voluntad* consiste en la inclinación a hacer alguna cosa en proporción al bien que ella encierra” (Leibniz, 2012: 110), en ocasiones preferimos lo peor “porque captamos el bien que encierra, sin sentir el mal que también hay allí ni el bien que hay en el campo contrario” (Leibniz, 1992: 21).

Más allá de que Leibniz explique la percepción o representación del bien en términos de placer y distinga los placeres de los sentidos de los del espíritu —a lo que aludiré más adelante—, observamos que el hannoveriano caracteriza las resoluciones del entendimiento como *pensamientos sordos*, en la medida que todavía no nos habituamos a *sentir* o ser afectados por *los preceptos más notables de la moral*, razón por la cual afirma, siguiendo a Cicerón, que “si nuestros ojos pudiesen ver la belleza de la virtud, la desearíamos con ardor” (Leibniz, 1992: 21). Es común, sin embargo, ver:

que los hombres actúan en contra de sus conocimientos, escondiéndolos a sí mismos para poder dirigir su espíritu hacia otras partes y seguir sus pasiones [ya que] si así no fuese, no veríamos a las personas comer y beber lo que saben va a causarles enfermedades e incluso la muerte. [De ahí que] a menos que uno tome la firme resolución de considerar siempre el bien y el mal verdaderos, para buscarlo o evitarlo, uno siempre será vencido (Leibniz, 1992: 95).

Por esa razón “no debemos extrañarnos de que en el combate entre la carne y el espíritu este último sucumba tantas veces, ya que no utiliza adecuadamente sus recursos” (Leibniz, 1992: 21).

Las resoluciones del entendimiento práctico se presentan como *pensamientos sordos* para quienes no se han habituado a sentir el *placer de la virtud*, que, según *la Memoria para personas ilustradas de buena intención* de Leibniz (2009), debe ser la base de *la reforma de la educación*. Ese combate “no es otra cosa

que la oposición entre las diferentes tendencias, que surgen de los pensamientos confusos y de los distintos, [donde] los pensamientos confusos ordinariamente se hacen notar con mucha claridad, pero nuestros pensamientos distintos no”. Ahí encontramos las resoluciones del entendimiento práctico respecto del bien o el mal.

A pesar de que en ambos tipos de pensamiento podemos encontrar cierto tipo de placer, puesto que en ambos se percibe el bien o la perfección de algo —sea una perfección física, moral o metafísica— y el placer “es *un conocimiento* o [un] sentimiento de la perfección [u orden] no solamente *en nosotros*, sino también en otros, pues entonces se despierta también alguna perfección *en nosotros*” (Leibniz, 2015: 106). Leibniz (2015: 106) asocia los pensamientos confusos con los placeres de los sentidos, en cuanto “percepción confusa de alguna perfección”, y a los pensamientos distintos con el placer del espíritu, el cual “consiste en el conocimiento de las perfecciones por sus razones”.

Entre ambos tipos de placeres, según lo anterior, queda claro que los placeres que surgen de los pensamientos confusos tienen una cierta ventaja inicial respecto de los distintos, a saber, que poseen una cierta vitalidad y un atractivo sensible inmediato que los segundos no tienen, en cuanto que estos, aun cuando constituyen un placer más sólido y duradero, “son sordos e incapaces de conmovernos, si uno no se ha hecho a ello metódicamente y por costumbre” (Leibniz, 1992: 230). Los primeros no de manera necesaria conducen a bienes meramente aparentes, sino también a bienes reales,<sup>2</sup> como ocurre cuando actuamos según ciertos “*instintos* que conducen de inmediato y sin razonamiento a lo que la razón ordena” (Leibniz, 1992: 92).

Leibniz recomienda desconfiar de los placeres de los sentidos, ya que, al fundarse en una percepción confusa del bien, pueden ocultar “imperfecciones más grandes que nacen de ahí [ya sea porque] causan luego dolores mucho más grandes o mucho más prolongados, [o porque] impiden placeres mayores o más duraderos” (Leibniz, 2015: 106-108). De ahí que el hannoveriano recomiende dos cosas:

empezar por la educación —que debe ser regulada de manera que los bienes verdaderos y los auténticos males queden resaltados todo cuanto se pueda—; [o] buscar placeres puros y razonables, para oponerlos a los de los sentidos, que son confusos pero conmueven (Leibniz, 1992: 213).

---

<sup>2</sup> Entre los placeres de los sentidos, Leibniz reconoce que existen algunos que “se aproximan a los placeres del espíritu [como] son los de la música y los de la simetría, [que] son los más puros y los más seguros, [en cuanto que nos permiten] comprender las razones de la armonía o de la perfección que nos ha dicho placer”.

## Voluntad, acción y percepción en Leibniz

Puesto que su ontología monadológica parte de una comprensión dinámica del mundo, según la cual la sustancia es “un ser capaz de acción” (Leibniz, 2010: 344) que se distingue de todos los demás seres en virtud de su naturaleza perceptual y apetitiva y de los diversos grados de claridad y distinción de sus percepciones, nos encontramos con que en las acciones intencionales de los espíritus, que son los únicos seres que en sentido estricto son concebidos como agentes morales, se da una relación compleja entre voluntad, acción y percepción.

Esto se hace peculiarmente patente en dos aspectos: por un lado, en la distinción que hace en el §49 de su *Monadología* entre acción y pasión, según la cual “atribuimos acción a la mónada en tanto que tiene percepciones distintas, y *pasión* en tanto que las tiene confusas” (Leibniz, 2010: 335); por otro, en la concurrencia de diversas percepciones de las que resulta la *volición perfecta*,<sup>3</sup> algunas de las cuales son esfuerzos o tendencias a “ir hacia lo que parece bueno y alejarse de lo que parece malo [y se siguen] directamente de la apercepción que se tiene, [mientras que otras] resultan de las percepciones insensibles, de las cuales no nos apercibimos” (Leibniz, 1992: 197). Como se aprecia en el §64 de la primera parte de los *Ensayos de Teodicea*,

todo lo que sucede en el alma depende de ella, [no significa que dependa] siempre de su voluntad, [ya que en ella] hay no solamente un orden de percepciones distintas, que constituye su poder, sino también una serie de percepciones confusas o de pasiones, que forman su esclavitud” (Leibniz, 2012: 132).

En efecto, aunque en términos metafísicos Leibniz (1992: 239) sostiene que todo cambio en las sustancias surge “de su propio fondo y *espontáneamente*, [al entender] acción como un ejercicio de la *perfección*, y *pasión* por lo contrario”, solo actúa cuando su percepción se desarrolla “cuando llega a ser más confusa, [como] un cuerpo actúa cuando en su cambio hay espontaneidad, y que padece cuando ha sido empujado u obstaculizado por otro, [cuando atribuimos su movimiento] a una causa extraña” (Leibniz, 1992: 239). Más allá de que en los *Ensayos de Teodicea* este autor advierta que esto no significa que no podamos tener cierto poder indirecto

---

<sup>3</sup> Esto último sugiere, como sostiene Markku Roinila (2007), que existe una cierta analogía entre la voluntad humana y la voluntad divina, especialmente en lo que respecta a la distinción entre la voluntad antecedente y consecuente, analogía que es fundamental para comprender la deliberación.

sobre nuestras pasiones —en cuanto que el alma “puede trabajar en ello desde lejos con bastante éxito y crearse nuevas pasiones e, incluso, hábitos” (Leibniz, 2012: 133)—, esta analogía con el cuerpo y el movimiento corpóreo nos sirve para comprender la importancia de los pensamientos sordos, con miras a esclarecer en qué sentido afirma en “Definición de la libertad” que: “cuanto más se actúa siguiendo a la razón, tanto más libre se es, acrecentándose la servidumbre cuando se obra en función de las pasiones” (Leibniz, 1990: 110).

En efecto, dado que “la voluntad es la tendencia del ser inteligente” (Leibniz, 2015: 73), se entiende que esta, en cuanto es “una propensión a actuar de la cual somos conscientes” (Leibniz, 2010: 127), solo puede seguir “a la opinión, presente en el tendiente, acerca del bien o del mal” (Leibniz, 2015: 88), respecto de aquellas cosas sobre “las cuales nos apercibimos y sobre las cuales nuestra reflexión puede recaer, cuando se deducen de la consideración del bien y del mal” (Leibniz, 1992: 197). En su correspondencia con Coste, concretamente en una carta del 19 de diciembre de 1707, Leibniz (1990: 225) sostiene que, el problema radica en que:

en el resto de las sustancias inteligentes las pasiones usurpan a menudo el lugar de la razón, por lo que puede afirmarse con respecto a la voluntad en general que *la elección sigue la mayor inclinación*, bajo lo cual comprendo tanto pasiones como razones verdaderas o aparentes” (Leibniz, 1990: 225).

Es por eso que en sus *Ensayos de Teodicea* el autor advierte no solo la diferencia entre la recta razón, que “es un encadenamiento de verdades” (Leibniz, 2012: 78), y la razón corrompida, mezclada con prejuicios y pasiones; sino también que cuando no estamos habituados a seguir los dictados de la razón y a percibir el placer de la virtud:

al determinarnos a querer, no seguimos siempre el último juicio del entendimiento práctico; pero, al querer, seguimos siempre el resultado de todas las inclinaciones que proceden tanto del lado de las razones como de las pasiones, cosa que sucede con frecuencia sin un juicio expreso del entendimiento” (Leibniz, 2012: 125).

En la elección concurren una infinidad de inclinaciones o apetitos, entre los cuales se encuentran las inclinaciones que se derivan de nuestras percepciones y de aquellas donde se mezclan los placeres de los sentidos con los dictados de la razón,

nos encontramos con un sujeto que, al no ser capaz de *gobernar* sus pasiones, se *abandona* a ellas, corre el peligro de “llegar a ser perturbado por cosas insignificantes”, cuando, por el contrario, “la moderación hace que la serenidad de ánimo sea duradera” (Leibniz, 2009: 138).

En opinión de Leibniz, aunque las pasiones también surgen de forma espontánea, de su *notio completa* (Casales, 2018)—, nos esclavizan en la medida en que su potencia inclinante, si se permite la expresión, constituye una *fuerza ajena*, exterior. De ahí que en el §289 de la tercera parte de sus *Ensayos de Teodicea*, aludiendo al santo de Hipona, Leibniz haga una analogía entre las cadenas y la coacción que someten a un esclavo, y las pasiones que someten a nuestro querer, “cuya violencia es dulce, pero no por esto menos perniciosa [ya que] no queremos en verdad más que lo que nos agrada”; aunque, al no estar habituados a seguir los dictados de la razón, “lo que nos agrada en el momento presente es muchas veces un verdadero mal, que nos desagradaría si tuviéramos abiertos los ojos del entendimiento” (Leibniz, 2012: 297).

Si bien es cierto que los placeres de los sentidos tienen mayor capacidad para conmovernos, dada la claridad que sigue a sus atractivos sensibles —que los puede convertir, en una “alegría intempestiva y desmesurada” (Leibniz, 2009: 429)—, Leibniz (2009: 430) sostiene que

en todo placer se encuentra la sensación de una concordia y un orden, sin embargo, donde tal orden queda oculto, no resulta nuestro entendimiento esclarecido por él, ni es situado en una mayor libertad, sino sólo movido a seguir el instinto, el cual, a menudo inducido a oscuras, por ende, conduce a daños y servidumbre de las pasiones.

En su *Conversación acerca de la libertad y el destino*, Leibniz se da cuenta de que, por más que nuestro entendimiento pueda ayudar a esclarecer ese orden y nos oriente a “seguir la perfección de nuestra naturaleza” (Leibniz, 1990: 27-28), dada nuestra finitud constitutiva, se desprende que nuestro entendimiento “no es capaz de prever las cosas futuras con sus circunstancias, porque el mundo consta de innumerables cosas que cooperan, es decir, que no hay nada tan pequeño o tan lejano que no contribuya algo según su medida” (Leibniz, 2015: 110). Aunque esto limita de manera significativa nuestra capacidad para deliberar, ya que señala las limitaciones propias de nuestro ser, esto no quiere decir, por ejemplo, que no podamos ser justos o virtuosos, pues, aunque no nos distingamos por tener un conocimiento totalmente distinto de las cosas, en especial de *las primeras causas*

*de lo bueno y lo justo*, somos capaces de hacerlas “como las haría y prescribiera hacer el sabio” (Leibniz, 2009: 105), que podemos habituarnos a actuar del modo más racional posible.

La consecuencia de esto último se hace patente en el §18 de sus *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón*, donde afirma que, dada la finitud de nuestras capacidades cognitivas:

es cierto que la felicidad suprema (cualquiera que sea la *visión beatífica* o conocimiento de Dios que la acompañe) jamás podrá ser plena [...] nuestra felicidad no consistirá nunca, y no debe consistir, en un goce pleno en el que no hubiera nada que desear y volviera estúpido a nuestro espíritu, sino en un progreso perpetuo hacia nuevos deleites y nuevas perfecciones (Leibniz, 2010: 351).

Dado que nuestro conocimiento es limitado, de modo que en la elección siempre concurren esa variedad de inclinaciones distintas y confusas, se deriva lo siguiente:

puesto que no siempre es posible llevar el análisis de los bienes y males verdaderos tan lejos como para que podamos captar el placer y el dolor que implican, de modo que lleguen a conmovernos, hay que darse de una vez por todas la siguiente norma de comportamiento: poner atención a las conclusiones de la razón y seguirlas una vez comprendidas, pese a que a continuación y casi siempre solo puedan ser percibidas mediante *pensamientos sordos* únicamente, sin atractivos sensibles, y todo esto para conseguir llegar al dominio de las pasiones, así como de las inclinaciones sensibles o inquietudes, mediante la adquisición de la costumbre de actuar según los dictados de la razón, lo cual hará que la virtud sea agradable y como natural (Leibniz, 1992: 214).

Siguiendo esta argumentación, Leibniz (1992: 215) sostiene que “nuestra naturaleza trabaja sin que nos demos cuenta [a través de] pequeños impulsos [o] pequeñas percepciones insensibles [que] consisten en intentar continuamente librarse de los pequeños impedimentos” que se presentan al tratar de seguir los dictados de la razón. Estos impulsos constituyen lo que el hannoveriano llama *inquietud* y gracias a ellos podemos:

actuar sobre las pasiones incluso cuando parecemos estar más tranquilos, pues nunca estamos sin algún tipo de movimiento o acción [de manera que] *lejos de que esta inquietud deba ser contemplada como algo incompatible*

*con la felicidad*, pienso que la inquietud es esencial para la felicidad de las personas, la cual nunca consiste en una posesión perfecta... sino en un progreso continuo e ininterrumpido hacia mayores bienes.

Estas sensaciones de inquietud, que no llega a incomodar, sino que se limita a esos elementos o rudimentos de dolor, *no aperceptibles* por separado, [...] bastan para servir de acicate y para espolear a la voluntad, [...] constituyen auténticamente los primeros pasos que la naturaleza nos hace dar, no tanto hacia la felicidad como hacia la alegría, pues solo se tiene en cuenta el presente: pero la experiencia y la razón llegan a regular esas apeticiones y a moderarlas para que puedan conducirnos a la felicidad (Leibniz, 1992: 215-216).

En el §3 de sus *Principios de la naturaleza y la gracia fundados en razón*, al menos en el caso de los espíritus, “las percepciones en la mónada nacen unas de otras según las leyes de los apetitos o de las *causas finales* del bien y del mal, que consisten en las percepciones notables, regulares o irregulares” (Leibniz, 2010: 345).<sup>4</sup> Ahora bien, esas apeticiones, según Leibniz, se corresponden con lo que se denominaba *motus primo primi*, cuya tendencia, al orientarse al placer presente, corre el peligro de caer “en el precipicio de la miseria, [algo que puede evitar si tiene] espíritu y los medios para desviarse [y] llegar más cerca de su objetivo” (Leibniz, 1992: 216), que es la felicidad:

Por eso la razón opone a ello las imágenes de los grandes bienes y males por venir, y una firme resolución y costumbre de pensar previamente a actuar y a intentar conseguir lo que haya sido considerado como lo mejor, incluso en el caso en el que las causas sensibles de nuestras conclusiones ya no continúen presentes en el espíritu y se hayan reducido a imágenes débiles, o incluso a *pensamientos sordos* sustentados por palabras y signos privados de un significado actual, de manera que todo consiste en el *piénsalo bien y el memento*: el primero para hacerse uno sus propias leyes y el segundo para seguirlas, incluso cuando ya no se recuerde la razón que las hizo surgir (Leibniz, 1992: 216).

---

<sup>4</sup> Que todos los objetos de un apetito o deseo sea *ipso facto* un bien para la mónada, como señala Julia Jorati (2017), no significa que todas las acciones de las mónadas se realicen con vistas a un bien real o aparente, ya que esto implica que todas son capaces de percibir el bien del objeto y de actuar en consecuencia, algo que no necesariamente ocurre en el caso de las mónadas simples.

## Racionalidad práctica, placer y virtud

Como sugiere Markku Roinila, la relación entre inquietud, progreso moral y felicidad nos indica que la concepción leibniziana de la virtud y su ética en general, no aluden ni a un racionalismo craso ni a un intelectualismo puro, en cuanto que “la virtud y la felicidad no son acciones simplemente racionales fundadas en un conocimiento reflexivo y distinto, sino que requieren algo diferente que motive a los seres humanos a promover la perfección y el amor a sus semejantes” (Roinila, 2016: 79-80). Dicho en otras palabras, por más que la reflexión y el conocimiento distinto son condiciones necesarias para la moralidad, se muestran insuficientes para motivarnos o incentivarnos a ser virtuosos, en especial cuando el bien percibido no es un bien presente como el que nos muestran los sentidos de manera vívida. Por citar el ejemplo que usa Jorati (2017: 172), cuando una mujer enciende un cigarrillo, “su conocimiento del daño que puede causar el fumar es tan abstracto y tan lejano del dolor actual, que no tiene un fuerte efecto en ella”.

Para el sujeto de praxis, en efecto, resulta más fácil captar el placer presente que se produce al fumar, que considerar seriamente el daño que puede causarle a futuro, razón por la cual ese conocimiento, por más distinto que sea, se muestra inefectivo: “el dolor presente es más probable que nos motive a actuar que la idea de un dolor futuro, incluso cuando se trata de la idea de un dolor futuro mucho más grande que el presente” (Jorati, 2017: 173). En este sentido, Leibniz (1992: 95) sostiene: “el futuro y el razonamiento pocas veces tienen tanto poder como el presente y los sentidos”.

Ahora bien, si “la *felicidad* es un placer duradero” que no es pleno, sino que siempre la acompañan otras percepciones en las que se mezclan placer y displacer, se sigue que esta “no podría existir sin una continua progresión hacia nuevos placeres” (Leibniz, 1992: 221). Este avance, según Leibniz, se entiende como “un progreso *in infinitum* del bien [...]”, “un progreso no obstaculizado hacia bienes siempre mayores”.

En este sentido, de acuerdo con sus *Elementos del derecho y de la equidad*, “la felicidad humana consiste, no solo en poder conseguir lo que se desea, en la medida en que ello es posible, sino también en saber querer lo más conveniente” (Leibniz, 2009: 121), ya que, “*el bien* es lo que es deseado por aquel que lo conoce profundamente, y no solo es placentero, sino más bien causa, requisito, auxilio del placer” (Leibniz, 1991: 85). Puesto que existen placeres presentes que posteriormente causan dolores, u obstaculizan otro tipo de placeres mayores y más duraderos, al mismo tiempo que “hay dolores o penas que son sumamente útiles

o instructivos [y que] se puede estar gozoso en medio de los dolores, [en especial] cuando los placeres que uno siente al mismo tiempo son [mucho más grandes, y capaces de hacer olvidar esos dolores]”.

Se infiere que necesitamos no solo “que la práctica acompañe al conocimiento a fin de que el ejercicio de las buenas acciones nos resulte fácil y natural” (Leibniz, 2015: 108); sino también, según su *Consulta sobre la promoción del conocimiento de la naturaleza para su empleo en la vida corriente y sobre la fundación de una sociedad con este fin*, “que todo conocimiento humano se ordene a la práctica” (Leibniz, 2009: 370).

Si bien, en su *Memoria para personas ilustradas de buena intención*, Leibniz señala que

para contribuir verdaderamente a la felicidad de los hombres que hay que iluminar su entendimiento [y] fortalecer su voluntad en el ejercicio de las virtudes, es decir, en el hábito de actuar según la razón, [suprimiendo] los obstáculos que les impiden encontrar la verdad y perseguir los verdaderos bienes (Leibniz, 2009: 378).

También dirá que “el mejor modo de sentir la perfección es el conocimiento de las perfecciones por sus razones” (Leibniz, 2015: 109). Es decir los dictados de la razón son efectivos cuando, además de ser distintos, comportan algún tipo de placer o agrado suficiente para conmovernos y, por tanto, no pasan por meros pensamientos sordos. En este sentido, el autor no solo recomienda:

perfeccionar el arte de razonar, es decir el método de juzgar e inventar, [que sirve] para esclarecer el entendimiento, [...] hacer agradable la virtud [y] convertirla en una especie de naturaleza, [...] cuando ello ha faltado en la juventud, [...] recurrir a las buenas compañías y buenos ejemplos, [en particular] a una representación viva del bien y el mal para hacer amar al uno y odiar al otro (Leibniz, 2009: 378).

Mientras los dictados de la razón no contengan una representación vívida del bien y el mal, permanecerán en nosotros a modo de pensamientos sordos o ciegos que, como constatamos a lo largo de esta investigación, tienden a ser insuficientes para librarnos de la seducción de los placeres de los sentidos. Con esto, Leibniz no quiere decir que debemos despreciar todo aquello que viene de los sentidos, sino que, en la medida en que:

el placer de conocer las razones vale mucho más que el de enterarse de hechos, [...] los hechos que más importa atender son los relativos a las cosas que más pueden contribuir a que tengamos el espíritu libre para razonar justamente y para obrar según la razón (Leibniz, 2015: 109).

Así, dado que “la mente recibe de los sentidos externos impresiones fortísimas, de las que se originan afectos diversos que pueden ayudarnos o estorbarnos en el camino de la felicidad” y que son nocivos en cuanto que debilitan en nosotros entender, es necesario que observemos, a modo de conclusión, lo siguiente:

1. Hay que servirse de la razón tanto como sea posible para conocer los bienes y los males y para discernir los grandes de los pequeños y los falsos de los verdaderos, a fin de juzgar qué será conveniente hacer u omitir durante el *curso* de esta vida. En una palabra, hay que averiguar lo que la razón ordena, de lo cual procede la *sabiduría*.
2. Hay que proponerse firmemente cumplir los mandamientos de la razón, sin que turbación ni pasión alguna pueda apartarnos de tan noble designio. En suma, hay que esforzarse por seguir exactamente en la práctica lo que la teoría nos enseña de la recta razón, de lo cual procede ese hábito que llamamos *virtud*.
3. Habiendo hecho lo posible por conocer los bienes verdaderos y llegar a conseguirlos, es necesario estar y persuadido de que cuanto está fuera de nuestro poder, es decir, cuanto no obtuvimos después de cumplir nuestro deber, no forma parte del número de los verdaderos bienes. En consecuencia es preciso, en una palabra, tener siempre el espíritu de sosiego, sin lamentarse. Esta disposición del espíritu da la *felicidad* o tranquilidad del alma (Leibniz, 2015: 164).

## Referencias

- Casales, R. (2018). *Justicia, amor e identidad en la ontología monadológica de Leibniz*. Granada: Comares.
- Echavarría, A. (2012). “Incontinencia, juicio práctico y contingencia diacrónica de la voluntad según Leibniz”. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. 51, núm. 129-131, enero, pp. 335-343.
- Jorati, J. (2017). *Leibniz on Causation and Agency*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leibniz, G.W. (1990). “Definición de la libertad”. En Roldán, C. (ed.). *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Madrid: Tecnos.
- Leibniz, G.W. (1992). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Madrid: Alianza.
- Leibniz, G.W. (2003). *Escritos filosóficos*. Boadilla del Monte: Mínimo Tránsito.
- Leibniz, G.W. (2009). *Escritos de filosofía jurídica y política*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Leibniz, G.W. (2010). *Obras filosóficas y científicas. Metafísica*. Granada: Comares.
- Leibniz, G.W. (2012). *Obras filosóficas y científicas. Ensayos de Teodicea*. Granada: Comares.
- Leibniz, G.W. (2015). *Methodus Vitae. Ética o política*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Roinila, M. (2007). *Leibniz on Rational Decision-Making*. Helsinki: University of Helsinki.
- Roinila, M. (2016). “Leibniz’s Passionate Knowledge”. En Gensini, S. y C. Marras (eds.). *Blityri: Prospettive leibniziane* (pp. 75-85). Pisa: ETS.
- Vailati, E. (2018). “Leibniz on Locke on Weakness of Will”. En Wilson, C. (ed.). *Leibniz*, (pp. 207-222). Nueva York: Routledge.



## Hölderlin: el ser no necesita palabras

*Andrés Inurreta Acero*

Friedrich Hölderlin escribe el ensayo “Juicio y ser” (*Urteil und Seyn*) en 1795. En él responde a la filosofía de Fichte, quien ha hecho del Yo, como acción, el fundamento de lo real. Para Hölderlin esto no puede admitirse por dos razones, situadas en la dimensión metafísica y política, respectivamente. La primera señala que el yo no puede ser fundamento en cuanto que se encuentra escindido; el juicio es la operación de dicha separación. Esa separación demanda una unidad previa (para el poeta, el *ser*). Por tanto, es este, y no aquel, el fundamento. La segunda denuncia la imposibilidad de unidad a la que nos condena el sistema de Fichte. Este plantea la relación entre el yo empírico y el no-yo como un esfuerzo infinito, en calidad de fundamento. Para Hölderlin, por el contrario, de la mano de Friedrich Schiller, propone a la estética como momento de retorno de la conciencia al fundamento, es decir, a la unidad del ser. Esto supone la anulación del juicio como operación que separa esta unidad. De ese modo, la conciencia debe perderse a sí para reunificarse con el todo.

En el presente ensayo exploraré las reflexiones de Hölderlin sobre el juicio para ver sus implicaciones sobre el silencio. Mi propuesta es que la conciencia no se reunifica con el todo por medio del juicio: mientras que este es la escisión esencial de la conciencia, aquella debe quedar en silencio. El juicio nunca debe tener lugar en la conciencia, así entonces el silencio es su anulación. Para esto nos basamos principalmente en tres obras de Hölderlin: el ensayo ya mencionado, “Juicio y ser”, la novela *Hiperión* y la tragedia *La muerte de Empédocles*.

## Fichte como punto de partida para “Juicio y ser”

Estamos en las últimas dos décadas del siglo XVIII. El *Sturm und Drang* ya hizo su aparición en la escena intelectual germanoparlante, en la década de los setenta. Hamann, Goethe y Herder, entre otros, ponen en cuestión los principios universalistas de la razón ilustrada, anteponen la expresión individual a los conceptos generales, colocan la exaltación del espíritu por sobre la medida y el control de las pasiones.

Herder esquematiza mejor este programa en diversos textos. Para él, la historia y la naturaleza, lo particular y lo universal, el lenguaje y la razón, el genio singular y el pueblo, la imaginación y el conocimiento son parte de una unidad que las configura. Goethe llevará esto a las letras y mostrará las tensiones entre los extremos; así, por ejemplo, en su *Werther* la exaltación de lo singular del individuo encuentra su límite en la sociedad que le impide concretar su personalidad; en *Prometeo* se canta a la rebeldía atea y en *Ganimedes* se rinde pleitesía a la divinidad. Con ello no se rechaza a la razón ni se le denigra; por el contrario, estos autores buscan ponerla en el mismo nivel que el sentimiento, la imaginación y el resto de las facultades humanas. La plerónica, muestra de creatividad poética y filosófica del *Sturm und Drang*, tiene como punto nodal la totalidad unificada.

Por los mismos años, Kant trabajará sobre su filosofía trascendental. Esta se construye sobre el llamado *giro copernicano*, que consiste en cambiar el centro de la experiencia de lo dado en el objeto al sujeto. A partir de entonces, el objeto será producido de acuerdo con las categorías que se dan en el sujeto para procesar sus intuiciones sensibles. Esto no supone para Kant que el sujeto cree *ex nihilo* al objeto, sino que aquello que se nos presenta de forma objetiva ha pasado por su estructura cognitiva. De esta manera, la unidad, la causalidad y la necesidad del objeto pertenecen a las categorías del entendimiento, facultad que posibilita el orden de las intuiciones propias de la sensibilidad, pasadas por la imaginación y su labor denominada esquematismo, para enlazarlas con conceptos universales en el juicio. Fuera de esto no hay experiencia posible. Tenemos entonces que el objeto se entiende como fenómeno, distinguiéndose del noúmeno o *cosa en sí*, aquello que está más allá de la experiencia producida por el sujeto, de acuerdo con las categorías del entendimiento y las intuiciones sensibles.

El resultado es que el conjunto de objetos posibles de la experiencia está dado por la estructura del sujeto; o bien, que la naturaleza, en cuanto conjunto de objetos relacionados entre sí, obedece a la necesidad de las condiciones *a priori* de objetividad que impone el sujeto. Ahora bien, este se reconoce como una entidad existente en medio de los objetos que se le presentan; es decir, es un objeto más.

Bajo esa perspectiva, dependería de la forma que él da a los objetos y, por tanto, a la necesidad que rige sobre ellos. Entonces, ¿cómo es posible la libertad? La solución que brinda Kant es hacer del principio unificador, la apercepción —yo que acompaña a las representaciones, algo no representable, por consiguiente, que no responde a las categorías del entendimiento—. Aquel yo no representable no es un objeto en el mundo y entonces la causalidad, que pertenece al entendimiento, como relación entre objetos que se afectan unos a otros, no lo determina; por el contrario, es la razón, como facultad que se encarga de las ideas (conceptos que no tienen relación con lo sensible), impone su norma sobre el deseo; es decir, el deber. Solo así podemos hablar de libertad.

Esto tendrá por consecuencia la división de la experiencia en dos campos, el teórico y el moral. En el primero, expuesto en *La crítica de la razón pura*, el entendimiento se aplica como facultad del conocimiento, de lo que resulta la necesidad de la naturaleza regida por leyes; en el segundo, expuesto en *La crítica de la razón práctica*, la razón se aplica a la facultad de desear, de lo que deriva la libertad del sujeto que determina sus propios fines como deber. Entre los principios de ambos campos no hay contradicción lógica; sin embargo, debe ser posible que los fines que se impone el sujeto a sí mismo puedan ser llevados a cabo en el mundo. Dicho de otra forma, Kant debe mostrar cómo es posible que el sujeto introduzca sus propios fines en un mundo determinado por leyes. Para ello señala a la facultad del juicio (*Urteilkraft*). A esta debe pertenecerle un principio que esté de acuerdo con el conocimiento y la moral, que haga posible el tránsito entre ambos.

El juicio para Kant es la facultad de enlazar lo particular con lo universal. En el conocimiento esto tiene lugar de acuerdo con el esquematismo de la imaginación y la aplicación de un concepto del entendimiento. El resultado de esa operación es un juicio determinante. Si aún no existe un concepto universal para la particularidad señalada, y debe generarse desde lo particular, hablamos de un juicio reflexivo. De acuerdo con Körner (1977: 162), el interés de Kant sobre este tipo de juicios se encuentra en que permiten generar nuevos contenidos para la ciencia:

El juicio reflexivo, la facultad de buscar lo universal cuando se da lo particular, es empleado en múltiples ámbitos del empeño intelectual. Es precisamente por una consideración de su función en la ciencia por lo que Kant emprende la búsqueda de su principio a priori. La ciencia pretende descubrir las leyes generales en su conexión sistemática. Esas leyes son o bien condiciones sistemáticas *a priori* del conocimiento científico, que Kant cree que pueden descubrirse y que de hecho ha descubierto (en la *Crítica de la razón pura*), o bien son leyes empíricas, es decir, proposiciones

a posteriori que pueden descubrirse solamente a través del experimento y la observación.

Tenemos entonces que los juicios determinantes operan en los casos en los que el entendimiento posee un concepto universal que posibilita la aprehensión objetiva de nuestras intuiciones sensibles, o sea, que solo funcionan para determinar las posibilidades de algo como objeto para el sujeto. No obstante, las categorías del entendimiento no agotan los alcances de la ciencia, dado que, *a priori*, ¿qué sucede cuando nos encontramos con una particularidad que, una vez puesta de forma objetiva, carece de concepto? Formamos una generalidad a partir de ella. Ahora, no basta con que podamos formar juicios que partan de lo particular hacia lo universal; para que estos cobren sentido deben ser incluidos en un sistema. Ambas funciones, la de construir conceptos universales a partir de lo particular, y la inclusión sistemática de dichos conceptos, pertenecen al juicio reflexivo. Debemos señalar que dicha sistematización se realiza bajo el supuesto de un *telos* que unifica a la naturaleza, lo que permite pensar que nuestra ciencia se corresponde con ella. Nuevamente leemos en Körner (1977: 163):

El principio de la armonía entre la naturaleza y nuestras capacidades mentales no es legislativo, sino más bien “un principio para buscar las leyes, aunque sea meramente subjetivo [...]”. No es ni *teóricamente* necesario como una condición ni *prácticamente* necesario como condición del “deber” sin ser una noción vacía. Su necesidad es la de un principio heurístico cuya adopción está incluida en el proceder, no de esta o aquella empresa científica particular, sino de toda empresa científica, cualquiera que fuese. Incluye el fundamental y necesario como-si de toda indagación para un sistema científico.

De esta manera, el principio del *como-si* no pertenece al campo teórico ni al práctico, sino que permite unificar ambos campos bajo el supuesto teleológico. Por tanto, la naturaleza se desarrolla conforme a leyes que la determinan, pero también de acuerdo con un *telos*; la ley determinante del entendimiento y la ley moral de la razón pueden tener lugar en la naturaleza. Eso pretendía Kant, sin embargo, la recepción de su obra será contraria a sus intenciones.

Así, tenemos a quienes le oponen serias críticas, como Jacobi, quien denuncia la imposibilidad de que la *cosa en sí* sea origen de nuestras intuiciones sensibles, puesto que implicaría aceptar una relación causal anterior a la categoría de causalidad del entendimiento. Para Jacobi, Kant debe 1) reformular su filosofía trascendental y aceptar que la causalidad no es una categoría *a priori*; 2) o admitir

que el sujeto se encuentra solo y realidad entera procede de él; 3) o reconocer que, para evitar lo segundo, hace falta tener fe en que la realidad procede de Dios. Como puede verse, estas críticas se inscribirán en un problema religioso, pero sus posibles soluciones se darán en el campo de la filosofía.

A Jacobi se suman los intentos por sistematizar a Kant de parte de sus seguidores. Recordemos que Kant concebía sus tres críticas como una propedéutica para la metafísica. Su objetivo era preparar el camino para la metafísica, depurando el dogmatismo, como afirmación de aquello que no procede de la sensibilidad, y del escepticismo, como negación total de un conocimiento universal posible a partir de la multiplicidad de particularidades de la experiencia. De esta manera, el proyecto kantiano no quedaría completo hasta sistematizar sus tres críticas.

Tenemos entonces las objeciones de Jacobi a Kant, la sistematización de la ciencia y la exigencia de unidad del *Sturm und Drang* como antecedentes de Fichte, quien partirá del yo moral kantiano para desarrollar su pensamiento. Villacañas (1990: 84-85) indica que Fichte toma partido por la segunda alternativa de las objeciones de Jacobi:

El fenómeno es el objeto de una representación, pero la causa de esa representación, la causa de la afección no es la cosa en sí, sino el propio Yo, el propio sujeto. [...] no hay realidad externa, no hay cosa en sí, sino solo única sustancia: el Yo productor de toda la materia de su representación [...]. Es obvio que Fichte se entregó a este camino.

Ello señala poco realmente. Pregunto, entonces, ¿en qué consiste este proyecto? Primero hay que delimitar aquello que no es y que salta a primera vista haciéndose pasar como esencia del proyecto fichteano de unificación de la ciencia. Fichte no propone que lo real sea producido por la mente del sujeto individual. Traigamos la aclaración con la que Duque (1998: 202) comienza su exposición del idealismo alemán, en la que podemos incluir a Fichte:

Al idealista no se le ocurre afirmar que el mundo existe “dentro” de la conciencia (o dicho rudamente: que “ahí fuera” no hay de verdad nada; todo depende de lo que signifique “fuera”), o que las cosas son un “producto” de la mente (por lo demás, eso sería una tesis “metafísica”: espiritualismo y no idealismo).

Entonces, si hemos dicho junto con Villacañas que Fichte sostiene que el objeto es por entero producción del sujeto, ¿a qué se refiere esto? La respuesta es que Fichte propone que la sustancia es sujeto. Para comprender de forma general lo

planteado en el proyecto fichteano, continuemos con la descripción del idealismo de Duque (1998: 202):

Fiel a su modo al kantismo, el idealista no afirma más que la “tautología” de que el objeto conocido es “conocido” en y por la conciencia (¿dónde, si no?). Lo que decisivamente añade, en cambio, es que ese “objeto de conciencia”, aparentemente externo (como si fuera una “cosa” muda e impenetrable), resulta de hecho, una vez “descifrado”, el lugar del *reconocimiento reflexivo* de la conciencia respecto de sí misma. Con esta acción de (re)descubrimiento, la conciencia deja empero de ser a su vez mera conciencia de algo (una conciencia “intencional”) para “saberse” como razón y Espíritu, o sea, como negación activa, a través de la *praxis (sensu lato)*, de la Naturaleza, la cual, al ser “transida” por una acción espiritual (entendiendo por “espíritu” la vasta esfera de lo práctico, y no una abstracta entidad sobrenatural), hace que el Espíritu, a su vez, se “encarne” históricamente. Espíritu encarnado, Espíritu en el tiempo: eso es lo que defiende el Idealismo.

De acuerdo con esto, los pensadores del idealismo piensan al objeto como producción del sujeto en cuanto que este se reconoce en él como negación de aquel. En ese momento la conciencia es espíritu y se opone a la naturaleza. Siguiendo a Duque (1999), la naturaleza es un *continuum* de corrupción y generación en apertura al obrar moral y el espíritu es el entramado de acciones que hacen de los humanos lo que son. La relación entre ambos extremos es de mutua correspondencia, no en el sentido de la *adaequatio rei et intellectus*, sino en la acción recíproca de uno sobre el otro. El idealismo apunta a la Identidad o Absoluto, es decir, a la identificación entre los dos extremos señalados; pero no la reducción de uno en el otro, ni la explicación ajena a lo explicado. Por esa razón, el idealismo concibe el conocimiento como saber (*Wissen*), en cuanto que es una acción interna a la unidad. Al respecto, dice Duque (1999: 202):

Ese cambio, globalmente considerado, ese purísimo *movimiento* “es” el (o lo) Absoluto. El Absoluto no es una cosa (digamos, el *ens summum*) ni una mente (digamos, la Suprema inteligencia), ni tampoco la interacción entre dos regiones separadas (algo así como un género con dos especies), sino el continuo y recíproco *trasiego*, la “expresión” o “marca” de la una en la otra: lo que llamamos “Naturaleza” es la resistencia que el Espíritu halla en los fondos de su propio pasado: de sus propias acciones, por así decir “congeladas”, petrificadas. El lugar en el que el Espíritu hace la experiencia de sí

mismo. Por su parte, el Espíritu es esa *misma* experiencia negativa —por medio del humano obrar— de la Naturaleza.

Así entonces, el idealismo tomará por empresa llevar a término la filosofía trascendental como unificación del sistema, al identificar al absoluto como unidad fundamental en la que sucede la oposición espíritu/naturaleza. Lo dicho hasta ahora será clave para entender el pensamiento de Hölderlin, pero continuemos con Fichte.

Vimos ya a grandes rasgos en qué consiste el idealismo y se señalaron al menos tres antecedentes. Como se expuso, la propuesta de Fichte se centra en hacer de la sustancia sujeto. Este sujeto se plantea desde la primacía de la filosofía moral sobre la teórica. De esta manera, Fichte hacía depender al objeto de la actividad del yo en su autoposición como entidad libre y activa, y no de la intuición sensible de la cosa en sí. Es decir, el saber de cualquier otra cosa se fundamenta en la autoconciencia, y tiene a esta por origen y posibilidad. Veamos cómo lo explica Zöllner (2015: 46):

Desde un comienzo, Fichte nombró a la instancia originaria interna de toda certeza con el pronombre personal nominal de la primera persona del singular Yo e identificó a la conciencia correspondiente como *autoconciencia*; dicho más exactamente, como autoconciencia no empírica, pura. En esto, no se encuentra un recurso a hechos psíquicos individuales o mentales, que serían inapropiados para identificar fiablemente una primera evidencia y todo fundamento con y por ella. Más bien, recurriendo a términos de la gramática y la fenomenología de la experiencia interna o experiencia de sí, Fichte señala la confusión básica en la dominación y la descripción de una instancia que subyace, posibilitándola, a toda conciencia de sí particular y determinada objetivamente, como también a toda otra conciencia. Más aún: según Fichte, esta instancia de certeza originaria no se da en forma de un fundamento externo, separado del ser racional finito e independiente de él, sino como parte esencial de sí mismo, que pertenece profundamente al ser racional finito, pero al que comparte con todos sus semejantes como fundamento genérico y supraindividual del Yo (*Ichgrund*) en forma de un Fundamento-Yo (*Grundich*).

Según este autor, lo primero que tenemos es que la autoconciencia originaria es pensada por Fichte no como empírica, sino pura. Esto trae consigo la consecuencia de que no depende de una experiencia individual. No obstante, la autoconciencia originaria no sería exterior a la autoconciencia individual, sino que esta se reconocería

como el fundamento supraindividual del Yo. Este principio no puede ser representado ni conocido, pero tampoco es una suposición o creencia. Duque (1999) afirma que Fichte resuelve esto conjugando la apercepción de la filosofía teórica de Kant con el imperativo categórico del mismo. En uno y otro tenemos un punto nodal originario y autónomo: el *yo pienso* unifica las representaciones y les da sentido, mientras que el *yo debo* implica una *reducción a lo idéntico*. Ahora bien, Fichte explicará esto en términos de una intuición intelectual sobre la autoconciencia del yo y le llamará *Tathandlung*, la intuición del yo sobre sí mismo. *Tathandlung* parte de la conjunción de *Tatsache*, que significa hecho, y *Handlung*, que significa acción. Con ello, Fichte hace énfasis en que no es una observación pasiva como conciencia de algo; no es el yo contemplándose a sí mismo, sino que este realiza su identidad en y como su puro actuar.

El Yo absoluto subyace a toda conciencia individual. Es la posibilidad del yo empírico determinado. El paso del yo absoluto, infinito, al yo empírico, finito, es explicado por Fichte a partir de una dialéctica de oposiciones y de una historia pragmática del espíritu humano. En la primera se explica la forma en la que el yo absoluto pone al No-Yo como lo que se le opone a causa de su autolimitación y autoexpansión. Zöllner (2015: 49) explica la manera en la que el yo absoluto pone al yo finito y al no-yo finito desde la perspectiva teórica y práctica:

Fichte subordina el principio de la contraposición entre el yo y el no-yo divisibles a la alternativa de la configuración teórica o práctica de la relación entre el Yo y el No-yo. En la relación teórica o práctica, que es fundamento de posibilidad de la relación cognoscitiva objetiva entre sí mismo y el mundo, el Yo absoluto preconditiona (“pone”) al yo finito divisible como condicionado por el no-yo finito divisible. En la relación práctica, que es fundamento de posibilidad de la relación interviniente de acción entre sí mismo y el mundo, el Yo absoluto instauro (“pone”) al yo divisible como determinante del no-yo. En la relación fundamentada por esto último, el no-yo es determinado por el Yo de modo activo por acciones o es modificado en su determinación existente.

Así, el no-yo, el yo infinito y el no-yo infinito se producen en la acción del Yo mediante este poner lo otro, como opuesto, o como determinación propia en lo finito. De esta contraposición del yo empírico y el no-yo, se sigue la historia pragmática del espíritu humano. Con ella Fichte pretende mostrar cómo el sistema se ha llevado a cabo de forma práctica. La finalidad es la realización del ser humano

como ser autoconciente. Sin embargo, el yo finito es incapaz de alcanzar el estatus del yo infinito, además de la contraposición irresoluble entre el yo finito y el no-yo.

El yo infinito se transforma en un ideal normativo al que se tiende en una acción perenne, en la que el yo finito se esfuerza continuamente por superar la limitación que significa el no-yo. Es importante recalcar que el no-yo es puesto por el yo, de manera que el no-yo no significa la ausencia del yo, sino su autodeterminación por medio de lo otro. De este modo, el conflicto entre yo empírico y no-yo son parte del movimiento originario del yo absoluto como un hacerse. Ahora bien, en ese movimiento el yo finito intenta llegar a la infinitud; sin embargo, el esfuerzo es interno al concepto de finitud. Aquello que limita es el objeto, frente al cual el yo empírico debe ejercer su autonomía; reduce la injerencia de la naturaleza y del propio cuerpo, para alcanzar su libertad. Con ello el esfuerzo se realiza como formación (*Bildung*).

De acuerdo con Villacañas (2001), la formación se presenta en dos partes. Primero como sentimiento de límite; segundo, la inclinación como potencia interna. Entre ambos se llega al imperativo de la determinación. La primera parte afirma que no hay conciencia del esfuerzo sin la conciencia de la limitación; la segunda señala que esta no existe en una acción particular sin un límite particular. El objeto es real en cuanto que se opone a nuestro interés. La formación como acto sobre el objeto y sobre el cuerpo tiende de lo finito a lo infinito. El resultado es que, al momento de pasar de la *Tathandlung* a la historia, el yo empírico tiene al yo absoluto —que era su fundamento— como ideal al que se acerca de forma asintótica. Siguiendo a Villacañas (2001), esto quiere decir que el yo nunca puede salir del tiempo, como lugar del desarrollo de la independencia del yo respecto del objeto para lograr la reunificación de su esencia. Esta lucha por la emancipación debe desarrollarse hasta el infinito ya que el ser humano no puede salir del tiempo.

### ***Hiperión* y la reunificación con la naturaleza**

El trabajo de Hölderlin, tanto en la poesía como en los fragmentos teóricos que se conservan (la obra completa del poeta se edita en 1943 a cargo de Friedrich Beissner), puede caracterizarse por la búsqueda del regreso a la unidad original perdida. El ser humano, como ser conciente, se encuentra lejos de dicha unidad, más aún en la modernidad, que con el saber científico redujo la naturaleza a un conjunto de objetos regidos bajo principios lógicos y leyes, que pueden modificarse de acuerdo con el deseo del sujeto, con base en el conocimiento de tales principios y leyes. Todo intento de reunificación resultará imposible.

Por ello Villacañas sintetiza así la conciencia del poeta sobre su tiempo. Ante los intentos del idealismo y del *Sturm und Drang* de volver a unificar lo real en el sujeto, "[Hölderlin] en contra de todos sus contemporáneos, por lo general filósofos, experimentó este destino de una manera tan radical que, sin exagerar, podemos decir que comprendió antes que ningún otro que esa personalidad mesiánica, esa forma de ser sujeto patológicamente narcisista, era ya un camino cerrado para Occidente" (Villacañas, 1997: 10).

Me sumo a esta interpretación. Ella destaca la desilusión de los proyectos filosóficos y artísticos por colocar la realidad sobre los hombros del ser humano. Pero de igual manera se indica que Hölderlin lleva a cabo esa experiencia. Es decir, en él se expresa la imposibilidad de dichos proyectos. Del mismo modo, se anticipa en su obra ese fracaso. Encontramos que para el poeta el sujeto debe perderse a sí mismo, a fin de retornar a la unidad originaria del ser.

La obra paradigmática de esta conciencia es *Hiperión (Hyperion oder der Ermit in Griechenland)*, publicada en 1797. Le precede un fragmento publicado en la revista *Thalia*, en el verano de 1793, por Friedrich Schiller, quien confía en el talento del joven poeta. Me centraré en la edición final de esta obra.

*Hiperión* está compuesta por las cartas que el personaje principal, homónimo de la novela, envía a Belarmino, quien nunca le responde. La correspondencia comienza por el final. Sabemos que Hiperión ha perdido su patria, Grecia, así como a su amada Diotima y a su amigo Alabanda. Grecia figura como la unidad perdida entre el ser humano y la naturaleza a través del tiempo, al igual que la infancia del personaje y a la vez es un ideal que el personaje busca durante la novela. De igual forma, Diotima funge como el amor que muestra el infinito que se asoma por los ojos de la amada para el ser individual. En ambos casos, Grecia y Diotima son lo sagrado. A su vez, Hiperión y Belarmino se encuentran en la distancia, acorde a Martínez (1992: 70), quien dice:

En ningún momento se pone en duda la esencial lejanía de eso que la Grecia antigua es. Ello, aquello de lo que se trata, lo sagrado, es *die Natur* o es 'la belleza' o es Diotima. En cualquier caso, Hiperión y Belarmino moran en el lado opuesto; lo esencial es la distancia".

Esto se manifiesta claramente en las primeras páginas de la obra cuando se habla de la naturaleza. En ellas Hiperión expresa el anhelo de unidad:

Formar un solo ser con todo lo que vive, ¿no es vivir como los dioses y poseer el cielo en la tierra?

Ser una sola cosa con todo lo que vive, volver, por un olvido de sí mismo, al Todo de la Naturaleza, es alcanzar el más alto pensamiento y de gozo, es estar en la cumbre sagrada de la montaña, en el reposo eterno, donde la hora última del día pierde su calor abrumador y el trueno no hace oír ya su voz, donde las aguas ardorosas del mar ondulan como trigales bajo la brisa (Hölderlin, 2012: 10-11).

Con estas palabras se presenta el mayor anhelo de Hölderlin: la unidad del ser. La Naturaleza es el nombre de aquella unidad de la que el ser humano se alejó por medio de la reflexión. Hiperión maldecirá la educación científica, no solo por haberlo separado de la naturaleza, a la que trata de instrumento para la satisfacción humana, sino porque esa supuesta satisfacción es inalcanzable. Más adelante leemos:

Sí, no cabe duda: el hombre es un dios cuando se entrega a sus sueños, y un pobre ser cuando se pone a reflexionar; y a poco que el entusiasmo decazca, helo ahí en la actitud del hijo pródigo que su padre echó de casa, mirando las moneditas que algunas almas caritativas le dieron de pasada (Hölderlin, 2012: 11).

Solo cuando el ser humano se eleva a lo divino retorna a ese vínculo. El sueño es la vía de asunción del ser humano a la Naturaleza. Esto supone olvidarse de sí y cancelar la reflexión. Esto es el proyecto, y su realización la efectúa el poeta. El arte supone el momento de reunificación en el que el ser humano se reconoce como parte de la Naturaleza y vuelve a ella como la sangre al corazón. No obstante, decae el ánimo y se regresa a la conciencia individual, la cual nos coloca como seres errantes en medio de la armonía de la sinfonía del universo. Volveremos a esta novela, pero primero pasemos al ensayo “Juicio y ser”.

### **“Juicio y ser”**

El ensayo pertenece a la llamada época de Hiperión, que comprende los años de 1794-1798; escrito probablemente en 1795. Es producto de la estancia de Hölderlin en la ciudad de Jena, donde escucha la cátedra que Fichte imparte durante 1794; en el escrito, Hölderlin configura una serie de críticas al subjetivismo absoluto de Fichte. Estas pueden comprenderse en dos aspectos: la imposibilidad de que

el yo sea principio, o bien, que el ser sea comprendido como conciencia; y las consecuencias de la contraposición irresoluble entre yo y no-yo sobre el proyecto de unidad del ser humano con la naturaleza.

El punto de partida del texto es que el juicio, al estar compuesto bajo la lógica sujeto-objeto —que es a su vez ontología— no puede señalar el ser. La referencia en una oración construida de esa manera jamás logra corresponderse con la unidad del todo. La estructura del juicio es a su vez la de la conciencia, que necesariamente es autoconciencia. En cuanto tal, se lleva a cabo una separación en la que el yo se pone frente a sí. Entonces, ni juicio ni conciencia pueden ser principio, pues dependen de una unidad previa; de esto se sigue que, mientras estemos situados en la conciencia-juicio no podremos retornar a la unidad perdida. Veamos cómo se desarrolla esto. El ensayo comienza con las siguientes palabras:

*Juicio [Urteil]* es en el más alto y más estricto sentido la originaria separación del objeto y el sujeto unidos del modo más íntimo en la intuición intelectual, es aquella separación mediante la cual —y sólo mediante ella— se hacen posibles objeto y sujeto, es la partición originaria [*Ur-Teilung*] (Hölderlin, 1976: 25).

Hölderlin presenta así al juicio a partir de su estructura gramatical. El sujeto y el del sujeto respecto de lo que se predica de él. Lógica y gramática quedan identificadas, pero el análisis va más allá en el momento en que el juicio es llamado partición originaria. Aquí Hölderlin aprovecha la etimología de *Urteilung*, en la que *Ur* es origen u original, mientras que *Teilung* es separar, dividir; *Urteil* significa juicio y *urteilen* significa juzgar. De esta manera, el *juicio* es propio de esa división originaria. Es decir, cobra una dimensión ontológica, introduce de forma originaria una separación. Para que esto debe haber una unidad anterior. Por ello, continúa el autor (Hölderlin, 1976): “En el concepto de la partición se encuentra ya el concepto de la recíproca relación del objeto y el sujeto, y la necesaria presuposición de un todo del cual objeto y sujeto son las partes.” Es entonces la unidad del ser anterior al juicio.

Ahora bien, esta partición es actividad de la conciencia. Hölderlin señala como mejor ejemplo del juicio la identidad reflexiva del *Yo soy Yo*, partición teórica. El yo es identificarse con eso otro que es sí mismo, pero en la dimensión práctica, solo surge a partir de la oposición con el no-yo.

Recordemos que para Fichte el principio era la acción del yo absoluto designado como *Tathandlung*, la cual era entendida como intuición intelectual; de esta acción

originaria se hace necesario, por la autodeterminación, el poner tanto al yo empírico como al no-yo. Para Hölderlin, Fichte estaría siendo dogmático desde un punto de vista teórico, ya que, al postular al yo como principio, excedería al entendimiento llevándolo más allá de la intuición sensible. Según Hölderlin, en una interpretación de Kant, la posibilidad es lo mediato y propio del entendimiento; lo real, como aquello que produce la impresión en el sujeto, es inmediato y propio de la sensibilidad. La posibilidad dependería de lo real ya que produce una intuición sensible, por ello dice: “no hay para nosotros posibilidad pensable que no haya sido realidad efectiva”. Cuando Fichte postula al yo como principio, pondría la partición originaria del juicio —por tanto, de la identidad reflexiva— por encima de la experiencia, pues, siguiendo aún a Kant, no es posible tener intuiciones intelectuales, sino solo sensibles. Sin embargo, para Hölderlin esa separación no es posible sin la unidad donde se realiza esa división, por ello el principio no puede ser entendido como yo, sino como ser.

Antes de la conciencia-autoconciencia, antes del yo, está el ser. En “Juicio y ser” leemos lo siguiente:

Ser [*Sein*] expresa la ligazón del sujeto y el objeto. Allí donde sujeto y objeto están unidos pura y simplemente, no solo en parte, allí donde, por lo tanto, están unidos de modo que absolutamente ninguna partición puede ser efectuada sin preterir la esencia de aquello que debe ser separado, allí y en ninguna otra parte puede hablarse de un ser pura y simplemente, como ocurre en el caso de la intuición intelectual (Hölderlin, 1976: 26).

Para Hölderlin el principio es la unidad del ser. Solo en este se da el vínculo total entre el sujeto y el objeto que han aparecido en el juicio. En aquel quedaban ligados de forma escueta. En adelante, se enfatiza que el juicio como separación originaria es propia de la conciencia, en cuanto conciencia de sí y de lo otro, lo otro que es ella misma en el acto de autoconciencia. De esta manera, la identidad solo es posible mediante el juicio, es decir, la operación de dividir; en el caso de la autoconciencia, de la división del ser en un yo que se mira a sí mismo como otro yo. Considerando que el ser es posibilidad de la conciencia como unidad que se ofrece a la división y la conciencia es juicio como división de sí misma, entonces todo lenguaje consiste en esta partición. Así, la conciencia introduce la separación como determinante de lo finito en límite con el ser. El principio no puede ser pensado como Yo absoluto, sino como ser unificado.

Pero este ser no debe ser confundido con la identidad. Cuando digo “yo soy yo” [*ich bin ich*], entonces el sujeto (yo) y el objeto (yo) no están unidos de tal manera que ninguna separación pueda ser efectuada sin preterir la esencia de aquello que debe ser separado; por el contrario, el yo solo es posible mediante esta separación del yo frente al yo, ¿cómo puedo decir “Yo” sin conciencia de mí mismo [*Selbstbewußtein*]?, ¿cómo es posible la conciencia en mí mismo [*Selbstbewußtein*]?, es posible porque yo me pongo enfrente, frente a mí mismo, me separo de mí mismo y, pese a esta separación, en lo puesto enfrente me reconozco como lo mismo. Pero ¿en qué medida como lo mismo? Puedo, tengo que preguntar así; porque, en otro respecto, se ha puesto enfrente de sí. Por lo tanto, la identidad no es una unión del objeto y el sujeto que tuviera lugar pura y simplemente; por lo tanto, la identidad no es = el ser absoluto [*dem absoluten Sein*] (Hölderlin, 1976: 26).

Resumiendo: el juicio es una partición en ser, sujeto y objeto. Esta es correlato de la conciencia, que en su dimensión teórica se comprende como identidad; y en su práctica, como esfuerzo. La conciencia desgarrar el ser como autoconciencia, —es decir, reflexión sobre sí misma mediante la división—, y como actividad, —en cuanto que no puede identificarse con el no-yo que se le opone, le frustra y demanda un esfuerzo infinito—. De esto se infiere que al ser no le hace falta la conciencia en calidad de unidad completa en sí misma. Entonces, ¿por qué hay conciencia? Debemos pensar que es una especie de accidente o de suceso que no debería haber tenido lugar. Pero es importante señalar que el juicio es la acción del sujeto. En esto Hölderlin está del lado de Fichte. La conciencia-autoconciencia es acción; la identidad es un hacerse por medio de la relación de oposición entre el yo y lo puesto enfrente, sea un objeto o sí mismo como otro yo. Sin embargo, es imposible pensar que el ser sea sujeto, por la imposibilidad de unidad que conlleva.

### El silencio del ser

Como se resaltó en el pasaje citado de *Hiperión*, el ser humano debe anular toda actividad reflexiva de la conciencia para volver a la unidad de la naturaleza, siendo el arte el culmen de esta empresa, en especial la poesía. Pero si la conciencia introduce la partición originaria del juicio oponiéndose así al ser, ¿qué pasa con el lenguaje?, ¿cómo es posible la reunificación del ser?

Hay que puntualizar que el juicio es una operación del lenguaje. Debemos pensar entonces que hay otra forma del lenguaje que no introduzca la partición

del juicio sobre la unidad del ser. Como se apuntó en el apartado anterior, para Hölderlin el arte, en especial la poesía, es la manera en la que podemos lograr la reunificación con el todo de la naturaleza. Sin embargo, como señala Safransky (2012) en los párrafos que dedica a Hölderlin en su texto sobre el Romanticismo alemán, los dioses del poeta no salen de sus versos y este se queda en la soledad, experiencia máxima de la separación. Es decir, la poesía no logra su cometido. Retomando la interpretación de Villacañas aludida en páginas anteriores, parece que Hölderlin sabía de esto.

También Safransky (2012: 152) da a conocer una carta del poeta a su amigo Böhlendorff, en la que afirma que nada es más efímero que lo divino: “así tiene que marcharse también la felicidad, y previmos [...] cómo nadie puede decir que está firme cuando también lo bello madura hacia su destino, cuando incluso lo divino tiene que humillarse y compartir la mortalidad con todo lo mortal”. Como advierte Martínez (1992: 66): “la poesía de Hölderlin, cuyo carácter es el de la imposibilidad [...] se propone siempre y en cada caso a hacer precisamente aquello que no se puede hacer, y se pone a ello precisamente para no-poder hacerlo; dígase, si se quiere, ‘para fracasar’[...]”.

Esta imposibilidad de la conciencia de unirse al ser por medio del lenguaje puede encontrarse en el Hiperión final. Tras el fracaso en devolver la gloria a Grecia, este personaje queda varado en una tierra que no le pertenece, Alemania. Es completamente ajeno a quienes le rodean. Sus últimas palabras son las siguientes:

Las disonancias del universo son como las querellas entre amantes. La reconciliación está latente en cada una de sus querellas, y lo que un instante estuvo separado no tarde en unirse de nuevo.

En el corazón las arterias se separan y vuelven a juntarse para formar una vida unida, eterna y ardiente [...] “Tales eran mis pensamientos. La próxima vez te hablaré largamente de ellos” (Hölderlin, 2012: 160).

El momento en el que las venas regresan al corazón para cerrar el circuito y verifican que jamás se distanciaron realmente de su centro quizás queda solo prefigurado en la ficción. Mientras Hiperión dice eso, no le queda nada. Ha perdido a su amada Diotima, a sus amigos, y toda esperanza de retornar a su patria, como aquel adulto que no puede volver a su infancia. Debemos pensar que esa promesa de continuar el diálogo con su interlocutor Belarmino es la imposibilidad de callar, de guardar silencio. Aquí se cierra el texto con promesas de continuación del diálogo, inexistente para el lector, puesto que nunca leemos las respuestas de Belarmino. Como la conciencia habla, jamás detiene su diálogo. Por consiguiente, no hay silencio en

la vida humana y la restitución de la unidad del ser es imposible mientras haya conciencia. Las últimas palabras siempre se dicen en las despedidas, como en el caso de Alabanda y Diotima. Si hay un poeta de las despedidas, ese es Hölderlin; una de ellas es *La muerte de Empédocles*, la tragedia que narra la muerte del dramaturgo, proyecto inconcluso y de varias versiones. En cierto momento se despide y dice lo siguiente:

¡Adiós! Ha sido la palabra de un mortal  
que, de amor lleno, vacila en esta hora  
entre vosotros y sus dioses, que le han llamado.  
En el día de la separación profetiza nuestro espíritu,  
y dicen la verdad los que no van a volver (Hölderlin, 2008: 177).

Guardar silencio es propio de los muertos, pero el ser vive, es Naturaleza creativa e inagotable. Sin embargo, el sonido de la Naturaleza es armónico, no son palabras, ni discursos, ni proposiciones, sino música. Empédocles continúa:

Cuando esté lejos, hablarán por mí  
las flores del cielo, las florecientes constelaciones  
y las que brotan de la tierra a millares;  
la naturaleza de divina presencia  
no necesita palabras [*Rede* —discurso—]; y nunca os dejará  
solos si una vez os acercó,  
porque es inextinguible ese momento suyo (Hölderlin, 2008: 177).

## Conclusiones

Hemos hecho un recorrido sobre la filosofía de Fichte —y de Kant, por supuesto— para comprender a qué se enfrenta Hölderlin en su ensayo “Juicio y ser”. En ese itinerario vimos que Kant basa su filosofía trascendental en la primacía del sujeto sobre el objeto, con este último como el producto de las operaciones que aquel ejecuta. Se mencionó que el filósofo de Königsberg se enfrenta a la diferencia entre lo sensible y lo suprasensible, entre lo teórico y lo moral, trata de solucionarlo al apelar a la facultad del juicio. Esta es la base de partida de Fichte y del idealismo alemán, sumándose las críticas a Kant, en especial de Jacobi y la empresa de unidad del *Sturm und Drang*.

La solución de Fichte será hacer de la sustancia sujeto. Así entonces, propone la actividad originaria del yo absoluto como fundamento de lo real. Como parte de ella se pone el no-yo, el yo empírico y el no-yo determinado, explicado como contraposición dialéctica. Cuando esto se lleva a la vida, tenemos la histórica pragmática del ser humano, en la que el yo finito se esfuerza por superar las limitaciones del objeto. Este esfuerzo hace del yo absoluto un ideal al que tiende la actividad del yo finito, que nunca puede salir del tiempo como lugar de esa lucha con el no-yo. Por tanto, la identidad del yo absoluto es imposible.

Hölderlin elabora su pensamiento sobre eso con mayor expresión en el ensayo de 1795, “Juicio y ser”, como respuesta a Fichte. Ese escrito, a su vez, forma parte de un proyecto esbozado en la obra *Hiperión*, en la cual se plantea la reunificación del ser humano con la unidad de la naturaleza como una empresa imposible dentro del discurso. En “Juicio y ser” se expresa a partir del señalamiento del juicio como operación de la conciencia en el lenguaje, que escinde en la unidad del ser. Ello supone una crítica a Fichte y se concluyó que la conciencia-autoconciencia, en cuanto partición, no puede ser fundamento y que el juicio, en calidad de acción de la conciencia, no logra expresar la unidad del ser.

Con esto reflexionamos sobre si el lenguaje tenía una posibilidad de llevarnos a la reunificación, puesto que el juicio es solo una operación que se da en el lenguaje y no su forma total. La posibilidad es el lenguaje poético. Sin embargo, este se propone lo imposible y, por tanto, fracasa. La conclusión es que por medio de las palabras jamás lograremos el retorno a la unidad del ser. Esto podría significar que el silencio es la alternativa; no obstante, es propio de quienes se despiden y se ausentan, es decir, de quienes mueren. Como el ser es vida, no puede quedar en silencio, pero tampoco le corresponde el discurso. Si el lenguaje no es el sonido de la naturaleza, es la música de sus armonías.

## Referencias

- Duque, F. (1998). *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Madrid: Akal.
- Hölderlin, F. (1976). *Ensayos*. Madrid: Hiperión.
- Hölderlin, F. (2008). *Empédocles*. Madrid: Hiperión.
- Hölderlin, F. (2012). *Hiperión*. México: Fontamara.
- Körner, S. (1977). *Kant*. Madrid: Alianza.
- Martínez Marzoa, F. (1992). *De Kant a Hölderlin*. México: Titivillus.
- Safranski, R. (2012). *Romanticismo, una odisea del espíritu alemán*. México: Tusquets.
- Villacañas, J. L. (1990). *La quiebra de la razón ilustrada: idealismo y Romanticismo*. Madrid: Cincel.
- Villacañas, J. L. (1997). *Narcisismo y objetividad. Un ensayo sobre Hölderlin*. Madrid: Verbum.
- Villacañas, J. L. (2001). *Filosofía del idealismo alemán* (vol. 1). Madrid: Síntesis.
- Zöllner, G. (2015). *Leer a Fichte*. Barcelona: Herder.

# Schelling, el símbolo y lo inefable

*Miguel Angel Bastarrachea Magnani*

## **Introducción: Schelling y el problema de lo *absoluto***

La obra filosófica de Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling es una pieza clave en la historia de la tradición metafísica occidental. El filósofo de Leonberg no fue solo uno de los miembros fundadores del Círculo de Jena, sino también fue un componente fundamental del idealismo alemán y el profeta de la crisis del mismo, al exhibir sus dificultades para incorporar la experiencia religiosa a la filosofía. La tradición historiográfica del idealismo alemán ha considerado su pensamiento como fragmentado e incluso incompleto. Sin embargo, una nueva perspectiva en la época contemporánea se ha esforzado en exhibir lo contrario (Wirth, 2011).

Estas proponen que los diferentes movimientos filosóficos de Schelling respondieron a un diálogo interno cuyo objetivo era abordar uno de los problemas más difíciles de la filosofía, esto es, aquello que a falta de palabras denominamos lo absoluto, aquello que escapa a ser capturado con facilidad en el discurso filosófico, porque lo precede. Para el idealismo alemán, lo absoluto sería el principio detrás del saber y, para Schelling, también lo sería del ser. La precedencia en ambos dominios, el real y el ideal, hacen *lo absoluto* aparentemente inefable. A pesar de ello, Schelling se dio a una tarea de más de cuarenta años con el propósito de conquistarlo para la filosofía.

Ahora bien, es central reconocer que esta empresa deviene en una cuestión doble que se puede plantear mediante dos preguntas que Schelling ya anticipa desde su filosofía de juventud (en las *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*): ¿cómo es posible salir de lo absoluto?, y ¿cómo regresar a la unidad originaria? (Schelling, 1993). En el primer caso, hablamos de la exigencia de dar cuenta en términos racionales de todas las formas particulares y concretas que encontramos en nuestra vida cotidiana o, de

manera más precisa, del acontecer de lo absoluto en la forma de la multiplicidad. En el segundo caso nos enfrentamos a la cuestión de expresar de manera inteligible la unidad originaria, o Dios, como Schelling (2014) le llamará a partir de 1804.

La respuesta a esas dos preguntas abarca los dos niveles que constituyen la estructura y organización de la realidad: la *realidad* fenoménica de la naturaleza y la idealidad intelectual del espíritu. El ambicioso proyecto de Schelling no solo buscaba crear una filosofía positiva respecto a lo absoluto y reunir ambos dominios de lo natural y lo espiritual, sino también lidiar con las dificultades humanas que él mismo enfrentó a través de sus pérdidas personales. El reto es, sin embargo, que ni en el terreno de lo uno, ni en el de lo múltiple, lo absoluto se deja reducir a meros objetos, conceptos o palabras.

En esta breve contribución se expone un elemento clave en la propuesta schellinguiana que permitiría reconocer las expresiones más acabadas de lo absoluto y expresarlo desde nuestra finitud. Hablaré entonces de las presentaciones y la representación de lo absoluto, partiendo del núcleo de la metafísica schellinguiana, es decir, del cuerpo filosófico que desarrolló en el periodo entre 1801 y 1804, conocido como el sistema de la identidad (*Identitätssystem*); esto nos llevará al terreno de lo simbólico.

El símbolo recibió una considerable atención discursiva en el romanticismo. Durante los años de 1770 a 1830, en lo que se conoce como el Goethezeit, se desarrolló una noción de símbolo con el objetivo de reconciliar los dominios de lo sensible y lo suprasensible (Halmi, 2007), problema que el idealismo alemán heredaría; Schelling sería uno de sus exponentes más importantes al colocar el concepto en la investigación metafísica de lo absoluto. Una vez discutido el símbolo como recurso de la metafísica schellinguiana, estableceré un camino para problematizar otro concepto relacionado con él y que es clave en la conexión con lo absoluto: lo místico.

### **Esencia y forma de lo absoluto**

El filósofo de Leonberg se equipó con varias herramientas de 1797 a 1804 para elaborar un discurso racional y consistente del principio inefable. Todos sus movimientos filosóficos, como la filosofía de la naturaleza (*Naturphilosophie*), el sistema del idealismo trascendental de 1801 y el conjunto de lecciones que se conocen como la *Filosofía del arte* (*Philosophie der Kunst*), se reúnen en un mismo cuerpo llamado sistema de la identidad.

Las limitaciones de espacio impiden una discusión exhaustiva de los elementos principales de este sistema filosófico; por esto abordaré directamente el

planteamiento de las siguientes preguntas contenidas en él: ¿cómo se nos presenta lo absoluto?, ¿podemos representarlo? Para responder a estas cuestiones retomaré el texto inaugural del *Identitätsystem*, la *Presentación de mi sistema de filosofía* de 1801. Ahí, el filósofo alemán formula lo absoluto de dos maneras distintas, pero relacionadas entre sí. Schelling (1859) toma como punto de partida lo que es probablemente el antagonismo filosófico más popular de su época: la oposición entre lo real y lo ideal; Ahí encuentra que lo absoluto es, *esencialmente*, la identidad; pero formalmente, *también* es la *indiferencia* entre lo real y lo ideal. Aclaremos esta cuestión.

Desde el punto de vista de la razón solo puede haber una identidad absoluta (lo uno). Esto significa que desde la oposición entre lo ideal y lo real —y desde cualquier otra posible— lo absoluto debe ser pensado como una identidad absoluta original entre ambos miembros. Esa es la esencia de lo absoluto. La noción misma de oposición es una ilusión provocada por pensar a las cosas desde la finitud, lo que Schelling (1859) denominó el punto de vista reflexivo.

Evidentemente, el problema es que desde nuestra finitud reconocemos la diferencia, es decir, cosas individuales, tanto reales como ideales: palabras, seres, pensamientos, nosotros mismos, etcétera. ¿Cómo recuperamos lo absoluto desde nuestro punto de vista reflexivo? La respuesta schellinguiana es identificar a la forma de lo absoluto como indiferencia. Esto es, buscar en lo múltiple todo aquello donde lo individual muestre un balance *completo* entre los términos de una oposición, en particular entre lo ideal y lo real, de tal suerte que la distinción sea indiferente. Dicho de otra manera, lo absoluto no es más que una indiferencia *absoluta* entre cualquier oposición posible: lo real y lo ideal, el ser y el pensar, el pensar y la acción, la libertad y la necesidad, lo subjetivo y lo objetivo, lo consciente y lo inconsciente, etcétera. Entonces, lo absoluto es ser y pensamiento, consciente e inconsciente, libre y necesario. Cabe destacar que, como resultado, no hay nada absolutamente real o ideal, salvo lo absoluto mismo. Para Schelling, las cosas individuales que denominamos de manera coloquial como reales (como un animal, una planta o nosotros mismos) poseen un grado de idealidad que se traduce en sus posibilidades; mientras que aquellas cosas que reconocemos como ideales, como conceptos, pensamientos, entre otras, tienen un grado de realidad en la medida en que poseen actualidad.

### Esquema y alegoría

Ahora bien, si lo absoluto se *presenta* a sí mismo como indiferencia entre lo real y lo ideal, ¿cómo es que *nosotros* podemos re-conocerlo y re-presentarlo desde nuestra finitud? En otras palabras, ¿cómo tratamos con lo inefable? Para ello, Schelling nos dirige al terreno de las representaciones, es decir, a la oposición específica entre lo particular y lo universal.

En un sentido kantiano, hay dos formas en que la conciencia representa al mundo: la *directa* y la *indirecta*. En el primer caso, las cosas se *presentan* por sí mismas y corresponden a aquello que estimula como sensación. En el segundo caso, cuando las cosas no pueden presentarse de manera directa a la sensibilidad, se dice que lo hacen mediadas o *re-presentadas*. Lo cierto es que, en general, la diferencia entre representaciones directas e indirectas no está tan bien definida. Por eso tendemos a hablar de qué tan mediada está una representación, es decir, cuánta distancia hay con respecto del objeto que representa. En consecuencia, la jerarquía de representaciones se ha pensado en términos de la oposición entre la imagen y el concepto. Dentro de ella, el racionalismo ilustrado contribuyó a privilegiar al concepto sobre otros tipos de representaciones gracias a su capacidad de proveer un conocimiento certero y verificable. En consecuencia, otros tipos de manifestaciones se confundieron entre sí, no solo creando una oscuridad semántica, sino también un desprecio a todas aquellas habitualmente relacionadas con áreas como la mítica, la religiosa, la mágica, la poética, la onírica, entre otras.

En este contexto, el problema de la posibilidad de un concepto no representativo o representación a-conceptual (Durand, 2007) se vuelve central para referirse a lo absoluto. ¿Existe algún tipo de representación de este tipo? Si es así, quizá sea posible expresar lo inefable desde nuestra finitud. La respuesta la encontramos en el célebre apartado treinta y nueve de la *Filosofía del arte*, donde Schelling (1999a) explica que, desde la oposición entre lo general y lo particular, hay tres modos de representar: el esquema (*Schema*), la alegoría (*Allegorie*) y el símbolo (*Symbol*). Estos tres modos de representar siguen la secuencia de la teoría de las potencias (*Potenzlehre*) de Schelling, un formalismo de carácter dialéctico que nuestro filósofo desarrolló durante el periodo del Identitätssystem para explicar la formación de lo absoluto en la multiplicidad.

Una descripción detallada de esa teoría excede los objetivos del presente trabajo. A pesar de ello, es posible ofrecer algunas pinceladas al respecto. Las potencias se entienden como cargas o componentes con los que se configura lo individual. Cada potencia corresponde a un momento ascendente en relación con la esencia

y forma de lo absoluto: esencia, forma e identidad absoluta entre esencia y forma. La primera potencia es aquella en la que se presenta una disolución de todas las formas posibles (la materia ideal de las cosas); la segunda es aquella en la que se limita o forma esa disolución de manera objetiva (la forma real de las cosas); aquí resalta que las primeras dos potencias se oponen entre sí. Finalmente, la última potencia restaura el balance de forma y esencia (o de lo ideal y lo real) como indiferencia, al mismo tiempo exhibe que en el centro de todo se encuentra lo absoluto como identidad absoluta.

Las cosas ideales corresponden a una carga mayor o intensificación de la primera potencia; mientras que las reales, a una intensificación de la segunda. Ahora bien, esperamos también que haya cosas particulares que presenten una carga idéntica o balanceada de realidad e idealidad, es decir, que correspondan a una intensificación de la tercera potencia y que al final haya cierta correspondencia con las tres representaciones que Schelling define en el apartado treinta y nueve de su *Filosofía del arte*.

Pasemos a revisar brevemente los primeros dos tipos de representación propuestos por el filósofo de Leonberg. El esquema se define como “aquella representación en la que lo general significa lo particular o en la que lo particular es intuido mediante lo general” (Schelling, 1999a: 70). Un ejemplo es el de un dispositivo mecánico. Un esbozo de un mecanismo le brinda a su constructor una regla general, a partir de la cual se produce un objeto particular final. De ahí que en el esquema predomina lo general, aun cuando se intuya como un particular (el boceto mismo). Completar las partes singulares hasta llegar a una imagen concreta del mismo posibilita su producción final.

El esquema corresponde a una intensificación de la primera potencia. En oposición a él encontramos la alegoría. Esta es “aquella representación en la que lo particular significa lo general o en la que lo general es intuido mediante lo particular” (Schelling, 1999a: 70). Se trata de una forma de representar que, a partir de lo particular, *señala* una infinitud de sentido como posibilidad o, en otras palabras, una vía para traducir de manera concreta algo que es difícil de captar o de expresar de forma sencilla como cualidades morales y espirituales (Schelling, 1999a). Así, la alegoría es una intensificación de la segunda potencia.

Ya está: tenemos los dos primeros modos de representación que claramente se oponen entre sí. Ahora habrá que discutir el tercero. Pero antes, vale la pena mencionar una propiedad de las representaciones denominada *adecuación*. Siguiendo a Gilbert Durand (2007) en *La imaginación simbólica*, esta es la capacidad de una representación para expresar por completo lo representado, es decir, la coincidencia entre el significante y lo significado. La adecuación hace posible que distingamos

una gradación entre lo directo y lo indirecto de una representación. Dentro de la oposición entre lo particular y lo general que Schelling propone, la adecuación nos conecta con la oposición entre el ser y el significado. En el esquema, donde lo general significa lo particular, hay una desproporción de infinitud, de significado, lo que permite elegir de manera arbitraria lo finito para representar lo infinito. En cambio, en la alegoría hay un exceso de ser, pues el objeto finito que representa a lo infinito no alcanza a capturar el significado completo.

Esquema y alegoría establecen, entonces, una escala para colocar a todas las demás representaciones, en la que ambas corresponden a los extremos opuestos. Se deriva por consiguiente una jerarquía muy similar a aquella entre las cosas reales e ideales, donde lo real se caracteriza por su exceso de actualidad y lo ideal por su exceso de potencialidad. ¿Qué ocurre con las imágenes y los conceptos en esta escala de representaciones? La imagen se transforma en un extremo al corresponder al mero ser (casi) carente de significado (Schelling, 1999a), donde toda universalidad ha desaparecido. De manera similar, el concepto se encuentra en el extremo opuesto como mero significado (casi) carente de ser. Bajo esta óptica, la imagen es el extremo de la alegoría, y el concepto, el del esquematismo (Whistler, 2013).

### **El símbolo schellinguiano**

Con esto ya nos acercamos a las preguntas iniciales sobre el problema de la inteligibilidad de lo absoluto: ¿cómo se presenta y representa a lo absoluto? Ahora bien, ¿son el esquema o la alegoría suficientes para este fin? La respuesta es que ninguna de las dos es suficiente, pues ninguna exhibe una indiferencia, requisito de la presentación de lo absoluto. El primero posee un exceso de significado o generalidad; la segunda, un exceso de ser o particularidad.

Naturalmente, la clave para encontrar una representación correcta de lo absoluto se halla en su forma. Solo en la oposición absoluta entre esquema y alegoría (concepto e imagen), se exhibe lo absoluto en su indiferencia. Esta representación es la que Schelling (1999a) denomina símbolo o *Sinnbild*, como la imagen (*Bild*) con significado (*Sinn*). En el mismo apartado treinta y nueve, el filósofo de Leonberg nos explica que el símbolo es, en cuanto al esquema y a la alegoría, “la síntesis de ambas, en la que ni lo general significa lo particular ni lo particular significa lo general sino que ambos son absolutamente uno” (Schelling, 1999a: 70). El símbolo es la absoluta indiferencia entre el esquema y la alegoría, lo particular y lo general, el ser y el significado.

En el símbolo lo general se vuelve *totalmente* particular y lo particular es general (no lo significa) (Schelling, 1999a: 75). “El significado es aquí el ser

mismo traspasado al objeto y hecho uno con él”, dice Schelling (1999a: 76). Esta unidad entre ser y significado carece de un nombre específico en la *Filosofía del arte* de 1804. Sin embargo, unos años después, el poeta Samuel T. Coleridge trataba de dar cuenta de la interpretación schellinguiana de los mitos y, tras leer el texto *Los Dioses de Samotracia*, decidió denominarla *tautegoricidad*. Posteriormente, el filósofo de Leonberg reconoció el término, validó el nombre que Coleridge le dio y lo empezó a usar él mismo (Day, 2003: 72). Así, las figuras simbólicas precisan de una identidad entre ser (factor real) y significado (factor ideal), pues tan pronto como hacemos significar a estos seres, dejan de ser. “La realidad se identifica en ellos solo con la idealidad, es decir que, cuando no se los piensa como reales, también se destruye su idea, su concepto” (Schelling, 1999a: 76). Solamente nos queda entablar una relación significativa con ellos, como veremos más adelante.

### La tarea de lo simbólico

Con la introducción del símbolo, Schelling abre toda una dimensión nueva para pensar nuestra relación con lo absoluto, en particular nuestra *experiencia* del mismo en el devenir. Según Durand (2007), el término *símbolo* implica la unión de dos mitades, del significante y del significado, tanto en griego (*sýmbolon*), como en hebreo (*mashal*) y alemán (*Sinnbild*) (Durand, 2007). Eugenio Trías (2000), célebre schellinguiano, nos ilustra en la *Edad del espíritu* sobre el camino que lo simbólico abre en relación con lo absoluto. Trías señala que la raíz etimológica del símbolo significa ‘lo que se ha lanzado conjuntamente’, que en la voz latina *sym-bállein* describe la acción mediante la que se lanzan al mismo tiempo los fragmentos de una moneda, o de cualquier otro objeto que represente una alianza que ha sido dividida, y desde la cual ambos fragmentos quedan estipulados como una contraseña. El donante se quedaba en posesión de una de las partes y el receptor tenía a su disposición la otra mitad para probar su alianza con el donante al encajar las dos partes. Siguiendo estas ideas, el símbolo es una unidad que presupone una *escisión* y en consecuencia posee dos partes: el fragmento que se posee y que está disponible (el simbolizante) o el aspecto manifiesto y manifestativo del símbolo; y el fragmento que se halla en otra parte y que no está disponible (lo simbolizado), o aquello a lo que la primera parte remite para tener significación (Trías, 2000).

El símbolo se eleva más allá que una mera representación y se transforma en una promesa siempre presente entre lo absoluto y nosotros, así como nuestra capacidad para expresarlo. Posee un significado universal por sí mismo, del cual participa: lo produce y lo evoca como una imagen particular inmediatamente percibida (Whistler, 2013), es decir, es aquella representación a-conceptual que comparte la

inmediatez de una intuición o imagen y el contenido universal de un concepto. Es una suerte de intuición intelectual puesta en el mundo.

Esto lleva consigo un carácter epifánico: a través del símbolo es posible mostrar lo inefable, un significado que de otra manera sería inaccesible. Como diría Gilbert Durand (2017: 9), es “una representación que hace aparecer un sentido secreto; es la epifanía de un misterio”. Entre el símbolo y las otras representaciones (la alegoría y el esquema) hay una brecha: el símbolo impone un *límite místico* sobre el significante. Lo relevante del símbolo es su posibilidad para hacer referencia a algo más allá de sí mismo sin perder su autosuficiencia. La alianza entre el significante y el significado se convierte, entonces, en una alianza entre un testigo y la presencia de lo sagrado.

Por eso Eugenio Trías (2000: 57) afirma que el símbolo es la “manifestación sensible y material de lo sagrado”. En este punto ya podemos contestar que nuestra relación con lo absoluto está en clave simbólica. Lo absoluto se presenta *simbólicamente* en la multiplicidad, y desde nuestra finitud solo podemos re-presentarlo *simbólicamente*. En este contexto, la tautegoricidad es la propiedad clave que nos permite reconocer, expresar y referirnos a lo absoluto de manera simbólica, a la vez que es la forma de hacer inteligible para la filosofía nuestra experiencia con *ello*.

Por otra parte, esto no resuelve por completo nuestros problemas. Seguimos viviendo en un mundo racional ilustrado que, aun cuando se cuestiona y está en convulsión, se basa en el uso de imágenes y conceptos. El símbolo presenta un reto. Como describe Nicholas Halmi (2007: 2) en su obra *The Genealogy of the Romantic Symbol*:

On the one hand the symbol was supposed to be the point of contact between the contingent and the absolute, the finite and the infinite, the sensuous and the supersensuous, the temporal and the eternal, the individual and the universal. On the other hand, it was supposed to refer to nothing but itself, so that image and idea were inherently and inseparably connected in it. In short, it was supposed to be at once infinitely meaningful and incapable of being reduced to any particular meaning.

El carácter abierto, libre e infinito de lo simbólico es su virtud, pero también su defecto. Lo erige como una fuente de transfiguración y epifanía inagotables. Una herramienta para revelar las significaciones más profundas de la humanidad. Pero al mismo tiempo, estas deben contextualizarse en términos de nuestra propia existencia y padecer (Duch, 1998), de otra manera son ininteligibles para nosotros. Por

eso, con la apertura del símbolo viene un precio que explica muy bien Henri Corbin (1993: 26) al decirnos que este propone:

un plan de conciencia que no es el de la evidencia racional; es la “cifra” de un misterio, el único medio expresivo que no puede ser aprehendido de otra forma; nunca es “explicado” de una vez para siempre, sino que ha de ser descifrado continuamente, de la misma manera que una partitura musical nunca es descifrada para siempre, sino que sugiere una ejecución siempre nueva.

El gran problema del símbolo es que no queda explicado nunca y nos obliga siempre a descifrarlo de nuevo, a establecer una *relación de significado* con la forma en que se nos presenta lo absoluto. No se trata únicamente de reconocer a lo absoluto re-presentado, sino de experimentar esas re-presentaciones como presentaciones suyas. Para capturar al símbolo se deben reunir *ad infinitum* todas sus encarnaciones, todos aquellos lugares donde se manifiesta de manera plena. Como apunta Durand (2007: 17) “No es que un solo símbolo no sea tan significativo como todos los demás, sino que el conjunto de todos los símbolos relativos a un tema los esclarece entre sí, les agrega una ‘potencia’ simbólica suplementaria”. La prueba que nos ofrece lo absoluto en clave simbólica es describir todo el conjunto de sentidos que entraña, embarcándonos con ello en una aventura espiritual (Duch, 1998).

### **La corporalidad de lo simbólico**

Surge entonces la siguiente interrogante: ¿dónde puede ocurrir dicha aventura espiritual? Una vez más, Schelling ofrece una respuesta doble. Para abordar esta cuestión, sin embargo, es muy importante señalar otra de las grandes contribuciones que hizo el filósofo de Leonberg a la tradición filosófica occidental: su esfuerzo por reivindicar a la naturaleza en el escenario filosófico. I. Kant y J. G. Fichte se encargaron de disminuir el papel de la naturaleza hasta considerarla pasiva, mecánica, carente de vida propia y susceptible de ser legislada por la inteligencia. En cambio, Schelling se abocó a restaurar su papel ontológico para colocarla frente a frente con el espíritu. Así, ya no es el espíritu quien transfiere a la naturaleza su principio de configuración, sino que este ya se encuentra en ella, presupuesto de manera objetiva.

Entonces, así como había dos terrenos para las cosas particulares, las reales e ideales, también hay dos terrenos en donde lo simbólico se halla a sus anchas y *se encarna*. En el terreno de la naturaleza, lo absoluto se expresa simbólicamente

a través de la producción inconsciente de organismos (orgánicos e inorgánicos). En el terreno de lo ideal, en otras palabras, en el mundo del espíritu, expresa sus símbolos a través del arte. Lo absoluto —o Dios, como lo llamará Schelling a partir de 1804— se manifiesta en el universo, tanto en la naturaleza como en el espíritu, en un proceso tanto teogónico como soteriológico (Benz, 2009: 49). Por ejemplo, del lado espiritual, es decir, en el caso de la historia, Schelling nos explica en el *Sistema del idealismo trascendental* que:

La historia como totalidad es una revelación de lo absoluto, progresiva y que se descubre poco a poco. Por consiguiente, nunca se puede señalar en la historia el lugar exacto donde, por así decirlo, es visible la huella de la providencia o Dios mismo. En efecto, Dios nunca *es*, si el ser *es* lo que se presenta en el mundo objetivo; si *Él fuera, nosotros* no seríamos: mas *Él se revela* permanentemente. A través de su historia el hombre realiza una prueba progresiva (*fortgehenden*) de la existencia de Dios, una prueba que, sin embargo, solo puede completarse con la historia entera. Todo consiste en que se comprenda esa alternativa (Schelling, 2005: 401).

Un aspecto sumamente interesante que resulta de considerar lo simbólico como la manera en que se presenta lo sagrado, de manera sensible o material, es la idea de *corporalidad*. La materialidad de lo simbólico ocurre en un sentido amplio, pues es la mezcla perfecta entre el ser y el significado, viviendo simultáneamente en el mundo real y en el ideal. La oposición entre esencia y forma, entre cuerpo y espíritu, no se limitan al mundo material, sino que alcanzan el suprasensible (Horn, 1997).

Impulsado por la tradición teosófica, de la que hablaremos más adelante, Schelling desarrolla un concepto de corporalidad que cruza del mundo de la naturaleza al del espíritu a través de la noción de *Geistlichkeit*. Leib es una palabra en alemán que es difícil traducir tanto al inglés, como al francés y al español, pues significa ‘cuerpo’, en un sentido amplio que incluye también a lo ‘no material’ (Benz, 2009). *Geistlichkeit* significa, entonces, la corporalidad del espíritu. La presentación simbólica de lo absoluto en la multiplicidad es una suerte de encarnación o de *Leiblichkeit*, tanto en el mundo espiritual como en el natural. La tarea hermenéutica de descifrar lo absoluto a través de sus claves simbólicas es infinita y trata de intuir esos seres tautegóricos o realizaciones corpóreas de lo absoluto. Es por eso que aquí resuenan las palabras del místico F. C. Oetinger (1999): “*Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes*”, que se traduciría como “La corporeidad es el punto final de la obra de Dios” (Duch y Mèlich, 2012: 103).

### ¿Místico *versus* simbólico?

Un padecer que encontramos continuamente en el mundo contemporáneo es el esfuerzo de hallar espacios sagrados y a lo divino en general. Gozamos de la ausencia de una mitología que nos encadene al destino, pero estamos atrapados en el devenir histórico. De la presentación y re-presentación simbólica de lo absoluto nos movemos a nuestra experiencia en relación con *ello*. En el apartado cincuenta y cinco de la *Filosofía del arte* encontramos, entonces, un extraño aspecto de la metafísica schellinguiana que, como veremos a continuación, no hace tan sospechosa la mención previa de Oetinger. El filósofo de Leonberg nos explica que: “La acción externa en que se expresa la unidad de lo infinito y lo finito es simbólica, pues es la representación de la unidad de lo infinito y lo finito en lo finito o lo particular” (Schelling, 1999a: 133). Inmediatamente, en el apartado cincuenta y seis afirma lo siguiente:

La misma acción, en la medida en que solo es interior, es mística. Este es el concepto que establecemos de lo místico y, por tanto, no requiere demostración alguna. Suplemento 1. En consecuencia, misticismo = simbolismo subjetivo. Suplemento 2. En sí el misticismo no es poético, porque es el polo opuesto a la poesía, que es la unidad de lo infinito y lo finito en lo finito. Se entiende que se trata del misticismo en sí y no en la medida en que él mismo puede volver a objetivarse, por ejemplo, en convicción moral, etc. (Schelling, 1999a: 133).

La acción simbólica ocurre cuando lo finito se transforma en lo infinito de forma externa, es decir, objetiva. Esto ocurre al nivel de la comunidad. Los actos y las costumbres de una comunidad son objetivamente simbólicos, pero como “no logran una vida independiente de su significación propia, como los de la mitología griega” (Schelling, 2008: 111), entonces deben ser capturados simbólicamente como dogmas. Por esto Schelling (1999a) afirmaba que la Iglesia es una obra de arte.

Pero el filósofo alemán reconoce también que esa transformación de lo finito en lo infinito ocurre en la intimidad del espíritu, ahí donde, en lo subjetivo, se presenta, se intuye y se expresa en forma simbólica lo absoluto. En el apartado cuarenta y dos de la *Filosofía del arte* el filósofo de Leonberg nos dice:

Lo más íntimo del cristianismo es la mística, que solo es una luz interior, una intuición interior. Allí la unidad de lo infinito y lo finito solo cae en el sujeto. No obstante, una persona moral puede llegar a ser símbolo objetivo de este

misticismo interior y así puede ser llevado a una intuición poética, si bien no ha de permitir que se exprese subjetivamente. El misticismo está emparentado con la moralidad más pura y bella, así como a la inversa, también puede haber un misticismo en el pecado (Schelling, 2008: 117).

¿Qué significa entonces que el misticismo sea un simbolismo subjetivo? No pretendo ser capaz de dar una respuesta definitiva dentro de este trabajo, pero sí establecer en lo que sigue un camino desde donde se pueda abordar la cuestión.

### **Influencia mística del idealismo alemán**

Tenemos que empezar mencionando que hay una tradición alemana muy clara del misticismo, que va desde los siglos XIII y XIV con Meister Eckhart, Johannes Tauler y el autor del *Theologia Deutsch*; que pasa por el misticismo espiritual de Jakob Böhme y los teósofos como Friedrich Christoph Oetinger y Johann Albrecht Bengel y llega al siglo XVIII a través de la influencia de Emanuel Swedenborg en Alemania y, por supuesto, el romanticismo y el idealismo alemán (Benz, 2009). Varios estudiosos del tema afirman que los románticos e idealistas alemanes encontraron sus raíces no solo en el conflicto con la ilustración, sino también a través del reencuentro con su herencia del misticismo suabo. Por ejemplo, de acuerdo con Ernst Benz, pensadores como J. G. Fichte, G. W. F. Hegel, Franz X. von Baader y el mismo Schelling tuvieron una convergencia clara en cuanto a las fuentes religiosas y de especulación mística que revisaron (Horn, 1997). Robert Schneider (1938) incluso afirma que tanto la filosofía de Schelling como la de Hegel crecieron y se fortalecieron gracias a la tradición suaba, más que de las filosofías de Kant y Fichte.

A diferencia de lo que se pudiese pensar, el lenguaje alemán de la Alta Edad Media era un lenguaje poético que usaba imágenes, alegorías y parábolas, no un lenguaje lógico hecho de conceptos y términos filosóficos (Benz, 2009). Los místicos como Master Eckhart enfrentaron la dificultad de traducir los términos del latín teológico de las Escrituras a imágenes poéticas accesibles al público que las recibía, arriesgándose a ser condenados por herejes. Como resultado, innovaron la terminología de su época. En su obra *The Mystical Sources of German Romantic Idealism*, Benz (2009: 10) afirma que:

Master Eckart is, indeed, the creator of a new German philosophical and theological terminology; and since his own theology was a mystical one,

founded on mystical experiences and intuitions, it is truly with mystical speculation that philosophical speculation in German began.

En consecuencia, muchos de los términos filosóficos que cobran un papel central en el idealismo alemán, como *Sein* (ser), *Wesen* (esencia), *Vernunft* (razón), *Bild* (imagen), *Grund* (fundamento) y *Ungrund* (in-fundamento), entre otros, tienen su origen en el esfuerzo de los místicos por transmitir el significado de las Escrituras (Benz, 2009). Cuando los románticos y los idealistas alemanes indagaron sus orígenes y encontraron a los místicos, se identificaron con ellos y reconocieron elementos útiles para sus propios proyectos, por ejemplo, la conquista schellinguiana de lo absoluto.

De acuerdo con Benz (2009), uno de los elementos más importantes que el misticismo heredó al idealismo alemán fue la introducción de elementos escatológicos en la filosofía, es decir, la idea del desarrollo histórico de la revelación o de la interpretación de la historia como búsqueda del significado de la existencia. Para Bengel y su discípulo Oetinger, por ejemplo, la historia es el terreno en el cual “God revealed himself concretely —was incarnate; and the knowledge of God is a glance into the secrets of his economy” (Benz, 2009: 31). Vemos entonces la clara influencia de los místicos sobre Schelling y sus ideas, lo que nos lleva a pensar en la manifestación simbólica de lo absoluto en la multiplicidad.

### **Influencia mística sobre Schelling**

La influencia de los místicos en Schelling fue alimentada por dos razones. La primera es de corte personal: los sucesos trágicos en los que perdió a dos de las mujeres que amó en su vida. Primero, fue Auguste Böhmer, hija de su esposa Karoline von Günderrode. Se dice que Auguste era originalmente la prometida de Schelling (Lauth, 2008). Cuando enfermó a principios de 1800, Schelling intentó curarla “por medio del uso de la metafísica”, pero fracasó estrepitosamente en el intento. Luego, Karoline, un personaje célebre por sí mismo en el escenario intelectual de la época, murió en 1811 debido al cólera (Duque, 1998). Ambos eventos precipitaron a Schelling a una búsqueda personal, más encarnizada, de lo absoluto.

La segunda razón proviene de su interés en la teosofía, instigado por Franz von Baader. De hecho, Baader fue el responsable del redescubrimiento del misticismo alemán para sus contemporáneos tras hallar los escritos de Master Eckhart y Jakob Böhme, mientras se encontraba convencido de que su propósito divino era restaurar la tradición mística en la especulación filosófica moderna (Benz, 2009). Schelling se familiarizó con los escritos de Böhme, Oetinger (y probablemente Bengel) a través de Baader (Horn, 1997).

Es difícil determinar la influencia de los místicos en los escritos de Schelling, pues uno de sus mayores defectos era su reserva sobre revelar el nombre de sus fuentes. Sin embargo, una gran variedad de estudios ha permitido identificarla en sus escritos a partir de la correspondencia que mantenía con sus contemporáneos (Benz, 2009). Por ejemplo, Schelling tomó prestada de la terminología de Bengel y de Oetinger la idea de que Dios se revela de manera concreta (o se encarna) en la historia (Benz, 2009). Cabe destacar que con el fallecimiento de su esposa Karoline, Schelling trataría de explorar la vida después de la muerte, y eso lo llevaría a conectar su obra también con el trabajo de Swedenborg (Horn, 1997). La conexión particular entre el filósofo de Leonberg y cada uno de los místicos mencionados constituye un tema apasionante, pero que excede los propósitos de este trabajo.

Quizá la herencia mística más importante y que nos atañe aquí es la de Oetinger. Siguiendo a Benz (2009), encontramos que el filósofo de Leonberg hereda el espíritu con el que el teósofo se aproximó a lo absoluto. Para Schelling, lo absoluto posee una libertad excesiva y superabundante y es capaz de intensificar su esencia. Es por eso que las formas individuales se conciben a partir de la *Potenzlehre* como intensificaciones de las diferentes potencias, es decir, intensificaciones de la esencia de lo absoluto.

El proceso en el cual lo absoluto busca saberse a sí mismo —es decir, ganar conciencia de sí y con el que forma su esencia para crear la multiplicidad de formas reales e ideales de la existencia que ahora tratamos de capturar en clave simbólica— no es rígido, casi determinista, abstracto, formal y puramente ideal que emana de una necesidad —como ocurriría en el caso de Hegel (Benz, 2009) —, sino un proceso creativo en el que lo absoluto es un artista que produce inconscientemente organismos (la naturaleza), y conscientemente, obras de arte a través de nosotros (el espíritu). Así, nos dice Benz (2009: 48):

If Schelling, in his philosophy of nature, returns to the idea of God as *ens manifestativum sui*, the being manifesting a permanent act, the being who becomes real by manifesting itself in the plenitude of its creative and formative forces, he does so under the direct influence of Oetinger.

El uno schellinguiano, lo inefable, es el poder superabundante lleno de infinitas posibilidades, y por eso esta persecución con el objetivo de capturar filosóficamente, tanto a Ello como a la multiplicidad de formas con las que se presenta, es una tarea hermenéutica infinita que implica descifrar sus claves simbólicas. No podría ser de otra manera: perseguimos al devenir mismo y ninguna imagen o concepto, alegoría o esquema podría atraparlo por completo.

## La experiencia religiosa

Ahora se advierte que hay una vibrante veta mística en el espíritu del filósofo de Leonberg, y ya no es tan extraño que el misticismo sea un elemento dentro de la metafísica de su Identitätsystem. El simbolismo, subjetivo o no, debe estar conectado con nuestra experiencia religiosa; es decir, nuestra experiencia con lo absoluto: el inefable principio detrás de la naturaleza y del espíritu, ya sea en su manifestación o en nuestro intento de expresarlo. Este asunto fue un tema que interesó activamente a Schelling desde 1804 hasta el final de sus días. Con todo lo dicho, resulta evidente ahora que este tipo de experiencia también se entiende en clave simbólica. En estos términos, Schelling distingue dos formas básicas en las que nos relacionamos simbólicamente con lo divino, dependiendo de la manera en que lo absoluto se encuentra presente y oculto para nosotros.

El primer tipo de experiencia religiosa sería aquella que la humanidad vivía en la Antigüedad, donde en este caso el ejemplo modelo es el de los griegos. Ahí, la naturaleza era una expresión divina original que se encontraba siempre presente y se expresaba a través de los dioses. Las figuras sensibles de lo divino eran capaces de reunir tanto lo absoluto como lo limitado (Schelling, 1999a), de tal suerte que los dioses de la mitología griega serían símbolos acabados. Su tautegoricidad es fácilmente reconocible: existían mientras significaban y significaban mientras existían.

En este tipo de experiencia religiosa, la relación entre la humanidad y lo inefable está mediada a través del conjunto de creaciones poéticas sobre las figuras mitológicas paganas. La relación entre los dioses (los símbolos acabados) establecía la forma de sentir y de estar en el mundo, la forma de re-conocer lo divino. El sentir que produce esta experiencia es el de la quietud: una condición de estar en el mundo donde hay serenidad y satisfacción, porque lo general funciona como lo individual y la ruptura entre lo finito y lo infinito no es un síntoma presente (Simpson, 1989). Es una relación con lo absoluto en la que, al presentarse todo el tiempo de manera natural, el cosmos es duradero e imperecedero. No hay nada que revelar; no hay que buscar a Dios, pero tampoco hay acción espiritual, es decir, el espíritu se encuentra oculto. En este tipo de experiencia no tenemos que expresar lo inefable, porque se expresa solo, siempre se presenta ahí. Schelling (1999a) llama a este tipo de experiencia la religión o mitología real.

El segundo tipo de experiencia religiosa es propio de la modernidad y simbólicamente se constituye sobre todo por las figuras del cristianismo y, en menor grado, por las obras de los poetas modernos, como Dante, Ariosto, Shakespeare, Calderón y Cervantes, de acuerdo con Schelling (1999a). Él la llama la religión o

mitología idealista. A diferencia del caso natural, la regla aquí es la sucesión: la aparición de figuras simbólicas en el tiempo. Al respecto, nos explica que:

Esto está completamente de acuerdo con aquello que hay que considerar como principio del cristianismo: que no tiene símbolos acabados sino solo *acciones* simbólicas. Todo el espíritu del cristianismo es el de la acción. Lo infinito ya no está en lo finito, lo finito únicamente puede pasar a lo infinito, ya que solo en este pueden identificarse ambos. Así pues, en el cristianismo la unidad de lo finito y lo infinito es acción (Schelling, 1999a: 104).

Aquí lo individual deviene en universal. Por ejemplo, el arte, alimentado por los símbolos, se rige por la libertad y la intencionalidad (Schelling, 1999b). La religión ideal genera una condición de estar en el mundo donde la transformación es la norma y, contrariamente a la religión real, se disemina un espíritu de insatisfacción en el que se mira siempre hacia el pasado o hacia el futuro en búsqueda de autenticación (Simpson, 1989). La naturaleza, lo divino original, está oculta, y entonces nos ponemos en relación con ello solo a través del milagro y la revelación. Se nos exige expresar a lo divino porque no está presente, pero la única manera de re-presentarlo es a través de la acción simbólica.

### **Conclusión: una experiencia de lo absoluto en clave mística**

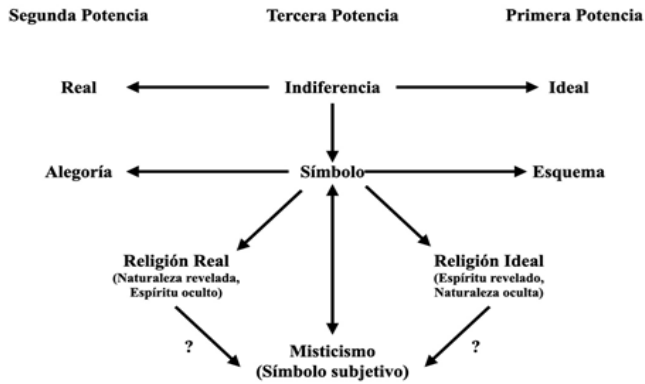
Gracias a Schelling sabemos ahora que es posible hacer a lo absoluto inteligible para la filosofía, aunque eso entrañe una tarea infinita. Lo absoluto es esencialmente la unidad absoluta y originaria de todas las cosas; formalmente, la indiferencia absoluta entre todas y cada una de las oposiciones. En el mundo de las cosas reales e ideales se le reconoce en esas cosas que muestren un balance completo entre lo ideal y lo real: organismos, obras de arte y símbolos. Lo absoluto se presenta simbólicamente y se puede re-presentar simbólicamente. La genética mística del idealismo alemán exhibe que la posibilidad de entender la realidad (aquel trabajo divino, el proceso de intensificación de la esencia de lo absoluto) fue transferida de la trascendencia divina al centro del alma humana y ahí se vuelve real e *intuible* (Benz, 2009). Al ponernos en relación con lo simbólico, tanto en el terreno de la naturaleza como en el del espíritu, experimentamos lo absoluto en su proceso de saberse a sí mismo para sí mismo. Es decir, escuchamos las palabras del silencio.

En tiempos en los que impera la religión idealista, la incomodidad moderna donde lo inefable parece inexpresable y en la que nos encontramos lejos de aquella época mitológica y bienaventurada de los griegos, el filósofo de Leonberg nos

ofrece herramientas para lidiar con la ocultación de lo divino. Si bien no tenemos a esos dioses pasionales que nos exigen aceptar trágicamente el dominio de la necesidad, sí estamos condenados a la libertad, obligados a esperar la acción simbólica, la revelación de lo inefable. ¿Cómo podemos esperar esa revelación? De manera objetiva, en los símbolos que se manifiestan en el mundo natural y en la historia humana. En lo subjetivo, dentro de nosotros mismos, es decir, místicamente. Avistamos un portal que podemos cruzar para encontrar en nosotros la expresión simbólica de lo absoluto a pesar de nuestra finitud.

Si bien lo expuesto hasta ahora no resuelve todas nuestras inquietudes, sí abre un camino de reflexión que ofrece una gran variedad de preguntas por investigar. ¿Podemos despertar a voluntad la revelación de lo absoluto dentro de nosotros? ¿Cuáles son las dimensiones éticas y estéticas de este simbolismo subjetivo? ¿Cómo se relacionan entre sí los simbolismos objetivo y subjetivo? Quizá responder estas preguntas constituya una tarea hermenéutica infinita. Por lo pronto, me complace haber presentado y señalado un camino para el encuentro con lo inefable, tanto en el mundo, como dentro de nosotros mismos.

A continuación, presento el esquema 1, donde resumo el contenido del presente trabajo.



## Bibliografía

- Benz, E. (2009). *The Mystical Sources of German Romantic Idealism*. Oregon: Pickwick.
- Corbin, H. (1993). *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabí*. Barcelona: Destino.
- Day, J. (2003). *Voegelin, Schelling and the Philosophy of Historical Existence*. Columbia: University of Missouri Press.
- Duch, L. (1998). *Mito, interpretación y cultura*. Barcelona: Herder.
- Duch, L. y J. C. Mèlich (2012). *Escenarios de la corporalidad*. Madrid: Trotta.
- Durand, G. (2007). *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Duque, F. (1998). *Historia de la filosofía moderna, la era de la crítica*. Akal: Madrid.
- Halmi, N. (2007). *The Genealogy of the Romantic Symbol*. Oxford: Oxford University Press.
- Horn, F. (1997). *Schelling and Swedenborg. Mysticism and German Idealism*. West Chester: Swedenborg Foundation.
- Lauth, R. (2008). *Schelling ante la doctrina de la ciencia de Fichte*. Málaga: Servicio de Publicaciones y Divulgación Científica de la Universidad de Málaga.
- Oetinger, F. C. (1999). *Biblisches und emblematisches Wörterbuch*. Berlin: De Gruyter.
- Schelling, F. W. J. (1859). *Darstellung meines Systems der Philosophie. 1801. Sämmlische Werke. Vierter Band*. Stuttgart y Augsburg: J. G. Cotta'scher.
- Schelling, F. W. J. (1993). *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*. Madrid: Tecnos.
- Schelling, F. W. J. (1999a). *Filosofía del arte*. Madrid: Tecnos.
- Schelling, F. W. J. (1999b). "Sobre Dante en relación con la filosofía". *Er, Revista de filosofía*, vol. 27, pp. 117-138.
- Schelling, F. W. J. (2005). *Sistema del idealismo trascendental*. Barcelona: Anthropos.
- Schelling, F. W. J. (2008). *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*. Buenos Aires: Losada.
- Schelling, F. W. J. (2014). *Philosophy and Religion (1804)*. Washington, DC: Spring.
- Schneider, R. (1938). *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen*. Würzburg-Aumühle: K. Trilsch.
- Simpson, D. (1989). "Prefacio". En Schelling, F. W. J. *The Philosophy of Art*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Trías, E. (2000). *La edad del espíritu*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Wirth, J. (2011). "Schelling's Contemporary Resurgence". *Philosophy Compass*, vol. 6, núm. 9, pp. 585-598.
- Whistler, D. (2013). *Schelling's Theory of Symbolic Language. Forming the System of Identity*. Oxford: Oxford University Press.

**Elementos para una crítica naturalista de la distinción  
entre lo pensable y lo inexpresable en el  
*Tractatus* de Wittgenstein**

*Alberto Villalobos Manjarrez*

*From philosophical perspective, the discovery of mirror neurons is exciting because it gave us an idea of how motor primitives could have been used as semantic primitives: that is, how meaning could be communicated between agents. Thanks to our mirror neurons, we can consciously experience another human being's movements as meaningful.*

*Perhaps the evolutionary precursor of language was not animal calls but gestural communication.*

*The transmission of meaning may initially have grown out of the unconscious bodily self-model and out of motor agency, based, in our primitive ancestors, on elementary gesturing. Sounds may only later have been associated with gestures, perhaps with facial gestures —such as scowling, wincing, or grinning— that already carried meaning.*

*THOMAS METZINGER, *The Ego Tunnel. The Science of the Mind and the Myth of the Self**

Si el *Tractatus logico-philosophicus* (1981) de Ludwig Wittgenstein necesitara presentación, podría decirse que es, sin duda, uno de los textos más decisivos de la filosofía del siglo xx. La atención que el filósofo Bertrand Russell dirige hacia esa obra, así como la influencia determinante del *Tractatus* sobre trabajos como *Fundamentación lógica de la física* (1969) y *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje* (2009), ambos escritos por el positivista lógico Rudolf Carnap, son una muestra de la presencia de Wittgenstein en la tradición filosófica anglosajona. Así también, en el marco de la filosofía continental, textos como *Wittgenstein y los límites del lenguaje* (2004) de Pierre Hadot, *Filosofía, mitología y pseudociencia, Wittgenstein lector de Freud* (2004) de Jacques Bouveresse y *La antifilosofía de Wittgenstein* (2013) de Alain Badiou son prueba de que los alcances de la obra del pensador vienés no se limitan a los problemas desarrollados por la filosofía analítica anglosajona.

En México los textos de Luis Villoro, como “Lo indecible en el *Tractatus*” (2016), y de Alejandro Tomasini Bassols, quien escribe *Filosofía y matemáticas. Ensayos en torno a Wittgenstein* (2006), indican que el pensamiento de Wittgenstein ha sido motivo de diversas interpretaciones y relecturas en Latinoamérica. De modo que el texto aquí presente se inscribe, en parte, en la discusión contemporánea de la obra de este filósofo, pero a partir de una crítica naturalista de una distinción estructural ubicada en el *Tractatus*: la disyunción entre lo pensable y lo inexpresable (das *Unaussprechliche*), es decir, la diferencia entre el lenguaje significativo y lo que el filósofo denomina como *lo místico* (das *Mystische*).

Esta crítica se basa, en especial, en el pensamiento del filósofo norteamericano Wilfrid Sellars, autor de “Empiricism and the Philosophy of Mind” (1991), “Philosophy and the Scientific Image of Man” (1991) y “Foundations for a Metaphysics of Pure Process” (1981), entre otros escritos. Por su parte, Sellars ha influido enormemente en pensadores anglosajones como Robert Brandom, Paul Churchland y Daniel Dennett; de tal modo que se le considera un pionero del campo de estudio de la filosofía de la mente contemporánea. Además, su pensamiento naturalista y neopragmático se ha introducido en la filosofía continental más actual, como se observa en los trabajos de Ray Brassier (2014) y de Reza Negarestani (2018).

Mediante la alternativa de Sellars, en este texto se sugiere que la distinción entre lo pensable y lo inexpresable pierde su carácter estructural, a partir de la posibilidad de que tanto el lenguaje como la conciencia se integren al ámbito de los fenómenos naturales y a una ontología de los procesos. Las consecuencias de esta alternativa implican una redefinición del concepto de significado.

Así, en este trabajo se desarrollan los siguientes cuatro puntos, concernientes especialmente a los aparatos conceptuales de Wittgenstein y de Sellars: 1) se explica

cuál es la relación entre el lenguaje y el mundo en el *Tractatus*, con el fin de esclarecer los límites de la expresión de los pensamientos y, en consecuencia, el problema de lo indecible; 2) se expone una crítica naturalista de la correlación absoluta entre hechos y proposiciones, basada en la posibilidad de que los componentes del lenguaje puedan conceptualizarse como objetos naturales; 3) ante esta posible naturalización del lenguaje, se identifican algunas implicaciones respecto a una comprensión del significado que ya no se basa en la mutua pertenencia entre el lenguaje y el mundo, sino en las conexiones entre patrones físicos, objetos lingüísticos y reglas; 4) para concluir, la cuestión de lo inexpresable se reformula a través del problema de la transparencia, en el marco de una ontología naturalista. Para el desarrollo de estos puntos se utilizan textos de Brassier y del filósofo de la mente Thomas Metzinger.

Es preciso señalar que la alternativa de esta naturalización, si se justificase plenamente, trastocaría el carácter trascendental de la estructura lógica de la representación afirmada en el *Tractatus*; la cual figura como la condición de existencia de lo indecible, lo irrepresentable o lo místico: un ámbito irrevocable frente al que solo cabe el silencio. Este ámbito ha servido, asimismo, para la reivindicación de una religiosidad inmune al análisis racional, puesto que cualquier investigación de este tipo implicaría un intento, por fuerza errado, de transgresión del límite absoluto del pensamiento.

### **El mundo, el lenguaje y lo inexpresable en el *Tractatus***

Como es sabido, el *Tractatus* de Wittgenstein es un texto en el cual se abordan problemas referentes a la ontología, la lógica, la epistemología, las matemáticas y las ciencias naturales. Con razón o sin ella, su autor afirma: “Por otra parte la *verdad* de los pensamientos aquí comunicados me parece intocable y definitiva. Soy, pues, de la opinión de que los problemas han sido, en lo esencial, finalmente resueltos” (Wittgenstein, 1981: 33). No obstante, más que haber resuelto de modo definitivo los principales problemas de la filosofía; más que haber, en cierto sentido, terminado con tal disciplina, ese texto de Wittgenstein posibilita la elaboración de un proyecto en el cual se postula un anudamiento entre ciencia, lógica y filosofía; además de que se propone una depuración de toda metafísica que, de manera fallida, atenta contra los límites del lenguaje y de la representación. Conjuntamente, en el *Tractatus* se realiza una crítica estructural del concepto de *verdad* y de las proposiciones filosóficas, para intentar salir de estas, pero siempre a través de ellas. Wittgenstein realiza “una crítica de lenguaje, lógica, [...] de los enunciados de la filosofía. Una destitución de la categoría de verdad. Un desmontaje de las pretensiones de la filosofía de constituirse en teoría” (Badiou, 2013: 17).

Dentro de este esquema se encuentra la indisociable relación entre el lenguaje y el mundo cuya explicación puede derivarse de la siguiente proposición: “5.64 Vemos aquí cómo el solipsismo llevado estrictamente coincide con el puro realismo. El yo del solipsismo se reduce a un punto inextenso y queda la realidad coordinada con él” (Wittgenstein, 1981: 165). Aquí hay tres conceptos que deben esclarecerse para pensar la correlación entre lenguaje y mundo. Se trata del solipsismo, el realismo y el sujeto.

Mientras que el lenguaje se refiere a la existencia de cualquier proposición que se circunscribe a sus posibilidades lógicas, el solipsismo significa que el lenguaje es infranqueable. Lo insuperable es precisamente la estructura lógica del lenguaje. La lógica consiste en las reglas y los límites estructurales según los cuales una proposición puede denominarse como verdadera, siempre que enuncie de qué modo ocurre un hecho en el mundo. La estructura lógica de cualquier representación es irrefutable por la experiencia, a tal punto que Wittgenstein (1981: 181) declara: “6.13 La lógica no es una doctrina, sino un reflejo del mundo. La lógica es trascendental”. Igualmente, el filósofo asegura que “5.43 Todas las proposiciones de la lógica dicen lo mismo. Es decir, nada” (Wittgenstein, 1981: 133). Por consiguiente, la lógica constituye la misma forma que poseen las proposiciones. Si no expresa nada, solo el uso adecuado de las proposiciones para referir hechos habilita el sentido y la verdad de lo que acontece.

El realismo consiste en que el mundo posee una existencia plena distinta del lenguaje. Sin embargo, cualquier designación sobre lo que ocurre solo puede realizarse proposicionalmente; de modo que el mundo se define como la totalidad de lo que acontece, lo cual implica afirmar que “1.1 El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas. 1.11 El mundo está determinado por los hechos y por ser *todos* los hechos. 1.12 Porque la totalidad de los hechos determina lo que acaece y también lo que no acaece” (Wittgenstein, 1981: 35). Un hecho (Tatsache) se constituye por hechos atómicos (Sachverhalten), los cuales se conforman, a su vez, por entidades y cosas (Sachen und Dingen). Es cierto que los hechos son descriptibles a través de un lenguaje empírico o de uno técnico por parte de las ciencias naturales. Algunos ejemplos son los procesos físicos, las funciones orgánicas, las acciones humanas, pero también las proposiciones, sus componentes y los estados mentales descriptibles, como las emociones. En la *Conferencia sobre ética*, Wittgenstein (1989) explica que todo acontecimiento que pueda presentarse es un hecho, entre otros, del mundo, inclusive los estados psicológicos.

Si para Wittgenstein los hechos y las proposiciones están inevitablemente entrelazados, es preciso preguntar lo siguiente: ¿cuál es la diferencia entre el lenguaje y el mundo?, y ¿qué lugar ocupa el sujeto (*das Subjekt*) en esta distinción? Pues

bien, la diferencia se encuentra en que las relaciones y las reglas lógicas que rigen a las proposiciones y a las representaciones son necesarias, mientras que los nexos que vinculan a los hechos son contingentes. La divergencia entre las conexiones de los hechos y las relaciones lógicas de las proposiciones se expone en el *Tractatus* como sigue:

3.031 Se ha dicho alguna vez que Dios pudo crear todo, salvo lo que fuese contrario a las leyes de la lógica. La verdad es que nosotros no somos capaces de *decir* qué aspecto tendría un mundo ilógico.

3.032 Presentar en el lenguaje algo que “contradiga a la lógica” es tan imposible como presentar en geometría por sus coordenadas un dibujo que contradiga a las leyes del espacio o dar las coordenadas de un punto que no existe.

3.0321. Podemos representarnos espacialmente un hecho atómico que contradiga a las leyes de la física, pero no uno que contradiga a las leyes de la geometría (Wittgenstein, 1981: 49).

En estas proposiciones, Wittgenstein aclara la diferencia estructural entre el lenguaje y el mundo. No se sabe cómo sería un mundo ilógico, no se piensa el mundo como inexistente; así como tampoco se representan las transgresiones a las reglas de la lógica y de la geometría. Aquí no hay modo de situarse más allá de la estructura lógica a la cual toda representación se circunscribe. Al contrario, si es lógicamente posible, se piensa en acontecimientos concretos que contradigan las leyes físicas, como un cuerpo metálico que no se dilata con el calor o, según expresa Wittgenstein: “6.36311 Que el sol amanezca mañana es una hipótesis: y esto significa que no *sabemos* si amanecerá. 6.37 No existe la necesidad de que una cosa deba acontecer porque otra haya acontecido; hay solo una necesidad lógica” (Wittgenstein, 1981: 195). Por su parte, el sujeto es definido como la juntura, la articulación entre el lenguaje y el mundo. El sujeto figura aquí como un paradójico punto inextenso que no se encuentra como tal en el mundo; así tampoco es una cosa pensante, sino que solo existe como un límite entre los hechos y las representaciones. Por eso Wittgenstein escribe: “5.641 El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni tampoco el alma humana de la cual trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite —no una parte del mundo” (Wittgenstein, 1981: 165).

Quedan así brevemente esbozados los problemas del lenguaje, el mundo y el sujeto en el *Tractatus*, cuya intrínseca pertenencia establece los límites de lo pensable a través de la elucidación de la estructura lógica de la representación, en la cual se identifica el tipo de vínculos necesarios que existen entre las

reglas lógicas, a diferencia de la contingencia de los hechos, que es independiente de la voluntad humana. De este modo, la articulación y el límite entre la necesidad lógica y la contingencia fáctica es el sujeto que nunca se ubica como un hecho en el mundo.

La aclaración de estos términos ahora permite referir de manera puntual lo que Wittgenstein entiende como lo inexpresable o lo místico: un ámbito completamente condicionado por el ensamble entre el lenguaje y el mundo aquí descrito. Lo indecible es la consecuencia definitiva de los límites que Wittgenstein establece para la expresión de los pensamientos. El filósofo escribe: “6.522 Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se *muestra* a sí mismo; esto es lo místico” (Wittgenstein, 1981: 203). En este punto pueden señalarse, al menos, tres modos de dirigirse al problema de lo indecible en el *Tractatus*: 1) lo inexpresable como la incapacidad de transgredir la estructura lógica de la representación; 2) lo místico como la experiencia de la existencia del mundo, lo cual implica que su fundamento no puede pensarse ni conocerse; y 3) la imposibilidad de otorgar un sentido absoluto al mundo o a todo lo que ocurre, puesto que tal empresa rebasa las posibilidades del lenguaje significativo.

Sobre lo que se representa y lo inexpresable, el filósofo declara: “6.5 Para una respuesta que no se puede expresar, la pregunta tampoco puede expresarse. No hay *enigma*. Si se puede plantear una cuestión, también se puede responder” (Wittgenstein, 1981: 201). A propósito de lo místico y de la existencia del mundo, se lee en el *Tractatus*: “6.44 No es lo místico como sea el mundo, sino que sea el mundo. 6.45 La visión del mundo *sub specie aeterni* es su contemplación como un todo —limitado—. Sentir el mundo como un todo limitado es lo místico” (Wittgenstein, 1981: 201). Para afirmar la imposibilidad del sentido último y del valor absoluto de todo lo que ocurre, Wittgenstein escribe: “6.41 El sentido del mundo debe quedar fuera del mundo. En el mundo todo es como es y sucede como sucede: en él no hay ningún valor, y aunque lo hubiese no tendría ningún valor” (Wittgenstein, 1981: 197). La organización de estas cuestiones en torno a lo inexpresable proviene de comprender a la lógica como una estructura trascendental tanto del mundo como de la experiencia, cuyas relaciones y posibilidades establecen lo que puede ser dicho o no. El carácter indisociable de esta relación entre los hechos y la representación es cuestionado a continuación, a partir de la posibilidad de integrar el lenguaje al mundo natural de una sola realidad en acto.

## Hacia una crítica naturalista de la distinción entre lo pensable y lo inexpresable

Para comenzar a desarrollar la crítica naturalista de la distinción estructural entre lo pensable y lo indecible en el *Tractatus*, es pertinente recurrir a *Truth and Correspondence* (1991) de Sellars. En ese texto, el filósofo estadounidense pretende formular un concepto de *correspondencia* distinto del que se propone en las teorías pragmatistas y coherentistas de la verdad. Sellars busca eludir, hasta cierto punto, las relaciones entre verdad y acción y entre verdad y coherencia, para redefinir la conexión del lenguaje con las cosas mediante una alternativa tanto realista como naturalista. En la ejecución de esta tarea, el filósofo dialoga críticamente con Wittgenstein.

El proyecto del naturalismo racionalista de Sellars es una investigación guiada por una tesis rectora: la afirmación sobre que la realidad está desprovista de una forma proposicional; sin embargo, esto no significa que no puedan captarse o conocerse aspectos de la realidad mediante conceptos y proposiciones (Brassier, 2014). En consecuencia, debe explicarse cómo es que el pensamiento estructurado proposicionalmente surge dentro de la naturaleza; del mismo modo que es necesario saber cómo se relaciona con los procesos naturales, pero sin apelar a una correlación necesaria entre mundo y lenguaje. Sin duda, el problema que subyace a esta tesis es la crítica del *mito de lo dado* (the Myth of the Given), que puede expresarse así: “Rechazar el mito de lo dado es rechazar la idea de que la estructura categorial del mundo —si es que tiene una estructura categorial— se impone en la mente del mismo modo que un sello impone una imagen sobre cera derretida” (Sellars, 1981: 12). Aquí la mente no es el espejo de la naturaleza.

Ahora bien, respecto al problema de la verdad en el *Tractatus*, existen dos cuestiones ligadas a esta discusión. Primero, que se trata de una teoría de la verdad cuya correspondencia se justifica mediante la correlación absoluta entre hechos y proposiciones; mientras que un hecho no es su representación, solo es posible representar hechos mediante proposiciones. Este vínculo queda asegurado por la estructura lógica de las proposiciones desde la que se forman las representaciones del mundo. Por eso Wittgenstein escribe: “3 La figura lógica de los hechos es el pensamiento. 3.001 ‘Un hecho atómico es pensable’, significa: Nosotros podemos figurárnoslo” (Wittgenstein, 1981: 49). Así, la lógica versa sobre todo lo posible, mientras que todas las posibilidades son sus hechos (Wittgenstein, 1981). Segundo, las proposiciones verdaderas, regidas por la necesidad de sus posibilidades lógicas y cuyo modelo, para Wittgenstein, se encuentra en las ciencias naturales, están sujetas a la contingencia de las relaciones entre los hechos.

Sellars identifica una paradoja que atraviesa el *Tractatus* a propósito de este tipo de vinculaciones entre hechos y proposiciones. Al respecto, escribe: “somos de algún modo capaces de reconocer la relación representacional entre los enunciados y los hechos extra-lingüísticos, la cual no puede expresarse mediante un enunciado” (Sellars, 1991: 208). Este problema se traduce en una disociación entre pensar y decir que se refiere a la declaración de Wittgenstein sobre que el sentido de una proposición verdadera no se expresa lingüísticamente, sino que solo se muestra. Entonces, no todo lo que puede pensarse debe decirse. ¿Qué significa pensar aquello que no debe expresarse en el lenguaje, como el sentido de una proposición o el vínculo representacional entre enunciados y hechos? Existe el reconocimiento de la relación entre lo proposicional y lo extralingüístico, pero este no es el contenido de un enunciado. Además de señalar esta paradoja, Sellars advierte sobre los riesgos de tipo idealista que acechan a la distinción entre lenguaje y mundo expuesta en el *Tractatus*, cuando redacta extensamente:

decir que los hechos son cuasi-objetos es, sin duda, en el contexto del *Tractatus*, afirmar que son lingüísticos. Los únicos objetos que hay en el mundo son los propios objetos. Y si uno está tentado a responder que si el mundo consiste en hechos y que los hechos son cuasi-objetos, entonces los cuasi-objetos deben estar “en” el mundo; la respuesta es que el sentido en el que los hechos están “en el mundo” es diferente a que los propios objetos estén en el mundo, del mismo modo que afirmar que los hechos son objetos es distinto a asegurar que los objetos son los propios objetos.

Pero esto simplemente pospone el momento de la verdad. Porque si los hechos pertenecen al orden lingüístico, entonces ‘representar’ es una relación entre enunciado y enunciado. Y el intento de comprender lo que es la representación podría confrontarnos con un idealismo lingüístico profundo. Si los hechos pertenecen al orden lingüístico y el mundo consiste en hechos, ¿no debe el mundo pertenecer al orden lingüístico? ¿Y no es esto un absurdo miserable? (Sellars, 1991: 209).

Este fragmento señala las dificultades presentes en el *Tractatus* sobre la posibilidad de pensar lo que es radicalmente extralingüístico y que, en el léxico de Sellars, es denominado como *objeto*. Así, los hechos no son los objetos, sino que habría hechos de objetos que terminarían siendo ubicados, por fuerza, en el orden de lo lingüístico. El filósofo estadounidense explica que hay un doble uso del término *hecho* que dificulta la referencia a los objetos como realidades extralingüísticas. En

el *Tractatus*, el acto de representar se refiere, entonces, a la relación entre *hechos sobre expresiones lingüísticas* y *hechos sobre objetos que no son lingüísticos*.

Sobre las proposiciones definidas como hechos, Wittgenstein escribe: “3.143 Que el signo proposicional es un hecho, está oculto por la forma ordinaria de expresión escrita o impresa. Pues, por ejemplo, en la proposición impresa, el signo de la proposición no aparece como esencialmente diferente de la palabra” (Wittgenstein, 1981: 53). No obstante, si se consideran los hechos sobre objetos que no son lingüísticos como hechos no lingüísticos, estos quedan inscritos en el lenguaje, debido a que toda referencia a los hechos, del tipo que sean, es proposicional.

Frente a este problema, y para evadir un eventual idealismo lingüístico en la comprensión de lo real, se sugiere aquí otra alternativa para pensar el vínculo entre el lenguaje y lo extralingüístico, pero sin utilizar el concepto de *hecho* y sin afirmar la estructura lógica, insuperable y trascendental, de la representación, que funge como la condición para establecer el límite entre lo pensable y lo inexpressable. Dicho esto, en lugar de afirmar que el acto de representar (*picturing*) es una conexión entre hechos, Sellars propone usar la distinción entre objetos lingüísticos y no-lingüísticos para redefinir lo que significa la correspondencia entre pensamiento y mundo. En este orden de ideas, escribe:

La misma formulación trae un sentido de alivio, porque en la vida cotidiana hablamos de representaciones de cosas o personas, no de hechos. Aproximadamente, *un objeto o grupo de objetos* es una *representación* de otro *objeto o grupo de objetos*. Sin embargo, dado que los objetos solo pueden representar objetos en virtud de hechos sobre ellos, puede parecer una objeción insistir en que son objetos y no hechos los que están en relación representacional. Esto no es una objeción, sino el corazón del problema.

[...] Si representar ha de ser una relación entre objetos en el orden natural, esto implica que los objetos lingüísticos en cuestión deben pertenecer al orden natural. Y esto significa que debemos considerarlos en términos de propiedades empíricas y de relaciones factuales, aunque estas pueden, y de hecho deben, ser muy complejas, involucrando todo tipo de conjunciones o uniformidades constantes pertenecientes al usuario del lenguaje y su entorno. Específicamente, aunque podemos, y de hecho debemos, saber que los objetos lingüísticos están sujetos a reglas y principios —están cargados de ‘debería’—, nos abstraemos de este conocimiento al considerarlos como objetos en el orden natural. Permítanme introducir el término “objeto lingüístico natural” para referirme a los objetos lingüísticos así considerados (Sellars, 1991: 212).

¿Qué son, entonces, estos objetos lingüísticos naturales (*natural-linguistic objects*)?, ¿cuál es su importancia para redefinir la relación entre el lenguaje y lo extralingüístico? En primer lugar, caracterizar al lenguaje como una multiplicidad de objetos inmanentes al orden natural implica haber roto la mutua pertenencia entre los hechos y la forma lógica de las proposiciones. Aquí ya no es posible afirmar que la estructura lógica y trascendental que organiza la representación es la condición, primera y última, de toda proposición verdadera y de todo lenguaje significativo. Entonces, lo indecible pierde su carácter de límite absoluto para expresar pensamientos, puesto que su condición, es decir, la lógica como estructura trascendental, se ha integrado al ámbito de los objetos naturales como un conjunto de reglas que determinan los vínculos entre las representaciones.

Estas reglas son dependientes de objetos materiales. En esta reorganización naturalista existen conexiones concretas entre objetos físicos, orgánicos y lingüísticos que operan según regularidades y reglas sintácticas, semánticas y prácticas. De modo que los objetos lingüísticos naturales son las marcas, los sonidos, los espaciamientos y los movimientos involucrados en cualquier expresión lingüística. Esta naturalización implica constatar que las funciones lingüísticas se encuentran enraizadas en patrones materiales, tanto orgánicos como inorgánicos, que son perceptibles como cuestiones factuales. Tales patrones físicos son fonéticos, gráficos y gestuales (Brassier, 2014).

Después de exponer sintéticamente el esquema de la relación entre objetos naturales lingüísticos y no-lingüísticos, resta identificar las implicaciones de esta alternativa naturalista correspondientes a la definición del significado y a la posible reubicación conceptual —ya no a partir de estructuras trascendentales— de la cuestión de lo indecible.

### **La formación del significado desde el naturalismo**

En el *Tractatus* se afirma que el sentido (*Sinn*) de una proposición se muestra (*zeigt*), pero se niega que este figure como el contenido de un enunciado. “4.461 La proposición muestra aquello que dice” (Wittgenstein, 1981: 107). La existencia de este sentido, que se manifiesta sin decirse, depende al menos de tres condiciones: de las posibilidades lógicas de las proposiciones, de su conexión con hechos particulares y, de modo aún más relevante, de la correlación absoluta entre la necesidad lógica y la contingencia fáctica del mundo. Esta correlación hace posible, como se ha señalado en este trabajo, el acto de representar hechos mediante proposiciones.

En palabras de Wittgenstein: “4.03 La proposición que nos comunica un estado de cosas debe estar también *esencialmente* conectada con el estado de cosas. Y la conexión consiste, precisamente, en que es su figura lógica. La proposición solo dice algo en cuanto es una figura” (Wittgenstein, 1981: 77).

A partir de la filosofía de Sellars, se identificaron dos dificultades sobre la relación entre el lenguaje y el mundo defendida en el *Tractatus*: 1) la disociación entre decir y pensar, que se indica sobre que el vínculo representacional entre hechos y proposiciones no puede decirse, del mismo modo que el sentido de las proposiciones no puede expresarse lingüísticamente. La paradoja que resulta consiste en la pregunta sobre el tipo de pensamiento que no puede pronunciarse, y 2) además, se encuentra el riesgo del idealismo lingüístico reconocido por Sellars. Si los hechos se refieren tanto a realidades lingüísticas como a aquellas que no lo son, la sentencia de que la representación de cualquier hecho depende completamente de la forma lógica de las proposiciones, coloca a cualquier tipo de realidad en el orden del lenguaje.

La alternativa naturalista a estas dificultades consiste en deslindarse de la tesis referida a que la lógica es una estructura trascendental, a partir de la integración de los objetos lingüísticos al orden natural, pero también material, en el cual la acción de representar es una función lingüística dependiente de las conexiones entre patrones orgánicos e inorgánicos, reglas semánticas y prácticas sociales entre los hablantes. Dicho esto, ¿cómo explicar la existencia del significado desde esta perspectiva? En “Nominalism, Naturalism, and Materialism: Sellars’s Critical Ontology”, Brassier (2014: 110) propone algunas directrices para tratar esta cuestión:

Los objetos lingüísticos naturales son nombres que representan partes de la realidad. Los nombres son partes del orden natural solo en la medida en que carecen de sentido o significado. Así como la referencia no es una relación semántica, la representación no es una relación epistémica: es una función natural. Una teoría general de los sistemas representacionales distinguirá entre las variedades sensibles e insensibles de la función representacional. Esto requiere diferenciar la forma proposicional de la forma conceptual. Los sistemas de representación animal operan a través de una forma proposicional que tiene tanto un aspecto de referencia como uno de caracterización. Crucialmente, esta forma proposicional no es conceptual. Así, la representación de un objeto a siendo rojo se lleva a cabo por la inscripción caracterizadora del símbolo “a”. Tanto los aspectos de referencia como de caracterización de las proposiciones están sintetizados sintácticamente. La forma sintáctica se realiza en las propiedades neurobiológicas de los organismos sintientes. En este sentido, la forma proposicional es pre-lingüística y más fundamental

que la forma lógica o conceptual. La forma lógica se inaugura una vez que los sistemas de representación pueden representar relaciones de asociación, compatibilidad e incompatibilidad entre representaciones.

Cabe destacar aquí tres tesis desde las cuales se reformula el concepto de *significado* desde una perspectiva naturalista. Primero, se trata de reconocer que debido a que los objetos lingüísticos se encuentran integrados al orden de los acontecimientos naturales, no poseen ningún sentido o significado intrínseco. El significado no es una propiedad esencial de la naturaleza, sino que es el resultado de operaciones materiales, sintácticas y semánticas concretas. Segundo, las representaciones, las relaciones específicas entre los objetos lingüísticos y extralingüísticos, poseen una forma sintáctica cuyas condiciones mínimas y suficientes son las propiedades neurobiológicas de los organismos sensibles. Las representaciones son, a su vez, formaciones sintácticas que implican una síntesis entre referencia (*a*) y caracterización (es rojo). Tercero, la lógica ya no figura como una estructura trascendental, como un límite entre lo pensable y lo indecible, sino en calidad de un tipo de representación particular, es decir, se trata de la organización de los vínculos entre las representaciones. En este sentido, la lógica está condicionada por la representación y su forma sintáctica, por los objetos lingüísticos naturales; pero también por las realidades neurobiológicas de los organismos, las cuales son materiales y carecen de significado intrínseco. En el marco de este naturalismo, sobre el concepto de significado se expresa lo siguiente:

El significado no es una relación: los enunciados significantes establecen correlaciones metalingüísticas entre palabras y otras palabras en lugar de una relación metafísica entre palabras y cosas. El nivel básico del lenguaje consiste en conexiones entre objetos lingüísticos naturales y otros objetos físicos regidas por patrones. Las palabras no representan la realidad por lo que significan, sino por las conexiones físicas entre las regularidades semánticas obedecidas por los hablantes y los patrones físicos en los que se encarnan estas regularidades semánticas (Brassier, 2014: 110-111).

De modo que puede afirmarse que la condición del significado se encuentra en una materialidad no-lingüística y, por consecuencia, carente de propósito significativo. Además de estar condicionado por las conexiones físicas entre patrones materiales, incluidos los objetos lingüísticos naturales y las realidades neurobiológicas, el significado depende del uso de reglas semánticas y de hábitos de comportamiento. No hay aquí ningún ámbito de sentido originario ni ninguna pertenencia o fusión

absoluta entre lenguaje y mundo; tampoco se afirma una identidad radical entre pensamiento y ser. Lo que es reconocido como provisto de significado depende del uso de reglas, tanto sintácticas como semánticas, instaladas en repeticiones y recurrencias orgánicas e inorgánicas.

Una vez que la lógica se deslinda de su carácter trascendental, el ámbito de lo inexpresable ya no se considera como la consecuencia del límite absoluto del pensamiento. ¿De qué modo pensar el problema de lo indecible cuando ya no se encuentra condicionado por una estructura trascendental, sino que se ubica en la inmanencia de los objetos naturales? En este trabajo se sugiere que lo inexpresable se reformula a través del concepto de transparencia, que es afín a un naturalismo desde el cual se sostiene que los mecanismos materiales de determinados organismos son las condiciones no-lingüísticas del lenguaje y del significado.

### **Conclusión. De lo inexpresable a la transparencia**

Para finalizar este texto, se desarrolla brevemente la tesis sobre que el ámbito de lo inexpresable puede redefinirse y reubicarse en el marco de una ontología naturalista, mediante el concepto de *transparencia*. Para explicar este problema, resulta útil el siguiente señalamiento de Brassier: “es casi seguro que el significado lingüístico-formal se genera a través de procesos no-lingüísticos, del mismo modo que nuestras intuiciones fenomenológicas están sin duda condicionadas por mecanismos a los que no se puede tener acceso intuitivamente” (Brassier, 2017: 68). La transparencia consiste, de manera concreta, en la aseveración de que no es posible acceder, mediante la intuición, a los mecanismos neurobiológicos correlativos o condicionantes de cualquier tipo de experiencia fenomenológica. Metzinger (2003: 169-170) explica al respecto:

La transparencia es una forma especial de oscuridad. Desde la perspectiva de la fenomenología de la experiencia visual, la transparencia significa que no somos capaces de ver algo, porque es transparente. No vemos la ventana, sino el pájaro volando a través de ella. La transparencia *fenoménica* en general significa, sin embargo, que algo particular no es accesible a la experiencia subjetiva, a saber, el carácter representacional de los contenidos de la experiencia consciente. [...] Los propios *instrumentos* de la representación ya no pueden representarse como tales y, por lo tanto, el sistema de experimentación, por necesidad, tiene que experimentarse a sí mismo como estando en contacto directo con los contenidos actuales de su propia conciencia. [...]

¿Qué es lo que el sistema no puede experimentar? Lo que es inaccesible a la experiencia consciente es el simple hecho de que esta experiencia tiene lugar en un *medio*.

Si se asume que para cada contenido fenoménico de los seres humanos hay un correlato neuronal mínimo y suficiente, el medio que posibilita la experiencia consciente, el cual es inaccesible intuitivamente, corresponde a los mecanismos neurobiológicos.

Con Wittgenstein, lo inexpresable se deriva de haber hecho de la lógica una estructura trascendental que dicta las posibilidades de las proposiciones y, por tanto, también de las representaciones. Fuera de estas, solo caben el silencio y la resignación en cuanto a la imposibilidad del pensamiento, del lenguaje y del conocimiento. Ahora, desde la ontología naturalista aquí expuesta, no se trata de trazar un límite absoluto para la representación desde formas trascendentales, sino de reconocer a través de un trabajo conjunto entre ciencia y filosofía que la experiencia consciente está rodeada de oscuridad. Esta corresponde a la incapacidad de experimentar y de describir *intuitivamente* los mecanismos neurobiológicos y no-lingüísticos que dan lugar a los contenidos fenoménicos de la conciencia. Incluso, Metzinger (2003) sugiere que los objetos que sostenemos con las manos, productos del procesamiento de información en nuestro cerebro, son sombras de baja dimensión concernientes a objetos físicos actuales, es decir, sombras danzantes en nuestro sistema nervioso central.

Tales mecanismos condicionantes de los contenidos fenoménicos y las representaciones no se experimentan ni se describen a través de la intuición. Sin embargo, sí se han conocido, aunque de manera parcial, mediante procedimientos epistémicos contraintuitivos, revisiones conceptuales y diálogos entre comunidades científicas que intercambian datos empíricos e hipótesis y que diseñan teorías de prueba criticadas regularmente (Metzinger, 2009).

Las condiciones materiales y extralingüísticas de la representación y los fenómenos no se perciben ni se dicen directamente, pero se conocen y se expresan como abstracciones. Así, la cooperación interdisciplinaria entre la filosofía y las ciencias empíricas de la mente, que subyace a la formación de estas tesis naturalistas, es compatible con dos características que Sellars asocia a la racionalidad: la capacidad de la razón para corregir sus propios postulados y su función autónoma, dedicada a la legislación y la revisión de sus categorías.

## Referencias

- Badiou, A. (2013). *La antifilosofía de Wittgenstein*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Bouveresse, J. (2004). *Filosofía, mitología y pseudociencia, Wittgenstein lector de Freud*. Madrid: Síntesis.
- Brassier, R. (2014). “Nominalism, Naturalism, and Materialism: Sellars’s Critical Ontology”. En Bashour, B. y H. D. Muller (eds.). *Contemporary Philosophical Naturalism and its Implications* (pp. 101-114). Nueva York: Routledge.
- Brassier, R. (2017). *Nihil desencadenado. Ilustración y extinción*. Segovia: Materia Oscura.
- Carnap, R. (1969). *Fundamentación lógica de la física*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Carnap, R. (2009). *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje*. Ciudad de México: Centro de Estudios Filosóficos / UNAM.
- Metzinger, T. (2003). *Being No One. The Self-model Theory of Subjectivity*. Massachusetts: The MIT Press.
- Metzinger, T. (2009). *The Ego Tunnel. The Science of the Mind and the Myth of the Self*. Nueva York: Basic Books.
- Negarestani, R. (2018). *Intelligence and Spirit*. Cambridge: The MIT Press.
- Sellars, W. (1981). “Foundations for a Metaphysics of Pure Process”. *The Monist*, vol. 64, núm. 1, pp. 3-90.
- Sellars, W. (1991). *Science, Perception and Reality*. California: Ridgeview Publishing Company.
- Tomasini Bassols, A. (2006). *Filosofía y matemáticas, ensayos en torno a Wittgenstein*. Ciudad de México: Plaza y Valdés.
- Villoro, L. (2016). *La significación del silencio y otros ensayos*. Ciudad de México: FCE.
- Wittgenstein, L. (1981). *Tractatus logico-philosophicus* (ed. bilingüe). Madrid: Alianza.
- Wittgenstein, L. (1989). *Conferencia sobre ética*. Barcelona: Paidós.



## **Foucault, Courtine, Farge. Dialogar con Foucault**

*Norma Hortensia Hernández García*

Una de las funciones más importantes del silencio es que posibilita el diálogo. Gracias a la pausa que impone en el fluir de las ideas, impulsa el camino hacia la comprensión, tal como lo explica David Le Breton (2006: 14) en los siguientes términos:

El silencio no es nunca el vacío, sino la respiración entre palabras, el pliegue momentáneo que permite el fluir de los significados, el intercambio de miradas y emociones, el sopesar ya sea las frases que se amontonan en los labios o el eco de su recepción, es el tacto que cede el uso de la palabra mediante una ligera inflexión de voz, aprovechada de inmediato por el que espera el momento favorable.

Sin embargo, cuando se trata de un diálogo sin cuerpo, el silencio deja de ser esa breve suspensión que empuja, que es tránsito y lugar para la respuesta. Se desvanece, no se percibe más. Lo cual se entiende porque en buena medida, como indica Philippe Breton (2011: 58) “Cuando se escribe, se renuncia al interlocutor, no solo al propio cuerpo sino al cuerpo del otro”. No obstante, el diálogo, la interpelación, es posible cuando los conceptos tienen la fuerza de entrar en el caudal del pensamiento y de imprimirse en el interior del individuo que los recibe, que asume la pausa cordial de la reflexión y da nueva vida a las palabras que parecen muertas en el texto, según Breton (2011: 58):

La verdadera escritura es la que toma como soporte la interioridad del otro [...] El texto escrito está muerto en el mismo momento en el que se lo

escribió [...] Necesita a su padre para defenderlo [...] No puedo estar siempre presente, detrás de cada lector para retomar el diálogo con él.

A pesar de que la respuesta viva parece imprescindible para David Le Breton y Phillipe Breton, en el presente texto se desea asumir la posibilidad del diálogo que Jean-Jacques Courtine (2011) y Arlette Farge (1994) mantienen con Michel Foucault, pese al silencio que la muerte le impuso o al abandono de cierto eje conceptual. Con ello tenemos dos instancias del silencio: la supresión y el callar, que no han sido obstáculo para mantener las palabras vivas.

Para captar la viveza de ese diálogo, consideramos necesario diferenciar tres maneras de seguir a Foucault. La primera implica adoptar una mirada foucaultiana, es decir, adherirse tanto a sus herramientas conceptuales como a su modo de proceder. Someter un pensamiento determinado a la crítica implica ser capaz de reconstruir su origen, pero no únicamente en el sentido de la proveniencia, sino también preguntarse a qué responde, qué le fundamenta y de qué manera le adjudicamos valor jerárquico o moral. Al plantearse un tema como complejo de problematización, se desarrolla lo que él llamó *la tarea de la crítica*. La segunda es la exégesis, que intenta no solo explicar e interpretar los conceptos temáticos con los que Foucault desarrolló su trabajo, sino que también los explota y reconstituye en una nueva configuración del análisis. La tercera es dialogar con Foucault, lo cual implica interpenetración a la vez que distanciamiento, conlleva identificar un campo de interés común y ponerse a prueba, con lo que se arma el propio pensamiento y se reconfigura el orden con el que el propio Foucault ha intervenido en el cauce de la historia de las ideas, que se ha acordado llamar *filosofía*. Se desea aprovechar esa interlocución entre Foucault y dos modos de elaborar una reconstrucción histórica (Courtine y Farge) para arrojar luz en un tema que involucra a la subjetividad y la corporalidad.

Vale preguntarse ¿cómo se encuentra la convergencia de estos intereses? Para aclararlo, permítaseme invocar a Georges Didi-Huberman (2011: 252) y la imagen con la cual nos presenta el pensamiento de Foucault, calificándolo como *el filósofo de la dispersión*. Lo ejemplifica con un grabado del pintor Francisco de Goya, el primero de los *Disparates (Disparate femenino)*, para colocarnos en perspectiva con el pensamiento moderno, y particularmente con la concepción de las heterotopías.

Huberman encuentra esta ilustración mejor que la que el propio Foucault ofrece de la muy conocida imagen de *Las Meninas* de Velázquez, que como se expone en *Las palabras y las cosas*, articula a los objetos a través del poder e interpela al espectador. En esta imagen de Goya, Huberman arriesga otro ejercicio de interpelación. En principio, como se observa en el grabado que se encuentra en El Prado,

se trata de un juego: un corro de mujeres sostiene una manta sobre la que lanzan a un hombre a lo alto. Quienes están alrededor se divierten indudablemente, pero no a quien arrojan por los aires (nos recuerda por un instante la escena quijotesca en la que Sancho Panza es manteado en la quinta de sus malhadadas aventuras, lo que después será motivo de su constante queja por lo dolorido de sus miembros). Aquí tenemos a unas mujeres que lanzan al hombre por los aires y en la *unidad visual* de esos elementos dispersos, en particular en la inmovilización temporal que suspende al hombre en vilo, sus miembros se muestran desarticulados, tan sueltos que casi parece dividido, pero a la vez presenta un vértice de articulación en el trasero, en específico, en el ano. Un punto de atención que se dirige hacia nosotros y que no nos deja indiferentes.

Lo heterogéneo y abierto se concentra en ese túnel oscurecido y con ello nos interpela, nos remite a nuestras reacciones, que bien pueden ser la risa o la discreción pudorosa. En todo caso, lo importante es que los elementos que se dispersan en su multiplicidad —la multiplicidad puesta por el juego, el movimiento y la posición de las mujeres que participan— los miembros que se dislocan retoman su unidad a partir de nuestra conexión con ese punto de atracción.

En una operación muy cercana, la multiplicidad del pensamiento moderno, y del devenir de las ideas que se ordenan para hacer su historia, adquiere su unidad a través de las inquietudes que expresamos con nuestros cuestionamientos. Para decirlo de otra manera, las inquietudes del presente, los problemas que nos formulamos, generan ese efecto de unidad en el espacio abierto y heterogéneo de la modernidad.

De modo que, lanzados por los aires, en los elementos que conforman la multiplicidad de nuestra realidad no es que se disperse la constancia de su verdad, ni que navegue por los aires del relativismo el significado objetivo del mundo y de nosotros mismos; sino que solo se puede articular por el punto de atracción, de problematización, por el cuestionamiento, diríase, por la actitud crítica que mantenemos al plantearnos ciertas cuestiones, como la salud, el carácter o el envejecimiento.

Ahora bien, esa articulación tampoco se produce de cualquier manera, sino que se determina por el juego de fuerzas que le da contorno al significado objetivo de aquello que somos, que conforma nuestra subjetividad en específico. En esta exposición no se abordará al mecanismo de tal juego de fuerzas, el cual se puede identificar como la movilidad de las relaciones de poder; no obstante, es importante señalar que la vía de la libertad que se enuncia desde la posición foucaultiana es la de reconocer el proceso por el cual nuestra conciencia se determina por los

juegos de fuerzas, por las dinámicas de poder, además de los discursos posibilitados por la *episteme*, con lo cual la interlocución con Farge y Courtine adquiere una dimensión libertaria.

Se podrá cuestionar qué interés tiene, en todo caso, abordar en un seminario de filosofía a dos autores que trabajan en la reconstrucción histórica: Courtine, en la historia del cuerpo y del rostro, y Arlette Farge, en la investigación de archivos policiales, a lo que se responde con dos cuestiones específicas. Por un lado, revisar el proceso en el cual se inscribe el reconocimiento de nosotros mismos, con las determinaciones más precisas de lo que es nuestra subjetividad. Para decirlo con una frase quizá trillada, pero no menos efectiva, reconstruir el proceso que nos ha llevado a ser lo que somos. Por otro, observar que ese proceso se ilumina desde la inmanencia, es decir, aunque lanzamos nuestras problematizaciones al pasado y por tanto construimos un observatorio para no incurrir en anacronismos que nos hagan aplicar nuestros valores y categorías a ese pasado, no dejamos de estar ligados a eso que destacamos.

Para ejemplificar este último punto, acudamos a la obra de Arlette Farge (1994), *La vida frágil*, donde la autora presenta, como señala en el subtítulo, *la violencia, los poderes y las solidaridades en el París del s. XVIII*, y lo hace a través de la investigación de archivo. En el capítulo “Las multitudes invitadas” desarrolla ampliamente lo que Foucault aborda en *Vigilar y castigar* con el espectáculo de la muerte y el suplicio. Nos describe la actitud de algunos observadores (quienes rechazarían ese título, por la repulsión moral que sienten respecto del resto de los espectadores) frente a las ejecuciones. Uno de esos célebres cronistas es Louis Sebastien Mercier, a quien cita Farge (1994: 198) con esta declaración:

Al describir al verdugo, Louis Sebastien Mercier se enreda un poco en sus razonamientos: “la clase más baja del pueblo conoce perfectamente la figura del verdugo; a los ojos de un populacho grosero, es un gran actor trágico que apresa a las multitudes en esos horribles espectáculos, atraído por el sentimiento de esa inexplicable curiosidad que arrastra incluso a la multitud educada cuando el crimen o el criminal son distinguidos”.

El observador señala el morbo y la barbarie que atrae a ese público amplio, objeto de su narración, y a pesar de que designe y diferencie a la multitud, que califica como *vil canalla* de una educada, la observa y describe con distancia. Sin embargo, los autores de tales crónicas son los primeros en participar y asistir a las ejecuciones.

Con este pasaje quiero destacar que, como Mercier y los cronistas de la época de los suplicios, no podemos escapar tomando el punto de vista privilegiado del observador, pues estamos involucrados en el proceso en el cual nos adentramos, por más que pretendamos describir con distancia, como instalados en una pecera, siguiendo la ilustración que propone Paul Veyne (2009). Las fronteras que nos colocarían aparte son indistinguibles porque pertenecemos al mundo que tratamos de poner en perspectiva. Sin embargo, lejos de considerar esa circunstancia como una trampa del pensamiento, se nos ofrece como el modo en que estamos determinados por el razonamiento. Además nos muestra cómo el movimiento del pensamiento crítico es inagotable y ciertas formas de hacer historia son una manera de reflexión directamente filosófica.

Así es como se considera el proceder de Jean-Jacques Courtine (2011) —historiador francés que se ha interesado principalmente en hacer una historia del rostro tomando como método de trabajo a la arqueología del saber—, quien señala que piensa junto a Foucault, con Foucault y quizá un poco contra él mismo, puesto que reconoce que no se ajusta a los deslizamientos conceptuales que se encuentran en la genealogía y en la hermenéutica de sí.

En su indagación sobre el rostro y su lectura de la *fisonomía humana* observa a su objeto a partir de una cierta lectura, es decir, convirtiendo al rostro en una superficie legible, en un discurso que elabora su objetividad y se concibe a través de un dispositivo. Courtine se detiene en ese concepto, adoptándolo como fundamento de su indagación, y lo comprende en los siguientes términos: “se trata de un conjunto heterogéneo de leyes, de cosas y de ideas, de actos y de prácticas, de palabras y de textos, de lo dicho y de lo no dicho” (Courtine, 2011: 25). De un silencio con sentido.

De esa manera, el rostro como superficie de legibilidad refleja el interés por generar un conocimiento de lo humano. Los gestos, la posición de los elementos que configuran el rostro, se convierten en símbolos de lectura que se colocan en armonía con la totalidad cósmica. Ahora bien, el punto fundamental por el cual Courtine mantiene a la arqueología como su método de trabajo es porque no repara en la producción de subjetividad en cuanto tecnologías del yo; es decir, más que interesarse en el cuerpo como superficie de inscripción de una norma moral, se detiene en observar cómo los intereses humanos de su momento *escriben*, y no solo leen, en la superficie de la corporalidad:

Porque hay entonces un conjunto de conocimientos y una memoria oral del cuerpo en la tradición popular donde se han desarrollado modos de lectura de la fisonomía, cuyas fisonomías aprendidas son cercanas, aunque no se

superpongan directamente entre ellas. Es un pensamiento del cuerpo trabajando en el elemento natural, al mismo tiempo que un pensamiento de la armonía del organismo con la naturaleza (Courtine, 2011: 58).

Los descubrimientos del Renacimiento, el nuevo lenguaje del conocimiento, así como los saberes populares, escriben en esa página novedosa que es el rostro. Con Foucault, Courtine se opone a las narraciones historicistas, particularmente a las que van de descubrimiento en descubrimiento e intentan formular un conocimiento evolutivo que avanza de certeza en certeza; encuentra en la episteme del Renacimiento y de la época clásica la convergencia entre lo que se puede decir y la formulación de una objetivación. Lo que le inquieta y también le atrae, son las cosas que se han quedado atrás en la definición, por ejemplo, del cuerpo y del carácter en *El hombre del zodiaco* del Renacimiento, del cual se extrae una lección epistemológica que no podemos perder de vista.

*El hombre del zodiaco* representa una concepción humana que tiene un lugar fijo en un cosmos cerrado, y por ese lugar —un punto de localización (que no espacio)— las determinaciones de su carácter y su papel en la configuración social, están bien designadas. Se trata de una lección epistemológica porque a la materialidad de ese hombre del zodiaco le siguió la preeminencia del cuerpo máquina, opuesto al componente cartesiano que pone énfasis en el alma. Así, la lectura de interior y exterior que comienza con la modernidad configura un elemento importante para ajustar al sujeto a su propia individualidad, en una formulación que tiene mucho de abstracto, pero que se intentará dilucidar en la irrupción del cuerpo como campo teórico.

En síntesis, el cuerpo aparece como campo teórico en fechas muy recientes. Le antecede, y se queda en el camino:

la atenta observación de los pensamientos y las emociones más profundas que emergen en el rostro comienza en la modernidad, con el manejo de las emociones, tal como lo exponen Jean-Jacques Courtine y Claudine Haroche en su *Histoire du visage*, quienes consideran el arco que va del siglo XVI al XIX, en que nace la práctica de la fisonomía como “ciencia del rostro... *In facie legitur homo*”, de la que retoma la lectura del rostro, pero ya no para encontrar los síntomas de una enfermedad, sino para observar al hombre exterior en aras de conocer al hombre interior. Es en este arco, también, en que irrumpe el individuo en sentido moderno, el sujeto que debe ser dueño de sus emociones, que, en la observación de los autores, examina y ejerce un auto-control respecto a las emociones que se pueden expresar y las precauciones

respecto a las que se deben callar. Es así que en el texto referido se expone el esfuerzo por elaborar una concepción secular del alma, de las pasiones del alma; dilucidando sobre la naturaleza animal de los propios seres humanos, observadas ya no solo por médicos o filósofos, también por un pintor como Charles Le Brun quien en 1668 pronuncia ante la Academia Real de Pintura y Escultura *Les conférences sur l'expression des passions* y contribuye a formar la imagen del individuo como organismo, que más tarde tendrá un peso importante en la concepción e integración de la sociedad civil, en lo aceptable y en aquellas pasiones que deben quedar fuera: "*Le signe inclut, la marque exclut...* [la fisonomía de la época clásica] revela que la sociedad civil se funda sobre la necesidad compartida de un código de comunicación tanto verbal como corporal, el cual asegura la individualización y la expresión de cada uno de sus miembros" (Hernández García, 2021).

Antes de abordar las imágenes que Courtine analiza en “Leer los cuerpos en la época clásica”, que proyectan una abstracción de los sentimientos y de los pensamientos, me gustaría llevar su atención, equipada con estas proyecciones teóricas, a un cuadro en el que irrumpe una manera muy singular de presentar el rostro y de colocarlo en el espacio —a la vez que en el foco de atención—. Me refiero a *La crucifixión de San Andrés* (1607) del pintor Michelangelo Merisi Caravaggio.

Este cuadro se sitúa en la última etapa de producción de su autor y la parte final de su vida. Esta se caracteriza por la huida y, en palabras de uno de sus biógrafos (Robb, 2004), por una especie de expiación de la culpa por una muerte, la cual, si bien fue producto de una riña, no era intencional, sino la desafortunada broma de apuntar con su espada a los genitales de su rival y, por mala suerte, cortarle la aorta. Peter Robb, en *M, El Enigma de Caravaggio*, destaca la constante presencia del rostro de cierta mujer en esa etapa: una anciana que refleja fuerza, entereza y esperanza. La cuestión que destaca en esta lectura no es tanto un análisis iconográfico del lienzo, sino la aparición de la vejez femenina, de exaltar su belleza en una obra de grandes proporciones (el cuadro mide 202.5 cm x 152.7 cm).

El tema religioso, incluso devocional, está tan bien representado que Rubens lo tomó como modelo para su propia versión; sin embargo, debe repararse en que los rostros de los personajes, tanto principales como secundarios, aparecen a media luz. El foco de atención recae en la anciana, que no está ni llorosa ni acongojada y, aun cuando lleva la marca de la enfermedad en su garganta, mira con expectación al mártir (quien, según cuenta la leyenda, está a punto de ser descolgado). En ella, desde este observatorio, está presente la aparición del

pueblo. Esa inflexión del pintor en sus cuadros no es nueva, aparece también en *La virgen de Loreto (Madona dei Pellegrini, 1604)*, donde el foco de luz cae sobre los adoradores de la virgen, con sus dedos sucios y sus andrajos, los coloca en un papel principal. Diríase que el pueblo en estos lienzos deja de ser el relleno (la abstracción) y aparece en primer plano como el personaje.

Para captar el contraste, consideremos brevemente el cuadro de Rubens de la misma escena. Ahí, al fondo, casi difuminado, sin auténtica presencia, aparece el pueblo como esa abstracción presente que incluso influye en los acontecimientos, pero que no tiene un lugar en el espacio de la representación. Así es como en buena medida procede Courtine al hacer su análisis. La abstracción de las emociones de las páginas legibles en las cuadrículas que nos presenta Courtine adquieren carne y volumen en una imagen que proyecta la experiencia de la vida.

Quisiera retener esa expresión del rostro de la mujer envejecida, que de una manera quizá aventurada llamo *experiencia de la vida*. Aunque evidentemente el pintor trabajó con una modelo, a quien encontró en ese trayecto de huida, marca de modo simbólico esa experiencia que incluye a la enfermedad, así como la fortaleza en la vejez. Al respecto, Arlette Farge resalta cómo la población pasa de ser una masa informe, en abstracto, a una subjetividad autoconsciente, que deja las marcas de su experiencia en los registros de archivo.

Para avanzar y subrayar la interlocución, parto de un encuadre muy general que Foucault elabora del tema de la población en las lecciones de 1977-1978 tituladas *Seguridad, territorio, población*. Este encuadre aparece en su idea de biopolítica, como la relación entre la población y su medio. *Medio* se refiere al tránsito, al espacio en el que se manifiestan los intercambios de fuerzas, así como a la región geográfica en la que se mueven las subjetividades (Foucault, 2006). Lo que la biopolítica busca, nos dice el filósofo, no es la conservación del poder, sino la maximización de las fuerzas productivas extendidas a la vida en general.

Así, con *población* Foucault se refiere a la multiplicidad de individuos biológicamente ligados a la materialidad en la que existen. En el trabajo de Farge, *La vida frágil* (1994), sin disociarse del análisis foucaultiano, *población* aparece como el concepto articulador que constituye la unidad de esos individuos. El medio, más que como la movilización o tránsito en el cual se manifiestan las fuerzas, se piensa como el modo en que se habita, el ritmo en que se vive en un espacio y una temporalidad. Si bien, pueden concordar con los ritmos y acontecimientos de sus gobernantes, también marca sus propias pautas, y tiene sus propias estratificaciones. Nos muestra a la población como sujeto que, desde un esquema foucaultiano, es capaz de conducir su atención sobre sí mismo:

El espacio que se forma o se destruye entre el hombre y la mujer es también un lugar donde se produce el pensamiento sobre uno mismo. Los conflictos que ocurren, explícitos en los interrogatorios y los testimonios, revelan la manera en que tanto el hombre como la mujer consideran la existencia, el cuidado del otro, el de sí mismo y la conciencia de una normalidad en las relaciones masculino-femeninas. En suma, en el encuentro y la disputa está la explicación de una estética de la existencia que puede ser fruto de una representación colectiva, producto de una creación individual, o ambas al mismo tiempo (Farge, 1994: 29).

Podría aventurar la afirmación de que el pulso de la población como sujeto, en el París del siglo XVIII que Farge presenta, late al ritmo que marca la subjetividad femenina. La marcha de la vida en la urbe no excluye la acción de las mujeres, sino que estas aparecen como un motor que impulsa o retiene las manifestaciones públicas. Desde luego, los intercambios, las tensiones, no se formulan por una definición o esencia de la femineidad o de un discurso del orden que deba guardar la distinción entre lo femenino y lo masculino —como sí aparece en el nivel de la vida burguesa, particularmente enunciado en la novela—. Los movimientos, las interacciones entre hombres y mujeres, tal como registran los archivos policiales, se construyen en las diferentes marcas, en las complicidades establecidas y, más significativo, en la necesidad de distinción. Esta, en el seno de la configuración de esa masa, se enuncia en abstracto como *población*; en su interior trabaja en los afectos, los escándalos, los juicios, las detenciones y, con mayor énfasis, en las resistencias, con las cuales se expresa.

Farge presenta diferentes registros: las actas de la comisaría; los pasquines; los reportes de la policía secreta y las *lettres de chachet* que pueden condenar al encierro (en especial a las mujeres, para la reforma de su alma). Entre ellos, un pasaje que llama poderosamente la atención se presenta en algunas manifestaciones esporádicas, pero importantes, a través de las cuales algunos individuos de esta masa llevan la atención hacia sí mismos. El tipo más común de escritura que se encuentra en los archivos es el que describe las actitudes de los otros. En ellos se denuncia el vicio que, como Farge destaca, más que apuntar hacia el sufrimiento o el dolor que algún individuo provoca al denunciante, tiene como motor el odio y la venganza contra la hija, la esposa, o quizá algún varón abusivo. Esa escritura tiene el objetivo de movilizar el dispositivo de seguridad, más que invocar a la norma jurídica, para sacar de circulación a esos *individuos peligrosos*.

Entre toda esa información de archivo, Arlette Farge (1994: 96) se encontró con un tipo de escrito clasificado en el índice de los “Documentos de carácter diverso”, donde se encuentran problemas de herencia, disputas variadas que no entran en una clasificación general. Ahí se alojó un pequeño diario fechado en 1774, en el cual su autor, de nombre Montjean, se queja amargamente de la conducta de su esposa. Más que tratar de convencer a alguien de su causa, para lo cual le habría bastado una carta denunciante (que, por cierto, su suegro le habría sugerido), parece elaborar un ejercicio de toma de perspectiva respecto al papel que le corresponde desempeñar a él en una crisis doméstica y económica que, a su juicio, la mujer provocó. Para resaltar el contexto, antes de que surja un discurso psicológico que se desarrolle a través de técnicas de atención a sí mismo, irrumpe la escritura como la atención que se lleva hacia sí mismo en esa masa, diríase anónima, que configura el pueblo. Es pues, interesante, tanto el contenido del cuaderno como el título que lleva:

Desde luego que en este cuaderno no hay una voluntad expresa de que se publique, pues no reviste ninguna forma literaria o ideológica, sino una intención de denuncia, una determinación de presentar llanamente los hechos cotidianos con el fin de mostrar cómo se vuelve insoportable una vida. El título “Detalle de todo lo que sucedió desde marzo de 1774...” no explica nada del contenido, sino todo sobre el proyecto mismo [...] El detalle infinito de las horas y los días de esos meses deben demostrar la desgracia provocada y la inocencia del autor [...] El título garantiza desde el inicio que no hay nada irrisorio ni inútil cuando se trata de explicarse, de reflexionar sobre sí mismo (Farge, 1994: 99).

El texto trata de los incidentes humanos, esos pequeños detalles que pasan en el seno de la vida doméstica, pero que es necesario colocar en la perspectiva general del todo que somos. En ellos hay una tensión notable, el deseo de la afirmación individual de la esposa, de moldearse según el parámetro de lo bello que propone la vida burguesa y, por otro lado, las convicciones morales de su marido, marcado por la pauta económica. A continuación, las palabras del apesadumbrado marido:

Me dijo que no trabajaría más, que no estaba hecha para trabajar, que el hombre debía alimentar a la mujer, que en la ciudad de su padre había visto mujeres que no trabajaban y que sus maridos tenían empleos y que si yo le impedía recibir a Demard, ella no trabajaría absolutamente nada, que yo era un villano celoso, que si Demard podía venir sí trabajaría [...] ella quería estar con un libro en el balcón [...] Pataleaba, me decía que no estaba hecha para

trabajar, que había visto mujeres en la ciudad de su padre que no trabajaban y que estaban en sus apartamentos con un libro y ella estaba hecha para hacer lo mismo; que el hombre debía alimentar a la mujer, que su hermana era muy feliz, que tenía buena mesa en su casa y criadas para servirle, siempre en buena compañía y que usaba colorete. Ella tenía mucho trabajo, tomó un libro que no abandonó antes de las nueve de la noche y no hizo nada durante el día. Le reproché haber ido de paseo con ese joven y que por ponerse colorete seguramente la tomaron por una joven; que, si se hubiese encontrado con algún conocido, cómo habría quedado deshonrada (Farge, 1994: 102).

Sin duda se trata de un diario en calidad de registro doméstico, en el que se pone atención a la jornada. Está muy lejos de un ejercicio espiritual como los que Foucault destaca cuando se concentra en las prácticas de sí. Refleja un escrutinio a partir de los elementos con los que cuenta, un diálogo consigo mismo que explora los propios sentimientos a través de la escritura. Analiza la interacción con la esposa y la presenta así a un lector que parece anónimo y que quizá no vaya a dar una solución —puesto que en el marco de la época no había otra más que el encarcelamiento, al cual no desea recurrir, a pesar de que podría ser relativamente fácil llevarlo a cabo—. Describe una situación que no puede controlar.

Se trata de un ejercicio hermenéutico que claramente no tiene el proceder de un ejercicio espiritual, pero que pone en perspectiva esas inquietudes no resueltas. Es el camino hacia la definición del lugar que se debe ocupar; expone el modo en que la virilidad se debe mostrar y descorre el velo de los roles de género, es decir, de las obligaciones masculinas y femeninas. La mujer quiere gozar de la vida a la manera de una urbanidad burguesa, pero se le restringe. No se trata del ensueño de una Madame Bovary enamorada, sino de las luces que se prenden en un escenario del gran mundo, del mundo como espectáculo, que desde su óptica le darían una vida desenvuelta a partir de ciertos parámetros de belleza.

Con la idea general de esa tensión presente, consideremos brevemente otro punto que me parece fundamental de esa totalidad autoconsciente del sujeto que se despliega ante nosotros. La población actúa en conjunto en el acto de las resistencias frente a los dispositivos de poder y en la coordinación de los actos en conjunto de la multiplicidad de individuos que la constituye. Tanto el poder en su acción como la teoría política en su reflexión, tratan al pueblo, a la multitud, en calidad de una abstracción que obedece o no.

En palabras de Farge (1994), el poder concibe una multitud y la multitud es diferente. El poder no puede en ningún caso aprehenderla como sujeto pensante que utiliza estrategias y hace análisis personales de la situación. En el campo de la

concepción teórica de la población se establecen medidas, se hacen proyecciones a través de las estadísticas, se calculan periodos, se proyecta todo un campo de comprensión abstracta sobre el modo en que *vive* esa población (por ejemplo, la clasificación etaria), pero no se le comprende con esa capacidad autodeliberativa que señala nuestra autora. En el apartado que se presenta como “Las multitudes agitadas”, Farge prueba el modo en que aquello que parece anárquico y caótico en la revuelta, en realidad posee un cuerpo, un espacio y una dirección:

El motín une al unísono lo posible y lo imposible debido al particular modo de existencia de los habitantes [...] La estructura urbana es el actor social más convincente y eficaz en estos periodos de cólera. El edificio, el mercado, el puente, el crucero, la casa del comisario no son solo lugares apropiados que catalizan el arrebato y la desesperación, sino también, y, sobre todo, lugares que los favorecen, los moldean, les dan su fuerza y autenticidad. De esos lugares urbanos emana un conocimiento social y colectivo que sirve como punto de apoyo a la determinación y la venganza [...] “Llegó la revuelta”, dicen los habitantes de las calles aledañas cuando escuchan el fragor de la emoción cuya razón conocen de inmediato, y se unen a sus filas porque tienen la costumbre de un destino colectivo y están habituados a reaccionar ante todo aquello que afecte su supervivencia (Farge, 1994: 291).

Ahora bien, esos remolinos que conforman un cuerpo amotinado cambian de cabeza en diferentes momentos. Cada líder que irrumpe para dirigirla no busca mantener su lugar como dirigente del conjunto, sino que cede su lugar en aras de la funcionalidad de su movimiento. La población se organiza y actúa en función de un orden que puede hacer continuo ese movimiento, resiste, pero también conforma la norma bajo la cual se ha de gobernar; cuando no obedece desde la perspectiva del poder, se torna pueblo. Quizá no busca los cambios revolucionarios de su estructura, pero tiene interés en que su vida sea por lo menos vivible. El siguiente pasaje parece lo suficientemente sucinto e ilustrativo sobre este punto:

En cada sitio a donde se desplaza la revuelta, se encuentra un individuo particularmente autorizado para, por un lapso de tiempo a menudo muy corto, ser quien encabece a los otros y determine las acciones a seguir. De hecho, las multitudes no son manipuladas por cabecillas previstos de antemano que hayan premeditado durante mucho tiempo una sucesión de actos y de violencias destinados a doblegar a las autoridades [...] A cada nuevo paso de la revuelta, con toda naturalidad, un hombre se separa del grupo

para dirigir las acciones. Nunca es un hombre al azar, siempre se trata de un individuo cuya función lo destina a convertirse, durante un breve momento, en el conductor privilegiado, aunque furtivo de los acontecimientos (Farge, 1994: 298-299).

Es en este engranaje, finalmente, donde aparece la población como un elemento autoconsciente, que formula las pautas de su propia dirección y donde irrumpe la parte más fructífera del diálogo esbozado en estas líneas. Con Courtine, aferrado al plano de la arqueología, se remarcó una subjetividad cuyas líneas se dejan leer más que como trazos disimulados de un contenido mayor, a través de los ejes significativos que los actores de ese horizonte involucran tanto para ser objetivados en el rostro como para permitir que aparezca en el lienzo (superficie de lectura) la encarnación de un nuevo sujeto: la población, representada (si se quiere hacer uso de la referencialidad) en la vejez como conciencia de la finitud.

Con Farge se esclarece la entrada en escena de una población que no es únicamente un objeto calculable, en el cual se impone al individuo una medida y al agregado de ellos una cuantificación para ingresar en la economía de las proyecciones; en suma, no se trata de la población como objeto de la biopolítica, tal como lo concibe Foucault. Se proyecta sobre todo al pulso de las declaraciones de las particularidades que proyectan su defensa de las *formas de vivir*, en las cuales, al margen de una teoría política sobre la normatividad y legitimidad de la razón de Estado, se cuestiona a la obediencia y se configuran las resistencias. Incluso la obediencia a esa configuración espontánea, que hace que la población como conjunto se mueva en una dirección definida, nos lleva a la pregunta: ¿a quién se obedece?

No se trata del esquema rousseauiano, que deposita el poder en el conjunto para dar lugar a la soberanía del pueblo, sino al punto de partida en el que aparece la población en el mundo productivo: ¿cuál es el conjunto de valores que moldea la realidad de esa obediencia? Por eso me interesó describir los desvelos del señor Montjean, no porque la vida con la que sueña su esposa se juzgue de poco auténtica y porque lo pone a él en contradicción consigo mismo debido al afecto que le guarda, sino, regresando al punto de partida de Foucault y la biopolítica, por la manera de hacer productivos a los cuerpos. En la población que describe Arlette Farge, la interacción de hombres y mujeres construye el lugar común de sus vidas frágiles y se abre justamente el espacio donde se desenvuelve la vida.

## Referencias

- Le Breton, D. (2006). *El silencio*. Madrid: Ediciones Sequitur.
- Breton, P. y D. Le Breton (2011). *El silencio y la palabra contra los excesos de la comunicación*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Courtine, J. J. (2011). *Déchiffrer le corps. Penser avec Foucault*. Grenoble: Jérôme Million.
- Didi-Huberman, G. (2011). “Atlas de l'impossible. Warburg, Borges, Deleuze, Foucault”. En Artières, P., J. F. Bert y F. Gros (dirs.). *Cahier Foucault*. París: Éditions de L'Herne.
- Farge, A. (1994). *La vida frágil. Violencia, poderes y solidaridades en el París del siglo XVIII*. Ciudad de México: Instituto Mora.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France: 1977-1978*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hernández García, N. H. (2021). Rostro, ciudad y risa. Isn't it beautiful? Reflexiones marginales, núm. 62, marzo. Recuperado de: <https://reflexionesmarginales.com/blog/2021/03/29/rostro-ciudad-y-risa-isnt-it-beautiful/>
- Robb, P. (2004). *M. El enigma de Caravaggio*. México: Océano.

# El decir y el silencio en la modernidad y lo contemporáneo. Una lectura de Foucault, Agamben y Kierkegaard

*José Luis Evangelista Ávila*

## Introducción

Si bien al inicio de su trabajo “¿Qué es lo contemporáneo?”, Giorgio Agamben cuestiona “¿De quién y de qué somos contemporáneos? Y, sobre todo, ¿qué significa ser contemporáneos?” (Agamben, 2011: 17), la primera parte de su cuestionamiento pronto queda relegada. Centrado en el análisis del significado de lo contemporáneo, el autor italiano diluye la pregunta inicial, “¿de quién y de qué somos contemporáneos?”, en especial la pregunta por el *quién*. Este diluir el cuestionamiento por el *quién* no es extraño a la filosofía, se trata de un olvido del otro que va “desde Jonia hasta Jena” (Rosenzweig, 2006: 52), en una tradición centrada en la pregunta por el *ἀρχή* o el ser en cuanto origen único, que concluye por transformarse en una orden<sup>5</sup> que, a la postre, implica el mandato de un olvido del otro.

El cuestionamiento por lo contemporáneo, dislocado respecto del otro, apunta a un posicionamiento del sujeto, de la subjetividad. Desde la modernidad esta cobra significación como un imponerse del sujeto a través de su decir y, según los análisis de Foucault sobre el texto kantiano “¿Qué es Ilustración?”, se evidencia a plenitud por primera vez en la reflexión del filósofo de Königsberg. Para Foucault

---

<sup>5</sup> En “¿Qué es una orden?”, Agamben señala cómo “*ἀρχή* tiene en griego un doble significado: significa tanto comienzo/origen como mandato/orden [...] no es tan extraño que de la idea de un origen o comienzo uno pueda derivar la idea de mandato, que del hecho de ser el primero en hacer algo pueda llegarnos la idea de ser el jefe” (Agamben, 2012: 49-50).

la *Aufklärung* aparece, especialmente, como “un proceso cultural muy singular que ha tomado conciencia de sí mismo dándose un nombre” (Foucault, 2015: 57). El trabajo de Agamben da continuidad a ello, para aclarar las notas sobre lo contemporáneo.<sup>6</sup>

Pese a las divergencias suscitadas por el objeto de su estudio —Foucault respecto de la *Aufklärung* y Agamben sobre lo contemporáneo—, ambos autores coinciden en que se trata de un decir sobre sí en cuanto al presente. Frente a este decir, cuya relación con el olvido del otro no es accidental, queda la posibilidad de pensar otra forma de contemporaneidad, una vinculada al otro y que, por oposición al decir, supone un silencio vinculado a la escucha. Sin embargo, esta posibilidad resulta difícil y cara a los trabajos citados, pues al considerar las relaciones desde el ejercicio del poder, tanto el silencio como la escucha, parecerían apuntar a una obediencia interpretada en calidad de una forma de opresión.

El silencio, por su parte, no deviene de modo necesario vinculado con la opresión, apunta a una forma de relación distinta de la mediada por la visión y la teoría, que se entretienen en una dependencia clarificada por su etimología griega (*θεά*, ‘visión’; *θεωρός*, ‘espectador’; y *θεωρία*, ‘teoría’). En la tradición judeocristiana, encontramos que la escucha supone un silencio, por una parte, vinculado a una obediencia que no implica opresión y, por otra, como una actitud ante aquello que supera las posibilidades de lo humano. De este modo, hay temor ante la inefable santidad de Dios, pero también silencio y una negativa a la visión<sup>7</sup> que se concentran en una actitud, un *ethos* (acaso un *pathos*, si expresado en griego), que inicia por la escucha/silencios, según se indica en el Antiguo y Nuevo Testamentos. Por ejemplo, en Deuteronomio 6: 4 “*Escucha, Israel: Yahvé nuestro Dios es el único Yahvé*” (Biblia de Jerusalén, 1999); y en Marcos 12: 29 “El primero [de los mandamientos] es: Escucha, Israel” (Biblia de Jerusalén, 1999), se vincula la escucha con el reconocimiento de un Dios único y el amor debido al mismo. De este modo, ante el mandamiento de un olvido del otro en la pregunta por el *ἀρχή* o del Ser, aquí se exige su recuerdo, su presencia e, incluso, amarle.

---

<sup>6</sup> Es preciso señalar que las posturas referidas a los trabajos de Foucault y Agamben sobre la Ilustración y lo contemporáneo, respectivamente, parten de los análisis citados, que no se identifican a plenitud con la propuesta de los autores. En el caso de Agamben (2006), por dar un ejemplo, hay otras formas de comprender la subjetividad en relación con el tiempo y los otros que distan de lo expuesto en cuanto a la manera de comprender lo contemporáneo, lo cual puede constatar con la lectura de *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*.

<sup>7</sup> En Éxodo 33:20 puede leerse: “Y añadió: ‘Pero mi rostro no podrás verlo, porque nadie puede verme y seguir con vida[...]’” (Biblia de Jerusalén, 1999).

En el caso de Søren Kierkegaard, su crítica a la filosofía imperante (Hegel y su recepción en el siglo XIX, así como el inicio del auge positivo y del comunismo) coincide con esta relectura de los elementos del cristianismo,<sup>8</sup> para presentarnos otra forma de comprender lo contemporáneo que el danés tematiza en relación con el silencio. Con esto, el autor y sus seudónimos nos presentan diversas formas de pathos que atienden aquello que la filosofía no logra. Kierkegaard dirige su filosofía hacia esa excedencia irreductible al sistema del pensamiento, es decir, apunta en dirección a lo inefable que no puede ser visto o dicho bajo los términos del sistema y de la filosofía y que, sin embargo, fundamentan la existencia (sea o no en la fe o su búsqueda). Así, su propuesta nos plantea una forma de contemporaneidad que, a diferencia de Agamben, le permite asumir la pregunta por el quién. Además, el ante quién se es contemporáneo adquiere dos sentidos, pues para Kierkegaard son puestos en juego tanto el quién ante el cual se es contemporáneo como el quién del propio individuo que, solo entonces, puede conformarse más allá de una construcción estética.

A la reflexión sobre los vínculos de lo moderno y lo contemporáneo, en sus relaciones con el decir y el silencio, a partir de Foucault, Agamben y Kierkegaard, dedico el presente trabajo. Con tal finalidad, a esta introducción prosiguen dos partes más y un cierre sucinto. Tras esta introducción, se aborda la relación entre visión y decir en el ethos moderno, a partir de Foucault, así como en lo contemporáneo, desde Agamben. Le sigue una reflexión dedicada a Kierkegaard y el silencio en relación con otra posibilidad de contemporaneidad, una en la cual cobra significación el quién de la pregunta abierta por Agamben.

### **Del decir y la luz en la modernidad ilustrada al decir y la oscuridad en lo contemporáneo. Notas sobre Foucault y Agamben**

En torno a la ilustración expuesta por Kant, Foucault indica que

se ve a la filosofía (y no creo exagerar al decir que es la primera vez) problematizar su propia actualidad discursiva: actualidad que ella interroga como acontecimiento, como un acontecimiento del cual tiene que decir el sentido, el valor, la singularidad filosófica y en el que tiene que encontrar a la vez su propia razón de ser y el fundamento de lo que dice” (Foucault, 2015: 55).

---

<sup>8</sup> Señaló el autor sobre su obra: “lo que realmente signifíco como escritor: que soy y he sido un escritor religioso, que la totalidad de mi trabajo como escritor se relaciona con el cristianismo, con el problema de ‘llegar a ser cristiano’[...]” (Kierkegaard, 1985: 30).

Este decir sobre sí conlleva darse un nombre que le ubica en el tiempo (Foucault, 2015), de manera que, a través del discurso, el sujeto se hace presente ante sí mismo, se sitúa ante sí, los otros y la historia.

El *ethos* moderno, si bien pensado y afirmado en su radicalidad en Kant, se vincula con el decir cartesiano que se constata a sí mismo en la afirmación *Cogito ergo sum* que permitirá la reflexión kantiana. Se trata, en última instancia, de un yo capaz de decirse y, al decirse, constatarse y fundamentarse para posicionarse ante una exterioridad a la que, para fines prácticos, suponemos existente. Esta exterioridad, lo mismo el otro que el tiempo, derivan de esta constatación inicial que, al ponerse a sí misma, pone y sitúa cuanto le es externo.

Al constatarse y afirmarse, el sujeto extiende estas consideraciones al mundo circundante para incluir los objetos conocidos; en el caso cartesiano, a través de la claridad que pueda predicarse de ellos. De manera gradual, en el transcurso que llevará a posturas como la hegeliana o el positivismo, aquello carente de claridad y de un concepto quedará excluido del conocimiento y del Ser. Ante una posible opacidad del objeto, la meta será traer a la luz y al decir lo que, solo en apariencia o provisionalmente, se sustrae al sujeto. Con ello, en la modernidad el conocimiento se entretuje con el progreso, al suponer a este último como la capacidad de traer a la luz y al decir lo que se postulaba opaco en un principio. Sin tal apropiación, cabe señalar la conocida línea de Wittgenstein (2014: 137) en su interpretación más burda: “de lo que no se puede hablar hay que callar”.

Ilustración y modernidad se constituyen, en primera instancia, sobre el vínculo entre luz y visión; sin embargo, no debe pasarse por alto que estas últimas involucran un decir previo y posterior que sustenta aquel binomio. Esta aseveración sobre el decir genera dos criterios que señalaré brevemente: uno es la fundamentación del sujeto a partir de su enunciación; el otro es que hay un decir constitutivo supuesto en el conocimiento y la modernidad. La visión ilustrada se extiende, no solo como una luz que ilumina, sino también como un decir que genera, consolida y propaga las condiciones para que tal luz sea posible. Aunado a ello, recordemos que para Nietzsche (2005), el origen del lenguaje se encuentra en el acto aristócrata de imponer un nombre y que, según Agamben, “en nuestra cultura, el *ἀρχή*, el origen, es siempre ya la orden” (Agamben, 2012: 51).

La modernidad, iniciada en la tradición filosófica con Descartes, parte de una línea que ha devenido icónica, *Cogito ergo sum*, en la cual el sujeto se constata a través de su autoenunciación. Esta (auto) referencialidad atraviesa al pensamiento y se concreta en las preguntas kantianas “¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué puedo esperar?” (Kant, 2014a: 586), que en su conjunto definirían lo humano. No se trata solo de la enunciación del sujeto y el acceso al conocimiento, sino de un

carácter activo que se valida a sí mismo y a la realidad. El sujeto cartesiano “tiene que afirmarse a sí mismo y, desde esa afirmación de sí mismo, construir el modelo de naturaleza que mejor le sirva para dominarla, y en paralelo con esto construir un modelo de vida que genere el contento de sí mismo” (Flórez, 2014: xci-xcii), por ello el propio Descartes señaló como propósito de su *Investigación de la verdad por la luz natural*:

enseñar esas cosas y poner en evidencia las verdaderas riquezas de nuestras almas, mostrando a cada cual los medios para encontrar en sí mismo, y sin tomar nada de otro, toda la ciencia que le es necesaria para el buen gobierno de su vida, y para adquirir después por su estudio todos los demás curiosos conocimientos que la razón de los hombres es capaz de conocer (Descartes, 2014: 75).

En Kant, la ilustración implica las condiciones y el abandono de la minoría de edad, por ende, el “valor para servirte de tu propio entendimiento” (Kant, 2014b: 319). Con ello, el sujeto se convoca a sí mismo a un decir sobre sí y sobre cuanto le rodea, que dota de validez a cuanto hay y, al modo de la confesión —según Foucault (2016)—, se compromete a un actuar derivado de ello: en el decir, el sujeto moderno (auto)fundamenta cuanto es e implica, en cuanto dispuesto al conocimiento, un traer a la luz, que resulta incomprensible sin su (auto)enunciación.

La (auto)enunciación del sujeto permea el conocimiento y, con ello, las posibilidades de validación ilustrada modernas. La caracterización de Isaiah Berlin sobre la modernidad ilustrada resulta muy significativa en este contexto. Para el autor:

Son tres las proposiciones que, si hemos de hacer una reducción extrema, constituyen, por así decirlo, las bases sobre las que se ha apoyado la tradición occidental en su totalidad. No son exclusivas de la Ilustración, aunque esta nos ha dado una versión particular de ellas; las ha transformado de un modo específico. Los tres principios son: [...] El primero, que toda pregunta de carácter genuino puede responderse, y que si no se puede, no es en realidad una pregunta. [...] La segunda proposición es que todas estas respuestas son cognoscibles y pueden descubrirse por medios que se pueden aprender y enseñar a otros [...]. La tercera proposición es que todas las respuestas han de ser compatibles entre sí ya que, si no lo son, se generará el caos (Berlin, 2015: 51-52).

Esta afirmación recae de nueva cuenta, directa o indirectamente, sobre la cuestión del decir. Junto con la luz, la modernidad se construye sobre el supuesto de

un decir verdadero de las cosas, la posibilidad de una comunicación del conocimiento y la congruencia de todo decir, siempre que sea significativo y verdadero.

Retornemos a la exposición kantiana. Uno de los distintivos de su exposición recae en su señalamiento de que “*uno mismo es el culpable* de dicha minoría de edad” (Kant, 2014b: 319). De este modo, el convocarse al decir sobre sí mismo se compagina con una confesión que, para efectos de este trabajo, señalaré con Foucault; se trata de

un acto verbal mediante el cual el sujeto plantea una afirmación sobre lo que él mismo es, se compromete con esa verdad, se pone en una relación de dependencia respecto a otro y modifica a la vez la relación que tiene consigo mismo (Foucault, 2016: 27).

No obstante, aquí el sujeto no es sometido por otro, por el contrario, se escinde ante sí mismo, y ese *otro* ante el cual crea dependencia, es una proyección de sí que interioriza como mandato, del cual se hace culpable. Por eso, el sujeto ha de posicionarse ante su propio tiempo y la historia ante la cual adquiere un compromiso, es decir, se compromete consigo mismo a través de la mediación de una historia que instaura. Alcanzar la mayoría de edad es la conciencia y confesión de una culpa: el no haber arribado a ella antes.

La modernidad, de acuerdo con Foucault, deviene un *ethos* y no solo una cuestión histórica. No obstante, es preciso señalar esa relación con el tiempo, con la historia, para comprender la caracterización de este *ethos* que nos permita su distinción respecto de lo contemporáneo. Foucault señaló que, con el texto sobre la Ilustración, Kant plantea un modo específico de posicionarse ante el tiempo, el cual, puntualizo aquí, depende de un modo específico de decirse, esto es, de autoenunciarse, aspecto que permite ubicar la continuidad con la tradición ilustrada moderna que le precede.

La lectura de Foucault resalta cómo Kant problematiza filosóficamente la actualidad en cuanto un situarse ante ella desde sí mismo:

El discurso tiene que replantear su propia actualidad, por una parte, para volver a encontrar en ella su lugar propio, por otra, para decir su sentido, y, en fin, para especificar el modo de acción que es capaz de ejercer en el interior de esa actualidad [...] la *Aufklärung* se ha denominado a sí misma *Aufklärung*; constituye indudablemente un proceso cultural muy singular que ha tomado conciencia de sí mismo dándose un nombre, situándose en relación con su pasado y en relación con su futuro, y señalando las operaciones que debe efectuar en el interior de su propio presente” (Foucault, 2015: 56-57).

Lo que sucede con la *Aufklärung*, sucede con el sujeto que se posiciona a través de ella. Si como periodo histórico la *Aufklärung* se enuncia a sí misma para darse nombre y establecer su relación con el tiempo, en cuanto ethos, es una extensión de la condición que el sujeto ha generado como propia: el posicionarse y validarse a través de la enunciación de sí como un decir que, al expresarse, se dota de fundamento, no solo ante el tribunal de la (propia) razón, sino ante el tiempo y el otro.

Lo que inicia con Descartes y el *cogito* como una (auto)fundamentación del sujeto desde la interioridad de una conciencia que se valida a sí misma, en Kant se extiende a una fundamentación ante la exterioridad que se hace dependiente de lo que el sujeto pueda decir sobre sí y se extienda fuera de sí como poder y totalidad.<sup>9</sup> Que este enunciarse sea un decir crítico, como Kant pretende, puede devenir secundario ante la herencia que ha instaurado, por lo que de la cuestión “¿qué es lo que en el presente tiene sentido actualmente para una reflexión filosófica?” (Foucault, 2015: 55), permeará lo siguiente, inclusive sin recaer en su sentido filosófico: ¿qué es lo que, desde el decir propio, tiene sentido?

Incluso si Foucault señala que el *filósofo*, al separar la cuestión del presente de la pertenencia a una doctrina, tradición o una comunidad humana, con ello se dirige a considerar la “pertenencia a un determinado ‘nosotros’, a un nosotros que se refiere a un conjunto cultural característico de su propia actualidad” (Foucault, 2015: 56), es preciso afirmar que este *nosotros* parece apuntar a una mera concesión. Tanto como el sujeto se posiciona ante el tiempo, lo hace ante los otros. Su enunciación, el decir propio como criterio, se ampliará para dar validez y dignidad a quienes considere dignos de hacerla extensiva. Más que a un nosotros, se apunta a un *yo ampliado*, incapaz de reconocer aquello que escapa de su enunciación y, con eso, a los otros que habrían de conformar su *nosotros* en cuanto alteridad.

El tiempo y el otro, en su consideración de extensiones de sí, se constriñen a las posibilidades de enunciación del sujeto. Alteridad y tiempo serán, entonces, aquello

---

<sup>9</sup> Escribió Foucault: “la divisa es un rasgo distintivo por el que se ha de reconocer; es también una consigna que se da a sí misma y que se propone a los otros” (Foucault, 2015: 75). Sin embargo, bajo el origen/orden del principio único, cabría dar continuidad a la crítica y a los cuestionamientos de, por ejemplo, Rosenzweig (2005, 2006) o Levinas (2012), cuando plantean el carácter totalizador del pensamiento centrado en un origen único o el sujeto. De ahí, por ejemplo, el vínculo del nombrar aristocrático nietzscheano con el poder —“el derecho del señor a dar nombres llega tan lejos que deberíamos permitirnos el concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización del poder de los que dominan: dicen ‘esto es esto y aquello’, imprimen a cada cosa y a cada acontecimiento el sello de un sonido y con esto se lo apropian” (Nietzsche, 2005: 38)—. Byung-Chul Han (2019) vincula el poder con un recobrar-se en el otro a través de la imposición de significaciones.

que alcance la luz y el decir del sujeto, en la medida que este sirve de fundamentación para expresar lo que posea validez filosófica y general. En ello el sujeto encuentra su *ethos*. Este *ethos*, además, se sitúa vinculado al poder como una forma de continuidad de sí. En palabras de Byung-Chul Han (2019), lo que puede predicarse del poder; aquí lo retomo también para el decir como autofundamentación:

El poder capacita al yo para *recobrase a sí mismo en el otro*. Genera una *continuidad del sí mismo*. El yo realiza en el otro *sus propias* decisiones. Con ello el yo se *continúa* en el otro. El poder proporciona al otro *espacios* que son *suyos*, y en los que, pese a la presencia del otro, es capaz de recobrase a sí mismo. Capacita al soberano a regresar a *sí mismo* en el otro (Han, 2019: 18).

Dado que el sujeto se convoca a un compromiso a través de esa autoenunciación que es igualmente una confesión por la culpabilidad de su minoría de edad, cabe plantear el cuestionamiento retórico de Foucault sobre “si no se puede considerar la modernidad como una actitud más que como un período de la historia” (Foucault, 2015: 81). Por actitud moderna, el mismo autor señala:

quiero decir un modo de relación con respecto a la actualidad; una elección voluntaria que hacen algunos; en fin, una manera de pensar y de sentir, una manera también de actuar y de conducirse que, simultáneamente, marca una pertenencia y se presenta como una tarea. Un poco, sin duda, como eso que los griegos llamaban un *ethos* (Foucault, 2015: 81).

Acaso, entonces, se trate de un *ethos* del poder. De este modo, encontramos un *ethos* moderno, de corte ilustrado —tengamos en mente que Foucault parte del análisis del trabajo kantiano— que se constituye sobre la imagen de la luz (ilustración) y del decir sobre ella (conocimiento), surgidos de la autoenunciación del sujeto y un compromiso que involucra la separación de una minoría de edad. El decir de la autoenunciación supone la afirmación de sí y de una culpa universal, tal vez el pecado original del ilustrado: no haberse valido, en algún momento, de la propia razón. Se trata de un *ethos* vinculado al conocimiento y a su comunicabilidad, que, entendido como una extensión de sí, deviene poder.

Esto supone un sujeto que es capaz de enunciarse a sí mismo y, en ello, encuentra el sostén de su racionalidad y subjetividad. A diferencia de la palabra bíblica, la modernidad se (auto)crea desde la enunciación del sujeto sobre sí mismo y su validación: *Cogito ergo sum*. A partir de entonces, las posibilidades de enunciarse del sujeto y el control del decir serán las formas de enunciación y control de cuanto

existe, por lo cual la modernidad plantea su estrecha relación con el pensamiento político y las formas de control del discurso.<sup>10</sup> El control del decir deviene un control del saber y de cuanto hay, a partir de un sujeto que se posee en y a través de su decir.

La posibilidad de conocer es, en igual medida, la posibilidad de un decir. El conocimiento, de la mano del progreso, se constituye como una forma de traer de la oscuridad a la luz y del silencio al decir, mismos que el sujeto asume como una tarea ante la cual es culpable. Al asumirse culpable, el sujeto se compromete a enunciar y enunciar para resguardarse del peligro de ser enunciado (dicho por otros) y retornar a la culpa. En su paroxismo, ser dicho implica renunciar al ser propio de la mayoría de edad, para asumir el decir de los otros y su dominio (ahí se encuentra, quizá, un fundamento común del colonialismo moderno y el infierno de los otros sartreano que, sin embargo, no podremos explorar en este trabajo). En cualquier caso, se trata de “un *ethos* filosófico que podría caracterizarse como crítica permanente de nuestro ser histórico” (Foucault, 2015: 86), un decir constante que, por la enunciación crítica de sí, apunta a un soliloquio permanente en el que al sujeto le van las posibilidades, su fundamento y su propia realidad.

La última línea de “¿Qué es la Ilustración?” de Foucault indica lo siguiente: “No sé si hoy día es necesario decir que el trabajo crítico implica todavía la fe en las Luces; necesita siempre, creo yo, un trabajo sobre nosotros mismos, es decir, una labor paciente que dé forma a la impaciencia de la libertad” (Foucault, 2015: 97). En este punto Agamben recupera la tarea de pensar lo contemporáneo bajo los dos criterios enunciados: por una parte, en un pensamiento cuya *fe en las Luces* decae para dar paso a una *oscuridad* y, por la otra, con miras hacia la libertad que, al menos en este texto, parece coincidir con el *darse un nombre*, tarea del “hombre moderno, [que] para Baudelaire [...] es aquel que procura inventarse a sí mismo” (Foucault, 2015: 85-86). Así, ese texto de Agamben parece todavía moderno, en cuanto “una de las grandes funciones de la filosofía llamada ‘moderna’ [...] consiste en interrogarse sobre su propia actualidad” (Foucault, 2015: 58); no obstante, es también contemporáneo por su distancia de *la fe en las Luces*.

Agamben caracteriza lo contemporáneo bajo dos rasgos principales, se trata de “una relación singular con el propio tiempo, que adhiere a este, y a la vez, toma su distancia, más exactamente, es *esa relación con el tiempo que adhiere a este a través de un desfase y un anacronismo*” (Agamben, 2011: 18-19); asimismo señala que es contemporáneo “aquel que mantiene la mirada fija en su tiempo, para percibir, no sus luces, sino su oscuridad” (Agamben, 2011: 21). En ambos casos, permanece en continuidad con la caracterización de lo moderno expuesta

---

<sup>10</sup> Sobre esto último puede considerarse, también de Foucault (2005), *El orden del discurso*.

por Foucault, respecto a posicionarse en la historia. No obstante, sin las esperanzas propias de los modernos y su confianza en la razón, el italiano da realce a los matices propios de lo contemporáneo al privilegiar, antes que la luz, el desfase y la oscuridad. Si bien, las delimitaciones en cuanto a los alcances del conocimiento (aspecto que ya se perfilaba en Kant), y principalmente la actitud ante tal, le permiten a Agamben una divergencia significativa respecto de la luz, dejan indemne el decir y la actividad del sujeto.

El sujeto moderno, en su posicionarse, apunta a un tiempo al que, aunque pertenece, también le es ajeno. Ante el *ethos* de la modernidad, lo contemporáneo supone una oscuridad que el sujeto es capaz de ubicar y, en alguna medida, decir. No se trata de una ceguera total, sino relativa. Frente a la primera, se ignoraría incluso la existencia de una oscuridad, por lo que, si el sujeto ha de vislumbrarla, ha de suponerse algún grado de luz. Por ello, Agamben complementa: “percibir en la oscuridad del presente esa luz que trata de alcanzarnos y no puede: eso significa ser contemporáneos” (Agamben, 2011: 23). Con esto, el sujeto permanece capaz de posicionarse mediante su enunciación, tanto como es capaz de posicionar cuanto le rodea. Debido a la ruptura con un progreso entendido como un traer a la luz, en lo contemporáneo ha de afirmarse la oscuridad, el desfase, pero también el enunciar aquello que se escapa, así sea bajo los criterios de desfase y oscuridad.

La exposición de Agamben manifiesta la continuidad y ruptura respecto a las consideraciones modernas, en las cuales el traer a la luz y el decir eran posibles, para delimitar la luz y mantener el decir en lo contemporáneo, la enunciación de sí y de sus condiciones, como parte de la constitución del sujeto. De esta manera, hay una toma de distancia entre lo moderno y lo contemporáneo, pero también cierta actitud de su *ethos* que se mantiene. El posicionamiento del sujeto ante la exterioridad, en cuanto actividad es el mismo, aunque las condiciones cambian con el reconocimiento de la oscuridad. Al mantenerse la actividad del sujeto, aunque matizada, la posibilidad del concepto pervive, de manera que el decir permanece. Para el contemporáneo aún es posible hablar de aquella oscuridad, asumir el decir vinculado a la autofundamentación y el poder de recuperarse a través de lo distinto. Pervive, pues, el principio aristócrata.

En el plano de las imágenes, la luz y el decir se refuerzan, la segunda como extensión de la primera y, si bien, en Agamben la luz adquiere matices, el decir permite un rescate del sujeto o, por lo menos, de su actividad. Esto es importante por dos motivos, el primero de ellos dota de amplitud a la propuesta de Agamben para incluir diversas propuestas que, aunque contemporáneas, poseen divergencias, matices; el segundo es que nos remite a cierta consideración del sujeto posicionado desde el criterio de una actividad que, aunque no puede hacerse

del todo, todavía es su rasgo distintivo: el sujeto se posiciona a sí mismo y a cuanto le rodea a través de su enunciación. De este modo, el sujeto apunta todavía a una autofundamentación en la cual se postula a sí y se posiciona en un mundo, una historia y un tiempo de los cuales se hace contemporáneo. El supuesto de la actividad del sujeto se acompaña de su posicionamiento en el mundo a través de la (auto) conciencia y su (auto)enunciación como fundamento.

La permanencia de estas actitudes permea el lenguaje agambeniano. Cuando Agamben se refiere a la oscuridad lo hace en función de la vista en su relación con el conocimiento, bajo el supuesto de un principio de actividad, en sus palabras: “la oscuridad no es, por ello, un proceso privativo, la simple ausencia de luz, algo así como una no-visión, sino el resultado de la actividad” (Agamben, 2011: 22). En cualquier caso, se trata de un posicionarse del sujeto a través de su decir. En la renuncia al fundamento sucede una afirmación del sujeto todavía en cuanto actividad, sin embargo, ¿qué sucede con una renuncia al fundamento que sostenga una pasividad, es decir, la incapacidad del sujeto para dar cuenta de sí y lograr la transvalorización de los valores o establecer un sentido?, ¿qué sucede si, al asumir la oquedad que permite la pasividad constitutiva del sujeto, la transvalorización y la generación de un sentido se revelan como meras racionalizaciones? Queden pendientes estas interrogantes.

### Contemporaneidad y silencio en Kierkegaard

Si lo anterior es correcto, pensar desde un posicionamiento distinto al *ethos* moderno supone ubicarse en un cuestionamiento o algún tipo de diálogo respecto a los vínculos entre el conocimiento, la luz y el decir, pero también, ante la culpa moderna vinculada al silencio y uno de sus sucedáneos, el secreto. Si hay un imperativo del decir, como parte del *ethos* moderno, el silencio tiende hacia la culpabilidad. Apunta a quien no puede comunicarse en lo general, sea por la incapacidad de enunciar discurso alguno, en lo cual se impone la permanencia en la minoría de edad vinculada al tutor, o en el silencio voluntario que implica ocultar otro tipo de culpa, una que ha roto con lo general (*Temor y temblor*) y, en igual medida, conlleva un retorno a la minoría de edad, dominada ya no por la figura del tutor, sino por el sometimiento a pasiones u otros criterios. Toda interioridad, sea en la luz o en la oscuridad, supondría las posibilidades de una dicción como técnica del *ethos*, una tecnología del yo o dispositivo que configura la posibilidad del sujeto capaz de decir y, con ello, de enunciar cuanto es.

Sea en lo moderno que identifica el decir con la luz (conocimiento); en lo contemporáneo, donde existe un desfase que permite el decir sobre una oscuridad; o incluso

en la ahora proclamada sociedad del cansancio, donde la permanencia del decir como del mostrar a través de las redes sociales genera un nuevo imperativo de transparencia (Han, 2021), el decir y la actividad se mantienen como una técnica de afirmación del sujeto mediante su enunciación, pero también como una vía de reducción del tiempo y el otro al posicionamiento del sujeto y su subjetividad. En el imperativo de enunciación de un decir vinculado a la transparencia se actualiza el peligro de una culpa presente y futura como extensión de la pasada, pero siempre presente, de la minoría de edad de la que emerge el sujeto.

El silencio, como secreto voluntario o condición de incomunicabilidad de lo propio en una relación, constituye uno de los ejes de “El reflejo de lo trágico antiguo en lo trágico moderno” —parte de *O lo uno o lo otro* (Kierkegaard, 2006a), atribuido al seudónimo A— y de *Temor y temblor* —firmado por Johannes de Silentio (2019)—, donde Antígona y Abraham, respectivamente en cada texto, devienen culpables ante lo general debido a su silencio. No obstante, en ese silencio estos personajes encuentran las posibilidades de constitución de una subjetividad que no depende de su enunciación, sino de una relación.

La oscuridad, en el caso de los análisis kierkegaardianos, no coincide con la oscuridad expuesta en el trabajo de Agamben, de la que todavía es posible un decir y, mediante tal, la afirmación del sujeto para una posterior afirmación de cuanto le rodea. Por el contrario, en Kierkegaard (y sus seudónimos) puede plantearse un decir, no sobre la oscuridad, sino alrededor de ella, para dar cuenta de otra forma de interioridad y de sus relaciones con lo exterior, el tiempo y el otro, a quienes se responde, más que instaurarlos. La subjetividad, sin enunciarse como actividad, deviene pasividad. El silencio no atiende aquí solo al sujeto como un recogimiento donde se reafirma a sí mismo, sino como una disposición al otro y la conformación de la subjetividad allende el decirse.

Aunque ubicado en la filosofía contemporánea, además de reflexionar sobre el tema de lo contemporáneo, Kierkegaard y su propuesta no pueden ubicarse en los criterios señalados y a los que se opone, como lo hizo en su momento respecto de la filosofía imperante del siglo XIX y, con ello, a lo que suele denominarse como *ethos moderno*. Situado en lo que podríamos señalar como *ethos contemporáneo*, este tampoco puede identificarse con el derivado de nuestra lectura de Agamben. Es preciso resaltar que mientras el *ethos moderno* y el *ethos contemporáneo*, según se ha intentado señalar, se constituyen, pese a sus diferencias, desde la relación entre el sentido de la visión, la actitud centrada en el decir y la subjetividad puesta como actividad, en Kierkegaard se nos plantea el equivalente a otro *ethos contemporáneo* desde el sentido del oído, la actitud centrada en el silencio y la subjetividad puesta como pasividad. Criterios que bien pueden dar cohesión a la multiplicidad de su obra.

La presencia del silencio, junto con una constelación de conceptos que se vinculan a él, es constante en la obra kierkegaardiana.<sup>11</sup> Me interesa resaltar aquellos que, vinculados a lo contemporáneo, implican un matiz a lo expuesto en las partes previas de este trabajo y, en ese sentido, serán señalados en las páginas siguientes. Dentro de esta constelación es preciso apuntar que “el concepto de ‘silencio’ es presentado por dos términos daneses utilizados como sinónimos en Kierkegaard: ‘*Stilhed* y *Tausshed*’[...]” (González Contreras, 2016: 41 [traducción propia]); aparecen con mayor frecuencia en las obras firmadas con su nombre que en las seudónimas. Para este trabajo interesa considerarlos, junto otros conceptos que le son próximos, en cuanto se vincula a la interioridad y el carácter subjetivo del individuo, en relación con la posibilidad de apuntar a un *ethos* distinto del ilustrado moderno y del contemporáneo.

En *O lo uno o lo otro*, el seudónimo A indica: “El oído, por su parte, es el más espiritualmente determinado de los sentidos” (Kierkegaard, 2006a: 91). La relación del espíritu con el oído es esencial a los análisis estéticos de esta obra seudónima, pero también es muy cara a Kierkegaard y a la tradición bíblica. El “Shemá Israel” bíblico refiere a una indicación que precede a todo precepto, para reclamar una disposición existencial a la cual procede la enunciación de los mandamientos (Deut. 6:3-4; Mc. 12:29, entre otros) centrada en el amor a Dios y al prójimo. No se trata de un detalle secundario, sino que nos plantea una distinción en las tradiciones de pensamiento y la centralidad de la escucha y el oído frente a la visión. Escuchar supone guardar silencio, ponerse en disposición receptiva, mientras que la visión apunta a una actividad. Al dirigir su visión, el sujeto se sitúa como juez y parte, dispuesto a objetivar o reificar aquello sobre lo que dirige su mirada; ante la escucha, por el contrario,

---

<sup>11</sup> Con la intención de iluminar esta afirmación, indicaré la presencia de esta constelación en lo estético, lo ético y lo religioso, a fin de seguir esta estructura didáctica que suele utilizarse para presentar a nuestro autor. En *O lo uno o lo otro* dedica uno de los trabajos más extensos de la obra (solo detrás de *Diario de un seductor*) a la música y a la emblemática figura de Don Juan: “Los estadios eróticos inmediatos, o el erotismo musical”, además de diversas enunciaciones en el resto de los trabajos estéticos. Por su parte, *Temor y temblor*, acaso una de sus obras más conocidas, es firmado bajo el seudónimo Johannes de Silentio, además de dar cuenta de las relaciones entre el estadio ético vinculado a lo general y, con ello, al habla. En tanto el silencio, parte del secreto, se dimensiona en relación con el estadio o esfera religiosa respecto de Abraham y la estética en las reflexiones sobre la leyenda de *Agnes y el tritón* que, de alguna manera, da continuidad a los estudios estéticos sobre el silencio de “El reflejo de lo trágico antiguo en lo trágico moderno” de *O lo uno o lo otro* (Kierkegaard, 2006a). En lo religioso, pensamientos sobre el silencio y la escucha pueden encontrarse en diversos discursos edificantes y cristianos, por ejemplo, *Los lirios del campo y las aves del cielo*, donde “la palabra ‘silencio’ aparece más a menudo [además de que] posee un rol fundamental” (González, 2016: 41 [traducción propia]).

cabe la disposición. Por ello, el oído es el sentido al cual se remite para la revelación divina y el reconocimiento del otro, aunque también puedan negarse.

En el caso de Kierkegaard, estos planteamientos aparecen bajo el lenguaje propio de su propuesta. Este autor remite a que la subjetividad se conforma frente a Dios, pues el sujeto solo puede llegar a ser individuo en la medida en que establece una relación absoluta con el absoluto. En un trabajo de indudable belleza y profundidad, Nelly Viallaneix (1977: 39) señala:

Con una sola palabra, Kierkegaard nos caracteriza: *dumme* (sordos y estúpidos, a la vez), ya que somos incapaces de entenderlos y los encontramos absurdos [los mandatos del Evangelio]. Como siempre, la elección del término es revelador. *Absurdus* deriva de *surdus*. Significa a la vez “sordo” y “sin sonoridad”, “que tiene un sonido falso”, finalmente “insensato, contrario a la razón”. Desde el origen, el absurdo no es más que la discordancia que procede de la sordera.

Para Kierkegaard somos sordos, puesto que nos negamos a la escucha. Así, “la discordancia que procede de la sordera” se debe a ese decir que se alza y este decirse supone un posicionarse que no permite la escucha o la convierte en irrelevante. En *Migajas filosóficas*, bajo el seudónimo Johannes Climacus, el filósofo danés sentenció cómo la mayéutica supone el encuentro con una verdad siempre presente en el sujeto, pero develada por el método, por lo que “cada punto de partida en el tiempo es *eo ipso* algo contingente, algo fugaz, una ocasión; el maestro tampoco es más que eso” (Kierkegaard, 2016: 32). Lo mismo cabría señalar de la salida de la minoría de edad y la enunciación de sí: una vez que el sujeto es capaz de posicionarse y establecerse como punto de referencia, los otros, como el tiempo, se convierten en “algo contingente, algo fugaz, una ocasión” que serán integrados y enunciados como accidentes por el sujeto o, sin más, irrelevantes. Remitamos, además, al vínculo del poder como una continuidad y un recobrase en el otro (Han, 2019) que permearían al decir moderno.

El tema de la sordera como clausura se presenta de diversas maneras en la obra de Kierkegaard. Al caracterizar su labor como escritor mediante la afrenta “contra la monstruosa ilusión que llamamos cristiandad, o contra la ilusión de que en un país como el nuestro todos somos cristianos” (Kierkegaard, 1985: 30), tiene cabida la interpretación de que se alza contra la monstruosa ilusión de que, por el hecho de decirnos cristianos, nos suponemos cristianos, y este decir impide la escucha que contraviene esta postura. Ser cristiano, para este autor, es tanto como ser individuo, de manera que no es lejano parafrasear que su obra se alza contra la

monstruosa ilusión que llamamos fundamentación del sujeto y su subjetividad, o contra aquella de que en unas condiciones como las nuestras todos somos individuos por solo decirlo. Paráfrasis que, si bien permite clarificar la cita en aras de esta reflexión, no debe confundirse con un intento de secularizar la nota cristiana de Kierkegaard, necesaria para su comprensión.

No somos individuos ni nos fundamentamos a nosotros o a los otros por el mero acto de enunciación, nuestra subjetividad se encuentra dispersa y, como proclamará el loco nietzscheano ante la muerte de Dios, nosotros somos los culpables: el problema no está en lo que *no hacemos* (salida de la minoría de edad), sino en lo que hacemos (matamos a Dios, decimos antes que escuchar). Para Kierkegaard, la clausura, la negativa a la escucha, genera un estado de desesperación y angustia ante el otro que enclaustran al sujeto en una condición que no duda en denominar demoníaca, según lo plantea Vigilius Haufniensis en *El concepto de la angustia*. Así, desplazado el oído, asumiendo que en el decir le va al sujeto su ser, el sujeto se pierde en la ilusión y se empeña en ella mediante la sordera voluntaria que apoya en su decir.

El individuo kierkegaardiano, ajeno a la monstruosa ilusión, es silente. No obstante, el silencio es dialéctico, paradójico, como dialéctica y paradójica suele ser toda la propuesta del autor y sus seudónimos. Por una parte, se encuentra el silencio y, por la otra, el mutismo o la clausura. En el silencio se dan la interioridad y la fe, pues es necesario un silencio, la búsqueda activa de una pasividad, donde emerja la fe como respuesta al instante, la relación y, sin más, la subjetividad. Con ello, antes que posicionarse como el sujeto de Foucault o Agamben que se dice a sí mismo, la subjetividad kierkegardiana surge del silencio, en la respuesta que es, igualmente, silente. Ahí se es el único ante Dios, se es quien da la respuesta al prójimo y quien posee una interioridad vinculada al secreto, a lo incommunicable y ahí también se encuentra otra contemporaneidad. Mientras aquellos sujetos se hacen contemporáneos de una época, de un tiempo, Kierkegaard plantea el silencio como vía para tres misterios irreductibles: Dios, el prójimo y la interioridad.

Por el contrario, la otra forma del silencio, el mutismo o la clausura, supone el decir, así también que el sujeto puede hacerse a sí mismo, suponerse contemporáneo de su decir y, sin embargo, negado a Dios, al prójimo y la interioridad propia. A esta forma de la subjetividad Kierkegaard la denomina como *lo demoníaco*. Estos extremos de la existencia, o de la subjetividad, conformados por la fe y lo demoníaco, atraviesan al individuo por distintos silencios, incluso cuando intenta y plantea un decir. Sobre Abraham, Johannes de Silentio indicó lo siguiente:

Abraham calla —pero no *puede* hablar, en eso radica la indigencia y la angustia. Así si yo, al hablar, no me puedo hacer comprensible, entonces no hablo, aunque hablase ininterrumpidamente noche y día. Este es el caso de Abraham. Él puede decir de todo, pero hay una cosa que no puede decir, y sin embargo, si no puede decirla, esto es, decirla de tal modo que otro la entienda, entonces no habla. Lo que tiene el habla de aliviadora es que me traduce en lo general (Kierkegaard, 2019: 190).

Lo mismo sucede con el supuesto silencio moderno, comprendido desde el decir, donde, aunque no esparza ruido alguno, si se es incapaz de escuchar y que esta escucha posea alguna significación para la interioridad más allá de la culpa que le impone lo general (el decir), entonces no hay silencio en el plano subjetivo.

La *no habla* de Abraham conlleva un silencio existencial vinculado a la interioridad, incluso si en lo exterior se mostrase como un diálogo interminable. Sucede lo mismo con el silencio que, ante un callar exterior, puede mantener siempre un decir en la interioridad y, de esta manera, una clausura que lo hace falso en el plano subjetivo. El silencio supone recogimiento y apertura, por ello se vincula con una disposición a la escucha como correlato existencial. El individuo se conforma, en última instancia, dispuesto a la escucha como vía para la fe en un reconocimiento de la interioridad o, por el contrario, plantea un silencio como clausura, en angustia y desesperación, propia de lo demoníaco. En el primer caso, hay silencio pese al decir; en el segundo, permanece un decir, a pesar del silencio de los endemoniados.

La relación del silencio con la apertura o clausura del individuo puede ejemplificarse a través de la exposición del seudónimo A, quien afirmó que “la música es lo demoníaco” (Kierkegaard, 2006a: 88), en la medida en la cual supone una exclusión del espíritu y, con ello, de la posibilidad de una relación.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Cabe citar aquí el inicio que da Anti Climacus a *La enfermedad mortal*, donde señala: “El hombre es espíritu. Mas ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma. El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma. El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, en una palabra: en una síntesis. Y una síntesis es la relación entre dos términos. El hombre, considerado de esta manera, no es todavía un yo” (Kierkegaard, 2008: 33). Estas palabras iniciales, a las que cabría dar seguimiento en la obra a la cual pertenecen, apuntan a la significación de la relación para el yo, que se trata de “una relación que se relaciona consigo misma y que en tanto se relaciona consigo misma, está relacionándose a otro” (Kierkegaard, 2008: 33-34). El silencio, sea como disposición a la recepción del otro a través de la escucha que propicia o como clausura que lo niega, es lo que posibilita la interioridad del individuo. En sus análisis sobre Eichmann, Hannah Arendt señala unas líneas que guardan proximidad con lo ya expuesto por el autor danés al señalar sobre el imputado que “su incapacidad para

El espíritu impelido por la música es incapaz del silencio, de escuchar del otro y, por ende, de comunicación. En la ópera de Mozart *Don Juan*, la música clausura a este personaje en su deseo y el otro queda a su disposición: que en esta ópera se presenten diálogos aparentes es la mascarada que oculta la ausencia de silencio que supone la comunicación. El silencio nunca llega, a no ser tras la muerte de Don Juan. Mientras Don Juan vive, realiza una afirmación de sí en el otro a través de la música vinculada al deseo.

Esto apunta a un silencio como *verdad subjetiva*, es decir, allende el silencio como un mero callar relativo al sonido, es la apropiación de ese callar vinculado a la escucha y, antes que en dirección a un conocimiento o posicionamiento histórico, como un silencio ante el otro divino, pero también humano.<sup>13</sup> Ser contemporáneo es un *hacerse* contemporáneo del otro, antes que un posicionarse ante el tiempo propio y la razón, de ahí que la angustia kierkegaardiana posea un matiz ético en la respuesta al otro, más que la consideración de una constitución ontológica. La angustia ante el bien de lo demoníaco es una angustia ante el otro que poco se asemeja a las angustias sartreana o heideggeriana ante la muerte. Solo tras amputar el componente ético que conlleva la contemporaneidad ante el otro, queda la preocupación por sí, la angustia ante la muerte, de lo cual se deriva que el alemán apunte a la *sorge*, mientras que Kierkegaard lo hace a *Las obras del amor*, es decir, aquel al cuidado de sí, este a que el amor y cuidado de sí son amor y cuidado del otro.<sup>14</sup>

En Kierkegaard, considerar la contemporaneidad supone el silencio. Ser contemporáneo implica compartir un tiempo más que imponer una comprensión

---

hablar iba estrechamente unida a su incapacidad para *pensar*; particularmente, para pensar desde el punto de vista de otra persona” (Arendt, 2014: 79), a lo que Guillermo Bianchi (2009: 285) complementa que con ello “clausuraba la posibilidad de un vínculo auténtico con los otros y con la realidad”.

<sup>13</sup> En continuidad con *La enfermedad mortal*, donde el yo es puesto como relación, en *Las obras del amor* Kierkegaard apunta a que, si bien el amor encuentra sus cimientos en lo divino, su primera referencia tras el silencio que guarda ante lo divino es el prójimo. En continuidad con las indicaciones para la oración de Mt. 6:6, el danés señala “cuando abras la puerta que cerraste para rezar a Dios y salgas, entonces el primer ser humano que te toques será tu prójimo, a quien *has de amar*” (Kierkegaard, 2006b: 75).

<sup>14</sup> Cabe señalar la crítica de Hermann Cohen, previo a la aparición de *Ser y tiempo* de 1927, respecto de la centralidad de la muerte (propia) como vía de un misticismo (pensamiento impropio) que elude el pensar de la religión, es decir, aquel que considera al tiempo y al otro en la reflexión: “la *muerte* es un mal metafísico, y que los místicos cavilen sobre su causa o su posible derrota. Este no es un tema para moralistas y, por tanto, tampoco para la verdadera religiosidad. Otra cosa ocurre con la *enfermedad*, pues esta pertenece al capítulo de la cuestión social. Pues la prosperidad o la adversidad social son las que se relacionan prácticamente con la diferencia ética. Como esta no es indiferente, así tampoco pueden ser indiferentes la prosperidad o la adversidad social” (Cohen, 2004: 103).

del tiempo y asimismo una ética, el mandato de amor al prójimo y no solo la preocupación por sí mismo a través del autocuidado, la búsqueda de la vida buena (propia) o atender los imperativos intelectuales de un sujeto que se enuncia y valida a través de la práctica emanada de su razón. En las consideraciones de Foucault y Agamben, el *ethos* moderno y lo contemporáneo se nos presentan como un ponerse en relación con el tiempo para designarse a sí y a cuanto hay. Más que una co-presencia, se plantea una imposición de qué tiene cabida o no y cuándo. En el caso de la colonia, por ejemplo, ser partícipes de un mismo tiempo no significa por ello contemporaneidad ni co-presencia: “Las experiencias [son] consideradas residuales [y con ellas las sociedades y subjetividades que las viven], porque son contemporáneas en modos que la temporalidad dominante [...] es incapaz de reconocer” (Sousa Santos, 2013: 118).

La (auto)enunciación como principio de fundamentación del sujeto, del tiempo y de cuanto hay conlleva la negación práctica de la co-presencia a quienes subordina; sin embargo, esta subordinación violenta del otro solo pone de manifiesto el principio de relación determinado por un sujeto que otorga las condiciones a los otros bajo el manto de un posicionarse *crítico* ante la historia. En el decir, el sujeto enuncia las condiciones de reconocimiento y validez de cuanto hay, por eso huye del silencio y la co-presencia.<sup>15</sup> Al constituirse contemporáneo de un tiempo instaurado por sí mismo, el sujeto niega la posibilidad de una co-presencia real, esto es, de una contemporaneidad con el otro. Dar cuenta de la oscuridad contemporánea, como en Agamben, es un reconocimiento parcial en el cual se asume la imposibilidad de agotar al tiempo y al otro, pero se reafirman las condiciones e implicaciones de enunciación sobre ellos. En la oscuridad, el sujeto aún puede recuperarse.

El distintivo de la contemporaneidad en Kierkegaard coincide con la búsqueda de hacerse y hacer contemporáneo a alguien, antes que con hacerse contemporáneo de un tiempo o una época, aspecto quizá más evidente debido a las implicaciones etimológicas de *Samtid* y *Samtidig*.<sup>16</sup> Al posicionarse ante otro, el tiempo adquiere un sentido ético que pone en juego una respuesta en la que al individuo le va su

---

<sup>15</sup> De manera indirecta, Jean-Luc Nancy (2009: 86) apunta a esta huida al indicar que “hubo en el Heidegger de *Ser y tiempo* la idea de que el ser-con es absolutamente primordial. Que no hay ser y después ser-con. Sin embargo, esa es la idea que menos elaboró. Y ahí está toda su evolución política”. Se trata de una copresencia: “La presencia es imposible, de otro modo que como co-presencia” (Nancy, 2006: 78).

<sup>16</sup> Señala Leo Stan (2014: 61 [traducción propia]): “Relacionado con la palabra *samtíða*, del nórdico antiguo, los sustantivos daneses *Samtid* y *Samtidig* denotan esencialmente la simultaneidad cronológica o co-presencia de eventos, personas u objetos. Ambos términos se refieren inequívocamente al momento presente, mientras que en un sentido secundario designan a la comunidad (mayor o menor) de seres humanos pertenecientes a un determinado periodo”.

interioridad como prenda. Sin embargo, responder supone y es, en alguna medida, un silencio. Se responde a lo que no es puesto por el decir propio que deviene una narración de sí, del tiempo y del otro.<sup>17</sup> En ello hay una distancia con la reflexión de Foucault, quien apunta que la *Aufklärung* consiste en asumir la posibilidad de nombrarse a sí mismo respecto del pasado y del futuro, para asumir un actuar en el presente al “problematizar su propia actualidad discursiva [...] que tiene que encontrar a la vez su propia razón de ser y el fundamento de lo que dice” (Foucault, 2015: 55)<sup>18</sup> y de Agamben, quien asume que en este posicionarse es tarea de lo contemporáneo asumir la relación “con el tiempo propio [...] y a la vez toma su distancia” (Agamben, 2011: 18) “para percibir, no sus luces, sino su oscuridad” (Agamben, 2011: 21).

Leo Stan (2014) señala que la contemporaneidad kierkegaardiana posee un sentido eminentemente cristológico y, en segundo término, un sentido existencial. En el segundo caso, la referencia del *Post scriptum no científico y definitivo a “Migajas filosóficas”* es ilustrativa, ahí Johannes Climacus (uno de los seudónimos de Kierkegaard) escribió:

La erudición científica ordena los elementos de la subjetividad de acuerdo con un conocimiento sobre ellos, y este conocimiento es el supremo, y todo conocimiento es una anulación, una supresión de la existencia. En la existencia esto no tiene repercusión. Si el pensamiento quita importancia a la imaginación entonces la imaginación a su vez le quita importancia al pensamiento, y lo mismo se aplica al sentimiento. La tarea no consiste en elevar uno a

---

<sup>17</sup> En *El nuevo pensamiento* Rosenzweig (2005: 33) apunta que: “En el presente la narración deja su lugar al diálogo inmediato, pues de lo presente, ya sea que se trate de Dios o de los hombres, no se puede hablar en tercera persona; ellos solo pueden ser interpelados o escuchados” (Rosenzweig, 2005: 33). La apertura al tiempo y al otro son unísonas y suponen el silencio, dejar el decir sobre sí, el tiempo y el otro para dar pie al diálogo. El pasado, por su parte, corresponde a lo narrado, aquello que puede ser dominado, “en el mismo momento en que se desarrolla el diálogo verdadero acontece algo; yo no sé por anticipado lo que el otro me dirá, porque de hecho yo aún no sé lo que yo mismo voy a decir, podría incluso ser que el otro abra el diálogo, e incluso es este el caso en la mayor parte de los diálogos auténticos” (Rosenzweig, 2005: 34).

<sup>18</sup> Más adelante Foucault complementa: “la *Aufklärung* se ha denominado a sí misma *Aufklärung*; constituye indudablemente un proceso cultural muy singular que ha tomado conciencia de sí mismo dándose un nombre, situándose en relación con su pasado y en relación con su futuro, y señalando las operaciones que debe efectuar en el interior de su propio presente” (Foucault, 2015: 57), y abunda: “la *Aufklärung* es un periodo, un periodo que formula su propia divisa, su propio precepto, y que dice lo que tiene que hacer, tanto en relación con la historia general del pensamiento, como en relación con su propio presente y con las formas de conocimiento, de saber, de ignorancia, de ilusión en la cuales sabe reconocer su situación histórica” (Foucault, 2015: 58).

expensas del otro, sino en la igualdad, en la contemporaneidad, y el medio en el que se encuentran unidos es el existir (Kierkegaard, 2010b: 343).

Esta cita resulta significativa por señalar el matiz existencial excluido por el imperativo intelectual que pretende reducir la existencia al conocimiento, además de oponerse al supuesto de elevación que genera quien *conoce*, lo cual refleja la crítica de la que aquí se ha dado cuenta: en el conocimiento no se da la contemporaneidad debido a la desvinculación entre el conocimiento y la existencia. En la existencia, la contemporaneidad interpela.

En otras palabras, un imperativo intelectual genera una negación de la existencia del pensante, del otro, y alienta una relación de dominio basada en *quien conoce*, aspectos que contravienen una contemporaneidad real. Esta última supone el silencio, es decir, interioridad y recogimiento del individuo que no se reduce al decir de un *conocimiento* externo. Sobre el conocimiento, señaló el autor danés en sus diarios, años antes de la obra citada: “Lo que necesito es ver con claridad qué debo hacer y no qué debo conocer, a no ser en la medida en la que el conocimiento debe preceder cualquier acción” (Kierkegaard, 2011: 80). El conocimiento sin una resonancia subjetiva incapaz de permitir la relación tiende a limitar la existencia.

En su sentido cristiano, la contemporaneidad forma parte de un modelo de verdad y existencia alternativo al socrático. La propuesta del seudónimo, en *Migajas filosóficas*, apunta a una verdad que ya no se encuentra en el individuo, sino que le es dada junto con las posibilidades para reconocerla en un sentido subjetivo. Apropiación existencial que no debe confundirse con el subjetivismo, motivo por el cual el tiempo y el otro, el *absolutamente diferente*, resultan significativos, pero para ello es necesario el silencio del individuo. Sin el decir que supone la verdad en sí mismo, “el silencio expresa la intimidad de nuestra alma, pero también en silencio escuchamos la fragilidad de nuestro ser” (Dobre, 2009: 73), acaso por ello es tan temible.

La contemporaneidad, como una co-presencia, es esencial para Kierkegaard y sus seudónimos. El sentido eminente de la misma, al igual que el del escándalo, se da en lo relativo a la fe, a Cristo. Hay contemporaneidad ante el prójimo, no obstante, su sentido propiamente tal y las condiciones que la hacen posible surgen de su sentido cristiano. Ambos casos, ya sea hacerse contemporáneo del prójimo o de Cristo, suponen proceder en y a pesar de la historia, lo que la sitúa en el extremo opuesto de la consideración moderna, que asume el hacerse contemporáneo a una temporalidad, en y a pesar del otro. Por esto, en el último caso cabe señalar al otro como relegado, residual, según la expresión utilizada por De Sousa Santos.

De este modo, el individuo kierkegaardiano es (re)creado a través del silencio, mientras que el sujeto moderno y contemporáneo se constituye a través de su decir, cual si se tratase de una (auto)creación a través del decir propio.

La creación bíblica, a través de la Palabra, encuentra una versión secularizada en la filosofía que sustenta la fundamentación del sujeto a partir de su decir. No obstante, cabría cuestionar en qué medida no se trata de un intento de apropiación. Si bien Vattimo (2007) señala que la diferencia entre el ateísmo propuesto por Feuerbach y el de Nietzsche radica en que el segundo carece de una *reapropiación* de lo que fue alienado por la figura divina y las posibilidades de suplantación parecen bastante superfluas, también se encuentra en Nietzsche el reclamo siguiente: “si hubiese dioses, ¿cómo soportaría yo no ser un dios!” (Nietzsche, 2014: 108). De esta manera surge el cuestionamiento: ¿cómo habiendo una palabra creadora no la he de enunciar yo?

La fundamentación moderna y contemporánea del sujeto y su subjetividad a través de la (auto)enunciación parecen sostenerse sobre esta apropiación del acto creador. Ahora bien, bajo los parámetros de una opresión mediante la idea de lo divino, cabe cuestionar —a partir de la exposición de Freire— el estatuto de quien, siendo oprimido, anhela posicionarse como opresor. La exigencia de crear nuevos valores suplanta a una humanidad menesterosa para darle la tarea de crear, a la usanza bíblica, a través de su decir. Quien se niega a aceptar su oquedad, su imposibilidad para crear y una miseria en la que el silencio quedaría abierto a la escucha, tiende a un decir desesperado.

Por su parte, Kierkegaard apunta a la necesidad del silencio, así como al “*estar contento con ser hombre*, contentarse con ser una pequeña cosa, es decir, la creatura que es tan incapaz de mantenerse en la existencia como de crearse a sí misma” (Kierkegaard, 2007: 46-47) y que “necesitar de Dios es la suprema perfección del hombre” (Kierkegaard, 2010a: 294), aunque al apuntar a lo divino también se apunta al prójimo. Para ello, es preciso hacerse contemporáneo ante Dios, ante el prójimo y ante sí mismo, dispuesto al silencio que permita la escucha. Posicionarse ante la historia supone una clausura que poco o nada quiere saber de cuanto le es externo. En este caso, una subjetividad clausurada, encerrada en sí misma y sorda a cualquier llamado supondrá que “el conocimiento de sí es conocimiento de Dios” (Kierkegaard, 2016: 33) al deificarse como principio de la realidad y asumir, en algún grado, su palabra como palabra creadora.

El silencio como distintivo de la comprensión de la contemporaneidad presenta, de este modo, un matiz ético para permitir al tiempo y el otro, allende un sujeto que supone encontrar en y a través de su decir cuanto se ha de validar en la existencia. Frente a un decir que desemboca en el intento de fundamentar una realidad y lo

que hay en ella, sucedáneo de la creación por la Palabra divina; el silencio kierkegaardiano libera de la pretensión inalcanzable de suplantar a Dios, al tiempo y al prójimo, para propiciar una relación con ellos.

Cierro esta parte del trabajo con la oración con la cual Kierkegaard inicia el discurso “El lirio en el campo y el pájaro en el cielo”:

¡Padre celestial! Que aprendamos aquello que es tan difícil de aprender en medio de la sociedad humana, especialmente si se está en su tumulto; y que, si se ha llegado a aprender en otra parte, tan fácilmente se olvida en medio de la sociedad humana, especialmente si se está en su tumulto: qué significa ser hombre, y qué piadosamente se da la exigencia de serlo. ¡Que aprendamos, o si lo hemos olvidado, que lo volvamos a aprender del lirio y del pájaro! ¡Que lo aprendamos, si no de una sola vez y por completo, al menos una parte de ello y poco a poco! ¡Que aprendamos ahora del lirio y del pájaro: silencio, obediencia y alegría! (Kierkegaard, 2007: 160).

### **A manera de cierre**

Ante la lectura de lo contemporáneo de Agamben, la revisión de Kierkegaard nos plantea cómo el autor italiano deja indemnes los principios de la visión, el decir y la actividad modernos en cuanto a la conformación de lo que señalé como *ethos contemporáneo*. Más que confrontar al *ethos moderno* aquí indicado desde Foucault, Agamben lo complementa al ampliar su margen de acción. En el caso del pensador danés, no se trata solo de asumir la oscuridad como un externo, sino concebir que forma parte de la subjetividad misma, que se trata de una opacidad esencial y formativa (Dobre, 2009) que emerge a través del oído, la escucha y la pasividad, es decir, del silencio. A esta oscuridad propia ha de sumarse la del “absolutamente diferente” (Kierkegaard, 2016: 61), el prójimo y el tiempo. Si hay en ello otra forma de un *ethos contemporáneo*, este asume dicha oscuridad, no para enunciarla o dominarla, sino para verse interpelado por ella, por eso guarda silencio.

El sujeto deja de darse el sentido o el fundamento a sí mismo, pero también al tiempo y al otro (humano o divino). Suponer que puede autofundamentarse sería tanto como suponer que alguien puede levantarse al jalar de sus propios cabellos. Ante eso, Kierkegaard asume como rectores al oído, la escucha y la pasividad, pero también una contemporaneidad ante Dios, el prójimo y ante sí mismo, no ante un decir que es proyección de sí mismo como el intento de darse fundamento a sí mismo, entendido desde su racionalidad y la historia.

Tengamos en cuenta que la propuesta kierkegaardiana no supone solo una apología del cristianismo, aunque no debemos olvidar la filiación y la finalidad de su autor. Por ello, además de que hay vínculos con una postura en alguna medida secular, tampoco debemos caer en los reduccionismos y simplificaciones ante el drama de la existencia. Ya sea en la fe en el cristianismo que supone Kierkegaard o en el mismo nihilismo que la niega, tanto como en otros planteamientos, se abre el cuestionamiento por la apropiación de esa oscuridad y silencio esenciales, la contemporaneidad consigo mismo y el otro y, sin más, la renuncia a esa actividad como principio único que acompaña a la luz y el decir.

Si en Kierkegaard está la expresión de otro *ethos contemporáneo*, este supone que el sujeto no se encuentra en posesión de sí y la oscuridad no es algo exterior a él, sino que forma parte de sí y, hemos de asumir, esta opacidad es esencial para un nuevo *ethos* donde ya no será un espacio de conquista que, al modo del progreso, pretenda ubicarnos en la visión, el decir y la actividad. El distintivo de este otro *ethos contemporáneo* se ubica en un polo distinto del de una tradición filosófica cifrada en la visión, el decir y la actividad que se posiciona ante un objeto y en el tiempo de la conciencia; este otro *ethos*, si lo hay, desde la tradición judeocristiana en que podemos ubicar a Kierkegaard, no intenta hacerse contemporáneo de un mundo, sino de alguien; por ello, no se trata de responder por un *qué*, sino a un *cómo* de la relación. De trasfondo, exige el tránsito (o retorno) de una ontología a una ética y de una concepción humana cerrada a una relacional. En cualquier caso, supone un silencio que constituye y guía, quizá no un *ethos contemporáneo* todavía dependiente de la visión, el decir y la actividad, sino un *pathos contemporáneo* vinculado al oído, el silencio y la pasividad.

La contemporaneidad en Kierkegaard supone que el otro es capaz de dar al individuo algo que este no puede por sí mismo. Al dar esta posibilidad, se hace significativo tanto el tiempo como el otro. La exposición de Johannes Climacus en *Migajas filosóficas* atiende a ello para postular que Dios, en el instante, da al humano la condición para recibir la verdad. Al hacerlo, dota de significación al tiempo y la historia (un antes y un después) a partir del instante, así como la exterioridad del individuo. Al no encontrar en sí la verdad o las posibilidades de enunciación y fundamento de sí, el individuo no puede mostrarse indiferente al tiempo ni al otro, por lo que la co-presencia no solo es posible, sino necesaria. En el otro humano, por su parte, según *Las obras del amor*, el individuo encuentra aquel a quien “Tú ‘has de’ amar” (Kierkegaard, 2006b: 35), donde ha de comprobarse la relación con lo divino mediante el amor al prójimo.

Kierkegaard plantea la contemporaneidad, antes que como una forma de posicionarse a través de la (auto)enunciación, como una disposición y respuesta

que le permite atender al instante. A través del silencio, por oposición al decir moderno y contemporáneo, asume lo que en Agamben sería una oscuridad, no para alzar un decir sobre ella, sino para ser interpelado. Ser contemporáneo es, entonces, guardar silencio y aceptar la oscuridad del *manantial* que da fundamento a la existencia, es ser interpelado y responder, sea en la soledad de la habitación del orante o ante el prójimo. La contemporaneidad no es fundada por el sujeto, es una respuesta del individuo, no para responder del uso de su razón y la crítica a la historia, sino al otro. Con ello, apunta a aquella pregunta que Agamben pasó por alto o cuya respuesta subsumió en la autorreferencialidad de la razón, que hunde sus raíces en el *cogito* cartesiano y sus variaciones.

¿Ante quién ser contemporáneo? Para Kierkegaard no se responde a un sí mismo mediado por una razón que escinde al sujeto, sino ante el otro, divino y humano, a quien se ha de responder en la plenitud de lo que se está llamado a ser.

## Referencias

- Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*. Madrid: Trotta.
- Agamben, G. (2011). *Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G. (2012). *Teología y lenguaje: Del poder de Dios al juego de los niños*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Arendt, H. (2014). *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Debolsillo.
- Berlin, I. (2015). *Las raíces del Romanticismo*. México: Taurus.
- Bianchi, G. (2009). “El mal en Hannah Arendt: El peligro de una humanidad inhumana”. En Bilderling, B. von (comp.). *Tras los pasos del mal. Una indagación en la filosofía moderna* (pp. 273-289). Buenos Aires: Eudeba.
- Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada*. (1999). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Cohen, H. (2004). *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Barcelona: Anthropos.
- Descartes, R. (2014). *Descartes I*. Barcelona: RBA.
- Dobre, C. (2009). *La experiencia del silencio*. México: Corinter.
- Flórez, M. (2014) “René Descartes, la constitución de la modernidad”. En Descartes, R., *Descartes I* (pp. VII-CXIX). Barcelona: RBA.
- Foucault, M. (2005). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.
- Foucault, M. (2015). *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos.
- Foucault, M. (2016). *Obrar mal, decir la verdad*. Ciudad de México: Siglo XXI
- González Contreras (2016). “Silence”. En Emmanuel, S. M.; W. McDonald y J. Stewart (eds.). *Kierkegaard's Concepts. Tome VI: Salvation to writing* (pp. 41-44). Nueva York: Routledge.
- Han, B. (2019). *Sobre el poder*. Barcelona: Herder.
- Han, B. (2021). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.
- Kant, I. (2014a). *Kant*. Barcelona: RBA.
- Kant, I. (2014b). *Kant III*. Barcelona: RBA.
- Kierkegaard, S. (1985). *Mi punto de vista*. Madrid: Sarpe.
- Kierkegaard, S. (2006a). *Escritos 2/I. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*. Madrid: Trotta.
- Kierkegaard, S. (2006b). *Las obras del amor*. Salamanca: Sígueme.
- Kierkegaard, S. (2007). *Los lirios del campo y las aves del cielo*. Madrid: Trotta.
- Kierkegaard, S. (2008). *La enfermedad mortal*. Madrid: Trotta.
- Kierkegaard, S. (2010a). *Escritos 5. Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*. Madrid: Trotta.

- Kierkegaard, S. (2010b). *Post scriptum no científico y definitivo a “Migajas filosóficas”*. Salamanca: Sígueme.
- Kierkegaard, S. (2011). *Los primeros diarios. 1834-1837* (volumen I). México: Universidad Iberoamericana.
- Kierkegaard, S. (2016). *Escritos 4/2. Migajas filosóficas. El concepto de la angustia. Prólogos*. Madrid: Trotta.
- Kierkegaard, S. (2019). *Escritos 4/1. La repetición. Temor y temblor*. Madrid: Trotta.
- Levinas, E. (2012). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Nancy, J. L. (2006). *Ser singular plural*. Madrid: Arena Libros.
- Nancy, J. L. (2009). *La verdad de la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Nietzsche, F. (2005). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2014). *Nietzsche II*. Barcelona: RBA.
- Rosenzweig, F. (2005). *El nuevo pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Rosenzweig, F. (2006). *La estrella de la redención*. Salamanca: Sígueme.
- Sousa Santos, B. de (2013). *Una epistemología del sur*. México: Siglo XXI / Clacso.
- Stan, L. (2014). “Contemporaneity”. En Emmanuel, S. M.; W. McDonald y J. Stewart (eds.). *Kierkegaard’s Concepts. Tome II: Classicism to Enthusiasm* (pp. 61-65). Nueva York: Ashgate.
- Vattimo, G. (2007). *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Viallaneix, N. (1977). *Kierkegaard: El único ante Dios*. Madrid: Herder.
- Wittgenstein, L. (2014). *Wittgenstein I*. Barcelona: RBA.

## **El lugar de la *escucha*, en el contexto del *diálogo*, en la obra y pensamiento de Hans-Georg Gadamer**

*Noé Héctor Esquivel Estrada*

El objetivo de este trabajo de investigación es ubicar el lugar y sentido que Gadamer le concede a la *escucha* dentro de su propuesta hermenéutica; escucha que se encuentra íntimamente relacionada con otras aristas de su pensamiento, tal como mencionaremos a continuación. Para este propósito, las reflexiones se concentrarán en cuatro apartados: “El diálogo hermenéutico”, “Diálogo-alteridad-entendimiento”, “Comprensión y escucha” y “Sobre el oír-ver-leer”. Finalmente, se presentan algunos pensamientos, a manera de conclusiones, que pretenden dar lugar a nuevas reflexiones filosóficas referentes a esta temática.

Esta primera consideración se debe a la importancia e influencia que tuvo Heidegger en la formación del pensamiento gadameriano, nos permite saber dónde se encuentra el punto de separación con su mentor filosófico. Gadamer se aleja de su maestro, de la facticidad de la analítica existencial heideggeriana, para centrar su atención en el carácter originalmente dialógico y lingüístico de la experiencia humana: somos seres de diálogo. En este sentido, algunos estudiosos de su obra y pensamiento sostienen que Gadamer se aproxima más a la concepción aristotélica del hombre como “animal dotado de logos”: *zoon logon ejon*. Así lo ratifica Fernández Labastida cuando afirma que el hombre, como un ser dotado de lingüisticidad (*Sprachlichkeit*), “en cuanto capacidad de compartir a otros su interioridad por medio del habla y participar de la vida de los demás, es lo que distingue lo humano de lo meramente animal” (Fernández, 2006: 58). En suma, el hombre es un ser de lenguaje.

Por eso, para Gadamer en “Europa y la *oikoumene*” (1993), el *logos* no es solamente palabra (*verbum*), sino es el despliegue de su racionalidad y de su pensamiento mediante el lenguaje (Gadamer, 1998b). De donde se desprende que el ser del hombre se centra en el lenguaje. Más allá de los impulsos meramente instintivos (animales), el hombre debe construir su mundo en unión con los demás seres humanos a través de la conversación y convivencia. En ello se centra, para Gadamer (1998b), una de las actividades fundamentales de la vida humana.<sup>19</sup>

Por ello, Fernández Labastida insiste en que la diferencia radical entre Heidegger y Gadamer radica en el *ser-con-el-otro*, detonante de la propuesta gadameriana; mientras que, para Heidegger, este *ser-con* (*Mit-Sein*) del ser-ahí, no cobra la fuerza y el sentido del ser-con-el-otro; de ahí que para Gadamer, según Fernández Labastida (2006: 59): “nuestro ser es fundamentalmente un ser en relación a otro, y no simplemente ‘ser-con’; el sentido de su ser depende de su relación con el otro”,<sup>20</sup> lo cual no se encuentra en Heidegger. Este ser-con-el-otro (Gadamer) se realiza mediante el lenguaje, la conversación, la convivencia y el diálogo, en la conformación de un mundo común. Es ahí donde el hombre construye la cultura y la civilización humanas. Sin esta capacidad de diálogo e interrelación el mundo dejaría de ser mundo humano, social. Este mismo autor (Fernández, 2006: 60-61) argumenta que:

por medio del diálogo se alcanza la comprensión y el acuerdo con el otro, y se realiza de modo efectivo la vida social, que se construye como una comunidad de diálogo. Al conversar sobre el mundo unos con otros, y hacer de él una tarea común, los hombres están creando el mundo y haciendo de él su punto de encuentro y de unión.

Veamos algunos puntos en los que el pensamiento hermenéutico y filosófico de Gadamer se enlazan con el tema aquí tratado de la escucha. Abordaremos así los cuatro aspectos antes mencionados.

### **El diálogo hermenéutico**

En el diálogo hermenéutico o conversación impera la búsqueda del *sentido en común*, es decir, del sentido comunitario, fruto de la apertura de los interlocutores,

---

<sup>19</sup> Véase “La hermenéutica y la escuela de Dilthey”, en *El giro hermenéutico* (Gadamer, 1998b).

<sup>20</sup> También puede consultarse Gadamer, H. G. (2002b), *El último dios, Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori*.

en cuanto hablantes y oyentes, que se dejan decir y buscan acordar sobre las *cosas mismas* (alejándose de este modo de la *conversación libre* o puramente subjetiva que resalta Schleiermacher). En esa tesitura, para Gadamer el arte de hablar, de dialogar, de conversar, es también el arte de comprender, el lugar donde se explican la comunidad retórica y la comunidad hermenéutica. La conversación entre los dialogantes y la convivencia entre ellos es la vía que abre la posibilidad del entendimiento común, con miras a la conformación de la vida social con intereses comunitarios.

La disposición y apertura de los dialogantes es la característica de la conciencia hermenéutica que asienta sus bases sobre la *docta ignorantia* socrática que consiste en “saber que no se sabe”, lugar propio de la *pregunta* que da cabida a la experiencia hermenéutica. Cuando se cree saber todo o tener el conocimiento absoluto, entonces se clausura la posibilidad de toda pregunta y, por tanto, de toda respuesta y, consecuentemente, de todo diálogo. Este es el fracaso más estrepitoso y rotundo del *diálogo*, pues se cierra toda alternativa de conocimiento acerca de cómo son las cosas o de *entendernos acerca de algo* (Gadamer, 1992). Así lo enfatiza Gadamer (1984: 440): “Una conversación que quiera llegar a explicar una cosa tiene que empezar por quebrantar esta cosa a través de una pregunta”. De otro modo, se imposibilita la propuesta del círculo hermenéutico gadameriano, de pregunta-respuesta.

El auténtico diálogo hermenéutico se da cuando se alcanza la *conversación lograda*, es decir, cuando los interlocutores se abren a la escucha del otro y están dispuestos a modificarse. En la *conversación lograda* los dialogantes no pueden seguir siendo los mismos después de esa conversación. Esto es posible solo mediante la escucha verdadera: dejarse decir algo por el otro. La *conversación lograda* no está necesariamente vinculada al acuerdo entre los dialogantes, se puede lograr también en el disenso. Nuevamente, Fernández Labastida (2006: 64-67) sostiene que para Gadamer:

Conversar es abrirse a la alteridad del ‘tú’ que nos sale al encuentro, querer aprender de su *experiencia*. Por eso ‘la conversación’ deja siempre una huella en nosotros. Lo que hace que algo sea una conversación no es el hecho de habernos enseñado algo nuevo, sino que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en *nuestra experiencia del mundo*. [...] La comprensión y la apertura hacia el otro entrañan una actitud de escucha, de respetuosa atención a lo que el interlocutor quiere comunicar: ‘el arte de comprender consiste seguramente y ante todo en el arte de escuchar’. Sin embargo, a ello hay que añadir la posibilidad de que *el otro pueda tener*

*razón*. El otro se encuentra de entrada en una mala situación si ambos lados no sienten esto.<sup>21</sup>

La capacidad de conversar requiere la de escuchar. En este sentido, la capacidad de escuchar es más una virtud que una disposición. El hombre que escucha es un hombre virtuoso, debido a su capacidad de apertura al otro (Gadamer, 1992). Cada conversación, lectura, relato, diálogo, puede tener diversidad de sentidos, pero lo importante, dice Gadamer, es que los escuchemos con oídos de hoy.

En su obra *Arte y verdad de la palabra* Gadamer (1998a: 119) comparte lo siguiente: “La hermenéutica afirma que el lenguaje pertenece al diálogo (*Gespräch*); es decir, el lenguaje es lo que es si porta tentativas de entendimiento (*Verständigungsversuche*), si conduce al entendimiento de comunicación, a discutir el pro y el contra”. No se trata de un entendimiento entre opositores, sino de la búsqueda de un entendimiento común. Las visiones u opiniones diferentes o diversas permiten enriquecer las propias; y a la inversa, nuestras opiniones posibilitan el enriquecimiento de los otros. De este modo se produce el acercamiento y el distanciamiento entre los dialogantes, lo que se reconoce como fusión de horizontes.

Este es el sentido novedoso que Gadamer (1998a: 119) le confiere al lenguaje:

En tal caso no basta con saber lo que responde inmediatamente a nuestro propio interés. Este es el nuevo paso en el que nos encontramos: pensamos así el lenguaje como un estar de camino a lo común de unos con otros (*ein Unterwegs zum Miteinander*) y no como una comunicación de hechos y estados de cosas a nuestra disposición.

El lenguaje real, en cuanto conversación, abre caminos novedosos cuya orientación es el entendimiento que rebasa el interés individual y encuentra su realización en el interés comunitario.

El *entendimiento* no puede reducirse a un acto de conocimiento, sino que es un comprenderse o entenderse en el mundo. El mundo no es un objeto que pueda ser conocido con las categorías de la ciencia, sino el horizonte en el que vivimos. Así lo concibe Gadamer: “El mundo es en este sentido para nosotros un espacio sin límites en medio del cual estamos y buscamos nuestra modesta orientación” (Gadamer, 1998a: 122). Entendernos en el mundo significa entendernos con los otros y así entender lo otro. “Y esto tiene una intención moral, no lógica. Constituye, sin duda,

---

<sup>21</sup> Las cursivas son mías. Véase también Gadamer (1998b), “Europa y la *oikoumene*”.

la tarea humana más ardua, y tanto más para nosotros, que vivimos en un mundo marcado por las ciencias monológicas” (Gadamer, 1998a: 123). Por eso, para nuestro autor, el diálogo hermenéutico no solo se resiste, sino escapa a toda pretensión de dominio ejercida mediante el método o la logística de las ciencias imperantes, propias del mundo contemporáneo, que buscan certeza y garantía en todas sus actividades.

### **Diálogo-alteridad-entendimiento**

Diálogo y escucha son elementos constitutivos de la ruta que busca un entendimiento común. Elvira García (2017: 7) menciona que “el argumento que se desarrolla en el escrito se sitúa en el diálogo y la escucha, en una pretensión de zanjar y trascender los conflictos mediante el logro de acuerdos y a partir del reconocimiento de lo otro y en lo común”.

El diálogo no siempre se lleva a cabo en el contexto de la resolución de conflictos causados por la carencia de entendimiento entre los dialogantes, también puede haber otros motivos orientadores del diálogo, donde se unen intereses comunes o compartidos, por ejemplo, cuando se habla de la construcción de una vida buena y compartida.

El entendimiento común entre los dialogantes, afirma Gadamer, presupone la *buena voluntad*. Sin esta no es posible arribar a buen término. En consonancia con su pensamiento, Dora Elvira sostiene que nos encontramos en el lugar apropiado para reconocer que “‘la capacidad para el diálogo es un atributo natural del ser humano’ y el verdadero diálogo ha de suponer una escucha atenta para dar crédito a lo que dice el otro” (García, 2017: 10).<sup>22</sup> En ese mismo sentido, Mariflor Aguilar se refiere a la intervención de la buena voluntad que reconoce y certifica ese lugar común, es decir: “el acuerdo al que deben llegar los interlocutores que ‘desean entenderse’ puesto que ‘siempre que se busca un entendimiento, hay buena voluntad’[...]” (Aguilar, 2004: 9). ¿Cómo podrían llegar los interlocutores a acuerdos comunes si no hay entre ellos la *voluntad* de entendimiento? Pero esta solo es factible si existe un interés común y compartido, más allá de todo interés individualista (egoísta).

Dentro de la perspectiva hermenéutica gadameriana, el diálogo se encuentra necesariamente acompañado de la escucha; es más, sin ella es imposible un verdadero diálogo. A saber, el requisito para establecer un diálogo con el otro consiste en tener la disposición de entender lo que este dice; es aquí donde cobra sentido la expresión de Gadamer: “el arte de poder no tener razón”, que quiere decir: abrirse a la dimensión del otro y disponerse a *someter* a juicio las propias razones.

---

<sup>22</sup> Véase también Gadamer, H. G. (1992), *Verdad y método II*.

Escuchar no significa solamente *entender* lo que el otro dice, sino estar abierto a lo que dice, a costa de que él pueda tener la razón. Escuchar es estar dispuesto a transformar nuestra forma de pensar; de este modo, la escucha se convierte en la condición (*conditio sine que non*) de posibilidad de diálogo. Sin escucha no hay diálogo. Es aquí donde escucha y diálogo pueden mostrar su fecundidad para las relaciones humanas. Así, el punto de partida del diálogo es la escucha que exige el reconocimiento de la *alteridad*.

La apertura a la alteridad no puede ser ingenua, pues daría lugar a lo que Derrida (contra Gadamer) llama acuerdos sospechosos; por eso, la apertura a la alteridad provoca y crea un lugar para la pregunta (diálogo socrático: saber que no se sabe). La apertura a la alteridad nos exige reconocer al otro como interlocutor válido, capaz de habla (Habermas).

El siguiente fragmento bien puede ubicarse dentro del contexto de la conversación, del diálogo entre hablantes-oyentes; Gadamer (1984: 444) sostiene que

el arte de la dialéctica no es el arte de ganar a todo el mundo en la argumentación. Por el contrario, es perfectamente posible que el que es perito en el arte dialéctico, esto es en el arte de preguntar y buscar la verdad, aparezca a los ojos de sus auditores como el menos ducho en argumentar.

Esto sucede, precisamente, porque el arte de la dialéctica se mueve en el horizonte del *saber que no se sabe*, originándose la apertura a la búsqueda de la verdad. El saber absoluto cancela por completo toda aperturidad. Reconocemos la importancia de la argumentación en el contexto del diálogo; pero en la praxis de esta *dialéctica* (arte) no ocupa el primer lugar, pues se le anteponen la pregunta y la verdad.

El ejercicio de la auténtica conversación no consiste en buscar la debilidad del argumento del otro, sino en “reforzar lo dicho desde la cosa misma” (Gadamer, 1984: 445). Los interlocutores no pueden convertirse en los guías o dueños de la conversación, sino deben dejarse llevar por la conversación misma, esto es, por las cosas o el asunto de los que se trata; de otro modo, la conversación puede ser manipulada por los intereses de los interlocutores.

Resulta interesante saber ¿cuándo la conversación es auténticamente diálogo o, más exactamente, cuándo uno o ambos interlocutores verdaderamente escuchan? En su trabajo “Europa y la *oikoumene*” (1993), Gadamer expresa algunas ideas un tanto desconcertantes, por la fuerza que les imprime; así, por ejemplo, afirma lo siguiente: “El lenguaje es lenguaje real cuando se trata del lenguaje realmente

hablado entre dos interlocutores. Existe una variedad inconmensurable de lenguas, pero en toda lengua es posible pensar” (Gadamer, 1998b: 223).

Por eso, en cada lengua se puede expresar lo pensado, buscar las palabras adecuadas para establecer la conversación, es decir, hablar. No hay necesidad de elaborar o encontrar una única lengua que nos unifique a fin de llegar a entendimientos comunes, porque a través de cada una se tiene la posibilidad de expresar la propia visión del mundo y de las costumbres que nos son inherentes. La diversidad de lenguas no es un obstáculo para el entendimiento común. Más todavía, se puede hablar y vivir en la misma lengua, y no por eso se garantiza el mutuo entendimiento. A este respecto, en ese mismo texto —“Europa y la *oikoumene*” (1993)—, Gadamer nos narra una experiencia vivencial con su maestro y cuenta que cuando Heidegger le invitó a conversar con él, la conversación no tuvo buen fin; pero reconoce que: “Heidegger era sin duda un maestro del escuchar, pero en el intercambio y en la conversación que mantenía conmigo no se demostraba como tal” (Gadamer, 1998b: 227). ¿Cómo entender, por tanto, el lenguaje real ante este hecho? Porque Gadamer sostiene que:

El arte de comprender consiste seguramente y ante todo en el arte de escuchar. Sin embargo, a ello hay que añadir la posibilidad de que el otro pueda tener razón. El otro se encuentra de entrada en una mala situación si ambos lados no sienten esto (Gadamer, 1998b: 227).

La conversación es un modo de relacionarse-con, es un modo de aproximación y no consiste en un simple intercambio de información o de palabras; por eso dice Gadamer que después de una conversación los interlocutores no son exactamente los mismos; la conversación transforma a los dialogantes. El hablar acerca a uno y otro, a la vez que crea un lenguaje común. En esto radica la importancia y grandeza de la lengua, pues crea comunidad.

En la conversación los interlocutores deben buscar y encontrar las palabras que quieren que el otro oiga para que realmente entienda (de ninguna manera para manipularlo), de lo contrario se obstaculizan la conversación y el entendimiento. A este respecto, Dora Elvira García (2017: 14) comenta lo siguiente:

Apreciar al otro como interlocutor en el diálogo abre un espacio en el que trabajamos relaciones dialógicas; en ese sitio nuestros horizontes se encuentran y se fusionan, ahí se despliega ese ámbito común que se forja en el encuentro dialógico en que se abre la presencia del otro mediante el reconocimiento y la atención a sus razones, evidenciando su diferencialidad.

[...] El diálogo que está supuesto y que se apoya en el reconocimiento mutuo y la alteridad propia y de los otros da cuenta asimismo de un elemento central: la escucha como ampliación de los horizontes de comprensión.

Si esto no se lleva a cabo en la praxis de la vida cotidiana, entonces el diálogo no solo se interrumpe, sino imposibilita la fusión de horizontes. Y al final de todo este proceso queda de manifiesto que ahí impera la consecución de los propios intereses.

### Comprensión-escucha

Para Gadamer, el fenómeno de la comprensión-interpretación no es prioritariamente un problema metodológico (que se resuelva a través de un método), sino un tema que atañe a toda nuestra experiencia vital.

La capacidad de la comprensión y de la escucha (al otro) no nos remite fundamentalmente al ejercicio de una capacidad intelectual, sino a un constitutivo humano que abre nuestro horizonte a la praxis epistemológica y ético-política. Sin que la apertura a la comprensión y a la escucha del otro sea un acto de renuncia a la propia razón, sino la disposición humana a la búsqueda del bien y la verdad comunes (en diálogo con el otro).

Sobre este punto, Monteagudo sostiene que “todo lo cual termina asignando a la filosofía la tarea de despertar a los hombres a un sentido positivo de la diversidad y a las potencialidades de la *escucha*, como una estructura fundamental de nuestra vida interpretante” (Monteagudo, 2012: 1-2). Precisamente, en el diálogo con lo diverso y en la apertura a la otredad, en la escucha, es donde se unen y enriquecen los horizontes de comprensión; se fusionan. En la práctica de la conversación cotidiana podemos ser testigos vivos de ello, pero también de los distanciamientos infranqueables.

En la relación diálogo-escucha se pretende descubrir cómo la segunda es, para Gadamer, una estructura fundamental de una auténtica experiencia hermenéutica, de una experiencia vital que está más allá del encuentro puramente gnoseológico.

En cualquier forma de diálogo (sea un texto, una obra de arte, una relación con el hablante, etcétera), la comprensión nos exige estar dispuestos a dejarnos decir algo por el otro y la exigencia es tal que, precisamente, la apertura a la escucha nos coloca en el *límite del arte de poder no tener la razón*; es decir, poner entre paréntesis nuestra propia visión o concepción del mundo (verdad).

En el diálogo con un texto o en un ejercicio de interpretación de este debemos estar atentos a la *cosa misma* o asunto de que se trata, diferente de *lo dado* (*Das Ding*) que no es objeto de interpretación. En cambio, Gadamer llama también a

lo discutible (*Die Sache*) la cosa debatida, que nos exige disposición a la escucha, de modo que podamos cambiar nuestra percepción y entrar en un diálogo común = lo que la cosa nos dice, estar a la escucha de la cosa, exigencia para ambos dialogantes.

En relación con este tema, Monteagudo (2012: 2) afirma lo siguiente: “En escuchar lo que nos dice algo, y en dejar que nos diga, reside la exigencia más elevada que se propone al ser humano. Recordarlo para uno mismo es la cuestión más íntima de cada uno. Hacerlo para todos, y de manera convincente, es la misión de la filosofía”.<sup>23</sup>

Cuando Gadamer habla de la capacidad de la comprensión y la escucha del otro, no se refiere simplemente al desempeño de una capacidad intelectual o al funcionamiento de un órgano sensorial, sino a rasgos constitutivos de lo humano. Somos seres de comprensión cuya constitución nos exige ser seres de relación-con, de convivencia, de diálogo y escucha hacia un destino común. También Dora Elvira García (2017: 13) insiste en que

el círculo hermenéutico de salir de sí mismo, pensar con el otro y volver sobre sí mismo como otro, redundando en una transformación. [...] La comprensión hermenéutica se expresa en un diálogo, y la experiencia hermenéutica se relaciona con la tradición que es lenguaje, habla, entre un yo y un tú. [...] Por ello el *diálogo de escucha* subordina el interés de cambiar la posición del otro y, más bien, busca atender lo dicho por el interlocutor.

Otra forma de acallar o no escuchar al otro es la persuasión, a través de la cual se pretende unificar el pensamiento o hacer que el otro piense lo mismo que yo; por lo que no se puede dar un auténtico diálogo con intenciones de opresión o manipulación (Habermas dice que la única coerción válida o permitida es la del mejor argumento).

La capacidad de conversación está condicionada por la capacidad de escucha; no se da aquella sin la presencia de esta. La auténtica conversación necesariamente presupone o exige la inclusión del otro; no se le puede descartar, solo así la conversación adquiere una fuerza transformadora que suprime las epistemologías de exclusión.

Además, otro factor importante en la dinámica de inclusión de la alteridad es la presencia de lo común. ¿Qué significa esto? Que en la relación con el otro es posible generar entendimientos si se dan intereses compartidos, que se constituyen

---

<sup>23</sup> Véase también Gadamer, H. G. (1983), “La misión de la filosofía”.

en lo común de la conversación. En esta, el interés común es el que da lugar a los acuerdos o consensos. Dice Gadamer que en el entendimiento entre las personas se origina un lenguaje común.

La alteridad, por su propia naturaleza, abre el horizonte de la diferencia, que no necesariamente significa la renuncia a las propias convicciones, sino someterlas a examen con la posibilidad de que el otro tenga la razón y se transforme así la visión propia. Porque en la auténtica conversación no se trata de tener la razón, sino de coincidir en el interés común. Es así como se dan el entendimiento y el acuerdo. Por eso el presupuesto indispensable del diálogo es la escucha. En el diálogo con la alteridad es indispensable una actitud receptiva, que permite *dejarse decir algo* por el otro.

En este contexto del diálogo, de la escucha, es indispensable e ineludible la presencia de la *pregunta-respuesta*, que en el discurso gadameriano cobra una indiscutible relevancia, porque ahí están envueltos el saber y el no-saber. Si solo apareciera el saber, entonces no habría necesidad de la pregunta; pero como en este ejercicio dialógico no se sabe todo, se origina un campo propicio que necesariamente da lugar a la pregunta.

### **Sobre el oír, ver, leer**

El trabajo que Gadamer escribió en 1984 y tituló “Oír-ver-leer” nos ofrece la oportunidad de abordarlo hermenéuticamente, es decir, realizar nuestro ejercicio de interpretación acerca de lo que significa cada uno de estos *términos* y su relación entre ellos.

Oír y leer es permitir que le hablen a uno, dice Gadamer; se trata de momentos hermenéuticos que exigen comprensión de ambos *hechos*. El oyente y el lector están en disposición de modificar su pensamiento, mientras que el hablante y el texto asumen también la condición de ser modificados, lo cual es fruto del ejercicio hermenéutico (diálogo). Así se conjuga la palabra: decir y escuchar; decir y decirse (decir al otro y dejarse decir por el otro).

Cuando Gadamer, en “Sobre oír”, se pregunta ¿qué es leer?, dice: “La respuesta es: dejar hablar. [...] Solo el que ha comprendido el oír es capaz de hacer hablar a lo oído” (Gadamer, 2002a: 71). En todo este juego se conjunta lo siguiente: escuchar, entender, conversar, leer, dejarse decir y decir, entre otras posibilidades.

La palabra hablada o escrita tiene una diversidad de tonos (por ejemplo, la ironía), por eso el oyente o el lector deben estar atentos para descubrirlos; es decir, estar a la escucha de la palabra que se les dice.

En este proceso hermenéutico-dialógico se requiere que ambos interlocutores escuchen la palabra para comprenderla; cuando alguno de los dialogantes no comprende la palabra se está en riesgo de que el diálogo se interrumpa y sea necesario volver a escuchar lo que el otro dice o “procurar que el otro pueda oírlos” (Gadamer, 1998a: 69). Se trata de un intercambio auténtico de palabras que deben ser escuchadas. Gadamer insiste en que si la comprensión se estanca o se entorpece habrá que detenerse a pensar qué es lo que pasa en la conversación.

Plantearse el problema de la primacía entre los sentidos del ver y el oír es algo complejo. Aristóteles, en su *Metafísica*, le concede primacía a la vista; pero en otro lugar de la misma obra le da preeminencia al oído, dice al respecto: “El oído puede recibir el discurso humano y su universalidad lo sobrepasa todo. [...] Pero el funcionamiento combinado del oído y la vista distingue al hombre específicamente desde antiguo” (Gadamer, 1998a: 70).

La disputa sobre la primacía entre el oír y el ver es difícil de determinar; en ese sentido expresa Gadamer: “Tener la capacidad de oír es tener la capacidad de comprender. Este es el verdadero tema de mis reflexiones” (Gadamer, 1998a: 71). Sin embargo, con esto la problemática no ha sido resuelta.

En este mismo escrito, el filósofo alemán ofrece una justificación de por qué movía sus labios al escribir: “Quizá fue una primera y temprana disposición al talento hermenéutico: cuando leo algo quisiera siempre, además, oírlo. De lo que se trata es, pues, de volver a convertir lo escrito en lenguaje y del oír asociado a esa reconversión” (Gadamer, 1998a: 71). Debido a esta interrelación, se da a la tarea de explicar en qué consiste la lectura:

Para cualquier acto de leer es constitutivo, no que lo uno venga detrás de lo otro, la sucesión en cuanto tal, sino la presencia de lo que no es simultáneo. Quien no capta y reproduce los textos realizando el conjunto de su articulación, modulación y estructuración, no puede, en realidad, leer. Leer no es, por supuesto, yuxtaponer una palabra y otra palabra y otra palabra. Esto es deletrear o decir de memoria. Leer es, por el contrario, una manera silenciosa de dejarse decir nuevamente algo, lo cual presupone anticipaciones de comprensión. Todos sabemos lo que entendemos por una buena lectura en voz alta. Debe ser tal que se entienda bien y solo puede ser así cuando el lector mismo ha comprendido lo que lee. No creo que, en el fondo, sea posible leer en voz alta algo de manera que otro lo entienda si, después de todo, uno mismo no lo ha comprendido (Gadamer, 1998a: 76-77).

Por ello, es interesante descubrir cómo en esta reflexión sobre el leer, el autor presupone el oír, o sea, el dejarse decir algo nuevamente de manera silenciosa. Él mismo, cuando habla de la función y el sentido del oír, de su primacía dentro del ejercicio hermenéutico, dice lo siguiente:

No es solo que el que oye es de algún modo interpelado. Hay algo más, y es que el que es interpelado tiene que oír, lo quiera o no. No puede apartar sus oídos igual que se aparta la vista de algo mirando en otra dirección. Esta diferencia entre ver u oír es para nosotros importante porque al fenómeno hermenéutico le subyace una verdadera primacía del oír, como ya reconoce Aristóteles” (Gadamer, 1984: 553-554).<sup>24</sup>

La primacía del oír sobre el ver se debe a la universalidad del logos, que no contradice a la primacía específica de la vista sobre todos los demás sentidos que con frecuencia destaca Aristóteles en su *Metafísica*. “No hay nada que no sea asequible al oído a través del lenguaje” (Gadamer, 1984: 554). Ello corresponde al carácter universal del oír, a la universalidad de la experiencia lingüística. Por eso sostiene que el oído está capacitado para escuchar al logos.

El oír hace que la experiencia de la tradición pasada se haga presente. “Tal es la verdadera esencia del oír: que incluso antes de la escritura, el oyente está capacitado para escuchar la leyenda, el mito, la verdad de los mayores” (Gadamer, 1984: 554). Con lo cual se realiza una forma completamente nueva de pertenencia a la tradición. “La verdad de la tradición es como el presente que se abre inmediatamente a los sentidos” (Gadamer, 1984: 554). La tradición no es algo sensible e inmediato, sino es lenguaje que se abre al oír, que la comprende lingüísticamente. Esta es la experiencia hermenéutica que tiene su propia consecuencia: la de oír sin extraviarse (contraria totalmente al método de la ciencia moderna).

Con esto no se busca establecer una comparación ni mucho menos una confrontación entre los sentidos, a fin de descubrir cuál de ellos tiene más relevancia o primacía respecto de los demás, en este caso, entre la vista y el oído, sino lo que se pretende es descubrir sus relaciones y alcances. Si ese fuese el interés, dice Gadamer en “Sobre el oír”, entonces:

No podemos dejar de recordar las primeras frases de la *Metafísica* de Aristóteles, en las que este señala la primacía de la visión sobre todos los demás

---

<sup>24</sup> Véase también Aristóteles *De sensu y Metafísica*.

sentidos. [...] Desde los griegos, pasando por los romanos, hasta la Edad Moderna, y hasta la configuración de las lenguas nacionales dentro de ella, la primacía de la visión ha sido la base de todas las formas de la educación (Gadamer, 2002a: 67).

En su obra *Acotaciones hermenéuticas* se encuentra un trabajo que titula específicamente “Sobre el oír”, en el cual nos ofrece un recorrido desde los orígenes de este sentido hasta su naturaleza e importancia, así como su relación con el lenguaje y la vista, en particular.

El autor inicia esta disertación preguntándose ¿qué puede pensar y decir un filósofo sobre el oír?, ¿cómo tratarlo desde la filosofía? Gadamer sostiene que este sentido se relaciona directamente con la voz, con el decir algo. Tal relación nos remite nuevamente a Aristóteles, para colocar en primer término al oír, por ello dice:

El propio Aristóteles pone de relieve que el que oye, oye al mismo tiempo algo más, lo invisible y todo lo que es posible pensar... porque existe el lenguaje. No es solo el mundo lo que podemos ver: es el universo lo que intentamos comprender. Y es desde este trasfondo, desde la contraposición entre la ocularidad y la voz, desde donde quiero plantear mis consideraciones (Gadamer, 2002a: 68).

Si es el universo lo que intentamos comprender, por eso en el trasfondo filosófico del oír se encuentra la totalidad de las lenguas, de lo cual se establece una relación íntima entre la voz y estas.

Cuando decimos una palabra no solamente interpelamos a alguien, sino que decimos otra cosa, nos referimos a algo. Con la voz decimos algo, que está ahí, que es real, pero que no es una cosa.

Por lo cual, para Gadamer: “El verdadero hablar es un estar despierto, una vigilia que suscita vigilia. Estar despierto supone no aceptar someterse pasivamente a lo que se le viene a uno encima, sino escuchar” (Gadamer, 2002a: 69). De ahí que el escuchar da la capacidad de pronunciarse a favor o en contra de algo. Así, el oír está estrechamente vinculado con el entender, es decir, no es suficiente con oír, es necesario entender (como ya se mencionó).

La gran responsabilidad de la palabra no consiste solo en su pronunciamiento (por parte del hablante), sino que por ser pronunciada le pertenece también a quien la oye; debido a lo cual la palabra hablada ya no puede ser retirada. La dimensión y fuerza de la palabra consiste en alcanzar a todo el auditorio reflexivamente

y mantenerse en conversación con él. “Es la palabra que alcanza al otro en su comprender. Una palabra así pide respuesta. De modo que también un discurso ante un gran auditorio es una conversación con múltiples respuestas silenciosas” (Gadamer, 2002a: 70). La conversación es así convivencia con el otro; no significa simplemente entender algo razonable, sino que ambos compartan algo razonable. Lo cual no nos lleva necesariamente al consenso, sino a la apertura al otro.

Y al final lo único que realmente importará es que el diálogo sea posible en todas partes, y esto significa intercambio de palabras, acompañadas sin duda también por momentos de otra clase, pero a la larga un intercambio incesante en el que siempre se hallarán nuevas palabras que permitan el entendimiento recíproco (Gadamer, 2002a: 73).

El verdadero problema que se presenta en la convivencia radica en que hay que escucharse unos a otros, buscar entendimientos comunes, renunciar, en pocas o muchas ocasiones, a nuestros propios argumentos, apreciaciones o deseos, de manera particular cuando estos se apartan del bien comunitario. Es aquí donde se requiere el diálogo auténtico y verdadero entre los dialogantes o en la convivencia. Gadamer (2002a: 75) llega al final de su trabajo con las siguientes palabras:

Del mismo modo que hay que aprender a ver, y eso es algo que por desgracia casi nunca se ejerce lo suficiente en la escuela, tenemos también que aprender a oír. Incluso tenemos que aprender a escuchar, para que no nos pasen inadvertidos los tonos más leves de lo que merece la pena saberse.

Pero ahora se abre otra cuestión, no de menor importancia que la del oír: ¿qué será lo que valga la pena saberse? Para *cerrar* ese tema, se puede extender el sentido de la escucha a los acontecimientos que se relacionan directamente con nuestra vida, sean culturales, científicos, tecnológicos, ético-políticos, porque ellos mismos nos interpelan y esperan respuesta, tal y como se comenta a continuación.

A sus 90 años, Gadamer escribe un texto para una conferencia, que titula “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”. Ahí, de manera profética, señala que “es un tema de la máxima actualidad” (Gadamer, 1998a: 111). Porque se trata de un asunto político; vivimos con el temor justificado de las contiendas bélicas que lo dominan todo. Pero no se trata solo de la guerra o del uso de la energía atómica, sino que: “El progreso en la logística y en la técnica del uso de las armas es tan inverosímil que solo se puede afirmar: toda tentativa

incontrolada de la humanidad de medir sus fuerzas consigo misma equivale a un intento de suicidio coronado por el éxito” (Gadamer, 1998a: 111).

El hombre, un ser altamente desarrollado, inventó la guerra. No conocemos, dentro de la naturaleza, otros seres que sean capaces de hacer lo que ha hecho el hombre. Urge saber y atender lo siguiente: “¿cómo se podrá salvar a la humanidad de sí misma y desarrollar el espíritu comunitario, la solidaridad necesaria para la voluntad de vivir y de sobrevivir?” (Gadamer, 1998a: 112).

Somos seres que nos encontramos en la encrucijada del desconocimiento, del interés privativo individual, de no dar crédito a lo otro, a lo diverso; a pesar de todo esto que nos separa, dice Gadamer que el instinto del entendimiento hará que los hombres siempre construyan puentes que nos acerquen, que permitan y propicien la convivencia común.

### **A manera de conclusión**

Al final de estas reflexiones saltan a la vista y al oído preguntas urgentes que debemos atender si queremos construir un mundo humano habitable en el que demos cabida a lo extraño, a lo diverso, al entendimiento y a la convivencia comunitaria, pues el mundo de la vida, el mundo en el que vivimos, reclama vías y alternativas no excluyentes, no de dominación ni manipulación, no de poder, sino de solidaridad y de convivencia justa y respetuosa entre todos los seres que lo conformamos y habitamos. O nos unimos en un interés comunitario y humanitario o pereceremos como especie.

Las alternativas que se nos presentan para la construcción de este mundo de la vida son el diálogo auténtico, el entendimiento común, el respeto a la alteridad donde es posible reconocer que el otro puede tener la razón; la comprensión como capacidad de convivencia con intereses comunitarios; la escucha a todas las manifestaciones culturales, artísticas, religiosas, sociales y humanitarias; y, finalmente, la convivencia que construye un mundo donde no impere ni se absolutice la logística de la ciencia y el progreso modernos, que atentan contra los destinos de una convivencia humanitaria y pacífica, que permita vivir y sobrevivir de esta manera.

Somos seres de diálogo, de convivencia, de escucha, de entendimiento, con grandes retos en la construcción de un mundo con valores imprescindibles que nos identifiquen como seres humanos, tales como la justicia, la solidaridad, el reconocimiento de la diversidad, con un lenguaje que crea comunidad y con la capacidad de reconocer el “arte de poder no tener la razón”.

## Referencias

- Aguilar Rivero, M. (2004). "Alteridad: condición de comunidad". *Devenires*, año 5, núm. 9, pp. 7-25.
- Fernández Labastida, F. (2006). "Conversación, diálogo y lenguaje en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer". *Anuario Filosófico*, vol. 39, núm. 1, pp. 55-76.
- Gadamer, H. G. (1984). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H. G. (1992). *Verdad y método II* (1971). Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H. G. (1998a). *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona: Paidós.
- Gadamer, H. G. (1998b). *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra.
- Gadamer, H. G. (2002a). *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid: Trotta.
- Gadamer, H. G. (2002b). *L'ultimo dio. Un dialogo filosofico con Riccardo Dottori*. Roma: Meltemi.
- García, D. E. (2017). "Diálogo y escucha: una reflexión para construir la paz". *Universidades*, México, Uduel, núm.71, enero-marzo 2017, pp. 7-21.
- Monteagudo V. C. (2012). "Escucha y diálogo en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer" Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 1-9. Recuperado el 7 de septiembre de 2021, de <http://textos.pucp.edu.pe/texto/Escucha-y-Dialogo--en-el-pensamiento-de-Hans-Georg-Gadamer>.

## Jorge Carrión: la voz del silencio y lo inefable

*Sebastián Reyes Tapia*

*¿Acaso de verdad se vive en la tierra?  
No para siempre en la tierra: solo un poco aquí.  
Aunque sea jade se quiebra,  
aunque sea oro se rompe,  
aunque sea plumaje de quetzal se desgarrar,  
no para siempre en la tierra: solo un poco aquí.*

NEZAHUALCÓYOTL

El movimiento posrevolucionario en México marcó un hito en cuanto a los fenómenos identitarios. *La filosofía de lo mexicano* se dio a la tarea de rastrear y replantear, en principio, qué volvió distintiva a la colectividad conformada posteriormente al movimiento revolucionario nacional. Diferentes pensadores dieron respuestas a esta interrogación, pero nos valdremos de las deliberaciones del psiquiatra Jorge Carrión para precisar esta disyuntiva. En su obra *Mito y magia del mexicano*, este autor aplicó un análisis psicoanalítico a la población con la finalidad de explicar lo propio de lo *mexicano*. En ella el autor repensó diversas expresiones imperantes en el accionar patrio, tales como una teología extraída de la figura de Quetzalcóatl y la Virgen de Guadalupe, el trauma que fue el despojo territorial de California y sus terrenos circundantes, el gusto de los connacionales por los *cuetes* o la viveza arraigada en las expresiones del arte popular. No obstante, ¿cómo es que lo inexpressable operó en los entramados expuestos por Carrión? Esta noción se revela por medio de las manifestaciones mortuorias en el marco nacional.

Los mexicanos tienen una forma particular de expresarse ante los acontecimientos fúnebres. En nuestras tierras, la defunción se ve recreada a través de un juego ambivalente. Por un lado, se percibe en una serie de connotaciones joviales

y, por otro, en el dolor de la partida. Es por ello que la inefabilidad se replantea en el posicionamiento de la muerte en la cultura nacional. La voz del silencio se mantiene con vida en nuestra colectividad. ¿Qué significa esta situación? Que para la *mexicanidad* la muerte vive. Esta aseveración escapa a los cánones lógicos y solo adquiere sentido en el accionar de nuestra sociedad.

Las culturas alrededor del mundo quedan pasmadas al observar el papel de la muerte para los mexicanos. Paul Westheim, en su obra *La calavera* (1985) se da a la tarea de explicar esta situación. El autor relata cómo los asistentes a una exposición de arte mexicano en París quedaron estupefactos al ver que la muerte adquiere un criterio de motivo plástico, fantasía popular, suceso social y acontecimiento político en nuestra sociedad. A diferencia de Europa, donde el fallecimiento es representado por medio de un sentimiento de miedo y melancolía, en México el sueño eterno se determina bajo un carácter festivo y jovial. ¿Qué se puede argüir de esta circunstancia? Este capítulo ahonda en dicha situación y, por medio de las reflexiones de Carrión, se prescribe el desarrollo de la muerte, relacionado con su recreación con la vida. Una correspondencia completamente íntima e inefable, ejemplificada en una serie de expresiones mortuorias asequebles para la cultura mexicana.

### **La vivencia de la voz del silencio. Un andar inefable**

Para Carrión, la existencia de los mexicanos se subsume en un dilema fundamental: por una parte, en el encaramiento vivencial de elegir un camino lleno de obstáculos tortuosos, pero que se dirige al infinito presagio del porvenir y, por otra, en el optar por una vía mucho más corta y familiar, pero bajo el resguardo que dan el pasado y todas las memorias ya vividas. En opinión del autor, en el entrelazamiento de estas rutas se conforma el andar de la vida humana. Asimismo, el juego de la prospección y retrospección convierte a los sujetos en meras reminiscencias de lo que han sido, y al mismo tiempo, en un entramado de factores que anticipan lo que serán. Una relación continua entre el pasado y el futuro se realiza en esta conjunción. Para nuestro psiquiatra, el proceder de la cultura mexicana se sitúa en tal contexto.

El diálogo procedente de estos preceptos da como resultado el nacimiento de dos tipos de individuos: el *hombre medio* y el *sujeto prospectivo*. A juicio de Carrión (1975), el primero coexiste en el presente bajo una imprecisa noción de su pasado y sin preocupación alguna por su futuro. Por otra parte, el segundo tipo trata de escapar a las imperiosas circunstancias de su realidad a través de las maquinaciones del ensueño. No obstante, ambos arquetipos se ven hermanados por la presencia de la defunción. Para Carrión (1975: 83), “la muerte adquiere así

en su relación con la vida un doble juego: por un lado, la desvitaliza, y por el otro, la vivifica, según que intervenga atando al individuo al pasado o impulsándolo al porvenir”. Esto adquiere significado para el *hombre medio* en razón de que la muerte es por sí misma y la vida comprendida como recuerdo posee la palidez de la parca. Mientras que para el *sujeto prospectivo* la muerte aguarda, pero para realizar esta postergación es necesario contar con una vitalidad imaginaria que dé pie al desdoblamiento de dicho movimiento existencial. De este modo, Carrión da cuenta de la relación entre la muerte y la vida.

¿Cómo es que esta inefabilidad con la muerte adquiere sentido para la cultura mexicana? Carrión (1975) atisba que existen dos tipos de comunidades: los pueblos jóvenes y los viejos. Así pues, los primeros encaran la vida por medio de una relación mágica. Las poblaciones indígenas, por ejemplo, pueden dar cuenta de esto en el operar de sus cosmovisiones. Por otro lado, las comunidades viejas se caracterizan por preponderar el recuerdo a la vida misma. Existe una relación directa entre la muerte con la búsqueda de aventura. El conquistador español del siglo XVI, a juicio de nuestro médico, ejemplifica esta correlación.

De la correspondencia entre ambos pueblos, el mexicano construye su actitud ante la muerte. En palabras de Carrión (1975: 84): “el mexicano ve y considera la muerte como algo vivo, y en esto delata un residuo animista claramente indígena; pero como también hereda del español el sentido prospectivo, siente la muerte como una necesaria consagración de la vida”. Por tanto, el mestizaje de ambas colectividades conforma al pueblo mexicano y su manera de entender el fallecimiento por intermediación de sus manifestaciones.

Entonces, esta relación de la cultura nacional hacia la muerte se hace presente en diferentes vocablos que los mexicanos emplean de manera cotidiana. Carrión (1975) observa que cuando alguien grita: ¡A mí las calaveras me pelan los dientes!, no lo hace para legitimar una actitud pedante, sino que la emplea porque el mexicano vive, literalmente, en relación con las diferentes expresiones mortuorias. De estas surge una de las actitudes más auténticas para el connacional: la risa. Un modo peculiar empleado en México para posicionarse ante la displicencia de la muerte y sus consecuencias.

Ahora bien, la defunción mexicana es un vaivén interminable entre los entramados de placer y displacer. Prueba de esto es que la primera experiencia ante la muerte que los connacionales enfrentan es mediante el alumbramiento de su propia vida. El nacimiento se vuelve un acto que irrumpe la experiencia serena del infante en la calidez de su placenta. Un entorno resguardado por un silencio absoluto y por el cobijo de su madre. Tras el parto, esta sensación de pasividad la interrumpe el abrazo de una realidad desconocida y fría.

Para Carrión (1954), la primera experiencia de la muerte se da por medio del conocimiento del no ser y su fascinante quietud se obtiene por la vía del dolor. De ahí el surgimiento de la expresión popular: “Engendrarás a tus hijos con dolor”. En efecto, la dolencia será una sensación que va a acompañar a las diferentes generaciones mexicanas durante sus alumbramientos. Esta sensibilidad se inserta en los individuos por medio del encaramiento a la muerte: una manifestación de placer-displacer. El dolor no se subsume a los aspectos relacionados con los alumbramientos, sino que se expresará en diferentes hitos alrededor de la dualidad anteriormente señalada.

Los connacionales ya conviven con la muerte desde el vientre materno. Para Carrión (1975: 85) solo es menester observar cómo los niños se divierten con una serie de juguetes en alusión plena a la expiración: “esqueletos de alambre y barro guardan un grotesco equilibrio al girar, en el vértice de un cono, sostenido por el balanceo de simétricas esferas; ataúdes morados con cruces de brillantina; calaveras de azúcar; pan, llamado de muerte”; papel de colores finamente picado que representa figuras mortuorias o máscaras que los pequeños emplean para convertirse en la mismísima parca. Es por ello que la infancia mexicana se acerca a la muerte de manera pedagógica. Esto ayuda a que los mestizos vivan la expiración de manera sintética y sin temor.

De esta manera, el niño mexicano crece en convivencia con la muerte y sus manifestaciones, lo cual da como resultado una fraternización y un entendimiento más íntegro de la expiración en sus vidas. Carrión (1975) cree que el infante recibe a la muerte como un juego hasta que tiene la edad para entender el sentido de la vida. Eventualmente, tras la pérdida de un ser amado, el mexicano se encuentra en un péndulo que vira su dirección entre la sonrisa emanada por las condolencias de quien lo rodea y un llanto que desgarrar los corazones de sus allegados. Debido a esto, la dualidad de placer y dolor vuelve a tomar forma. Es en este instante donde el fallecimiento adquiere un sentido de vivacidad en la cultura nacional.

Su vida entonces es la vida de lo que no es aún, de lo dado en un tiempo inapresable: ni en el pasado ni en el futuro; no en la memorable certeza de aquél ni en la posible previsión de éste, sino en la impracticabilidad del momento inminente, en la nada vital de su cercanía inoculadora de ansiedad y angustia” (Carrión, 1975: 86).

De manera que la actitud mortuoria del mestizo no puede delimitarse solamente a una vivencia personal, sino que también es un aspecto que hace alusión a un trance inenarrable, siempre en transformación.

Así, según el psiquiatra, el deceso recrea la función de dolencia y gozo por medio de lo acontecido en los funerales. Carrión (1954) menciona que los espectadores reunidos en estas ceremonias con tintes rituales pueden dividirse en dos grupos: *los llorosos y los altivos*. Los primeros son individuos que viven el dolor a flor de piel y que presencian los velorios bajo el arropo de los gemidos que irrumpen el silencio nocturno. Los segundos son sujetos que afrontan la pérdida con una actitud altiva y festiva, pues encaran la ceremonia al ritmo de cánticos y chistes que les hacen olvidar la pena que los embarga. A la par de estas actitudes, se encuentran personas que se mantienen neutrales. Personajes que recrean la llegada de la muerte por medio de una síntesis de ambas actitudes y que ocultan su dolor bajo el marco que despide una sonrisa. Una mueca agradable y serena para todos los asistentes, pero con un dejo de melancolía que no puede ocultarse.

Para Carrión (1975), el existir es por sí mismo una experiencia y un diálogo con la muerte. Es por ello que el hombre al vivir está dejando de ser. En otras palabras, conforme se realiza el individuo, invita a la muerte a su regazo. Este íntimo contacto es inefable. No puede explicarse o transmitirse a alguien más. Esta vivencia escapa a los cánones racionales de la realidad, pero su núcleo está programado por la senda de la muerte. Para nuestro autor, la vivencia del sueño eterno se representa en la conclusión de un orgasmo o en la armonía que producen el erotismo y la sexualidad. No obstante, esta dualidad se ve sometida por la frustración moral de una población imperante. La embriaguez puede ser otro ejemplo. El mexicano se ve seducido a permanecer en un estado etílico porque encuentra en esta salida una excitación vital, pero de igual manera ese éxtasis se vuelve un reposo y una liberación de lo que le acontece. En otras palabras, es una salida momentánea para sus contrariedades.

Desde el enfoque de nuestro autor, la cultura mexicana se configura por la inefabilidad que demanda su relación con la muerte. Una vida que toma fuerza y sentido en una correlación con su contraparte. Si bien la voz del silencio se entiende a nivel global como un dejar de existir, en latitudes mexicanas es todo lo contrario. Para el mexicano el vivir es una existencia en conjunto con el abrazo de la muerte. Una relación imperante por medio del gozo y el *displacer* que entrelaza las diferentes manifestaciones nacionales

### **La voz del silencio. Una representación cultural entre huesos y diamantina**

Ahora bien, ¿cómo representa la cultura nacional su actitud ante la muerte? Carrión afirma que las expresiones artísticas populares que circunscriben la vida del mexicano encarnan dicha situación. En los individuos, la división entre

prospección y retrospección no está bien trazada. Sin embargo, eso no es algo negativo. De esa vaguedad se conforma la existencia de la muerte en relación con la vida. Es decir, este tipo de muerte viva toma lugar en la colectividad por medio de diferentes simbologías, por ejemplo: la que se encuentra en “los panteones, cada mes de noviembre, entre compasúchiles, curados de tuna y pan de muerto; muerte que, por lo demás, no altera ni la más viva de las funciones, el comer, aunque —ambivalente— conserve junto a sí su oscura, silenciosa nada: la embriaguez” (Carrión, 1975: 88). A juicio de nuestro psiquiatra (1975), la muerte se articula en las festividades mortuorias a través de garbanzos y papel, en el movimiento de los esqueletos que retozan al ritmo de su titiritero, en la brillantina que adorna a las coloridas calaveras de azúcar y que manifiestan el popular refrán “Polvo eres, y en polvo te convertirás”.

México es uno de los pocos pueblos a nivel mundial que logra personificar la muerte a través de sus entramados públicos. Incluso, si se analiza el accionar de la colectividad, se observa cómo el doble juego funerario se inscribe en varias de sus formas de relacionarse. Para muestra, lo acontecido con el volado.<sup>25</sup> La representación de la vida y la muerte se ve en las caras del águila y el sol. Así, el mexicano guía su andar por medio del azar que demanda esta práctica. Acepta de manera inmediata el resultado que arroja la moneda y opta por tomar sus decisiones de manera despreocupada en relación con la consecuencia que esta dualidad propuso.

Asimismo, Carrión (1975) da una valía fundamental al colorido de la defunción gracias al accionar de los pueblos indígenas. El autor observa que las comunidades originarias reciben a la muerte con los brazos abiertos. Para muestra, la bienvenida que se le hace a través del estallido de *cuetes* y sonatas festivas emitidas por las cuerdas de los violines y guitarras. Sin embargo, su llegada deja una estela silenciosa, en alusión al dolor del fallecimiento. Como bien señala el autor: “cuando esta, la muerte, deja de ser presencia vivida, inmoviliza y fija la postura definitiva del indio. Entonces su jacal se hace un gran silencio” (Carrión, 1975: 89). La tierra exige cuerpos y, poco a poco, los difuntos van conformando un cementerio. De manera que un camposanto indígena se erige por medio del recuerdo de sus muertos, en un paisaje labrado por toscos maderos que recuerdan la figura de una cruz. Una atmósfera de tonalidades púrpuras recrea el refugio de los difuntos. No

---

<sup>25</sup> *El volado* es una expresión mexicana vinculada con el azar. Es un acto donde se lanza una moneda al aire para decidir la forma de realizar una acción en concreto. El ganador es quien acierte qué lado de la moneda quedará a la vista.

obstante, ellos siguen con vida gracias a la comida, los festejos y las tradiciones que enarbolan las comunidades.

Si bien el sentir hacia la muerte se ve plasmado en el accionar indígena, Carrión está convencido de que parte de las tradiciones mencionadas se ven impregnadas en la *psique* del mexicano mestizo popular. En palabras suyas:

Pero junto al núcleo vivo de ese sentimiento popular, que se extiende desde las formas colectivas, anónimas y sangrientas de convivencia de la muerte en los indios, pasando por la risa juguetona de la familiaridad reiterada y el atisbo inadvertido de su ambigua sonrisa y llanto, hasta llegar a la muerte que convive el mexicano mestizo y el de la clase media baja, junto a esta exacta síntesis del par vida-muerte del mexicano común, pequeñas porciones y grupos sociales tienen modalidades diferentes ante la muerte. Son los grupos aislados, desconectados de la entraña materna de lo indio, que añoran un pasado ajeno y libresco y se anquilosan en los puros contenidos de la memoria desenraizada e inerte. Partes de la sociedad en las que priva la muerte retrospectiva o, lo que es lo mismo, la vida como mero recuerdo. En ellos, al revés de lo que ocurre en la muerte juguetona y popular, la vida es muerte (Carrión, 1975: 90-91).

Este tipo de muerte viva se traslada al accionar de los barrios populares de la capital. La expiración se recrea en el recelo de los sectores más humildes de las urbes hacia sus figuras de autoridad. De ahí que el *barrio* haga mofa a sus gobernantes a través de representaciones donde los esqueletos son revestidos con decoraciones anacrónicas y fuera de lugar. El paisaje urbano de la Lagunilla, la Morelos, Tepito, Ecatepec o Naucalpan puede dar cuenta de esta situación. No obstante, la muerte no debe enmarcarse meramente en una tesis de mofa. Para nuestro pensador (Carrión, 1975: 91), en las calles citadinas el deceso adquiere una manifestación de resistencia. “Aquí la muerte es símbolo de lucha, es afán de retroceso, es sistemática oposición a todo lo que sea progresivo y andante porque se desea la vuelta a formas políticas antiguas y dictatoriales”. En suma, los pueblos dominantes toman fuerza por medio de la autoridad, el orden y la religión. En México, los sectores sociales más acomodados cazan cualquier atisbo de rebeldía que atente contra la homogeneidad impuesta, a través de diferentes dispositivos de poder. Entonces, los barrios se convierten en un panorama oportuno para ejercer y experimentar nuevas técnicas de sometimiento bajo la consigna de un desarrollo social. Sin embargo, los pobladores logran escapar de estas imposiciones.

La estampa de la muerte no es ajena a esta situación, por ello se le representa a través de un escaparate de esqueletos con pretensiones políticas. Todos ellos adornados por una brillantina de promesas gubernamentales. A criterio de Carrión (1975), los mexicanos oriundos de barrios populares realizan una resistencia continua a las imposiciones instauradas en su realidad. Su misma existencia es un aguante ante las pretensiones que los buitres políticos quieren emplear sobre su población. Para el médico, el color de la muerte quiere ser remplazado por una negra cortina homogénea. Sin embargo, el gozo-displacer escapa a cualquier heterogeneidad impuesta y se encarna en las representaciones populares de los sectores más humildes.

### **México: una tierra donde no existen héroes vivos**

La vivencia de la muerte también se representa a través del mito. Desde el enfoque del médico, esta expresión se convierte en su síntesis popular.

En el mito trascienden los sentimientos del pueblo. En la identificación que, de los pobladores del espacio mítico, con los anhelos, deseos y proyecciones propias, realiza el hombre la síntesis cabal de vida y muerte. El mito es la fascinación colectiva que la muerte ejerce sobre la vida (Carrión, 1975: 93).

Para Carrión, la muerte se despliega en las narraciones que los mexicanos erigen para cimentar su historia. De este modo, los pueblos construyen sus imaginarios para responder a preguntas fundamentales. La leyenda, predecesora del mito, es la sustancia de la mitología nacional. Citando al autor (1975: 93):

el mexicano, hombre de inmanencia y peligro, de transitoriedad y anhelo inefable de retronar a la dependencia hincada en la raíz materna india, tienen la leyenda y el mito, en la fascinación de la muerte y su soledad absoluta, el único anclaje posible en sus orígenes y la sola posibilidad de una ventana abierta a la vida futura.

Es así que la conciencia histórica del mexicano está plagada de una afinidad mítica. La colectividad nacional armoniza con una serie de relatos que han sido acomodados para concretar una unidad entre la vida y la muerte. La identidad del mexicano se inscribe bajo el arropo de esta relación imaginaria. En palabras de Carrión (1975: 93):

El mito es la síntesis popular de vida y muerte. En el mito trascienden los sentimientos del pueblo. En la identificación que, de los pobladores del espacio mítico, con los anhelos, deseos y proyecciones propias, realiza el hombre la síntesis cabal de vida y muerte. El mito es la fascinación colectiva que la muerte ejerce sobre nuestra vida. Es el mimetismo, el plegamiento de la vida a los moldes trascendentes, estables y perennes de la muerte.

Una voz resuena en los ecos de la mexicanidad y esta exclama: ¡No hay héroes vivos! ¿Qué significa esta aseveración? Bajo la perspectiva de Carrión (1975), el mito y la leyenda son fórmulas que trascienden la muerte individual, pues logran plasmar los anhelos de una colectividad. Estas exigencias adquieren rostro, en su momento, en la figura de un protagonista. Las figuras de estas narraciones no siempre son individuos moralmente correctos. Sin embargo, sus aciertos y yerros están relacionados con un camino de justicia social. De la muerte y de la vida emerge el germen del cual nacen los héroes. De manera que, para Carrión, por esta demanda de igualdad los mexicanos emplean a sus figuras populares como postales de heroicidad. Las imágenes de los revolucionarios Villa y Zapata permanecen con vida gracias a las fantasías que los connacionales reproducen de manera continua en sus leyendas. La juventud mexicana abreva de dichas historias. Es por ello que sus leyendas mantienen con vida a sus muertos en la colectividad.

Los personajes históricos se convierten en impulsores del destino social de sus circunstancias y, una vez muertos, aún permanecen con vida por medio de los actos que erige la sociedad a la cual representaban. Este tipo de figuras logran conciliar en su recuerdo la dualidad muerte-vida. Como bien menciona el autor:

cuando vivos, fueron eficaces y activos y desde la cima de su personalidad otearon certeramente el porvenir, por eso cuando mueren viven no solo en las imágenes legendarias y míticas, sino también en las realidades sociales e históricas y hasta en la cotidiana política contemporánea (Carrión, 1975: 94).

Para muestra, la relación que tiene la colectividad con figuras como Cuauhtémoc, Morelos, Hidalgo, Guerrero, Allende o Juárez. Estos personajes se vuelven bastiones morales para la sociedad mexicana y su mito trasciende una mera sustancia corpórea; su leyenda se recrea a través de una cobertura de anhelos y sueños que erigen sus estampas. ¿Qué valía tiene esta interrelación? A juicio de nuestro autor, su

importancia versa en que estas narraciones trascienden el tiempo. El mito evoca una transfiguración de la temporalidad y crea en los connacionales una vivencia plena de la muerte por medio de la voz de su silencio. Al respecto, expone Carrión (1975: 94):

Estos hombres concilian en su recuerdo, en su imagen mítica, la dualidad de la vida y muerte. Cuando vivos, fueron eficaces y activos y desde la cima de su personalidad otearon certeramente el porvenir, por eso cuando mueren viven no solo en las imágenes legendarias y míticas, sino también en las realidades sociales e históricas y hasta en la cotidiana política contemporánea. De ellos el pueblo suele decir: “para cadáver el de Benito Juárez, todos los demás son puros muertos...”. Y lo mismo ocurre con Cuauhtémoc. Vive ya en el maridaje de vida y muerte del mito. No requiere carne, sustancia ni huesos. Está rodeado de la envoltura de los sueños, anhelos y reivindicaciones maternas de su pueblo y allí no será posible excavar sus huesos ni dudar de su autenticidad.

Ahora bien, ¿qué quiere decir el hecho de que no existen héroes vivos en nuestro país? Esta aseveración trae consigo un mensaje oculto. Si bien los paladines se construyen a partir de mitos, con la finalidad de erigir en la sociedad un modelo moral que impulse una sana convivencia colectiva, el hecho de decir que no siguen vigentes es concluir que la población mexicana está destinada a su colapso. Los mitos y las leyendas conforman una senda pedagógica para que las nuevas generaciones mexicanas continúen reproduciendo los actos que demandaron los imaginarios en torno a sus héroes. No obstante, sin la presencia de estos protagonistas, la juventud nacional se ve condenada a realizar un andar amoral por la ausencia de una guía.

## Conclusiones

Tras este recorrido por el accionar de la cultura nacional, se puede argüir que la muerte es un símbolo clave para la vida en México. La vivencia de la defunción se convierte en un eje mediante el cual variadas expresiones patrias toman forma y logran dar cara a la mexicanidad. Sin embargo, ¿esta senda de revaloración cultural es la más idónea en lo que respecta a una búsqueda identitaria? Para Carrión la respuesta es negativa. El autor es consciente de que sus reflexiones ayudaron a conformar el pensamiento de *lo mexicano* concerniente al periodo posrevolucionario nacional. A pesar de ello, sus indagaciones fueron erróneas. Esto se debe a que sus reflexiones dejaron de lado la valía económica que impera en nuestro país. Desde la perspectiva del psiquiatra, no se puede conformar

una identidad nacional sin tomar en cuenta las desigualdades sociales que el capital instaura en la población mexicana. Además de esta situación, el autor traza otra serie de objeciones hacia su pensamiento. Ataca las deliberaciones que sus contemporáneos mexicanistas realizan en cuanto a la construcción del fenómeno de lo mexicano ya que, a su parecer, se ignoraron los aspectos políticos y económicos que circunscriben la cimentación de nuestro pueblo. En palabras del propio Carrión (1975: 124):

Al mismo tiempo que hace más de veinte años un grupo de intelectuales —desde dispares miradores— se dedicaba en México a una búsqueda de los rasgos característicos del mexicano, y aún más pretenciosamente de la esencia de lo mexicano, comenzaba, si no es que había empezado un poco antes, la indagación en el terreno de la ciencia social, concretamente de la economía, sobre la naturaleza del subdesarrollo del capitalismo, sus ligas estructurales con la dependencia y la noción de que uno y otro eran partes de la estructura general creada por el sistema capitalista en su fase superior de imperialismo.

Si bien la indagación en torno al pensamiento de lo mexicano encausó una red para hallar lo propio de su ser, no se puede ahondar en su búsqueda correctamente si no se exponen las consecuencias de las relaciones de poder insertas en los sujetos tras el movimiento revolucionario. De ahí el reclamo de Carrión (1975: 124) en este sentido:

El hecho de que los intelectuales del primer grupo estudiaran el llamado fenómeno social de lo mexicano [...], sin tener en cuenta categorías históricas como la del subdesarrollo y la existencia de una clase dominante-dominada a través de cuya opresión y explotación del proletariado se filtraban, y se filtran, la cultura en general y específicamente rasgos de conducta social, actitudes “filosóficas” populares y aun deformaciones de los sentimientos artísticos de aquellas clases dominantes, convirtió al conjunto de las obras sobre lo mexicano, cualesquiera que hayan sido sus metodologías empleadas, y sin que escape ninguna, en una colección de especulaciones ya sea metafísicas, ya funcionalistas o bien (y sobre todo) psicologistas.

Desde la perspectiva de nuestro autor, el *boom* de *lo mexicano* tenía la intención de hacer del connacional un ente único y original. Para Carrión (1975: 125), esta idea

deja de lado una de las nociones fundamentales del materialismo histórico: “no es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es el que determina su conciencia”. Por esta razón, nuestro psiquiatra observa que a los estudios de lo mexicano los guía una ruta subjetivista. Ya sea para hacer una crítica o para ahondar en respuesta optimistas sobre el tema; las afirmaciones respecto del ser de lo mexicano cuentan con caracteres parciales y subjetivos.

Tras esta señalización, ¿cuál es la ruta correcta para recrear a la colectividad recientemente conformada y a todas sus expresiones? Según este pensador, la senda apropiada para entender el fenómeno de lo mexicano es mediante un método donde se vean implementadas las consideraciones económico-sociales como producto de un proceso histórico natural, inserto en la sociedad y en sus interacciones. Entonces, ¿cómo se debe entender a la muerte en esta fórmula?

Para Carrión (1954), el análisis de la muerte en tierras mexicanas debe prestar atención a las implicaciones socioeconómicas insertas en la sociedad, para no caer en una ruta psicológica común a cualquier sujeto y cultura del mundo. La manera como la muerte se expresa en la realidad mexicana es muy particular. Sin embargo, no escapa de las pretensiones que el capital inserta en las comunidades. Por consiguiente, el autor tiene presente que la población mexicana se encuentra en una situación de pobreza monetaria. ¿Qué significa esto? Que la muerte se personifica por medio de la explotación en la cual se ven subsumidos millones de connacionales.

Para el pensador mexicano, el país padece escasez económica y su situación no parece cambiar. No existen trabajos dignos para mermar esta dolencia. Entonces, la muerte y la vida se trastocan. Al respecto, Carrión (1954: 9) señala:

Se trata de la resonancia que una estructura social da a los sentimientos de reminiscencia y anticipo de la muerte. Pobreza y expectación vienen a ser términos indisolubles. Porque pobreza es exigua vitalidad; es vida [...] como muerte inminente, inestable equilibrio. Los valores más altos de la vida en el mexicano son siempre los inmediatos, los relacionados con la conservación a todo trance de la precaria vida. La espera, en fin, de algo que de no surgir con urgencia desembocará en la muerte, eso es la vida del mexicano.

De manera que para los nacionales, la existencia radica en una vida de lo que no es. Una vida atada al ensueño del presente, pues no hay pasado ni futuro, solo un ahora. Es por ello que a los mexicanos no les asusta la muerte. En el accionar de nuestra cultura, los individuos están dispuestos a realizar cualquier acción con el fin de saciar las necesidades del momento: satisfacer su hambre, cubrirse del frío,

beber algo, dar regazo a su familia, etc. Todas estas son exigencias que pasan por el tamiz del capital. Si tienes poder adquisitivo, puedes calmar tus dolencias; si no, la muerte te está rondando.

De ahí la fascinación que la muerte ejerce en nuestra sociedad. Para Carrión, los mexicanos ven en los amarillentos huesos de esta una válvula de escape para subsanar los sueños que el capitalismo ha insertado en su cabeza. La defunción es una pobreza que se recrea por medio de la figura de un esqueleto sin color y se adorna con el dolor de la melancolía. Pese a ello, la defunción popular muestra su otro lado, un gozo lleno de vida y alegría.

Los connacionales representan a la muerte revestida de lujos y excesos, ¿por qué? En suma, los mexicanos encuentran en la parca un lienzo en blanco para plasmar todos sus anhelos. Solo es menester observar cómo se celebra el Día de Muertos para explicar esta situación. Las calacas se revisten de lujos y glamour, prendas caras adornan sus figuras, comida a raudales cubre sus ofrendas, papel picado y flores guían su camino. Todos estos elementos, a juicio del médico, son las carencias que los difuntos tuvieron en vida. Por ello la vivencia de la muerte se vuelve un puente que subsana las dolencias que los sujetos tuvieron durante su camino terrenal. Para ejemplo, las figuras de la Catrina y el Catrín, íconos de la cultura popular, representan estas magnificencias.

La muerte en México es inenarrable. Es una acción que exhorta a los sujetos a entender el andar de los huesos desde una perspectiva completamente privada y única. ¿A qué se debe esta situación? El mestizaje es la clave para comprenderla. Por medio de la relación entre los pueblos indígenas y el español, los mexicanos dan subsistencia a una peculiar manera de realizarse. Es decir, la inefabilidad brota al querer explicar este orden de cosas, pues, seamos sinceros, la misma existencia del mexicano corresponde a su fallecimiento. Una vida guiada por la muerte y que desarrolla su camino por el accionar del capital. Al mexicano no le asusta la muerte, sino lo que teme es vivirla.

### Referencias

- Carrión, J. (1954). “La vida y la muerte en los mexicanos”. *Ares de México*, núm. 2, pp. 5-12.
- Carrión, J. (1975). *Mito y magia del mexicano y un ensayo de autocrítica*. México: Nuestro Tiempo.
- Westheim, P. (1985). *La calavera*. México: FCE/SEP.

## El peso del silencio. La *Shoah* y la paradoja del testimonio

*Víctor Eduardo Sánchez Luque*

*Queremos dar cuenta fiel de la realidad, de un pequeño fragmento de la realidad, y terminamos hablando de nuestra finitud, de nuestros propios miedos y deseos. Desconfiamos de las palabras porque —especialmente en esta era abrumada por la imagen y el registro— estas nos parecen demasiado escandalosas para hacer eco del silencio, y a la vez, demasiado opacas como para referir a la vorágine de la existencia.*

*MELCHOR, Aquí no es Miami.*

*La expresión de que no hay nada que expresar, nada con que expresar, nada a partir de lo cual expresar, ningún poder de expresión, ningún deseo de expresión, junto con la obligación de expresar.*

*BECKETT, Detritus.*

Silencio, no hay banda. La inefable potencia con la que se describen las sombras titánicas y las entidades inhumanas de estirpe inaudita. Lo inexpresable como retórica para resistir la funesta tendencia a la expresión. Silencio, inefable, inexpresable, tríada que constituye cualquier tropo literario sobre el horror, y desde la cual podemos decir que se construye la mayoría de los relatos de Lovecraft, aquel maestro del horror cósmico. La ausencia de sonido, la falta de un sistema descriptivo y la huida de la facultad comunicativa danzan alrededor de las experiencias

sufridas por sus protagonistas. La falta de sentido, de poder explicar qué sucede, e incluso el enmudecimiento ante lo que se tiene frente a los ojos, conforman las alegorías de su lenguaje.

El horror emana de estas disonancias. Para Thomas Ligotti el género del horror supernatural tiene como trama familiar al protagonista enfrentándose a lo que llama *una paradoja encarnada*, una perversión ontológica que lo orilla a desear que esta no fuera, pero que es (Ligotti, 2018). Como telón de fondo tenemos la ya clásica indiferencia cósmica, la ausencia de toda relación significativa y necesaria entre el ser humano y el mundo al que ha sido arrojado, en palabras del teórico Eugene Thacker (2018). Y como último elemento constitutivo del horror tenemos la brecha existente entre los objetos y el poder del lenguaje para describirlos, un realismo raro, que de acuerdo con Graham Harmann (2020) implica que la realidad es demasiado real para ser trasladada sin menoscabo en una frase cualquiera. Silencio, inefabilidad e inexpresabilidad.

Esta maligna trinidad del horror se dirige usualmente hacia los vacíos infinitos del espacio y de las cosas que vienen de este, ya sea que jueguen con la humanidad o que en su indiferencia no les importe destruirla si esta se encuentra en su camino. Los caminos de los antiguos son misteriosos, sea en la forma de los primordiales lovecraftnianos, los grimorios de Ligotti o el maleficio de los espirales de Ito; pero no tenemos necesidad de mirar tan lejos.

A continuación se propone una lectura de la obra de Adorno a través de esta tríada y se expone cómo esta juega un papel importante en la manera en que su propuesta filosófica busca aproximarse a la catástrofe. Tras la breve descripción, procederé a implementar esa constelación conceptual para acercarnos a distintos silencios emanados desde el universo concentracionario (la Shoah) y analizar cómo dicha experiencia daña las posibilidades de expresar la realidad, al ser excedida en sus ámbitos relacionales con el mundo, lo divino y el resto de la humanidad. Finalmente me enfocaré en la llamada *paradoja del testimonio*.

### **La dialéctica negativa como constelación oscura**

El peso de esta tríada está enlazado con la mirada desde su constelación conceptual, donde el oscuro vacío es invertido como luminosidad de los distintos astros. Podemos leer ciertos elementos de la obra de Adorno en tono horrorista, empezando por el concepto de dialéctica: “La dialéctica en cuanto procedimiento significa pensar en contradicciones por mor de y contra la contradicción otrora experimentada en la cosa. Una contradicción en la realidad es una contradicción contra esta” (Adorno, 2005: 141).

El énfasis en la contradicción (presencia de la negatividad) funciona como alarma en contra de la proyección racionalista de buscar unidad y orden en la realidad contingente. Esta búsqueda de disonancias, de rupturas y ruinas sirve como evidencia en contra de la ocultación de la experiencia (falsedad) y de la exaltación de la experiencia dañada (ideología) [...].

La dialéctica negativa, al buscar el desgarramiento entre lo que la realidad y lo que la ideología dice que es, se encuentra directamente con la violencia que se ejerce, no solo contra la experiencia, sino también contra el sufrimiento. El momento de verdad del sufrimiento, articulado aquí como la conciencia no-idéntica del individuo frente al imperativo de lo que debe de ser, recuerda la reflexión de que el dolor no debe ser, que lo específicamente material de la dialéctica negativa converge con la crítica, en una praxis transformadora al ser y que la necesidad de prestar voz al sufrimiento es condición de toda verdad (Sánchez Luque, 2021: 99, 103).

Una *luminosidad oscura* que busca poner en entredicho la claridad del sistema, del orden, de la falsedad de lo que se dice que es y que se pretende que siga siendo. De manera breve, encontramos las ruinas, los despojos y las perversiones ontológicas como el punto de fuga desde donde surge la crítica adorniana.

Con base en la literatura de Beckett y Kafka, el frankfurtiano resalta la falta del lenguaje para aproximarse a lo siniestro de nuestra condición sociohistórica: “Las palabras suenan como recursos de urgencia porque el enmudecimiento aún no se ha conseguido del todo, como voces acompañantes de un silencio que perturban” (Adorno, 2003: 293). La fuerza de ambos autores proviene de un sentimiento de dislocación, de desajuste y disonancia, un sentimiento de realidad negativo, un saber que algo no está bien pero no saber exactamente qué, ver al diablo con el rabillo del ojo, una sensación de que todo está desquiciado: “Si en Kafka los significados estaban decapitados o enredados, Beckett para los pies a la mala infinitud de las intenciones: su sentido es la ausencia de sentido. El mundo se convierte en infierno por absoluto, no hay nada más que él” (Adorno, 2003: 309). La vorágine de la totalidad, del sistema como sociedad autófaga, solo escupe restos.

Si bien la literatura de estos autores está a la altura del horror sobrenatural en términos del sentimiento de total indiferencia, sufrimiento y rotura de la imagen del mundo ordenado, este realismo siniestro u *horror hominis* será evidenciado desde la experiencia de la *Shoah*, del después de Auschwitz, ante la cual el propio Adorno confiesa: “solo callando puede pronunciarse el nombre de la catástrofe” (Adorno, 2003: 279).

El último apartado de la *Dialéctica negativa* enfrenta el proyecto de Adorno ante una experiencia que conforma el modo de una negatividad tan extrema que demuestra el fracaso de la cultura, tanto de su pensamiento como de su organización [el abismo se ha tragado todo]. Auschwitz se erige como la negación de todo sentido, de todo proyecto que hasta ese momento se había realizado. ¿Se puede seguir hablando de justicia, cuando a nuestras espaldas se erigieron las cámaras de gas; de ética y de moral tras la construcción de un universo social que creó los *Sonderkommandos*? ¿Se puede hablar de memoria, cuando los hombres se esfumaron por completo a través del cielo? La civilización construida y en la que se relacionan unos con otros construyó los campos de concentración y exterminio. ¿Qué de la civilización queda libre de mácula?

Adorno encara a la metafísica con esta experiencia: “La capacidad para la metafísica es paralizada porque lo que ocurrió le destruyó al pensamiento metafísico especulativo la base de su compatibilidad con la experiencia [...] Auschwitz confirma el filosofema de la identidad pura como la muerte” (Adorno, 2005: 331-332). La metafísica positiva que la tradición había enarbolado con sus diferencias, saltos y debates se encuentra entre los factores que llevaron a los campos de concentración. El principio de identidad, la primacía de la unidad ante la diversidad y la razón universalista fueron confirmadas a partir del exterminio de más de seis millones de personas, y no solo en términos de la prioridad de lo cuantitativo sobre lo cualitativo, sino, sobre todo, desde la neutralización de las cualidades de los hombres. Para Adorno, después de Auschwitz ninguna palabra es válida sin antes transformarse. Todo está bajo sospecha de haber contribuido de alguna forma con la catástrofe (Sánchez Luque, 2021: 106-107).

Lo inefable no proviene de la profundidad del espacio, sino de los abismos de lo humano.

### **La oscura revelación del universo concentracionario**

El sentimiento de nihilidad ante el mundo que nos rodea es extremado por la existencia de los campos de exterminio. La naturaleza (lo que sea que esto signifique) se revela indiferente ante la suerte humana, ante lo que los humanos pueden hacer contra sí mismos. Los bellos paisajes boscosos de Polonia se presentaban como una dislocación ante lo que estaba sucediendo en los campos, no hay coherencia

entre el ambiente y el estado psicológico de los presos, el sufrimiento articulado dentro de los campos era inconcebible. Ante el crimen expuesto, Z. Gradowski, miembro de los *Sonderkommando* de Auschwitz, injuria a la propia luna:

Deberías hacer duelo junto a las víctimas, huir del universo, desaparecer en los altos cielos y no volver a mostrarte jamás ante la maldita humanidad. Debería reinar la oscuridad para siempre. Un duelo eterno debería envolver para siempre al mundo, del mismo modo que mi pueblo ha sido destinado a un eterno duelo. ¡El mundo no vale nada, la humanidad no es digna de merecer que la ilumines! ¡No debes alumbrar nunca más la tierra por donde ahora se está esparciendo tanta bárbara crueldad, sin culpa ni razón alguna, sobre el ser humano! (Gradowski, 2008: 68).

El mundo como relación está roto, la nihilidad destruye el sentimiento romántico de pertenencia a este, la discordancia denuncia que dicho sentimiento es falso, una suerte de idea compensatoria que trata de ocultar que la relación que mantenemos generalmente con las cosas es, como dirá Adorno, del mismo talante que la del dictador con los hombres (Adorno y Horkheimer, 2006). La nihilidad como mancha viscosa extiende sus tentáculos no solo hacia el mundo como naturaleza —que quizá los más cínicos podrán decir que a fin de cuentas siempre fue un cuento para niños—, sino también hacia el mundo como providencia y como historia. La presencia divina o la ausencia de esta en los asuntos humanos se ha discutido durante siglos, y no es mi intención sumarme al debate, ya sea en tonos escatológicos o de teodicea, sino resaltar cómo para ciertos individuos la catástrofe consumió su propia fe. Elie Wiesel, sobreviviente de Buchenwald y Auschwitz, con tan solo quince años se enfrenta a la catástrofe, viendo cómo su familia se desarticula de forma tajante y de un instante a otro, el campo consume la vida y la escupe por sus chimeneas:

Jamás olvidaré esa noche, esa primera noche en el campo que hizo de mi vida una sola larga noche bajo siete vueltas de llave. Jamás olvidaré esa humareda. Jamás olvidaré esas llamas que consumieron para siempre mi Fe. Jamás olvidaré ese silencio nocturno que me quitó para siempre las ganas de vivir. Jamás olvidaré esos instantes que asesinaron a mi Dios, y a mi alma, y a mis sueños que adquirieron el rostro del desierto. Jamás olvidaré, aunque me condenen a vivir tanto como Dios. Jamás (Wiesel, 1975: 44).

El peso del silencio destroza las inquietudes y pasiones religiosas de un puberto, todo el entramado psicológico afianzado en la presencia de Dios en la historia es barrido durante el primer día en el campo, y si bien Wiesel mantendrá su creencia a lo largo de los años, su relación con la divinidad siempre estará manchada por esa horrible noche, un desligamiento que funcionará como un telón oscuro de fondo.

El veneno que esparció el universo concentracionario contamina la propia fuente del lenguaje, no solo porque esta negatividad haya atacado la posibilidad de expresar las fuerzas de los restos y las ruinas después de la catástrofe, de su propia inexpresividad, sino también en el sentido de paralizar la representación dentro de los propios campos. La realidad era tan tajante y distinta del mundo *normal* que todas las palabras reducían la brutalidad del fenómeno, el lenguaje dejaba de significar para solo relacionarse parcamente con el universo concentracionario: “Decimos hombre, decimos cansancio, miedo y dolor, decimos invierno y son otras cosas. Son palabras libres y empleadas por hombres libres que vivían gozando, y sufriendo en sus casas. Si el Lager hubiese durado más, un nuevo lenguaje áspero habría nacido” (Levi, 2006: 264). Estas expresiones vacías producían al regreso una impresión ridícula, al relacionarlas con sus significados comunes, los campos se *presentan* como el espacio que corrompe y destroza al lenguaje, pues no existían palabras para designar esta clase de acontecimientos: “Ninguna descripción puede dar idea de lo precario de nuestro calzado” (Delbo, 2004: 110).

Silencio, lo inefable, lo inexpresable, elementos siniestros que absorben al lenguaje, no únicamente de manera tajante y brutal, enmudeciendo al testigo, sino también a la propia sociedad moderna en su conjunto. Desarma y deja en completa vulnerabilidad a la discursividad ética del sujeto. Es una forma de interiorizar la condición concentracionaria por medio de la despersonalización al separarse de los discursos sustentadores, así como de las estrategias de dignificación, al suspender la posibilidad de enjuiciar los acontecimientos:

¿Qué pueden significar hoy las antiguas tablas de la ley? ¿Qué los conceptos de honor, de probidad moral o intelectual, de equidad, de pruebas, de culpabilidad? [...] En los campos de concentración, que son el mundo de la coacción más totalitaria, en el que cada acontecimiento lleva una contestación definitiva, en el que cincuenta gramos de pan, un litro de sopa en más o en menos, la obtención o la retención de un cargo determinado, plantea una cuestión de vida o muerte, en este mundo el emplear todavía esos conceptos es hablar una lengua muerta que ya no corresponde al comportamiento real de los seres (Rousset, 1953: 399-400).

Adorno entrelazaría al lenguaje con el enmudecimiento justo en este aspecto del balbuceo: “Que el lenguaje alejado del significado no es un lenguaje que diga, funda la afinidad de este lenguaje con el enmudecimiento” (Adorno, 2004: 111). Las palabras que nos han enseñado ya no quieren decir nada; si hubiera forma de que se nos enseñase un nuevo lenguaje, quedará por verse, pero Adorno, a través de Beckett, apuesta por dicho enmudecimiento: “Hamm: ¡Ayer! ¡Qué quiere decir ayer! / Clov (violentamente): Quiere decir hace un jodido instante. Empleo las palabras que me has enseñado. Si ya no significan nada, enséñame otras. O deja que me calle” (Beckett, 2005: 235).

El último silencio que quiero desarrollar aquí es quizá el más perturbador, el enmudecimiento hacia el otro y hacia uno mismo en relación con la otredad. Ante el rumor de una posible selección dentro de los barracones, corría la voz sobre el método para identificar el resultado de la revisión médica que determinaba que *Haftling* estaba *kaput*. Al terminar este y al haberse retirado las autoridades alemanas, los barracones estallaban en una mezcla de sufrimiento y alivio. Zalmen Gradowski habla de esta expulsión simbólica del otro por parte de un simple olvido:

Salía a relucir la debilidad, la desnudez del ser al que llamamos persona. El instinto vital, profundamente soterrado en cada uno, se convirtió en opio que, poco a poco, inadvertidamente, insensiblemente, hizo presa de la persona, del compañero, del hermano y espantó el terror, la inquietud. “No es a ti a quien se refieren, puedes estar tranquilo, por ahora están llamando al otro”. Y tú olvidaste que ese otro era tu hermano, tu esposa, tu hijo, tus padres, toda la familia que te había quedado en el mundo (Gradowski, 2008: 76).

En un instante, aquel otro que quizá haya ayudado en algún trabajo, dando un simple consejo o no abusando de la ignorancia del recién llegado en alguna transacción, es exiliado al vacío por la indiferencia del resto. La despersonalización realiza simbólicamente lo que las cámaras de gas objetivan cruelmente: la desaparición de la otredad. El escritor francoegipcio E. Jabes habla de que esta catástrofe ha modificado para siempre la forma de convivencia humana, en el sentido ético y moral:

Esta indiferencia continúa desafiando toda noción anterior de lo humano. Después de Auschwitz, el sentimiento de soledad que está en el fondo de cada ser aumentó considerablemente. Toda confianza hoy está duplicada por una desconfianza que la consume. Sabemos que no es razonable esperar nada

del prójimo. Esperamos, sin embargo, pero hay algo oculto en esta esperanza que nos repite que el hilo se ha roto (Jabes, 2001: 76).

La disociación existente entre ambos mundos constituye una de las mayores inquietudes de los sobrevivientes. El universo concentracionario se establece como un género de existencia inconcebible fuera de este; por tanto, las experiencias surgidas, los años que fueron condenados, se presentan sin su marco de referencias, no se puede pensar en ambas de manera paralela, el nexo existente entre estas dos condiciones tiembla y es demasiado frágil ante lo que tiene que sostener, la realidad como tal ha sido dislocada.

El miedo a no ser escuchados y creídos los ahogaba y, a pesar de que quizá alguien les pusiera atención, sabían que la posibilidad de comunicación estaba fracturada, el orden de las cosas y el lenguaje no se mostraban diferidos, sino inconexos, dejando una estela de confusión ante sus vidas. Lo inexpresable se constituía justo como lo que era necesario comunicar, como un posible puente entre dos personas:

En casa nunca me entenderían, no me podrían entender. Lo que a ellos les parece importante yo sé que es una bobada. Y aquello que es importante para mí —lo poco que me queda de importante— ellos no podrían entenderlo ni sentirlo. Lo que yo he visto, un hombre no debe verlo, ni siquiera conocerlo (Shalámov, 2010: 32).

El universo concentracionario se revela en paralelo a las experiencias sobrenaturales de autores como Lovecraft. Esta sensación de haber transgredido un límite de la comprensión al habitar en el centro de la catástrofe se presentaba en la mayoría de los habitantes del universo concentracionario. Estos aparecidos desgarraban el velo de la realidad social solo con su presencia. Ajenos todavía al mundo, sabían que, en cierta medida, aún permanecían afuera, el regreso les turbaba, ya que lo que a ellos les parecía común y corriente era el horror más violento de lo humano.

Borowski recuerda que ha convivido con lo inverosímil, con lo inexplicable, con un sistema que priva a miles de la libertad, que corrompe la solidaridad y enfrenta a los hombres entre sí, con la cámara de gas y el crematorio; pero guarda silencio ante el temor de que pueda despertar cierto desprecio en su pareja: “Si te hubiese dicho estas cosas, me hubieras tomado por loco, y, quien sabe, quizás hubieses dejado de bailar conmigo” (Borowski, 2004: 35). Igual que Shalámov (2010), entiende que lo que ha visto y hecho en el universo concentracionario se entreteje con la incomprensión y la crueldad, un pensamiento que los encierra

dentro de ellos mismos. Han sobrevivido al campo, pero este ha cobrado el precio: los hombres no podrán volver a ver, sentir y experimentar el mundo ni a los otros, ni siquiera al reflejo del espejo de la misma manera.

### **La paradoja del testimonio como quiebre de la expresión**

¿Cómo escribir cuando este universo heló la propia sangre de quien pretende dar testimonio de su existencia? Fueron millones las personas que atravesaron tales condiciones de vida. A la mayoría se le condenó al mutismo de la muerte, pero los que sobrevivieron se vieron paralizados en seco ante el horror y la incapacidad de crear y expresar lo que vivieron. Ante la necesidad de comunicar lo sucedido, de gritarlo, el discurso de los sobrevivientes devino en cierta forma de silencio, en un terrible enmudecimiento ante el horror de lo experimentado, mientras que el contexto social apelaba a un *sano olvido* para curar las heridas de la guerra.

Solo unos cuantos se atrevieron a dilucidar la disyuntiva de hacer expresable lo inexpressable, de volver a situar la memoria dentro de la esfera de los campos de concentración, sin importar el dolor que esto pudiera convocar. Es necesario recordar que lo que para nosotros como lectores es un relato, una narración o un discurso, para esas personas fue una realidad concreta, un horror que se tatuó en piel y hueso. El hambre que nosotros leemos a través de sus palabras, ellos la sufrieron en sus entrañas. Los cuerpos devastados eran los suyos, no ficciones, todo lo que habían conocido fuera del universo concentracionario quedó dañado: su lenguaje, sus pensamientos y sus propias vidas.

A través de esas palabras, de esas personas que hablan desde la figura del testigo, el discurso se sitúa en los márgenes de lo irrepresentable, donde el discurso se desenvuelve desde sus propios límites para devenir en queja y lamento, crítica y reflexión, dirigidos a expresar lo ocurrido y a no permitir que se olvide lo que se hizo de ellos. Sin embargo, esas mismas personas hablan de cierta imposibilidad del testimonio, de una quiebra en ellos mismos con lo sucedido, de una nada, un vacío que amenaza con devorar toda posibilidad.

El primer límite se erige desde la siguiente cuestión: ¿cómo escribir y nombrar una experiencia cercana a la imposibilidad de la representación? ¿En qué orden del discurso se puede dar cuenta de lo terrible de tales experiencias? En este sentido, George Steiner enuncia, en 1959, la muerte del idioma alemán, haciendo referencia a que, a través del universo concentracionario, “las palabras fueron forzadas a que dijeran lo que ninguna boca humana habrá debido decir nunca y con las que ningún papel fabricado por el hombre debería haberse manchado” (Steiner, 2003: 119).

La memoria juega un doble papel en esta situación: por un lado, se muestra como la herramienta principal para construir el discurso, ya que el testimonio se perfila como una suerte de autobiografía; la búsqueda de un recuerdo fiel y nítido sobre las circunstancias es su principal objetivo; la forma que adquiere el texto está sustentado en lo que el testigo cree importante recordar para dejar constancia en la historia. De aquí surge cierto principio ético de esos testimonios: dar a conocer los hechos para evitar que se repitan. Basta mencionar el episodio de *La tregua*, donde Primo Levi llega a Múnich. Rodeado del pueblo que aceptó la maquinaria estatal que se convertiría en su verdugo, Levi siente la necesidad de gritar lo vivido, de que cada hombre, mujer y niño de Alemania conozca lo que sucedió en Auschwitz, su número tatuado grita como una herida (Levi, 2006).

Mientras que este primer sentido de la memoria se fundamenta en un deber histórico, el otro lado de la cuestión establece la trasgresión de los límites del discurso que señalé: la memoria se forma como un regreso al campo de concentración. Las palabras no solamente se sienten ajenas e incapaces ante las experiencias que relatan, sino también son portadoras de un tremendo dolor, de sollozos y de re-vivir lo que nunca debieron haber sufrido, la tensión dialéctica ejercida entre el horror de lo vivido que deforma la experiencia y el sufrimiento reincorporado al tratar de expresar lo inexpressable.

En este caso la escritura no salva, no hay un exorcismo de los demonios por la palabra —lo sucedido en los campos de concentración se resiste a la integración que implica este universo, ya que el tiempo no cura la herida sin cicatrizar—, sino que vuelve a desgarrar la vida. Los testigos hablan de un pasado que siempre se encuentra presente en ellos, una marca de fuego en la cual el lenguaje no produce ningún alivio sino una re-traumatización; se instaura una negatividad radical que rechaza ser superada, lo ominoso del universo concentracionario emana un resplandor oscuro como el vacío del espacio.

Es fácil imaginar a un Varlam Shalámov o a un Jean Ámery paralizándose en seco, deteniendo el bolígrafo o la máquina de escribir de su desenfreno ante la hoja en blanco, presionando su puño, tratando de evitar las imágenes de la pesadilla, reviviendo el dolor al que fueron sometidos, el número en su antebrazo latiendo cada vez más deprisa en el caso de Ámery, el frío inhumano abarcando todo el cuerpo exhausto en Shalámov. Cada punto y aparte dentro de esta escritura, ese espacio entre un párrafo y otro, puede constituir un leve silencio; una pausa que nosotros tomamos como una mera necesidad narrativa constituye ese vacío que se apodera del cuerpo devorando en su totalidad al testigo, una pausa que hace temblar, un silencio sepulcral en el cual la memoria lastima, hiere y aplasta al que ha sobrevivido.

Aún así se siguió escribiendo, pintando o componiendo, no sin cierta vergüenza y resignación al reflexionar lo que esos prisioneros tuvieron que realizar para mantenerse con vida, saber que estar vivo en ese instante implicaba por necesidad la muerte de otros miles. Pero ese impulso se vio en la extrema dificultad de expresar a la propia memoria, el discurso se encontró con el límite impuesto por la opacidad de la situación. ¿Qué palabra expresa mejor la sensación de saberse en eterna hambre? Dolor, malestar, mal, suplicio, daño, tormento..., ¿cuál de todas esas palabras abarca la experiencia de la tortura sufrida sobre el propio cuerpo?, ¿con qué expresión se puede dar a entender lo que implica colocar los cadáveres de niños, mujeres y hombres en los crematorios para transformarlos en anónimas cenizas y humo, en especial cuando el cadáver que es introducido en los hornos es el de algún conocido? Pero en este mismo sentido, no se trata solamente de encontrar expresión al horror, delimitar de cierta forma el contorno del abismo para dar significación a lo que se vio en los campos, sino también la manera en que esta negatividad radical destrozó las concepciones humanistas y teológicas de los exiliados a este universo, como mencioné en el segmento anterior.

Esta resistencia de la experiencia concentracionaria, al erigirse como un posible discurso, esta amenaza de mutismo y del umbral del silencio, se constituye como una falta por parte del lenguaje, por esa carencia que impide el menor tramo de comunicación y de representación, y también, como apunté, la re-traumatización de lo vivido. Por un lado, tenemos el reto que lanza el *dictum* adorniano de 1949: “La crítica de la cultura se encuentra frente al último peldaño de la dialéctica de cultura y barbarie: escribir un poema después de Auschwitz es barbarie, y esto corroe también al conocimiento que dice por qué hoy es imposible escribir poemas” (Adorno, 2008: 25). Para el filósofo alemán, la negatividad que se manifiesta en los campos obliga a que el pensamiento se vuelva contra sí, llevando consigo la sospecha de que la propia poesía no abarca el contenido del *Lager*.

Cuestión que Paul Celan enfrentará al constituir su poética desde el mismo centro del horror que fulminó a su familia y que él experimentó en carne propia. La poesía de Celan se mueve a través de esta posibilidad-imposibilidad, no de la representación de lo siniestro, sino de la propia vida que lleva consigo la esencia de su obra. En un sentido, la invocación a no olvidar los acontecimientos, a obligar a la propia lengua a testificar: “Hondo / en la grieta de los tiempos / junto / al hielo panal / espera, un cristal de aliento, / tu irrevocable / testimonio” (Celan, 2007: 214); y de forma directa, obligación mencionada al final de “Aureola de cenizas”, “cenizas que ascendían por la espalda”, como fondo del imperativo: “Nadie / testimonio por el / testigo” (Celan, 2007: 235).

Pero es sin duda en “Fuga de la muerte” —poema por el cual Adorno reinterpreta en cierta forma su *dictum* como el derecho del martirizado a aullar (Adorno, 2005: 332)— donde Celan manifiesta que la poesía, al decir la sombra, dice la verdad: “Grita que suene más dulce la muerte La muerte es un Maestro Alemán / grita más oscuro el tañido de los violines / así subiréis como humo en el aire / así tendréis una fosa en las nubes no se yace allí estrecho” (Celan, 2007: 424). Música de los violines que era ejecutada por prisioneros mientras que otros eran obligados a cavar sus propias tumbas, palabras escritas, susurradas y expresadas al mundo por un poeta que es judío y que tomó como lengua materna el alemán, idioma de los asesinos de su madre.

Del otro lado de esta resistencia que ejercen los campos, nos encontramos con lo que podríamos llamar la atroz condena de la literatura concentracionaria. Un aspecto de esta condena es el de cierta vocación testimonial, un imperativo ético para enfrentar a partir del lenguaje la propia oscuridad de los campos, un deseo que aparece en la mayoría de los testigos durante los días de cautiverio de manera casi somática y apocalíptica, pero a fin de cuentas una vocación tan arrojada que pretenderá soportar la memoria a cualquier precio. El carácter imperativo de esta escritura pasará entre el sufrir de nuevo la experiencia concentracionaria, volver a revivir con el cuerpo las torturas, el hambre y la sed que de nuevo se refugian en las entrañas; así como la angustia y desesperación de enfrentarse a una experiencia que somete al lenguaje mismo.

La forma en que la escritura y su vacío empiezan a devorar al testigo toman su contorno del estilo de la propia redacción, así tenemos cierta pretensión de neutralidad en Antelme y en Primo Levi, que los conduce a medio camino entre la autobiografía y el ensayo; Rousset y Shalámov juegan con un estilo que media entre el cuento corto de ficción y la autobiografía. Pero como he dicho, este deseo contiene un fondo funesto, la re-traumatización viene implícita, ya que el testimonio funciona como una re-presentación, es decir, tener cierto acontecimiento siempre presente, en palabras de Celan: “Estábamos muertos y podíamos respirar” (Celan, 2007: 57).

El universo concentracionario se presenta como origen y como yuxtaposición de una experiencia límite, pero en forma cotidiana. ¿Quizá aquí encontremos una pista de aquellas existencias que sobrevivieron al campo, pero que a fin de cuentas este les encontraría, años más tarde, víctimas tardías?: Borowski convirtiendo su departamento en una cámara de gas en 1951; Paul Celan arrojándose a las frías aguas del Sena en 1970; Amery envenenándose en la primavera de 1978; Primo Levi lanzándose por la escalera de su casa en 1987. La catástrofe finalmente terminaría por alcanzarlos.

Esta manera en que la escritura se tatúa como una herida abierta que lucha por poseer al testigo hasta conducirlo a la muerte, se ejemplifica con los 49 años en que Jorge Semprún combatió con la opción entre la escritura o la vida. Los numerosos borradores que escribía con el paso del tiempo se le presentaban como líneas que le sumergían la cabeza dentro del agua, el problema no era la imposibilidad de escribir, sino que habría sido imposible sobrevivir a la escritura:

Tenía el convencimiento de que llegaría a un punto último, en el que tendría que levantar acta de mi fracaso. No porque no consiguiera escribir: sino porque no conseguía sobrevivir a la escritura, más bien. Solo un suicidio podría rubricar, concluir voluntariamente esta tarea de luto inacabada: interminable. O entonces la propia falta de conclusión le pondría término, arbitrariamente, mediante el abandono del libro en curso (Semprún, 2007: 211).

En este sentido, Imre Kertész (2002) se declara muerto desde el 18 de febrero de 1945, fecha que consta en los documentos oficiales del campo de concentración de Buchenwald como la de su deceso. El premio Nobel de Literatura 2002 declaró que la experiencia en Buchenwald terminó con su vida, lo que queda es solo un resto de lo que pudo haber sido; una suerte de fantasma que invoca la memoria de lo acontecido a través de una literatura que está *suspendida*, un sentimiento de culpabilidad que se mezcla frenéticamente con cierta experiencia de muerte en vida. Delirio que llevara a Charlotte Delbo a llamar a su testimonio *Ninguno de nosotros volverá*, cuestión que podría parecer trivial argumentando que es una idea que cruzó por la mente de todas las personas que vivieron esa experiencia; una narración que va desde el pasado donde el futuro está cancelado y que termina en cierta forma de liberación o expresión vitalista de la vida recuperada, idea que sería válida, a no ser por esa frase en la última página. Del pasado anunciado en el título llegamos a un presente destruido: “Ninguno de nosotros debería de haber vuelto” (Delbo, 2004: 165).

La última cuestión se entrelaza con dos imposibilidades. La primera anuncia el carácter absoluto de la falta que se declara en todo testimonio. Quienes escribieron lo hicieron porque sobrevivieron, son pequeñas excepciones que por azar no dejaron la vida en los campos; su existencia declara una suerte de victoria ante un mecanismo que fue instaurado para su eliminación; pero su testimonio, por más comprometido y honesto que sea, no refleja el contenido concreto de la experiencia en los campos de concentración. Quienes podrían darnos la respuesta nos devuelven el frío mutismo de los millones de cadáveres: quienes sufrieron en

su totalidad el régimen y la experiencia radical del sujeto de la *Shoah* y del Gulag son solo cenizas en el humo y restos enterrados por la nieve.

Esta es otra condena del testigo, saberse heredero de aquellos a quienes les fue arrebatado todo lenguaje, toda forma de expresión, millones de susurros que tratan de encontrar su voz en la de los vivos. Tiene que tratar de hacer hablar al silencio sabiendo de antemano que no hay forma de salvar a los hundidos, no hay forma de hacer hablar a los muertos; su presencia se yergue como una sombra a sus espaldas que anuncia el vacío, el testigo nunca podrá salvar la esperanza truncada de las víctimas. Donde radica su quehacer es en difundir y señalar esta nada, el vacío dejado por millones de muertos, de aquellas personas que entraron a las cámaras de gas, de revelar la imposibilidad del testimonio.

Un funesto ejemplo de estas subjetividades hundidas, devoradas por el absoluto del universo concentracionario, son los cuerpos donde el campo se concretiza de la forma más tajante. Dentro de los campos de concentración del nazismo se llamaba *musulmán* a aquellos individuos que habían interiorizado por completo la lógica del campo, al grado de haber borrado todo vestigio de conciencia. Se les llamaba así (una de muchas teorías sobre el origen) porque por lo regular estaban cabizbajos, o incluso encorvados como si estuvieran rezando: “Este término denominaba al prisionero en condición de agotamiento corporal extremo y extenuación psíquica irreversible” (Ryn y Klodzinski, 2013: 19). Curiosamente, otros autores, como el sociolingüista Cyril Aslanov, derivan el término *musulmán* de la palabra rusa *musor*, que significa ‘basura’, resaltando el hecho de que estas formas de subjetividad (extremas o límites) están configuradas como hombres desechables (Taub, 2008).

Los musulmanes eran tanto el resultado del campo en cuanto género de existencia, como también un tremendo recordatorio al resto de los prisioneros, una amenaza que se tomaba como un pequeño *flash* al futuro: así habría de terminar cada uno. Prácticamente no hay testimonio alguno que no se ocupe de esta figura de semblante tan tétrico que parecía ser el símbolo de este universo, su perfecto *ciudadano*. Primo Levi hace notar que son ellos los principales testigos, aquellos que han experimentado toda la fuerza del campo, quienes podrían hablarnos no ya de una vida dañada, sino del daño, de lo mutilado como único género de existencia posible, “aquellos que han visto a la Gorgona a los ojos, aquellos son la regla, nosotros la excepción” (Levi, 2006: 542).

La frontera de lo humano ya no se registra como la figura del bárbaro, aquellos no-hombres inclinados a una violencia cruel aún nos parecen demasiado humanos ante la perspectiva del musulmán, ya que estos parecen haber roto la distinción entre vida y muerte: “Un esqueleto de mujer que danza. Tiene los pies pequeños y descalzos en la nieve. Hay esqueletos vivos que danzan” (Delbo, 2004: 40).

El límite entre la vida y la muerte fue borrado por el nazismo, e incluso desbordó la imagen del infierno como medio representativo para pensar el universo concentracionario. Dudamos en llamar *hombre* al musulmán, incluso sospechamos que ese es justo el crimen cometido contra él, el arrebato de su humanidad. Pero eso nos asemejaría al mismo dispositivo totalitario que lo creó, hasta podríamos decir que se ha colado el mecanismo de la designación de lo monstruosamente otro, esa designación de tribu que exilia a esas figuras al abismo de lo no humano como voluntades aniquiladas: “No poseía ningún resquicio de conciencia donde bien y mal, nobleza y vulgaridad, espiritualidad y no espiritualidad se pudieran confrontar. Era un cadáver vacilante, un haz de funciones físicas en agonía” (Améry, 2004: 63).

Pero el musulmán trasciende esta delimitación de lo humano. Más allá de la vida y la muerte, es lo inefable creado por lo ominoso del universo concentracionario, en condiciones tales que dudamos de poder reconocer dónde se encuentra, de qué lado lo podemos clasificar. Él mismo nos responde con su mirada que ha dejado una huella indeleble, una marca de la violencia, no solo en aquellos que sobrevivieron para dar testimonio de ellos, sino en el propio concepto de hombre: “Tuve la impresión de que la vida, que amenazaba con escapársele, se había escondido justo en sus ojos, se abrazaba ahí al cuerpo moribundo y agrandaba esos ojos de una manera anormal” (Ryn y Klodzinski, 2013: 121). Todo parecía esfumarse, el aletargado paso de estos seres anunciaba el terrible destino que les esperaba al resto de los prisioneros, incluso por eso los marginaban y olvidaban, pero en sus ojos aún podía leerse la chispa del hombre, una mezcla entre un resentimiento mortal ante la injusticia de la que habían sido víctimas y un juicio despreciando a las personas a su alrededor.

Esta “triste insinuación de un ser humano” (Ryn y Klodzinski, 2013: 79) resulta ser el resto no conquistado por la universalidad negativa, una pequeña resistencia que aquellos que han sido testigos nos pasan para que no olvidemos, para hacernos recordar lo que el hombre puede hacer al hombre justificado en una idea del bien común. Un resto que para Giorgio Agamben debería atravesar toda pregunta por este: “¿Cuál es el sentimiento último de pertenencia a la especie humana? ¿Y existe algo que se le asemeje a tal sentimiento? En el musulmán muchos parecen buscar solamente la respuesta a esta pregunta” (Agamben, 2005: 60). Los ojos desmesuradamente abiertos, esos ojos brillantes y espantosos a la vez, nos muestran que al final no es posible destruir del todo al hombre. Sin embargo, esto no debería ser ninguna fuente de alivio, ya que el universo concentracionario no solo estuvo cerca de conseguirlo, sino que tuvo el objetivo de crear las condiciones necesarias para lograrlo.

Fueron ellos los que vieron a la Gorgona, quienes no volvieron o quedaron mudos ante lo que el hombre puede hacer al hombre. Como escribe Primo Levi, son los verdaderos testigos, ya que “ellos son la regla, nosotros la excepción” (Levi, 2006: 542). El universo concentracionario no únicamente remite a sus testigos y sobrevivientes, sino sobre todo a esa inmensa mayoría que no logró vivir, a los oprimidos que sufrieron lo inimaginable, quienes pagaron el costo humano y social de las políticas totalitarias, la creación más tenebrosa, que incluso esquivo la posibilidad de su descripción. Los testigos se llenan de metáforas, alegorías y superlativos buscando rozar lo indescriptible, que desde el abismo del universo concentracionario toma la figura siniestra de lo humano. Sus restos y ruinas emanan la negatividad intrínseca de los campos; los miles de musulmanes muestran la potencia negativa del hombre, lo que puede llegar a hacer y a convertirse dadas las circunstancias.

Es necesario hacer hablar a este fenómeno, poner de manifiesto el carácter ilegible, aunque sea por medio de señalar la legibilidad de lo ilegible, no reducir lo acontecido dentro del universo concentracionario a la lógica de lo monstruosamente otro, colocando un límite ante el cual podamos hablar pero que, más allá de este, ni siquiera se soporte el silencio. Esta es la paradoja del testimonio, así llamada por Giorgio Agamben, puesto que busca el sentido del testigo en el testimoniar la imposibilidad del testimonio, desplegando sus límites y expresándose a través de ellos: “El testimonio es una potencia que adquiere realidad mediante una impotencia de decir y una imposibilidad que cobra existencia a través de una posibilidad de hablar” (Agamben, 2005: 153).

Podemos decir que el musulmán, al estructurarse como el centro de la catástrofe, permite enfrentarse a lo más terrible de nosotros mismos, aquel núcleo oscuro de lo inefable, lo inexpresable, y que arroja silencios ante los cuales los conceptos y su forma de expresión estalla, como evidencia de que el universo concentracionario interpone ante nuestras posibilidades políticas, sociales e incluso epistemológicas, una paradoja que no puede resolverse, sino solo enunciarse.

Debemos interpretar la negatividad de los campos por mor de sus contradicciones, no fijándola a una identidad racional positiva, sino a través de la tensión dialéctica que impone a la imagen de la humanidad. Al mediar a la humanidad con lo más extremo se logra una autorreflexión que niega identificarse con lo positivo, ocupándose de los restos y las ruinas que invocan la negatividad de lo humano, manifestándolo a través de la propia pregunta como forma de existencia dentro de los campos:

Con aquel aspecto, aquellos pasos difíciles, y penosos parecían preguntar ¿Vale la pena el esfuerzo? Eran como signos de interrogación vivientes. Por su forma y su volumen no podían llamarse de otro modo. Me enteré de que en el campo de concentración los llamaban los musulmanes (Kertész, 2006: 141-142).

Después de Auschwitz y de los acontecimientos que continúan su legado, no es necesario ver hacia la infinitud del espacio para encontrar las experiencias del silencio, de sucesos tan horripilantes que nos enmudecen, y mucho menos buscar lo inefable en ciudades con geometrías erradas. El universo concentracionario revela el *horror homini* que existe como potencia no solo más en nuestros sistemas políticos y económicos, sino dentro de nosotros cuando las circunstancias se presentan.

Si usualmente la ficción posapocalíptica cae en la paradoja de que tendemos a creer que hay un después de la catástrofe, la filosofía de Adorno y los testimonios de los sobrevivientes señalan que eso es falso, mientras las condiciones sociopolíticas y económicas que potenciaron la catástrofe sigan vigentes. Es necesario recordar que si bien a Benjamin le gustaba decir que en cualquier momento puede llegar el mesías, también en un instante cualquiera puede ocurrir el fin del mundo.

## Referencias

- Adorno, T. (2003). *Notas sobre la literatura*. Madrid: Akal.
- Adorno, T. (2004). *Teoría estética*. Madrid: Akal.
- Adorno, T. (2005). *Dialéctica negativa*. Madrid: Akal.
- Adorno, T. (2008) *Crítica de la cultura y sociedad I*. Madrid: Akal.
- Adorno, T. y M. Horkheimer (2006). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Agamben, G. (2005). *Lo que queda de Auschwitz. Homo Sacer III*. Valencia: Pre-textos.
- Améry, J. (2004). *Más allá de la culpa y expiación*. Valencia: Pre-textos.
- Beckett, S. (2005). *Teatro reunido*. México: Tusquets.
- Borowski, T. (2004). *Nuestro hogar es Auschwitz*. Barcelona: Alba.
- Celan, P. (2007). *Obras completas*. Madrid: Trotta.
- Delbo, C. (2004). *Auschwitz y después I. Ninguno de nosotros volverá*. Madrid: Turpial.
- Gradowski, Z. (2008). *En el corazón del infierno*. Barcelona: Anthropos.
- Harman, G. (2020). *Realismo raro. Lovecraft y la filosofía*. Salamanca: Holobionte.
- Jabes, E. (2001). *Del desierto al libro*. Córdoba: Alción.
- Kertész, I. (2002). *Un instante de silencio en el paredón*. Barcelona: Herder.
- Kertész, I. (2006). *Sin destino*. Barcelona: Acantilado.
- Levi, P. (2006). *Trilogía de Auschwitz*. México: Océano / El Aleph.
- Ligotti, T. (2018). *The conspiracy against the human race*. Nueva York: Penguin.
- Rousset, D. (1953). *Los días de nuestra muerte*. México: Diana.
- Ryn, Z. y S. Klodzinski (2013). *En la frontera entre la vida y la muerte*. México: Paradiso.
- Sánchez Luque, V. E. (2021). "Vida dañada. Crítica social y epistémica en Adorno". En Dávila, C. (coord.). *Entre la crítica a la modernidad y la literatura. Ocho ensayos de filosofía* (pp. 97-126). Toluca: UAEMEX.
- Semprún, J. (2007). *La escritura o la vida*. Barcelona: Tusquets.
- Shalámov, V. (2010). *Relatos de Kolima, vol. III*. Barcelona: Minúscula.
- Steiner, G. (2003). *Lenguaje y silencio*. Barcelona: Gedisa.
- Taub, E. (2008). *La modernidad atravesada*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Thacker, E. (2018). *Rutilante cadáver especulativo. El horror de la filosofía. Vol. 2*. Madrid: Materia Oscura.
- Wiesel, E. (1975). *La noche, el alba, el día*. Barcelona: Muchnik.

## De Herder a Adorno. El silencio entre lo *indecible* y la necesidad de expresión

Stephanie Graf

### Lo *indecible*: entre *Unsagbar* y *Unsäglich*

El presente artículo es producto de una conferencia con el mismo título, pero este es provisional; pues si hubiera podido hacer uso de mi lengua materna, el alemán, lo habría sustituido por la sentencia: *Vom Unsagbaren zum Unsäglichem*, que traducida literalmente al castellano habría resultado en la tautología: *Desde lo indecible a lo indecible*. Pero la connotación en alemán es un poco distinta: lo primero hace alusión a algo que simplemente no se puede decir, lo segundo a algo que es *tan grave* que no se puede decir. Respecto de esto último hablamos, por ejemplo, de *unsäglichem Schmerz* (un dolor indecible), *unsäglichem Qualen* (suplicios indecibles) o de *unsägliches Verbrechen*, un crimen indecible.

El problema que está en juego aquí es, por supuesto, el problema de la representabilidad. Mientras cualquier acto lingüístico incluye un componente de lo indecible por la constitución misma de nuestro lenguaje —la brecha inevitable que se abre entre las palabras y las cosas—, en el segundo ejemplo se trata no de una irrepresentabilidad simple, sino de una irrepresentabilidad debida a lo horroroso de los hechos en cuestión. Lo más atroz no se puede decir, se tiene que guardar silencio al respecto; si esto se debe a una simple autoprotección o una especie de piedad, queda aún por explorar.

Lo doloroso y el silencio relacionado con su irrepresentabilidad es un motivo presente en la obra de los dos autores que discutiré aquí. Pero mientras en Herder el silencio indica algo que no se puede decir mediante palabras, en Adorno el caso

es distinto. Para Herder, el silencio —clave para su teoría lingüística— indica algo que está más allá del lenguaje verbal. Lo podemos comprender pensando en la distinción entre *decir* y *mostrar*, propuesta por Wittgenstein (2012). Se *dice* algo que se supone como representable, mientras *mostrar* es un acto que gesticula hacia algo irrepresentable. Reconozco que esta distinción queda un tanto limitada por el hecho de que tanto *decir* como *mostrar* pertenecen al ámbito del lenguaje denotativo —más adecuado sería usar el verbo *expresar*—, mas la diferencia basta para dar una primera idea del ámbito de la irrepresentabilidad del que se trata. En Herder, entonces, se expresa algo indecible mediante el lenguaje verbal.

Dos siglos después, incluso esta capacidad parece atrofiada, como vemos en la obra de Theodor W. Adorno. Para este pensador, lo indecible ya no expresa algo que se puede decir mediante el silencio como una especie de sustituto del lenguaje verbal (el *Unsagbare*), perteneciente a la esfera de los sentimientos, las emociones, incluso a problemas de la metafísica tradicional, como la libertad o la muerte. En el ámbito de lo indecible como *unsäglich*, el silencio no solamente apunta a esa esfera que está fuera del lenguaje racional, sino expresa el colapso del lenguaje frente a lo indecible del horror más extremo.

El presente artículo recorrerá el camino de lo indecible desde Herder hasta Adorno. Se desarrollará la relación entre el silencio y el lenguaje en Herder, siguiendo a grandes rasgos las propuestas expuestas por Ilit Ferber en su último libro *Language Pangs*. Ahí, esta relación se problematiza bajo el aspecto del dolor; el dolor como lo inconmensurable por el lenguaje comunicativo indica la posibilidad de otro lenguaje. Dado que en Herder el enmudecer lleva a la posibilidad, o mejor, a la demanda por empatía o por reconocimiento, se tomará el problema de la empatía como puente para problematizar el lugar del silencio en Adorno.

Como veremos, a propósito de las *Notas marginales de teoría y praxis*, la posibilidad de identificarnos con el sufrimiento del Otro es muy limitada, de acuerdo con el juicio de Adorno, quien insiste una y otra vez en la figura de la frialdad burguesa a la que nadie puede escapar. La idea misma de humanidad no parece haber sobrevivido las últimas catástrofes y arroja dudas sobre si alguna vez ha sido de un modo distinto. El silencio, entonces, como veremos a partir de una mirada a la interpretación adorniana de Beckett, tiene otra relevancia para Adorno. Si expresa algo, es justamente este colapso del lenguaje frente a una experiencia inconmensurable que solo sobrevive a través de la negatividad, es decir, a través del acto de omitir, representar lo indecible.

## Dolor y silencio en el origen del lenguaje: Herder

En su libro *Language Pangs*, la filósofa israelí Ilit Ferber revisa el *estado de arte* del pensamiento sobre la relación entre el dolor y el lenguaje. Sus reflexiones extrapolan el dolor como una figura de lo indecible y, al mismo tiempo, permiten ver que lo indecible demanda la expresión. Hay experiencias humanas que se resisten a ser captadas mediante el lenguaje conceptual. Podemos pensar en el amor, en el trauma, en la muerte, en la pérdida; de manera más general, en estados o experiencias tan íntimas y radicalmente particulares que son inconmensurables e incommunicables en el lenguaje conceptual, que a final de cuentas siempre apunta a una especie de universalización. El dolor parece ocupar un lugar paradigmático entre esos estados. Entonces, es menester aclarar en primer lugar lo siguiente: ¿por qué el dolor ocupa un lugar particular entre otros estados internos u otros sentimientos? Ferber lo justifica con una discordancia constitutiva, entre sentir dolor y su expresión:

Por un lado, si el dolor se apodera de nosotros, lo sentimos con toda su fuerza y totalidad de tal manera que pronto nos volvemos nuestro propio dolor; por otro lado, cuando intentamos ponerlo en palabras, somos completamente incapaces de describirlo, o de comunicarlo a los demás (Ferber, 2019: 20).

Esta autora afirma, a partir de una lectura cuidadosa del paradigmático libro de Elaine Scarry, *The Body in Pain* (1985) que el pensamiento sobre el dolor y el lenguaje se ha constituido a partir de dos suposiciones: la destrucción del lenguaje y el aislamiento que causa el dolor extremo. La primera suposición propone que el dolor hace colapsar el lenguaje; que destruye el mundo y, por ende, destruye la subjetividad como la conocemos. Por tanto, llega a constituir una seria amenaza para la humanidad misma: esa sensación, según este paradigma, no se puede compartir y está condenada a una privacidad profunda que la convierte en algo no-lingüístico.

El dolor, de acuerdo con esta perspectiva, amenaza a la humanidad de aquellos que lo sufren —porque no lo pueden expresar en un lenguaje racional y propositivo— y a la de aquellos que son testigos: se vuelven, de alguna manera, inhumanos por contagio: en el encuentro con el dolor del otro no pueden sentir empatía, porque siempre habrá un abismo de la experiencia entre el propio y el ajeno. El testigo se mantendrá en un estado de incertidumbre sobre el sentir del otro, o hasta de negación del mismo:

Porque el dolor solo puede ser reconocido por introspección (y nunca por conocimiento, ya que no puedo conocer mi propio dolor, solo sentirlo) y

es esencialmente basado en una demanda de conocimiento de la primera persona, nunca podemos tener fundamentos suficientemente sustanciales para conocer, y mucho menos para experimentar, el dolor de los otros (Ferber, 2019: 19).

Esta visión paradigmática sobre el dolor nos deja con una separación tajante entre el lenguaje y la experiencia de este. Hay enmudecimiento y al mismo tiempo hay una necesidad urgente de expresión; dos polos que parecen contrapuestos. Ilit Ferber no está satisfecha con este esquema y busca inspiración en Herder y sus consideraciones en torno al origen del lenguaje para refinar nuestra comprensión del dolor, el lenguaje y el silencio.

En esta primera parte, seguiré muy de cerca el argumento que Ferber construye con base en Herder. Lo importante de este pensador del Romanticismo temprano es que entiende el lenguaje como interconectado con el cuerpo que sufre y, por tanto, como no separado del dolor. Lenguaje y dolor no se encuentran; ese punto es crucial si pensamos en el paradigma del dolor como enemigo del lenguaje, en contraposición a él. Es más, el momento en el que el lenguaje se define a sí mismo como lenguaje humano, también es el momento en el que se problematiza esta intersección: la intersección con su imagen-espejo. El dolor como imagen-espejo del lenguaje significa que se encuentra en el lado no-mediado de la expresión: donde el lenguaje se expresa mediante la palabra, de manera mediada, la expresión del dolor es inmediata.

El lenguaje del dolor es de esencia animal, que pertenece a lo somático, y se expresa mediante exclamaciones acústicas y sensaciones corporales. Decir *prelingüísticos* sería falso, ya que en el *Ensayo sobre el origen del lenguaje* de Herder (1982), este lenguaje del dolor *ya es* un lenguaje: aun donde el ser humano es animal le pertenece un lenguaje. La expresión lingüística primaria es entonces no-conceptual, somática, inmediata, e indiferenciada de la expresión del dolor. Así, para Herder, este no separa a los seres humanos del lenguaje. En vez de un antagonismo, se puede hablar de una dialéctica: una dialéctica entre lo humano y lo animal, entre el cuerpo y el lenguaje, entre aislamiento y comunicación.

Hasta ahora, se presentó el problema de la expresión bajo el signo de lo sonoro, ya sea verbal/humano o animal. Sin embargo, para las consideraciones herderianas acerca del dolor y el lenguaje, el lugar del silencio es central. En este contexto hay que poner atención, como lo propone Ferber, en su interpretación de la historia de Filoctetes como está narrada en la tragedia homónima de Sófocles. Filoctetes, el héroe de la mitología griega que recibió el arco de Hércules, acompaña a Ulises a la guerra y paran en una isla para hacer un sacrificio. Ahí, los compañeros se

encuentran con una serpiente venenosa. Filoctetes ofrece enfrentarse con ella para matarla, pero resulta herido en el intento. La mordida de la serpiente le produce una herida en el pie que se inflama, huele mal y le duele insoportablemente. Debido a que sus compañeros no pueden aguantar el mal olor de la herida y las expresiones del dolor de quien la porta —expresiones pertenecientes a este lenguaje sensible primario de Herder— lo abandonan en la isla, donde quedará, aislado del resto de los humanos, durante diez años. Este episodio motiva a Herder (1982: 1) para escribir la primera sección de su *Ensayo sobre el origen del lenguaje*:

Incluso considerado como animal, el hombre posee lenguaje. Todas las sensaciones intensas de su cuerpo, y las más intensas de entre las intensas, las dolorosas; todas las pasiones fuertes de su alma, se manifiestan de forma inmediata en gritos, en voces, en sonidos salvajes, inarticulados. Cuando el dolor ataca, tanto el animal que sufre como el héroe Filoctetes se quejarán, gemirán. Y ello, aunque estuviesen abandonados en una isla desierta, sin ver a un semejante compasivo, sin tener señales o esperanza del mismo. Es como si respirara más libremente dando salida a la exhalación ardiente, angustiada. Es como si, al llenar con gemidos los aires insensibles, se quitara parte de su dolor y absorbiera nuevas fuerzas para soportar el sufrimiento. ¡La naturaleza no nos ha creado como rocas aisladas, como mónadas egoístas! Incluso las más finas cuerdas del sentir animal (me veo obligado a utilizar esta metáfora porque no conozco otra mejor para el funcionamiento de los cuerpos sensibles), incluso las cuerdas cuyo sonido y esfuerzo no proceden ni de la voluntad ni de una serena consideración, más todavía, cuya naturaleza no ha podido ser aún investigada por ninguna razón escrutadora, incluso éstas dirigen todo su sonido a la propia exteriorización ante otros seres, independientemente de la conciencia de simpatías ajenas. La cuerda tocada cumple su deber natural, ¡suena! Llama en busca de un eco que comparta sus sentimientos, aunque no lo haya, aunque no espere que alguien le responda.

Lo interesante de este pasaje es que Herder esboza su idea de lenguaje a partir del hecho de una necesidad de expresión desconectada de un fin comunicativo: Filoctetes, aun cuando está solo en la isla y no puede esperar que alguien lo escuche, expresa su dolor. Para Herder, dicha sensación no es el objeto del lenguaje que puede transmitirse mediante un mensaje a otro. Más bien, lo ofrece como un modelo de externalización, como expresión, una emanación o un desahogo que surge desde la experiencia del dolor. Lo interesante es que este lenguaje busca un eco, algún tipo de resonancia, aunque nadie le responda.

No sobra mencionar que Walter Benjamin, un siglo y medio después, se inspiró en Herder cuando, en sus tempranos ensayos sobre el lenguaje, moviliza el lenguaje adánico en contra del instrumental y abstracto. También es menester añadir que, por supuesto, el camino de Herder a Adorno inevitablemente pasa por Walter Benjamin. Por razones de espacio no profundizaré en esos detalles de la historia intelectual de la filosofía alemana y sus preocupaciones por el lenguaje. Hay que proceder con la lectura de Filoctetes para entender la relación entre el silencio y el lenguaje animal de gemidos y gritos que le interesa a Herder: el lenguaje expresivo de Filoctetes.

Después de diez años en aislamiento, Filoctetes vive una sorpresa: el regreso de Ulises en compañía de unos hombres jóvenes que vienen en busca de él. Pero no regresan a su rescate, sino para recuperar el arco de Hércules, arma imprescindible para ganar la guerra. El personaje clave en esta parte de la historia es un joven llamado Neoptólemo: si al principio está dispuesto a participar en el engaño que tejió Ulises, experimenta un cambio radical cuando se enfrenta a las expresiones de dolor de Filoctetes. Este episodio es la base textual a partir de la cual Ilit Ferber desarrolla su lectura de un aparente sismo en la teoría de Herder: si en el *Ensayo sobre el origen del lenguaje* todavía está en el centro el lenguaje sensible sonoro, en el *Primer bosquecito* (de los *Bosques críticos* [*Kritische Wälder*]) se enfatiza la ausencia de los gritos al representar el sufrimiento:

Sófocles conjura una vasta gama de distintos grados de angustia y sus expresiones [...] las cuales, en su conjunto, proveen al espectador con una imagen de dolor sojuzgado y no articulado. Pero la compostura, el dominio de sí mismo, las largas y silenciosas luchas con su tormenta [...] son desdibujados, se deslizan, y son la nota tónica de la escena entera (Herder; citado en Ferber, 2019: 57-58).

Según Herder, el público experimenta el sufrimiento del hombre dolorido aún con más fuerza cuando su expresión se retiene y no es instintivamente sonorizada. Es importante hacer énfasis en que la lectura de Ferber, el Filoctetes que grita y el Filoctetes silencioso no son tan mutuamente excluyentes como parecen a primera vista: “de hecho, son inseparables y dependen el uno del otro. Descifrar la relación entre ambos se mostrará [...] esencial para un entendimiento de la concepción del lenguaje por parte de Herder y el papel del dolor en este” (Ferber, 2019: 59).

Tenemos entonces, en la teoría del lenguaje de Herder, dos Filoctetes: en el *Ensayo*, como animal sufriente que no carece de lenguaje; y en el *Primer bosquecito*, el héroe noble que se aguanta el sufrimiento para expresarlo solo

como interrupción del lenguaje: en el silencio, o en el lenguaje sonoro —de gritos, gemidos— que forma parte del lenguaje primario sensible. El grito y el silencio son claramente cruciales para Herder al articular sus afirmaciones tanto lingüísticas como estéticas. Aullar el grito del dolor y silenciarlo son esencialmente coexistentes. Ambos son expresiones del dolor indecible (Ferber, 2019: 53).

### **Demanda de empatía y frialdad burguesa**

El silencio, según estas consideraciones, es el doble dialéctico del grito de dolor, ya que ambos implican —y esto es el tema que nos concierne en un segundo paso— el problema de la empatía: veremos, en la reconstrucción de la interpelación de Neoptólemo por parte de Filoctetes, que el grito de dolor para Herder demanda empatía. Adorno, por el contrario, está convencido de una imposibilidad de empatía. Por un lado, esto se debe a la experiencia histórica de haber sido testigo del genocidio más atroz que se ha visto hasta este momento: el exterminio de los judíos europeos por el nacionalsocialismo.

Nuevamente, es Filoctetes quien constituye el puente entre el problema del silencio y la empatía: cuando Hércules había sido torturado, nadie, aparte de Filoctetes, estuvo dispuesto a ayudar. La narración muestra al héroe griego como a un hombre que se ha ganado el arma invencible por estar dispuesto a mostrar compasión. Ulises, mientras tanto, se mantiene completamente indiferente. La empatía de Neoptólemo se muestra como la capacidad de participar en el sufrimiento de los demás, como reverberación o resonancia, es decir, no se dirige hacia el sufrimiento del otro en calidad de contenido, sino en cuanto capacidad de participación. En el contexto de la dimensión expresiva del lenguaje, Ilit Ferber interpreta: “Esta empatía [...] basada en el dolor no resulta exclusivamente de un lenguaje designativo, propositivo, y comunicativo; resulta, más bien, de la base sonadora y resonadora del dolor mismo” (Ferber, 2019: 57).

Según Herder, hay una especie de ley natural que demanda expresar el dolor y propone que haya un imperativo natural de comunicarlo mediante un grito, un lenguaje sonoro; pero, como se esperaría de un imperativo moral, no habla de un deber de responder al grito del otro. En la teoría del lenguaje de Herder, la expresión se vuelve moral cuando encuentra un *eco*. Esto lo argumenta con el hecho de que, en el momento de encontrarlo, también se halla un *otro* —la expresión se vuelve moral en el momento en que funda comunidad—, pero se fractura en el instante en que el lenguaje distintivamente humano aparece.

La incapacidad de simpatizar, como se observa en el comportamiento de Ulises en la tragedia de Sófocles, es leída por Herder como una crítica de la Ilustración:<sup>26</sup> en este autor ya hay una crítica de la razón instrumental y tiene plena conciencia de que la racionalidad de la Ilustración conlleva un precio, el cual tiene que ver, entre otras cosas, con la inhabilidad de simpatizar, sobre todo en el contexto político. Habría que preguntarse si no hay un germen de una conciencia sobre la frialdad burguesa en la construcción del retrato de Ulises por parte de Herder.

Ilit Ferber recupera la diferencia entre el papel del silencio en las reflexiones que Herder expone en el *Ensayo sobre el origen del lenguaje* y el *Primer bosquejo*: en el primero, la expresión mediante el lenguaje sensible y no verbal, mediante gemidos y gritos, está en el centro. En el segundo, Herder enfatiza la interrupción o suspensión, un *aguantarse* en el que la expresión del dolor es restringida y el héroe se mantiene en silencio. Este momento abre una brecha en la cual el testigo puede tomar una decisión: la compasión ahora no es compulsoria, cuasiautomática —como sí lo es para quien oye el grito del dolor—, sino voluntaria, y se condiciona por el silencio que permite el espacio necesario para reflexionar, para tomar un posicionamiento moral. En esta brecha se abre un espacio para decidir *sentir con* el héroe sufriente, en vez de solo resultar conmovido pasivamente por el grito del dolor. Esta elección constituye, para Herder, el punto en el que un instinto animal (sensible) se torna un sentimiento (humano) moral.

Es importante considerar el argumento del filósofo alemán, según el cual el lenguaje humano no solo es un aparato instrumental o referencial que designa o refiere a objetos: Herder no presupone un mundo preexistente de objetos que está *más allá* de nuestro mundo, es el lenguaje mismo el que constituye la experiencia con el mundo para nosotros. En ese sentido, pensar es, eminentemente, hablar.

Cada hablante individual no puede hacer otra cosa que imprimir sus propios pensamientos y sentimientos a las palabras mismas que está usando. Tener un lenguaje, por tanto, significa la capacidad de los humanos de regresar hacia ellos mismos, de reflexionar sobre el mismo acto de su existencia y su ser consciente del mundo (Ferber, 2019: 87).

Por consiguiente, el lenguaje primario de las sensaciones no es suficiente, hay que añadir una dimensión para reflexionar y razonar. La reflexión de los sentimientos

---

<sup>26</sup> Es interesante que ya en Herder se deja entrever una concepción de Ulises prefigurando la Ilustración, un motivo que después se volverá ampliamente conocido por ser tratado en la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer.

se integra a partir de un acto que transforma el estímulo sensible en un contenido determinado: el proceso que Herder llamará *Besinnung* o *Besonnenheit*. Este proceso supone que el sistema de signos no contradice la percepción, que más bien la percepción realiza a sí misma completamente dentro de estos signos. La *Besonnenheit* “permite al hombre estar abierto al mundo y [permite] al mundo inscribirse a sí mismo dentro de su alma” (Ferber, 2019: 87).

El ejemplo prototípico traído a colación por Herder es el cordero, que el hombre percibe a través de su típico balar (*blöken*). Para este autor, cabe destacar una noción un tanto atípica desde mi punto de vista: la *imagen* incluye *sonido*. Entonces, “en percibir el cordero como imagen, el hombre ocupa una distancia perfecta: ni lo necesita, es decir, no lo percibe como un objeto que sirve para satisfacer sus necesidades, ni es indiferente hacia él” (Ferber, 2019: 89). El cordero está frente al hombre tal como se expresa a sí mismo a sus sentidos. Gracias a la capacidad de *Besonnenheit* (traducido usualmente como circunspección), el alma reconoce al cordero de una manera humana. A esto Herder lo llama la *palabra del alma* y es la condición primaria y esencial del lenguaje:

El sonido de balar, percibido por un alma humana como distintivo de la oveja se convierte, gracias a este conocimiento reflejo, en el nombre de la misma, y ello aunque la lengua del hombre jamás haya intentado balbucearlo. Ha reconocido la oveja por el balido; ha sido un signo captado, con ocasión del cual el alma ha recordado claramente una idea: ¿qué otra cosa es esto sino palabra? ¿Y qué es el lenguaje humano entero más que una colección de tales palabras? (Herder, 1982: 12).

Esta digresión pareciera alejarnos un tanto del tema del silencio y lo indecible. Aquí es importante retener el componente del eco, tan importante para el lenguaje primario, sensible, para una teoría de su origen. La *Besonnenheit* (circunspección) transforma el estímulo primario en un contenido determinado, deja que el mundo se inscriba en el alma. La *palabra del alma* (silenciosa) es condición esencial del lenguaje y es el elemento básico de lo que Herder llama *lenguaje natural*, o *voz natural*, en contraposición al lenguaje artificial y reflexivo. La pregunta por la conexión entre estos dos reabre la cuestión de si uno considera el sentido del oído, ya que ambos son bastante cercanos a lo auditivo. Es el oído que, en comparación con otros sentidos (la vista o el tacto) se encuentra más cercano a nuestro interior, según Herder. En el lenguaje reflexivo reaparece la marca característica del encuentro con el otro (el cordero, en el ejemplo), en la forma del reconocimiento. Tenemos

entonces dos silencios en Herder: la palabra silenciosa del alma, que posibilita todo lenguaje, que está en su *origen*; y el silencio como el lugar que interrumpe el lenguaje comunicativo, ese que marca el límite.

Antes de pasar al tratamiento del silencio en Adorno, quiero recapitular la interpretación del ataque de dolor de Filoctetes ofrecida por Ilit Ferber. La filósofa confronta los dos paradigmas que rigen el pensamiento sobre dolor y lenguaje, el de la destrucción y el del aislamiento; sostiene que el dolor no es meramente destructivo del lenguaje ni nos aísla por completo. Al contrario, esta interrupción del lenguaje comunicativo no sugiere la imposibilidad de empatía ni una brecha insuperable entre el que sufre y el testigo. Más bien, permite que este último acceda, mediante la empatía, a la experiencia inaccesible del otro, a lo indecible de la experiencia ajena.

Al principio de la escena, el sufrimiento físico de Filoctetes sí constituye una brecha entre él y Neoptólemo y, como afirma Ferber, también entre él y su propio lenguaje (comunicativo/reflexivo). Los silencios tienen la función de interrumpir la conversación: Neoptólemo pregunta de manera constante a Filoctetes —cuyo lenguaje falla continuamente frente a la comunicación del dolor— sobre el porqué de su comportamiento. El héroe no puede compartir ninguna *información sobre* su dolor y Neoptólemo no puede *conocer* el dolor de Filoctetes.

En este diálogo, hay una conexión interesante entre la imposibilidad de conocer el dolor del otro y la demanda insistente de que el otro *conozca* el dolor de uno. Pero, siguiendo a Stanley Cavell, la autora le da un giro a este *impasse*: si no consideramos el problema del dolor del otro como un problema epistemológico, la imposibilidad de que el dolor realmente sea conocido por el otro ya no constituye un abismo entre el que sufre y el testigo; el dolor demanda ser *reconocido* y no *sabido*.

Si de acuerdo con Herder, el silencio como el colapso del lenguaje comunicativo abre la posibilidad de la compasión, según Ferber, siguiendo a Cavell, esta compasión se tiene que definir como reconocimiento. Reconocimiento no es empatía en el sentido de que sentimos algo como en nuestro propio cuerpo, sino es una postura moral. En todo caso, constituye una forma muy fuerte de interrelacionalidad. En efecto, para Herder el hecho de que el dolor intenso hace que el mundo externo se desvanezca como objeto referencial en el colapso del aparato comunicativo, indica que el lenguaje (ya sea el silencioso del alma, o el grito de dolor) refiere al dolor no como objeto, sino como experiencia inseparable de él.

Hay una especie de desindividualización en esta perspectiva; según este autor, toda naturaleza participa potencialmente en el dolor de uno. De esta manera, el dolor individual ya no pertenece solo al cuerpo que lo sufre: bajo la regla de la compasión,

un dolor singular se convierte en un dolor que pertenece a la comunidad. En Adorno eso sería impensable; pues constata que dentro del sistema en el que vivimos todos estamos constituidos por una imposibilidad de la compasión en términos de identificación con los demás. La nuda autoprotección impide que dejemos que el sufrimiento ajeno nos llegue de cerca. Así, en las *Notas Marginales sobre Teoría y Praxis* (1969), una especie de respuesta a los estudiantes alemanes que le exigieron solidarizarse con las protestas por las guerras coloniales, escribe lo siguiente:

[Como emigrante en la segura América, uno podía] soportar las noticias sobre Auschwitz; no es fácil creer que Vietnam le quite a alguien el sueño, en especial porque todo enemigo de las guerras coloniales [tiene que saber] que los vietcongs torturan a la manera china. Quien se imagina que, siendo un producto de esta sociedad, está libre de la frialdad burguesa se hace ilusiones sobre el mundo y sobre sí mismo; sin esa frialdad ya no podría vivir nadie. La capacidad de identificarse con el sufrimiento ajeno es pequeña en todos, sin excepciones. Decir que ya no podemos contemplarlo y que ninguna persona de buena voluntad ha de volver a contemplarlo racionaliza la coacción moral. Posible y admirable fue la actitud al borde del horror extremo de los conjurados del 20 de julio, que prefirieron arriesgarse y morir de una manera atroz a no hacer nada. Afirmar desde la distancia que uno se siente como aquellos confunde la imaginación con la fuerza del presente inmediato. La pura autoprotección impide que el ausente se imagine lo peor [*im Abwesenden die Imagination des Schlimmsten*], en especial las acciones que lo exponen a lo peor. Quien tiene conocimiento [*am Erkennenden ist es*] ha de admitir los límites objetivos de una identificación que colisiona con su deseo de autoconservación y felicidad, en vez de comportarse como si fuera ya una persona del tipo que tal vez se realizará en el estado de libertad, sin miedo (Adorno, 2009: 691-692).<sup>27</sup>

Con esta afirmación, Adorno expresa su profunda desconfianza en el argumento de los estudiantes que sentían la irresistible necesidad de salir a las calles por una profunda empatía con las víctimas de las guerras coloniales. La capacidad de empatizar, sostiene, está atrofiada en el mundo administrado, en el que cada quien sabe de su propia fungibilidad y pone el beneficio individual encima de todo. Pero también el acceso al dolor del otro mediante el reconocimiento no es posible en esta situación. En las mismas notas, Adorno introduce el concepto de *solidaridad unilateral*,

---

<sup>27</sup> Los lugares en los que se modificó la traducción están marcados con corchetes.

refiriéndose a la que los estudiantes expresan hacia diversos grupos que no responden reconociéndola: ya sea el proletariado, ya sean diversas poblaciones del sur global. La solidaridad depositada por los estudiantes alemanes en estos sectores más bien parecía una proyección, un *wishful thinking* de que estos sectores llevaran a cabo la revolución que uno mismo no estaba en condiciones de llevar a cabo.

### **Adorno: El horror más extremo**

Más allá de la duda sobre la capacidad de empatizar, parece haber otra ruptura que impide la accesibilidad de lo indecible. Mientras en Herder lo indecible parecía apuntar a una esfera inconmensurable por el lenguaje verbal, pero positiva y potencialmente accesible, en Adorno lo indecible es inconmensurable en un sentido mucho más radical. Lo indecible, para Herder, si bien no es accesible para el lenguaje comunicativo, está abierto a la participación de todos. El dolor individual es indecible, pero el silencio, como parte del lenguaje natural de resonancia y reconocimiento, abre un camino a experimentarlo. Aunque también es parte clave del lenguaje, como en Herder, en Adorno el silencio tiene otra función. Lo indecible ya no refiere a una esfera que se puede decir mediante el silencio como una especie de sustituto del lenguaje verbal (el *Unsagbare*), sino que el silencio mismo expresa el colapso del lenguaje frente a lo indecible (como el *Unsägliche*) como lo más atroz.

Uno de los textos que deja entrever el alcance de este otro indecible son las reflexiones adornianas sobre *Endgame (Fin de partida)* de Beckett, plasmadas en “Intento de comprender *Fin de partida*”. En este ensayo, Adorno indica el lugar del silencio como el valor límite del drama beckettiano, explicando que los diálogos solo le sirven acompañando al enmudecer que no se ha logrado del todo. Acerca de esto, Adorno afirma que, con la forma del drama —no tenemos una trama coherente, la pieza parece fragmentaria, son unos trozos de diálogo pegados unos a otros— también lo que se expresa (*das Ausgedrückte*) cambia.

Quisiera proponer que lo que se expresa a través del arte, es decir, mediante un lenguaje no conceptual, no comunicativo, no instrumental, es justamente lo *indecible*. Quiero explorar la posibilidad de que este cambio de lo que se expresa —a lo que Adorno refiere a propósito de Beckett— sea justo el cambio de lo indecible, de su dimensión de sentido como lo *Unsagbare* a lo *Unsägliche*, de lo simplemente *incomensurable* a lo *indescribable por ser lo más atroz*. Un primer indicio que Adorno da para descifrar este cambio es que la posibilidad de que las personas puedan significar algo se ha vuelto absurda (con esta posibilidad, también desaparece aquella de que el lenguaje pueda significar algo); las personas se han vuelto superfluas en el mundo administrado.

Adorno constata que la irracionalidad de la sociedad burguesa en su fase del capitalismo tardío es tal que ya no se puede hacer una crítica de esta sociedad por sus palabras, es decir, a partir de su racionalidad, porque parece que no la hay, es por eso que las palabras ya no alcanzan: cuando el Filoctetes de Herder indica con su enmudecer que *ciertas* cosas no se pueden decir con palabras, los personajes de Beckett ya no saben *qué* se puede decir, posiblemente, con palabras —hay una disrupción que parece total entre el *logos* y el mundo—. Esto tiene que ver, por supuesto, con la experiencia de las catástrofes del siglo XX, que pusieron en cuestión toda la cultura y, con ella, el lenguaje como cómplice potencial de lo más atroz.

En Beckett, la relevancia del silencio está en lo que se evita, que sobrevive en el acto de ser evitado. Es comparable con la armonía que se mantiene en las composiciones vanguardistas de Arnold Schönberg o Alban Berg. “En el acto de suprimir, lo suprimido sobrevive como lo evitado, del mismo modo que en la armonía atonal la consonancia” (Adorno, 2003: 278). Lo crucial que se puede entrever aquí es que lo que se evita no está presente más de manera positiva, como estaba en Herder. Solo a través de su ausencia en la esfera del lenguaje se deja vislumbrar.

Por delicadeza, Beckett se calla lo delicado no menos que lo brutal. La vanidad del individuo que acusa a la sociedad mientras su misma justicia se disuelve en la acumulación de la injusticia de todos los individuos, la desgracia, se manifiesta en declamaciones penosas como el poema a Alemania de Karl Wolfskehl. El demasiado tarde, el instante perdido, condena tal retórica movilizadora a la frase (Adorno, 2003: 278-279).

Acerca de lo indecible, lo inconmensurable para toda experiencia, Adorno dice que solo se puede hablar con eufemismos, como solo se puede hablar de esa manera sobre el asesinato de millones de judíos. El poema de Karl Wolfskehl habla de la experiencia compartida entre judíos alemanes y alemanes no judíos, cómo compartieron la misma cultura y los mismos gustos. La experiencia de la *Shoah* hace burla de cualquier concepción de una simbiosis germano-judía.

Nada semejante en Beckett. Incluso la opinión de que él representa negativamente la negatividad de la época se ajustaría al concepto según el cual, en los países satélites del este, donde la revolución se realizó como un acto administrativo, uno debe ahora dedicarse a reflejar con frescura y alegría una época fresca y alegre. El juego de elementos de la realidad sin reflejarla, que no

adopta ninguna posición y que encuentra su felicidad en la libertad de la actividad por decreto, revela más que cuando se revela tomando partido. Solo callando puede pronunciarse el nombre del desastre (Adorno, 2003: 279).

La estética de Beckett tampoco se dejaría conceptualizar, parece decir Adorno aquí, mediante la idea de que la negatividad de sus obras fuese un reflejo de la sociedad administrada. La forma en que Beckett trabaja el lenguaje, como una especie de *collage* de fragmentos discursivos, ya no se basa en lo referencial. Esto se puede leer como una especie de guiño burlón hacia la doctrina estética del realismo socialista; de hecho, el texto sobre Beckett —de 1961— parece anticipar ya algunos elementos que Adorno elaborará con más profundidad en las *Notas marginales de teoría y praxis*: la negación a tomar partido, la defensa de la libertad artística y filosófica de decir la verdad sin que se tenga que comprometer con un grupo o una actividad explícitamente *revolucionaria*, entre otros.

Beckett pronuncia el nombre del desastre callando, pero no en un silencio que es una ausencia de palabras. Así, se evita que el silencio mismo se sacralice y se vuelva un lugar intocable y solemne. Sacralizar lo indecible no les haría justicia a los millones de asesinados por los regímenes horribles del siglo xx. Se puede tejer un paralelismo aquí en relación con el testimonio de sobrevivientes de estas catástrofes.

Uno de los problemas que se plantean en este contexto es el hecho de que quien escucha el testimonio nunca puede experimentar los eventos narrados tal como los testigos que estuvieron ahí, en los campos; es más, ni siquiera el testimonio de los sobrevivientes se adecua a la experiencia de los que perecieron ahí. Hay que reconocer, entonces, la inconmensurabilidad e inteligibilidad radical de esta experiencia extrema, pero no por este reconocimiento dejaríamos de escuchar los testimonios. Claude Lanzmann habló de la obscenidad de los intentos de *comprender la Shoah* (Hartman, 2021). El lenguaje no puede atribuirse la capacidad de un entendimiento sistemático y totalizante, pero puede, de manera fracturada e interrumpida, circular alrededor de lo indecible. Lo indecible es el horror del último desastre del siglo xx, que revela retrospectivamente todos los horrores que le precedieron.

En el horror del último estalla el del todo; pero únicamente aquí, no en la mirada a los orígenes. El hombre, cuyo nombre genérico universal se ajusta mal al paisaje lingüístico de Beckett, no es para éste más que lo que ha devenido. Sobre el género decide su último día, como en la utopía. Pero en el espíritu tiene todavía que reflejarse la queja por que ya no sea posible quejarse. Ningún lloro funde la coraza, solo queda el rostro en que se han

secado las lágrimas. Eso es lo que se encuentra en el fondo de un comportamiento artístico que denuncian como inhumano aquellos cuya humanidad ya se ha convertido en un anuncio publicitario de lo inhumano, aunque todavía ni se lo imaginan. Entre los motivos de Beckett para la reducción al hombre bestializado, éste es sin duda el más íntimo. Forma parte del absurdo de su literatura que esta esconda su semblante (Adorno, 2003: 279).

Beckett prefiere el silencio sobre los intentos de hipostasiar una humanidad que no existe. Esta ausencia en sus obras salva, por omisión, lo humano. Eso le parece a Adorno la única manera adecuada de lidiar con lo inhumano, que ha aplastado cualquier perspectiva del ser humano de ser más que una bestia. De manera semejante, el hecho de que no se pronuncie lo más atroz está presente en las obras de Beckett de manera nebulosa, y es la única manera de indicar algo sobre lo indecible —*das Unsägliche*— sin trivializarlo ni sacralizarlo.

*Final de partida* es una pieza que sucede después del apocalipsis y trata de esta condición extraña de haber sobrevivido en un horizonte en el que, en sentido estricto, la humanidad misma no pudo sobrevivir. En los personajes de Beckett la conciencia ya no tiene un lugar desde el cual se podría reflexionar acerca de sí mismo. Se trata de individuos desintegrados, con una subjetividad fragmentada, como el mundo ruinoso que les rodea. Es un mundo en el que obviamente no hay un lugar para la circunspección herderiana. Pero también este mundo implica una libertad específica, la libertad del artista: Beckett juega con los elementos de la realidad, los trozos del lenguaje, los organiza y reagrupa, pero sin pretensión de decir lo indecible. Mejor dicho, deja que el lenguaje se exprese a través del texto, pero en esta expresión no *dice* nada.

## Conclusiones

Si para Herder el silencio tiene la función de indicar los límites del lenguaje comunicativo para reconectarlo con el lenguaje natural o sensible, para Adorno el silencio es prohibición, supresión del lenguaje. El lenguaje original herderiano requiere el silencio, por un lado, para permitir este lenguaje del alma, el de los nombres, cuyo espacio es el interior de los individuos y, por otro, para interrumpir el aparato comunicativo en los lugares donde falla. Así, el silencio en Herder puede apuntar a lo indecible: puede gesticular hacia el dolor del otro o, de manera más general, a las experiencias emocionales más fuertes del hombre.

En el Beckett de Adorno, el silencio funciona de manera distinta. El lenguaje discursivo solo parece adornar un silencio malogrado. Es la respuesta a la pregunta de uno de los personajes de *Final de partida*: ¿sobre qué, propiamente, se podría aún hablar? El lenguaje se convirtió en el instrumento de su propia absurdidad. El silencio que se abre entre los diálogos mutilados ilumina la mentira de la comunicación.

Lo que cambió tiene que ver con la posibilidad de tener experiencias en el mundo posapocalíptico. Hay una disrupción violenta entre el lenguaje y la experiencia; el primero no provee más los marcos de interpretación para las vivencias del mundo actual, estas los sobrepasan. Las palabras no logran tocarlas y se vuelven, como dice Adorno, ruidos estorbosos que acompañan el silencio. El Filoctetes de Herder muestra la inconmensurabilidad del dolor del otro, el abismo entre el que sufre y el testigo que puede ser cerrado mediante el reconocimiento. Esto último solo es posible gracias a la concreción de su dolor, pero cuando en el mundo beckettiano el sufrimiento se ha universalizado a tal grado que cualquier dolor se ha vuelto anónimo, arribamos al mundo de “la inconcreción de la desgracia general” (Adorno, 2003: 299), en el que ya ni siquiera se puede sufrir.

## Referencias

- Adorno, T. W. (2003). *Notas sobre literatura*. Madrid: Akal.
- Adorno, T. W. (2009). *Crítica de la cultura y sociedad II*. Madrid: Akal.
- Ferber, I. (2019). *Language Pangs: On Pain and the Origin of Language* [e-book]. Oxford: Oxford University Press.
- Hartman, G. (2021). *Holocaust Testimony in a Genocidal Age* [Conferencia]. University of California. <https://www.youtube.com/watch?v=i7giv80GMoM>
- Herder, J. G. (1982). *Obra selecta*. Madrid: Alfaguara.
- Wittgenstein, L. (2012). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial.



**La irrupción de lo inexpresivo.**  
**Una lectura de *Las afinidades electivas* de Goethe y *Hacia la crítica de la violencia* de Walter Benjamin**

*Carlos Román Dávila Suazo*

La finalidad de este ensayo es explorar lo inexpresivo, examinar cómo dicha noción se relaciona con la crítica (literaria), la libertad, la ley, la violencia (divina), la huelga general proletaria y la justicia; en suma, se trata de reflexionar filosóficamente sobre lo inexpresivo, revelar parte de su espectro filosófico a partir de una lectura de *Las afinidades electivas* de Goethe y *Hacia la crítica de la violencia* de Walter Benjamin. Las voces de Sigrid Weigel, Werner Hamacher, Aureliano Ortega y otros estudiosos de la obra del filósofo de Berlín aparecerán constantemente a lo largo de estas líneas, pues los diversos matices que cada uno de ellos aporta a la interpretación de los escritos que nos ocupan harán posible penetrar los distintos estratos entre los cuales, furtivo, se desliza lo inexpresivo. Por otro lado, algunas consideraciones ajenas, por no decir contrarias, a la propuesta benjaminiana surgirán en los momentos de incertidumbre para poner en perspectiva la filosofía del berlinés; perspectiva que no dejará de estar abierta al diálogo y la revisión, pues lo inexpresivo, por naturaleza, se resiste a respuestas últimas y definitivas.

**La irrupción de lo inexpresivo, *Las afinidades electivas* de Goethe y la crítica de la violencia**

En *Las afinidades electivas* (*Wahlverwandtschaften*) de Goethe, el anhelo de la extracción del contenido de verdad de una obra —la culminación de la misma, al entender de los románticos— mediante el ejercicio de la crítica inmanente se

conjuga con el análisis de lo que el filósofo alemán llamó *las fuerzas míticas del matrimonio*. La inmersión en la obra de Goethe saca a la luz problemas de filosofía moral, crítica literaria y del lenguaje que marcarían de manera definitiva la filosofía del berlinés y su concepto de crítica. Esta guarda una estrecha relación con la historia, la libertad y la justicia. Relación que se puede cotejar con la lectura de *Hacia la crítica de la violencia y Destino y carácter*, textos elaborados a la par del ensayo sobre Goethe y que son imprescindibles para esclarecerlo.

Una breve exposición del argumento de *Las afinidades electivas* será útil para entender el desenvolvimiento de las ideas de Benjamin. La novela narra la historia de un matrimonio aristócrata, Charlotte y Eduard, quienes verán amenazada su unión marital debido a la irrupción de dos personajes: Otilie, protegida de Charlotte, y el capitán, amigo de Eduard; ambos serán los encargados de introducir las pasiones que sacuden al matrimonio en cuestión. Eduard se enamora de Otilie, y Charlotte del capitán, pero su unión matrimonial —núcleo de la forma de vida burguesa— impide que sus aspiraciones amorosas sean consumadas.

Curiosamente, dentro del relato principal de *Las afinidades electivas*, Goethe introduce un cuento que tiene por protagonistas a un par de jóvenes vecinitos. Las familias de estos habían dispuesto su unión matrimonial; sin embargo, el paso del tiempo acrecentó las diferencias y la aversión mutua, al grado de que la posibilidad de un enlace entre ellos se disolvió. Las circunstancias hicieron que se volvieran a encontrar en una situación muy particular: la joven estaba a punto de ahogarse en el río, pero el muchacho, al ver peligrar la vida de la chica, tomó la decisión de arrojarla al agua para rescatarla; después de esto, los jóvenes vecinitos deciden permanecer juntos para, finalmente, casarse. La ejemplar narrativa goethiana retorna al relato principal para contar cómo la trágica historia de Charlotte, Eduard, Otilie y el capitán dirige a sus protagonistas a una vida infeliz que culmina con la muerte, el autosacrificio, de Otilie.

El filósofo de Berlín advierte desde el principio que la crítica tiene que valerse del recurso discursivo del comentario para realizar su tarea. Así, Benjamin ejecutará la labor del crítico, pues el análisis de la novela, en consonancia con la revisión de los comentarios que la circundan, será decisivo para separar el contenido de verdad de la obra de su contenido objetivo; destreza que el berlinés ya había ejercitado, aunque a menor escala y sin una alusión directa a la historia de la obra, en “Dos poemas de Friedrich Hölderlin”. En el ensayo “Crítica y filosofía”, Crescenciano Grave escribe sobre *Las afinidades electivas*:

La crítica contemporánea parte del significado de los datos de la obra —ocultos a veces tanto para el público como para el poeta— para comprender su

efecto temporal; su verdad en movimiento. La crítica futura, o sea, en este caso, la que él mismo [Benjamin] realiza respecto a la novela de Goethe, pretende encontrar la verdad decantada, reposada, eterna. Es decir, aquello que, más allá de las circunstancias históricas y de las vivencias y pretensiones del poeta, mantiene viva a la obra en cuestión y, por lo tanto, aunque en otro nivel, también al poeta y a su época (Grave, 2016: 57).

Al valerse del comentario, la crítica construye una serie de ideas y conceptos que sirven para el análisis de su objeto. Así inaugura una dialéctica entre apariencia y esencia que, sin ignorar las circunstancias históricas, traza la verdad de la obra más allá de su condicionamiento histórico, pues hace disponible “la formulación filosófica de su problema” (Grave, 1993: 90). Pero este no es el fin último de la crítica; después de iluminar los contornos de aquello que desfigura al contenido de verdad de una obra y lograr su formulación filosófica, se establecen las condiciones que posibilitan un discernimiento potenciado. De este modo, la crítica benjaminiana sobre *Las afinidades electivas* permite la extracción de nociones como: forma mítica de vida (*mytischen Lebensform*), elección (*Wahl*), destino (*Schicksal*), decisión/resolución<sup>28</sup> (*Entschluss/Entscheidung*), carácter (*Charakter*) y lo inexpresivo (*Ausdrucklose*). Las tres primeras —forma mítica de vida, elección y destino— mantienen al ser humano dentro de la esclavitud mítica, pues impiden la realización de la libertad.

La forma mítica de vida (*mytischen Lebensform*) evita todo discernimiento sobre sí misma, repudia la crítica a causa de que su análisis arroja luz sobre sus componentes. Siendo así, prefiere la oscuridad de su propia naturaleza, donde esta arrastra inevitablemente hacia una vida carente de discernimiento que se convierte en pura idolatría.

La elección (*Wahl*) depende de la forma mítica de vida en cuanto que es la continuación de una forma de existencia natural, la cual sigue afianzada en la oscuridad mítica. De acuerdo con Benjamin (1978), toda elección es ciega porque está determinada por su curso natural, este subordina la existencia a un contexto de expiación y culpa que produce la ilusión de una “acción libre”, mas dicha acción no puede calificarse auténticamente como tal porque es tan solo apariencia.

El destino (*Schicksal*), entendido como el contexto de culpabilidad de la vida (Benjamin, 1978), ocasiona que la existencia se desarrolle bajo la tutela de la irreflexividad propiciada por la oscuridad mítica, puesto que no permite el cuestionamiento de sus propias circunstancias. Esto redundante en que el individuo no sea capaz de disolver las cadenas que lo mantienen atado, ya que ni siquiera es capaz de reconocerlas.

---

<sup>28</sup> Decisión y resolución, en sus voces alemanas, son empleadas como sinónimos por Walter Benjamin en *Las afinidades electivas* de Goethe, aquí haremos lo mismo. Véase Benjamin (1978).

En contraste, el berlinés introduce a la decisión/resolución (*Entschluss/Entscheidung*) y al carácter (*Charakter*) como las piezas fundamentales para trascender el contexto de expiación y culpa; mediante ellas se arriba a la acción verdadera: “la elección es natural [...]; mientras la decisión es trascendente” (Benjamin, 2006: 202). Si la elección obliga a seguir el curso natural que previamente ha sido trazado por la forma mítica de vida, la resolución posibilita la ruptura con la estructura ilusoria que impone el destino.

El filósofo de Berlín entendió la calidad trascendente de la resolución en la medida en que esta proporciona los elementos necesarios para superar el curso en el que la forma mítica de vida se impone de forma violenta. En efecto, la resolución no es un tipo de salto causal dentro de la naturaleza, más bien ofrece el camino que trasciende la existencia inconsciente y su oscuridad. La resolución consiste, esencialmente, en la superación de la forma de existencia natural a través de la luminosidad que libera de la servidumbre mítica, del contexto que recibe el nombre de *destino*. Además, el carácter (*Charakter*) es también principio de liberación del destino. Es por sí mismo el comienzo de la emancipación porque es apertura de un camino más allá de los contextos condicionantes de la naturaleza mítica y sus formas.

En *Schicksal und Charakter*, la noción de carácter es separada de todo contenido ético; no obstante, el carácter puede rescatar de las cadenas de la servidumbre mítica, liberar de la elección y ofrecer la libertad de la resolución. Si bien, Benjamin (2017) no concibe al carácter como un concepto ético ni como portador de conocimiento moral, el berlinés sugiere que es una guía hacia el umbral de la libertad. De acuerdo con Rolf Wiggershaus (2010: 114), Benjamin interpretó *Las afinidades electivas* como:

Un símbolo de la naturaleza cargada míticamente, de la cual no se han emancipado los seres humanos en ninguna parte, una especie de existencia predeterminada, que abarca en un solo contexto de culpa y expiación a las naturalezas vivientes. En cambio, en la historia de los singulares niños [los jóvenes vecinos] domina “la deslumbrante luz”, “la sobria luz” de los que aman verdaderamente. Con el amor de los niños vecinos que destruye las convenciones [...] la historia se remite a una reconciliación.

Pero, a todo esto, ¿en qué parte de este esquema de lectura sería factible situar lo inexpresivo (*Ausdrucklose*)? Habrá que empezar por mencionar que Benjamin no ofrece una definición precisa de lo inexpresivo, mas sí lo asocia a las *reglas* del mundo moral, sugiere que de lo inexpresivo emana un pronunciamiento moral insuflado por la sublime fuerza de la verdad. Así, lo inexpresivo es el:

poder crítico que, si bien no puede separar en el arte la apariencia de la esencia, les impide mezclarse en todo caso. Un poder que posee en tanto que es palabra moral. [En lo inexpressivo] aparece el sublime poder de lo verdadero, tal como lo define el lenguaje del mundo real conforme a las leyes del mundo moral. Esto desarticula de este modo lo que en toda apariencia bella todavía perdura como la herencia del caos: la totalidad falsa (Benjamin, 2006: 193).

Lo inexpressivo disuelve las apariencias, denuncia lo falso con la fuerza del lenguaje de la verdad y nos orienta hacia el mundo moral. Werner Hamacher (1994: 124) vio en lo inexpressivo “[...]‘interruption’, ‘objection’, ‘fragmentation of totality’... an imperative which brings the course of mere life [existencia natural] to a halt”. Lo inexpressivo interrumpe un contexto, brinda la posibilidad de articular discernimientos para desquiciarlo: desarticula su totalidad. Auspicia una crítica contra el destino y su entramado esclavizante.

Podemos decir que lo inexpressivo se manifiesta a sí mismo como una objeción en contra de la injusticia, reclama una intervención que reestructura la realidad, es utópica. Es la fuente de la utopía que no admite la idolatría, pues rechaza la apariencia, formula distinciones en busca de la verdad; sus demandas están inspiradas por la palabra moral, una que es inexpressable, pero que no por serlo pierde sus derechos, ya que surge como una oposición radical contra la injusticia.

Reproduzco parte de una conferencia de Judith Butler que puede ayudar a disipar las sombras de la idolatría que amenazan a lo inexpressivo: “vivimos en un mundo en el que sabemos que la violencia es inminente, y sin embargo supone un shock cada vez que aparece, lo cual significa que seguimos reaccionando moralmente al nivel de las pasiones y los sentidos” (Butler, 2020: 54). La injusticia (producto de la violencia mítica) activa las pasiones y los sentidos que mueven al *shock*, este es manifestación de lo inexpressivo, que aquí no es sino un tajante rechazo hacia un contexto cuya desarticulación es requerida. La indignación es el principio (pasional, emotivo) —que ahora se ahoga en una expresión sorda al ser incapaz de articularse a sí misma— que posteriormente buscará interrumpir el esquema que reproduce la injusticia valiéndose del sublime poder de lo verdadero, aquel que denuncia las falsas apariencias y abomina la idolatría.

En efecto, lo inexpressivo *pertenece* al terreno de lo prerreflexivo, pero sus manifestaciones concretas son susceptibles a la racionalización, al esgrimir la fuerza de la crítica en nombre de la verdad y la justicia. De modo que lo inexpressivo no termina en un arrebató místico, pero tampoco cabe la lectura positivista en la que lo incomprensible, lo que no se ha realizado, es mero disparate. Basta con pensar en la indignación que un obrero explotado experimentó, misma que ulteriormente

fue apalabrada —aunque no del todo agotada— para conformar un movimiento obrero que exigía justicia.

Lo inexpressivo no siempre emerge en una forma *audible* como palabra, pues también se exterioriza mediante acciones. Una característica notable suya es que permite superar a la forma mítica de vida, es elemento imprescindible para la emancipación que adquiere la forma del lenguaje o de la acción, según convenga. Benjamin divisa un buen ejemplo de ello en el cuento de los jóvenes vecinitos que Goethe relata en *Las afinidades electivas*. La acción del niño trascendió al destino, su resolución lo hizo libre. Esta resolución es una interrupción del curso de una historia natural, una intervención que modifica un contexto y despedaza su forma mítica con el poder de la acción auténtica. El filósofo de Berlín escribió sobre los jóvenes vecinitos: “Los enamorados del cuento no pagan su paz con el sacrificio” (Benjamin, 2006: 180). Ambos rechazaron el sacrificio, sus acciones se sobrepusieron a la idea quimérica de libertad que mantiene a Ottilie y a Eduard bajo el dominio de la naturaleza mítica y sus fuerzas. Ottilie y Eduard fueron apresados por la idea falsa de libertad que crea la ilusión de la elección.

La trascendencia de la legalidad mítica está garantizada para los jóvenes vecinos gracias a su resolución. Esta los saca de la temporalidad mítica, y también de la infantilidad moral. Pueden intervenir en su historia con acciones reales que no son el resultado de una existencia natural, pues están emancipados de la naturaleza. Son libres, ya que sus decisiones no son un simple producto de la imposición del destino, se introducen en el mundo moral. Pero debemos considerar que la resolución no es justa simplemente por ser una resolución. Así que arribamos a una pregunta crucial: ¿qué hace a una resolución justa o moralmente válida? Intentaré responder a esta cuestión con cuidado, sin olvidar que Benjamin no formuló una respuesta definitiva y, como él mismo dijo acerca de los mandamientos, “acercándose a la idea del *Talmud Torah*” (Rose, 1998: 93), pensando que el mandamiento no es criterio absoluto, sino solo una pauta de conducta.

Una resolución moralmente válida debe ser el resultado de un discernimiento iluminado por el sentido de justicia que emana de lo inexpressivo y de su poder crítico. Es cierto que “[all] decision reached by pure critical violence cannot be made by cognitive means” (Hamacher, 1994: 126), pero su repercusión en el mundo, como una intervención originada por la exigencia de justicia de lo inexpressivo, libera sin imponer.

Benjamin no definió estrictamente a la justicia, pero sí nos dio una clave para saber si algo es injusto: si pide sacrificio (Benjamin, 2007: 204). Pues la acción que es guiada por la demanda de justicia que surge de lo inexpressivo rechaza el

sacrificio y pretende contrarrestar el orden mítico cuya manifestación es también violencia mítica:

porque lejos de abrir una esfera más pura, la mítica manifestación de la violencia inmediata se nos muestra ya idéntica a la violencia jurídica, y hace de la intuición de su problemática la certeza de la corruptibilidad de su función histórica, cuya aniquilación se convierte así en tarea (Benjamin, 2007: 202).

El despliegue de una resolución justa destruye los componentes perniciosos que amenazan su entorno y, como la violencia divina, intenta abolir la injusticia “destruyendo límites sin imponer otros” (Rose, 1998: 93). Sigrud Weigel sostiene que la resolución en *Las afinidades electivas* de Goethe alcanza un momento divino que excede la mera vida natural (la forma mítica de vida, la existencia predestinada); algo análogo sucede en *Hacia la crítica de la violencia*, donde la justicia guía hacia una existencia más elevada que aquella que ofrece la mera existencia natural (Weigel, 2007). En esa medida, la resolución debe ser guiada inexcusablemente por la justicia. A pesar de que esta no puede ser definida, lo inexpresivo (*Ausdrucklose*) puede iluminar fugazmente sus contornos, expresar su fuerza iluminadora a través de la crítica.

Parece que en *Las afinidades electivas* lo inexpresivo se convierte en una evanescente piedra de toque para buscar la verdad dentro de la naturaleza (la existencia mítica), y es a partir de esa investigación —que presupone un principio que opera los procesos de cambio, relación y transformación de los opuestos, donde aparece nuevamente la sombra de Goethe—<sup>29</sup> como la crítica va generando criterios inmanentes que se apoyan en la exploración de elementos estructurales afines para cumplir su cometido: hacer visible la verdad.

*Hacia la crítica de la violencia (Zur Kritik der Gewalt)* es el lugar en el que Benjamin ensaya distintas reflexiones acerca de las relaciones entre crítica y justicia. Aquí la crítica apunta a la realización de la justicia para accionar la violencia

---

<sup>29</sup> La *Naturphilosophie* de Goethe no era ajena a Walter Benjamin. En el artículo “Goethe”, que la Gran Enciclopedia Soviética encargó a Benjamin a principios de 1926, el filósofo berlinés proyectó un profundo conocimiento de la obra científica del poeta de Frankfurt. En esa entrada, el concepto de *Urphänomen*, los estudios de la botánica y la teoría de los colores son entendidos a la luz de la obra literaria y estética del autor de Fausto y viceversa. “El concepto específico con el que Goethe expone sus revelaciones del mundo físico es el de *Urphänomen*, es decir, el fenómeno primigenio. [Él] formó este concepto en el contexto de sus estudios botánicos y anatómicos [y] a diferencia de casi todos los intelectuales de su tiempo, nunca se sintió a gusto con la ‘bella apariencia’. Pues no era la estética, sino la contemplación de la naturaleza, quien le posibilitaba la reconciliación de la literatura con la política. [...] Goethe vuelve

divina cuyo objetivo es la desarticulación de la legalidad mítica. En esta medida, la crítica a la ley apela a criterios que, aunque no son trascendentes, rebasan su ámbito y buscan, como veremos a continuación, la justicia. En efecto, el detonante de las ideas benjaminianas es la exposición de la relación de la violencia con la ley y la justicia. El procedimiento crítico coloca los elementos de una problemática determinada cara a cara para indagar entre los campos de fuerzas a través de los cuales se construyen y se configuran. Carlos Pérez (2016: 262) escribe al respecto:

El modo de fijar el campo teórico benjaminiano responde más bien a la necesidad de definir la violencia mediante un procedimiento que rompa el margen instrumental en el que suele ser tratada. Tal procedimiento es la crítica: no hay manera de referirse a la violencia sin ella. En su ensayo [...] formaliza precisamente aquellas dimensiones de las relaciones humanas sometidas forzosamente a un orden superior y en las cuales la violencia, más que un simple medio para un fin, se vuelve un campo borroso por descifrar. Las tareas de la crítica consisten así en abordar esas zonas, revelar discursos y prácticas de violencia, ampliar los registros filosóficos de su inteligibilidad (historia, teología, política) y concebir a la vida humana sin la violencia jurídica.

Develación e intelección son momentos de la crítica que coadyuvan a liberar, a suprimir la violencia jurídica (que es violencia mítica) de la vida humana para encaminar hacia el sendero de las relaciones libres. Sin embargo, el curso que sigue la crítica de la violencia es nebuloso e induce a sospechas. A la ambigüedad de un texto que recoge no pocos conceptos del ámbito teológico, habrá que añadir que se habla de medios puros, revolución, huelga general proletaria y violencia divina; temas absolutamente polémicos que subvencionan algunas de las disputas más vigorosas dentro de producción filosófica actual.

Sin dejar de considerar lo anterior, aquí deseo realizar una lectura de *Zur Kritik der Gewalt*, que tiene por hilo conductor a la justicia, pues el esclarecimiento de esta que realiza la crítica no solamente podría apartar a este texto de lecturas teologizantes y propagandísticas, sino que refleja el destello ético de la crítica, hace disponible su dimensión ética. Para hacer inteligible esta dimensión habrá

---

la mirada a las viejas formas de estudiar la naturaleza y escribe: ‘El hombre en cuanto tal, cuando se sirve de sus sentidos sanos, es el aparato físico más grande y preciso que puede existir, y la mayor desgracia de la nueva física es que ha separado al experimento del ser humano y solo reconoce la naturaleza en lo que muestran los instrumentos artificiales’. Para Goethe, la meta natural de la ciencia es que el ser humano se comprenda a sí mismo cuando piensa y actúa” (Benjamin, <sup>2009</sup>: 335-336).

que seguir cuidadosamente las tortuosas líneas generales de la argumentación de *Hacia la crítica de la violencia*. Sigrid Weigel (2013: 63) dice acerca de este ensayo:

There are two thematically distinct parts to the “Critique of Violence”, which, since it is hardly an accessible text, are only discernable after countless readings. The first part pertains to *Law*, and the second one to *Justice* beyond the sphere of legal theory. The first part analyzes the reciprocal relationship of law-making and law-preserving violence; the second, that of law-making and law-destroying violence with reference to mythic and divine power.

La primera parte, es decir, el análisis de la relación que se da entre la ley que instaaura el derecho y la ley que mantiene el derecho, pretende derivar las “condiciones que enmarcan el pensamiento jurídico mismo” (Deuber-Mankowsky, 2015: 154). Siendo que, como señala Miriam Jerade, “la ley es el acto preformativo que instaaura la ley, en otras palabras, el fundamento de la ley es una violencia que transforma las relaciones de derecho” (Jerade, 2007: 264). Bajo este orden de ideas, la violencia jurídica de Estado es parte de un proceso en el que la ley humana pone y depone leyes que rigen al derecho; no obstante, estos procesos jurídicos (casi siempre) han estado supeditados al poder y no a la justicia.

Porque el origen del derecho está en la violencia, y en una coronada por el destino, no es muy difícil suponer que cuando la violencia suprema, la violencia ejercida sobre la vida y la muerte, se presenta en el centro del ordenamiento jurídico, sus orígenes llegan representativamente hasta lo existente, y se manifiestan ahí terriblemente. Con esto concuerda el hecho de que en las situaciones jurídicas primitivas la pena de muerte se aplique también a los delitos contra la propiedad, con los que no parece guardar “proporción”. Y es que su sentido no es castigar la infracción del derecho, sino establecer el nuevo derecho. Pues al ejercer ese poder sobre la vida y la muerte, el derecho se fortalece mucho más que con cualquier otra práctica. Pero al mismo tiempo, un sutil sentimiento nota ahí claramente algo putrefacto en el derecho, pues se sabe muy de lejos de una situación en la que el destino se pudiera mostrar en su majestad (Benjamin, 2007: 191-192).

La violencia que origina este sistema jurídico está bajo la tutela del destino. Esto significa que el ordenamiento jurídico que surge del proceso en el que la ley se construye únicamente con la finalidad de perpetuar el poder está afianzado sobre una estructura mítica. La cual, alimentada por leyes humanas que favorecen la

dominación, aprisiona a la humanidad dentro de una servidumbre cuyo entramado se extiende hasta los sistemas jurídicos; mismos que engendran castigos desproporcionados debido a que responden a figuras jurídicas primitivas que tienen por finalidad no castigar la falta a la ley, sino garantizar que el poder que la ley (vigente) representa sea acatado.

Eso facilita la reproducción de un esquema vicioso en el que si un nuevo derecho desea establecerse, basta con imponerlo por la fuerza. Sin embargo, este *nuevo derecho* es derecho de poder, no de justicia. Aquí es donde el destino acciona sus artimañas, pues las fuerzas anónimas que operan en el derecho hacen gala de toda su potencia para domeñar al sistema jurídico; enarbolan la bandera de una falsa justicia y pregonan una libertad quimérica. La legalidad mítica consigue perpetuarse debido a que doblega al sistema de acuerdo con sus propios fines mediante la violencia mítica. Esta violencia establece una dialéctica entre la ley que instaura el derecho y la ley que lo mantiene. Esto propicia que cada *nuevo derecho* emplee toda la brutalidad necesaria para preservar el estado de cosas en que este —y solo este— administra el poder. Aquí emerge una de las pretensiones de la crítica: erradicar la violencia mítica.

Pero, ¿es posible resolver los conflictos sin violencia alguna? Sin duda que sí: las relaciones privadas entre personas están llenas de ejemplos de esto. El acuerdo carente de violencia se encuentra donde la cultura del corazón ha puesto a disposición de los hombres medios puros de acuerdo. Hay que contraponer como medios puros a los legales e ilegales de cualquier tipo (todos ellos violentos sin excepción) aquellos otros medios que carecen de violencia. Así, la cortesía del corazón, la inclinación y el amor hacia la paz, junto a la confianza y a otras cosas que aún podríamos nombrar, son su presupuesto subjetivo. Su aparición de carácter objetivo la determina en efecto aquella ley [...] de que los medios puros no son medios de solución directa e inmediata, sino siempre de solución mediata [...]. Su mejor ejemplo tal vez sea la conversación en cuanto técnica para alcanzar civilizadamente acuerdos. Pues en ella, el acuerdo sin violencia no es tan solo posible, sino que la exclusión ya completa y total de la violencia se nos muestra en un hecho significativo: la impunidad de la mentira [...] Y esto nos indica claramente que hay una esfera del acuerdo humano a tal punto carente de violencia que esta le es por completo inaccesible: la esfera auténtica del “entendimiento”, a saber, la esfera del lenguaje. El derecho entró en ella algo más adelante y en un proceso peculiar de decadencia, al asignar castigos al engaño (Benjamin, 2007: 194-195).

La violencia encontrará su antípoda en la resolución carente de violencia: los medios puros. Walter Benjamin no los modeló conceptualmente, pero sí proporcionó algunas líneas para decir algo sobre ellos. En primer lugar, los medios puros se contraponen a los medios legales e ilegales que, según el berlinés, son violentos por naturaleza. Aparentemente esto no dice mucho, pero pronto se hace manifiesto que lo legal y lo ilegal se encuentran dentro de la potestad del derecho o lo que podría ser tal. De modo evidente, lo legal es regulado por el derecho, está contemplado por la ley; mientras lo ilegal, si bien está al margen de la ley, es susceptible de ser reglamentado por el derecho. Es decir, aquello que aparecía bajo el rótulo de ilegal puede ser contemplado por un sistema jurídico, ser legalizado. Los medios legales e ilegales son susceptibles de padecer la violencia del derecho, una violencia que al final es producto de la ley humana. Pero esto no sucede con los medios puros, pues están libres de la coacción del derecho, de su violencia. Si bien, adolecen de violencia, permiten llegar a acuerdos.

En segundo lugar, los medios puros requieren presupuestos subjetivos, como la cortesía, la confianza, la disposición y el amor hacia la paz. Estos presupuestos son, kantianamente hablando, las condiciones subjetivas de posibilidad para la ejecución de los medios puros.

En tercer lugar, la aparición objetiva de los medios puros revela que su acción concreta no solventa problemáticas en la inmediatez, sino que lo hace de manera mediata. Es decir, la conversación es una aparición objetiva —un ejemplo en cuanto a lo que se considera un medio puro— que conlleva necesariamente un proceso para alcanzar acuerdos; el cual es por sí mismo ineludible.

En cuarto lugar, el hecho de que en los medios puros no haya coacción (violencia) no es sinónimo de ingenuidad o irresolución, sino que estos medios se encuentran orientados por algo más alto que los mecanismos de violencia. Si la mentira no conoce castigo en la conversación, es debido a que los medios puros no conocen los límites ni las restricciones propias de la ley, en cuanto que son la manifestación de una esfera más alta que rebasa la legalidad y apunta hacia la justicia.

El lenguaje es el lugar donde se articula la decisión racional, el acuerdo, pero —recordando la teoría del lenguaje de Benjamin y la influencia que Hamann tuvo en ella— también se revela como una instancia prerreflexiva. Si se permite aventurar una hipótesis, en los medios puros, hablando particularmente del lenguaje, converge lo inexpresivo (lo prerreflexivo) y un intento de autoesclarecimiento racional no instrumental (lo reflexivo), ya que ellos están fuera del alcance de la violencia (física). Lo inexpresivo está necesariamente más allá de los marcos regulativos porque es precisamente eso: inexpresivo. Mientras el ejercicio reflexivo

racional que le acompaña y que se expresa en el lenguaje sabe que no se agota a sí mismo —para Benjamin la esencia lingüística jamás podrá abarcar la esencia espiritual del lenguaje, así lo afirma en *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*— en cuanto solución mediata, liberándose así de la violencia de la solución directa. La coacción no alcanza a lo inexpresivo ni tampoco puede castigar a las reflexiones en sí.

Si más tarde el derecho puede castigar el engaño en el lenguaje es porque este último entra en un proceso de degradación durante el cual pierde su carácter de medio puro debido a que introduce la instrumentalización dentro de sí —y es que los medios puros no conocen la instrumentalización—, se introducen los mecanismos que coaccionan el *entendimiento*, lo degradan, para circunscribirlo estrictamente a la esfera de la ley. No obstante, es posible, aunque sumamente difícil, resarcir el carácter de medio puro a la conversación al despojarla de la instrumentalidad, al extirpar de ella los mecanismos violentos que pretenden dominarla. A continuación, Benjamin (2007: 196) explica por qué los medios puros son limitados por el Estado:

El derecho limita el uso de medios no violentos dado que estos podrían provocar también en ciertos casos reacciones violentas. Esta concreta tendencia del derecho también ha influido sobre el hecho de la concesión del derecho a la huelga, que contradice los intereses del Estado. Pero el Estado concede este derecho con el objetivo de evitar unas acciones violentas a las que teme enfrentarse. [Sin embargo] la búsqueda de esos órdenes superiores y los intereses comunes que les corresponden, y que dan en el motivo principal para una política de los medios puros, nos conduciría demasiado lejos.

El peligro que un derecho establecido avizora en los medios puros es que estos *pueden tornarse violentos* y perturbar el orden del Estado. Dice Derrida (2018: 90): “El Estado tiene miedo de la violencia *fundadora*, esto es, de la violencia capaz de justificar, de legitimar o de transformar las relaciones de derecho”. Benjamin sugiere que el orden superior (utópico) que emana de los medios puros, en consonancia con los intereses comunes, puede reportar grandes beneficios a la sociedad al trastocar el orden jurídico establecido e instaurar las condiciones para *encaminarnos* hacia una *política de los medios puros*.

Desde luego que el berlinés se percata de las amenazas que conlleva la degradación de estos medios, en especial lo referente al riesgo de manipulación, siempre latente dentro de cada demanda legítima de justicia. Para pensar e ilustrar sus ideas evoca la figura de Georges Sorel y compara dos tipos diferentes de huelga.

Primero, la huelga general política; luego, la huelga general proletaria. La primera “muestra cómo el Estado no pierde en ella nada de su fuerza, cómo el poder se puede transmitir entre unos y otros privilegiados, y cómo el pueblo de los productores cambiará de amos simplemente” (Benjamin, 2007: 197). Desde esta perspectiva, la huelga general política es instauración de un *nuevo derecho*; aplica la violencia mítica que tiene por fin el poder. Mientras que la segunda, la huelga general proletaria, tiene por propósito la destrucción del poder del Estado; “suprime todas las consecuencias ideológicas de toda política social posible” (Benjamin, 2007: 197). A esta observación, Benjamin (2007: 198) agrega:

[La huelga general proletaria] carece de violencia, es decir, es un medio puro. Pues esta no se da con la intención de reanudar el trabajo nuevamente tras obtener concesiones exteriores junto a concretas modificaciones de las condiciones de trabajo, sino con la decisión de reanudar un trabajo completamente transformado; uno no forzado por el Estado [...] es anarquista. Sumándose a manifestaciones ocasionales de Marx, Sorel rechaza para el movimiento revolucionario cualquier tipo de programas y utopías.

El rótulo que Benjamin asigna a la huelga general proletaria es el de medio puro. Sin embargo, su lectura de Sorel tiene que ser matizada, pues el pensador francés sí concede protagonismo a la violencia. De hecho, hay un punto en que durante el despliegue que el proletariado hace de esta ya no cabe el acuerdo: “ya no hay medio alguno de razonar sobre derechos primordiales” (Sorel, 2016: 95). Lo que sí pretende el filósofo francés con su huelga general proletaria es la supresión del Estado y el lugar en el que sí se puede hablar de un medio puro es en el *mito de la huelga general*. Al respecto, este autor dice:

Puede hablarse indefinidamente acerca de rebeliones sin provocar nunca el menor movimiento revolucionario, mientras no haya mitos aceptados por las masas; esto es lo que tanta importancia confiere a la huelga general, y esto es lo que la vuelve tan odiosa para los socialistas, que se asustan ante una revolución (Sorel, 2016: 106).

Desde esta perspectiva, Sorel habla del mito de la huelga general como un discurso que alimenta los ánimos revolucionarios, un guardián de su cumplimiento que genera nerviosismo entre aquellos que desean preservar el *statu quo* y, por el contrario, entiende la utopía como una construcción burguesa “que pretende orien-

tar las mentes hacia reformas” (Sorel, 2016: 107), mas nunca reordena un estado de cosas, no transforma las relaciones de derecho ni las sociales.

Lo que Benjamin encuentra en el relato soreliano del mito de la huelga general —únicamente como discurso que alienta la revolución, pero no su puesta en práctica— es una metáfora de los medios puros en la medida que esta *se contrapone* a los medios legales, no está regida por la violencia jurídica, no permite la instrumentalización y no tiene un programa definido. Si se permite una hipótesis, se sostiene que el medio puro de la huelga general proletaria está afianzado sobre lo inexpresivo debido a que esta es esencialmente interrupción que fragmenta una totalidad para exigir la detención de aquello que reproduce la injusticia, en este caso, el abuso sobre el proletariado. Exactamente en este lugar el berlinés efectúa un cambio en el que el mito de la huelga general se convierte en relato utópico que evoca la violencia pura que remite a lo moral,<sup>30</sup> dice Werner Hamacher:

Benjamins terms the conception of the proletarian general strike, and this the conception of pure violence which emerges within it, a “moral” conception. But this notion of pure violence as moral violence is nowhere as apparent as in his essay on *Goethe’s Elective Affinities* (Hamacher, 1994: 123).

De este modo, la huelga proletaria —por lo menos lo que Benjamin quiere entender por tal— pretende despegar el proceso de un acuerdo libre de violencia, su medio y objetivo consisten en desarticular la violencia de Estado para trascender sus restricciones y, finalmente, proceder sin ser condicionado por algo externo. Lo anterior se torna bastante interesante si repensamos la huelga general proletaria como una imagen, todavía como medio puro, que (re)produce los anhelos utópicos que hacen frente a la injusticia.

Naturalmente, es en los medios puros donde el filósofo de Berlín vio resplandecer aquella luz que ilumina más allá de los linderos de la violencia mítica, y es que los medios puros echan mano de una violencia que está por encima de la mítica: la violencia divina. Esta hace de la justicia su brazo ejecutor (Benjamin, 2007), pero no la concibe como un fin.<sup>31</sup> Es decir, los movimientos revolucionarios —emancipatorios— alentados por la violencia divina están situados arriba de cualquier marco legal, pero no dejan de tener por referente a la justicia, su acción tiene que ser necesariamente justa o de lo contrario se tornaría en violencia mítica. Aquí comienza a pensarse a la justicia más allá de todo orden legal.

---

<sup>30</sup> Pero esta es solo una pequeña traición a Sorel, pues él mismo reconoce que “el mito lleva mucha mezcla de utopías” (Sorel, 2016: 211).

La violencia divina no busca la instauración de un nuevo derecho, por el contrario, fulmina toda disposición legal con el fuego de la justicia. Benjamin (2007: 202) dice en este sentido: “La violencia divina se contrapone a la violencia mítica [...] Si la violencia mítica instauro el derecho, la violencia divina lo aniquila; si aquella pone límites, ésta destruye ilimitadamente; si la violencia mítica inculpa y expía al mismo tiempo, la divina redime”. La violencia mítica apuesta por un programa que traza un espectro cuyos límites se instauran en función del marco legal que impone; mientras, la violencia divina es anarquista, no impone límites, redime en nombre de la justicia.

Sin duda, el lector percibirá un intenso tono teológico, pero el filósofo de Berlín desmiente cualquier tipo de intervención divina afirmando que “las formas de aparición que resultan ser propias de la violencia divina no pueden definirse por el hecho de que Dios las ejecute inmediatamente en milagros, sino por esos momentos de consumación incruenta, consumación fulminante y redentora” (Benjamin, 2007: 203), la cual se alcanza a través de la intervención del hombre en la historia.

Sigrid Weigel (2010: 239) indica al respecto: “Mythical violence has its basis in a pre-historical context that lives on in myths such as the fateful ‘guilt of mere natural life’[...]”. Siendo así, la violencia mítica está enraizada en un momento *prehistórico* regido por el destino, el cual reparte en cada individuo una culpa que lo mantiene preso en el contexto mítico, quitándole la posibilidad de incursionar de manera auténtica en la historia. Es exactamente la superación de este contexto mítico, su aniquilación, lo que busca la violencia divina. Una aniquilación de tal naturaleza da lugar a una intervención auténtica en la historia, pues, desembarazada de las ilusiones y quimeras que el destino urde para dominar nuestro actuar en el mundo, da lugar a aquellos momentos en el que la acción redentora procede libre de culpa, mas no exenta de responsabilidad, ya que está regida por una esfera más alta que apunta hacia la justicia, hacia lo ético.

De acuerdo con Werner Hamacher (1994: 115): “[...]‘pure immediate’ and ‘revolutionary violence’, ‘the highest manifestation of pure violence by humanity’ —and, one might add, of ethical *violence par excellence*”. La violencia divina —como la más alta manifestación de la violencia pura— es una interrupción donde la historia se convierte en historia auténtica, porque la sucesión circular donde la violencia mítica impone y depona la ley fue destruida; en esta sucesión mítica la ley no puede ser el *medium* de la justicia, pues la instrumentalización de la violencia

---

<sup>31</sup> Benjamin no asoció la justicia a una teleología determinada, ya que esto terminaría en su instrumentalización, en su utilización con fines funestos.

disemina la culpa, nulifica la responsabilidad y perpetúa la injusticia. Así, la crítica al derecho (caduco) y el rechazo de la injusticia conducen a la liberación.

Lo anterior difiere de la postura de Hegel, pues para él la libertad se antoja irrealizable fuera de los marcos jurídicos del Estado ya que: “El derecho es algo *sagrado en general*, únicamente porque es la existencia empírica del concepto absoluto, de la libertad autoconsciente [el] derecho contiene en sí (*in sich*) al concepto de libertad” (Hegel, 2000: 109). Es preciso señalar que para Benjamin el Estado no es la expresión de lo absoluto, sino que debe su existencia a una decisión soberana que desde el principio está quebrada; esta pertenece a un soberano cuyo drama reside, como dice Enzo Traverso (2007: 100), “en el hecho de que encarna una soberanía ya vacía”. De modo que este autor ya no ve en el Estado ni en sus grandes actores la posibilidad de la realización de un proyecto absoluto, ni en lo político ni en lo ético, así la libertad se construye desde una realidad quebrada (y el Estado es también parte de este escenario derruido) donde la crítica a la ley se convierte en el antídoto contra la injusticia.

Pero el mismo Hegel (2000: 163) nos recuerda cuán caprichosa puede llegar a ser la comprensión de la injusticia: “Cada persona quiere derecho [...] Su injusticia solo consiste en que ellas quieren lo que consideran como derecho”. Lo anterior sacude al planteamiento benjaminiano porque constituye un recordatorio de cómo la subjetividad puede producir quimeras al hablar de la *injusticia*. Por otro lado, es posible presentar tres rasgos de la injusticia (superando la esfera de la subjetividad) que la crítica benjaminiana desea erradicar del derecho mítico: 1) la falta de simetría entre las relaciones éticas; 2) la ausencia de arbitraje mediante un criterio claro y sólido en el derecho; y 3) la imposición de una voluntad (particular o grupal) en las relaciones jurídicas. La legalidad mítica engloba los tres aspectos mencionados y es cabalmente la que el filósofo de Berlín pretende exterminar mediante la crítica. De este modo, su crítica al derecho proyecta lo siguiente: 1) equilibrar las relaciones éticas; 2) clarificar los criterios del derecho; y 3) liberar de la imposición, de la servidumbre.

Por último, un par de líneas sobre lo injusto, según Hegel, nos permitirá entender por qué, desde la propuesta filosófica de Benjamin, la crítica al derecho es fundamental, pues el filósofo de Stuttgart entiende “lo injusto [como] el delito donde ni el derecho en sí (*an sich*) ni el derecho como se me aparece es respetado, donde, por consiguiente, ambos lados, el objetivo y el subjetivo, son vulnerados” (Hegel, 2000: 164). Pero el berlinés insiste en que lo injusto no es solo la falta de respeto a lo subjetivo y lo objetivo, sino que incluye la instrumentalización del derecho y, detrás de afirmaciones como en la que Hegel presenta una noción formal de la injusticia, anidan formas estructurales de la legalidad mítica que propician la

dominación, precisamente por eso se exige suprimirla. Si para Hegel el derecho es la libertad como idea, para Benjamin la libertad es la crítica del derecho o de la idea *caduca* de libertad dentro de un sistema de derecho.

Herbert Marcuse se pregunta de dónde viene la legitimación que acredita suprimir una forma determinada de Estado y su estructura jurídica, aquella que justifica la revolución. Marcuse entiende que la libertad, los límites que un sistema jurídico le impone y su forma, alienta los movimientos revolucionarios en busca de ampliarlo. Sin embargo, también admite “que la libertad no es solo un asunto individual y privado, sino que más bien está determinada por la sociedad” (Marcuse, 1970: 141).

Pensando en el proyecto de crítica de la ley que realiza Benjamin, parece que lo anterior podría secundar las objeciones que, desde Hegel, tornan quiméricas las pretensiones benjaminianas, pero no es así. El berlinés entiende que la libertad se da en sociedad, que la subjetividad libre tiene que rebasar el *en-sí* y conocer el *para sí*; y a ello habrá que agregar la superación de su propia *autodeterminación*. No es el caso que Benjamin no entienda esto; de hecho, la crítica se exige desde la sociedad misma. El berlinés también sabe que la libertad supera el espectro de un determinado sistema jurídico; entonces, el cambio de la estructura social básica que una sociedad reclama es manifestación de la libertad. Esto conduce directamente al concepto de *revolución* de Marcuse:

Por revolución entiendo yo el derrocamiento de un gobierno y de una constitución especialmente establecidos, por una clase social o un movimiento cuyo fin es cambiar la estructura social y la estructura política. Esta definición excluye todos los golpes de Estado militares, revoluciones de palacio y contrarrevoluciones “preventivas” (como el fascismo y el nacionalsocialismo), porque no cambian la estructura social básica [...] Si definimos la revolución de esta manera, podemos dar un paso más y decir que este tipo de alteración radical y cualitativa, incluye la violencia (Marcuse, 1970: 143).

Ahora corresponde cuestionar cómo este concepto de revolución esclarece el programa crítico benjaminiano, para tasar su (in)viabilidad. Recordemos que el escrito al que pertenece la cita de Marcuse convierte a la posibilidad de una *ética de la revolución* en su tema principal. En efecto, su idea de revolución incluye un cambio en la estructura social básica y apela a la violencia como la condición indispensable para su práctica. Asimismo, parece que para Herbert Marcuse una revolución pacífica es inconcebible. En Benjamin, contiene como principio básico la convulsión de la estructura social, pero la violencia como requisito es debatible en la medida que, dice Aureliano Ortega (2016: 206) “el concepto benjaminiano de revolución no es

positivo, sino crítico”. El berlinés trasciende la definición mistificada de la revolución en el sentido de que esta no solo es posible a grandes escalas, también admite las pequeñas victorias; tampoco es exclusivamente realizable desde la violencia, ya que una *inofensiva* acción teórica contribuye a la desarticulación de un entramado esclavizante.

Dice Stefan Gandler (2005: 76): “la mistificación de las revoluciones niega sus aspectos oscuros, criticables, y los absolutiza a la vez como algo insuperable”. La apuesta revolucionaria de Benjamin no es necesariamente violenta; como afirma Sigrid Weigel (2013: 60), el berlinés “is interested less in the exertion of physical or political violence and more in the way a reason intervenes in law and justice, which is to say in the procedure of justification or legitimation”. Aun con lo anterior, es claro que todavía cabe la pregunta por una ética de la revolución, pero el concepto de Marcuse —por lo menos el que aparece en el ensayo *Ética y revolución*— parece demasiado restringido para ello, en específico cuando hablamos de la misma idea en Benjamin. Aunque las siguientes líneas de Herbert Marcuse, independientemente del concepto ya evocado, sí garantizan un discernimiento clarificador de la propuesta benjaminiana:

Hay formas de violencia y represión que no pueden ser justificadas por ninguna situación revolucionaria, ya que niegan precisamente el fin para el cual la revolución es el medio. A esta clase pertenecen la violencia arbitraria, la crueldad y el terror indiferenciado. En la continuidad histórica, sin embargo, las revoluciones establecen su propio código moral y ética, y se convierten de este modo en fuente y origen de nuevas normas y valores generales (Marcuse, 1970: 149).

En la cita anterior, la sombra de la irracionalidad de la violencia pura se hace presente. El representante de la primera generación de la escuela de Frankfurt llama la atención sobre el peligro que representa una violencia ciega y, por otro lado, señala una paradoja: la violencia divina revolucionaria sí tiene un fin (aunque tal vez cabría pensar que se trata de un fin provisional). La violencia pura podría retroceder más allá de la animalidad y subvencionar las formas más oscuras de la *acción* humana, convertir a quienes *padecen* los efectos de la revolución en homúnculos.

Es cierto que ya el propio Benjamin parecía aterrado frente al peligro latente que simboliza la degradación de los medios puros, pero su intranquilidad no dotó a su propuesta teórica (por lo menos hasta 1921) de un freno de emergencia del que se valiera ante la posible catástrofe. También el hecho de pregonar que la violencia

divina libera sin imponer y que no tiene un programa parece mera ilusión para Marcuse. Incluso la violencia divina persigue un fin, basta con recordar que Benjamin lo identificó como interrupción. Pero, aun con la falta de sutileza teórica que con las líneas de Marcuse podríamos reprochar al berlinés, el horizonte de crítica benjaminiano vislumbra en la violencia divina la posibilidad de una escisión que convertiría al ser humano en el protagonista de una historia auténtica, en el que la ruptura con la legalidad mítica engendre responsabilidad e instaure justicia. Según Astrid Deuber-Mankowsky (2015: 161):

La conexión entre mandamiento y responsabilidad personal resulta, así, central para la crítica de la violencia de Benjamin, ya que a través de ella el vínculo causal —y, por ende, casi fatalista— entre juicio y culpa [*Schuld*], entra en escena el principio ético de una responsabilidad que libera la cuestión de la deuda y la culpa del dominio de la jurisdicción.

La supresión de la culpa revela un nuevo horizonte en el que se anuncia la ética. La crítica de la violencia —tanto su culminación como su proceso— retorna la responsabilidad personal a los individuos, ya sin la deuda que engendra el contexto mítico, pues proyecta su actuar hacia una esfera más elevada que la del dominio de la legalidad mítica. Ello debido a que la violencia pura —la violencia divina— mostró durante su despliegue que la justicia permanece en una esfera tan distante de la ley como de la violencia, apartada de la regulación y de la coacción. El individuo responsable, ahora también libre, adquiere conciencia de eso y entiende que lo ético no se agota en lo jurídico, sino ha de mirar más allá, en busca de la silueta de la justicia.

La irrupción de un término del ámbito teológico, el mandamiento, no hace alusión a la culpa, más bien apunta a la responsabilidad, Benjamin (2007: 204) escribe: “El mandamiento no es criterio del juicio, sino solo una pauta de conducta para la comunidad o la persona que, en solitario, tiene que arreglárselas con él y, en casos tremendos, asumir la responsabilidad de no observarlo”. Este solo es una pauta en la que cada uno se hace responsable de su conducta; pero esta, la propia acción, ya se despojó de todo cariz religioso gracias a la crítica.

El berlinés nunca definió claramente el concepto de justicia. Aunque en algunos de sus escritos es posible encontrar referencias directas hacia ella, también es cierto que en otros ensayos, como “*Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*” o “Destino y carácter”, solo contamos con alusiones crípticas y sucintas. Por un lado, el filósofo alemán dio un lugar esencial a la justicia y la convirtió en la figura clave para la disolución de leyes injustas; por otro, el propio Benjamin

rechaza la formulación conceptual de la justicia porque esta es irrepresentable. Sus detractores interpretaron este gesto como una posición teológica dogmática que convierte a su filosofía en un asunto religioso.

Contra esta lectura, Sigrid Weigel muestra una propuesta interpretativa que dota de mayor claridad a la noción benjaminiana de justicia. Asimismo, ofrece una explicación viable de cómo la filosofía del berlinés integra motivos teológicos dentro de sus reflexiones, sin tornarlas en mera teología.

Benjamin's own stance can in no way be called *theological*. It is rather obliged to the questions that were removed from theology, the latter having lost its privileged claim to meaning. Yet it also cannot be described as secular, at least not in the terms with which Hans Blumenberg characterized this term [...] as a "reoccupation of answer positions that had become vacant and whose corresponding questions could not be eliminated", in whose transmission, however, a "continuing acceptance of the religious sphere in which language originates "can be discerned" (Weigel, 2013: XXII).

El pensamiento de Benjamin no puede considerarse como teología en sentido estricto. Es evidente que el filósofo de Berlín fue influenciado por ella, pero no de manera dogmática. Los recursos teológicos de los que se valió se usaron para refrescar sus propias especulaciones filosóficas, reformular problemáticas desde otras perspectivas. Recordemos que cuando introduce el primer capítulo del Génesis, en "Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre", inmediatamente aclaró que su intención no era leer el texto bíblico como verdad revelada (Benjamin, 2017: 38). De esta manera, la apropiación del discurso bíblico no se da a modo de proyecto religioso. No obstante, el discernimiento racional que Benjamin intentó hacer en el texto bíblico tampoco es secular. Esto abre la pregunta: ¿cómo describir su pensamiento? Sigrid Weigel (2013: XXII) otorga de nuevo una respuesta interesante:

Perhaps Benjamin's manner of thinking and writing can best be described as postbiblical, since it arises from a consciousness for biblical language, holy orders, and the idea of salvation without being tied to it through confession [...]. This acceptance of biblical language absent faith may be described as *Jewish thinking in a world without God* [...] This thinking is not to be confused with negative *theology*, in which the *Deus absconditus* itself becomes the center of, and point of reference for, a religious comportment. Nor should be aligned

with a variant of negative theology critical of capitalism that makes the bourgeois world in the image of hell into the object of a quasi religious evocation.

De acuerdo con la cita anterior, se puede describir el pensamiento benjaminiano como *posbíblico*. En este sentido, ningún credo o confesión religiosa podrían conformar su núcleo. Por tanto, la filosofía de Benjamin no es teología encubierta, más bien tiene la capacidad de reformular sus propias reflexiones críticas a partir de motivos teológicos, sin la necesidad de recurrir a figura divina alguna. Así, el discurso teológico para Benjamin no es la proclamación de verdades reveladas más allá de la historia. Desde la perspectiva de Peter Osborne (1994), Benjamin historiciza a la teología. Si consideramos lo anterior, en consonancia con las lecturas de Sigrid Weigel y Bolívar Echeverría (2010), pronto se revela que el proyecto filosófico de Benjamin no consiste en un retorno, o rescate, dogmático a la teología.

De hecho, como hemos visto en *Hacia la crítica de la violencia*, Benjamin intentó separar las manifestaciones míticas de la violencia —las cuales incluyen sus concepciones teológicas— para exponer su relación con la ley y la justicia. Tal discernimiento reflexivo será efectuado a través de un análisis que no desecha la potencia de la historia: “the interaction of law-making and law-preserving violence, the historical interaction of which Benjamin captures in the term ‘law of oscillation’ [...]” (Weigel, 2013: 65). Por tanto, la categoría de justicia (y su relación con la ley) solo será legible descifrando la historia. Lo anteriormente expresado nada tiene que ver con el historicismo. El mismo Benjamin rechazó la aproximación instrumental a la historia, aunque también reconoció que una aproximación histórica es siempre necesaria para hacer un discernimiento viable y auténtico sobre la violencia y, por consiguiente, sobre la justicia.

La crítica de la violencia es ya la filosofía de su historia. Y es la filosofía de esta historia porque solo la idea de su desenlace hace posible una actitud crítica; una separadora y decisiva ante sus propios datos temporales. Una mirada solo dirigida hacia lo más cercano a lo sumo es capaz de percibir las vicisitudes producidas en la configuración de la violencia, en su condición de instauradora y mantenedora del derecho. Pero la ley de su oscilación queda basada en que, con el tiempo, toda violencia mantenedora del derecho indirectamente debilita a la violencia instauradora del derecho, la cual está presentada en ella, mediante la opresión de las violencias que a ellas son, precisamente, hostiles (Benjamin, 2007: 205).

De acuerdo con Benjamin, solo la historia puede proporcionarnos los elementos clave para comprender cómo se despliegan la ley y la justicia. Si consideramos la configuración histórica de la violencia, identificaremos sus formas para disolver sus manifestaciones míticas. Una mirada crítica necesita ir más allá de la inmediatez, demanda estar por encima de las determinaciones de un contexto; la inmersión histórica dispone otras formas de legalidad y, de igual manera, revela diferentes expresiones de la justicia, posibilitando así la crítica del presente. Si la historia impulsa a la crítica, entonces será posible trascender la disposición mítica de la ley y la existencia. En otras palabras, la actividad crítica separa el contenido mítico de la justicia para hacer aparecer su verdad.

La crítica como el proceso de trascender un orden mítico también apareció en “Dos poemas de Friedrich Hölderlin”. En este ensayo, Benjamin intentó disolver la disposición mítica de la poesía de Hölderlin con la finalidad de extraer su contenido de verdad. Dicho cometido solo se realizará estableciendo conexiones internas a través de la comparación —rastreado afinidades—; este procedimiento implica la invención de categorías que permitan distinguir las formas que yacían ignotas dentro de la poesía lírica de Hölderlin.

Mientras en “Valor de poeta” (*Dichtermut*) Benjamin encontró una legalidad mítica regida por el destino, en “Timidez” (*Blödigkeit*) observó una forma de existencia no mítica.

La idea no sensorial respecto de la vida, y un concepto no mítico de vida, carente de destino, tomado de una esfera espiritualmente irrelevante, era el presupuesto conectivo de la versión primera. Mas donde había aislamiento de la figura e irrelatividad del acontecer, aparece ahora el orden sensorial-espiritual, que es el nuevo cosmos del poeta (Benjamin, 2007: 114).

El poeta, ya liberado de las formas míticas, accede a una existencia que supera el orden del destino. Este es el momento preciso en el que la labor crítica de “Dos poemas de Friedrich Hölderlin” y *Hacia la crítica de la violencia* convergen, ya que ambos textos pretenden liberar del contexto mítico con la finalidad de alcanzar una existencia más alta; una esfera donde la responsabilidad es posible, donde la silueta de la justicia aparece momentáneamente. En el texto sobre Hölderlin, Benjamin muestra cómo el poeta se libera de las cadenas del destino, mientras en el ensayo sobre la violencia el filósofo alemán busca liberar a la justicia del remanente de la ley mítica.

La justicia se manifiesta a sí misma a través del desenmascaramiento de la legalidad mítica, la verdad que emerge de la ley de oscilación, la interacción entre violencia

que instaure la ley y la que la preserva, permite superar una disposición mítica con la finalidad de liberarla de la misma. Werner Hamacher (1994: 119) respalda la relación entre justicia y libertad al afirmar que “Justice [...] is the manifestation of a sociality free from the imposition of legal positings —the manifestation of freedom itself”. La crítica libera del caos impuesto por la legalidad mítica y encamina hacia la libertad, apunta hacia la justicia, (re)introduce su dimensión histórica.

Si, parafraseando a Sigrid Weigel (2010: 239), la violencia mítica tiene por base un contexto *prehistórico* afianzado sobre el destino y la culpa de la mera vida natural, la crítica dismantelará esta base mítica con severas dosis de discernimiento histórico. Esta crítica desarrolla una labor de historización sobre el mito y ello permite extinguir la culpa de la mera vida natural con la finalidad de regresarle al ser humano el lugar que le corresponde dentro de su propia historia. Desde esta perspectiva, la crítica es liberadora. De hecho, solo ella posibilita trascender la violencia mítica del destino para conquistar la libertad.

Así, la noción benjaminiana de justicia no es una realización bíblica, sino que debe *alcanzarse* por un ejercicio crítico, que no es solo una labor de historización, pues la crítica efectúa un sofisticado discernimiento que se vale del lenguaje —no en el sentido instrumental— para revelar fugazmente a la justicia. La crítica construye una red conceptual que remueve la falsedad (desenmascara). Pretende revelar la verdad identificando las formas falsas que contribuyen a su distorsión y para tal cometido evoca a la sublime fuerza de lo inexpresivo, aquella que pone un alto a las bellas apariencias, ruptura que exige la detención de aquello que reproduce la injusticia.

## Conclusiones

1. La acción que se guía por la demanda de justicia que surge de lo inexpresivo rechaza el sacrificio y pretende contrarrestar el orden mítico esclavizante.
2. Lo inexpresivo se manifiesta a sí mismo (pero no se agota) como una objeción que reclama una reestructura de la realidad.
3. Lo inexpresivo no admite la idolatría, rechaza la apariencia, formula distinciones en busca de la verdad; sus demandas están inspiradas por una palabra (moral) inexpresable, que no por ser *inexpresable* pierde sus derechos, ya que surge como una oposición radical contra la falsedad (y la injusticia).
4. Lo inexpresivo es esencialmente interrupción que fragmenta una totalidad para exigir que se detega aquello que reproduce la injusticia.

## Referencias

- Benjamin, W. (1978). *Gesammelte Schriften I*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (2006). *Obras I*. Vol. 1. Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2007). *Obras II*. Vol. 1. Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2009). *Obras II*. Vol. 2. Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2017). *Sprache und Geschichte*. Stuttgart: Reclam.
- Butler, J. (2020). *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy*. México: Taurus.
- Derrida, J. (2018). *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos.
- Deuber-Mankowsky, A. (2015). “Ritmos de la viviente: condiciones de la crítica. Sobre la lectura de Judith Butler de *Para una crítica de la violencia*”. En Cohen, E. (ed.). *Walter Benjamin. Resistencias minúsculas* (pp. 153-186). Buenos Aires: UNAM / Ediciones Godot.
- Echeverría, B. (2010). *Siete aproximaciones a Walter Benjamin*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Gandler, S. (2005). “¿Por qué el ángel de la historia mira hacia atrás?”. En Echeverría, B. (comp.). *La mirada del Ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin* (pp. 45-88). México: UNAM / era.
- Grave, C. (1993). “Reflexión y crítica”. En Kerik, C. (sel.). *En torno a Walter Benjamin* (pp. 83-90). México: UAM.
- Grave, C. (2016). *La luz de la tristeza. Ensayos sobre Walter Benjamin*. Oaxaca: UABJO.
- Hegel, G. W. F. (2000). *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del Estado*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Hamacher, W. (1994). “Afformative Strike: Benjamin’s Critique of Violence”. En Benjamin, A. y P. Osborne (eds.). *Walter Benjamin’s Philosophy. Destruction and experience* (pp. 110-138). Londres: Routledge.
- Jerade, M. (2007). “De la violencia legítima a la violencia revolucionaria”. *Acta Poética*, vol. 28, núm. 1-2, Primavera-otoño, UNAM, pp. 257-278.
- Marcuse, H. (1970). *Ética de la revolución*. Madrid: Taurus.
- Ortega, A. (2016). “Revolución”. En Cohen, E. (ed.). *Glosario Walter Benjamin. Conceptos y figuras* (pp. 199-207). México: UNAM.
- Osborne, P. (1994). “Small-scale Victories, Large-scale Defeats: Walter Benjamin’s Politics of Time”. En Benjamin, A. y P. Osborne (eds.). *Walter Benjamin’s Philosophy. Destruction and experience* (pp. 59-109). Londres: Routledge.
- Pérez López, C. (2016). “Violencia”. En Cohen, E. (ed.). *Glosario Walter Benjamin. Conceptos y figuras* (pp. 261-271). México: UNAM.

- Rose, G. (1998). "Walter Benjamin-Out of the sources of modern Judaism". En Marcus, L. y L. Nead (eds.). *The actuality of Walter Benjamin* (pp. 85-117). Londres: Verso.
- Sorel, G. (2016). *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid: Alianza.
- Traverso, E. (2007). "Relaciones peligrosas. Walter Benjamin y Carl Schmitt en el crepúsculo de Weimar". *Acta Poética*, vol. 28, núm. 1-2, pp. 93-109.
- Weigel, S. (2007). "La obra de arte como fractura. En torno a la dialéctica del orden divino y humano en 'Las afinidades electivas de Goethe' de Walter Benjamin". *Acta Poética*, vol. 28, núm. 1-2, pp. 106-113.
- Weigel, S. (2010). "In ungeheuren Fällen"- Benjamin's 'Critique of Violence' and Constitutional Law". En Vittoria Borsé, C. Morgenroth, K. Solibakke y B. Witte (eds.). *Benjamin-Agamben. Politics, Mesianism, Kabbalah* (pp. 229-242). Würzburg: Königshausen and Neumann.
- Weigel, S. (2013). *Walter Benjamin: Images, the Creaturely, and the Holy*. Stanford: Stanford University Press.
- Wiggershaus, R. (2010). *La escuela de Fráncfort*. Buenos Aires: FCE-UAM.

## Sobre los autores

### **Jorge Armando Reyes Escobar**

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, ha realizado estancias posdoctorales en La Trobe University (Melbourne, Australia) y en el Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Es profesor de tiempo completo adscrito al Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Es autor de los libros *El lenguaje de la alteridad* y *Ensayos sobre la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer*. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel 1).

### **Roberto Casales García**

Licenciado y maestro en Filosofía por la Universidad Panamericana, y doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, que le otorgó en 2018 la medalla Alfonso Caso al mérito universitario. Actualmente es profesor, investigador y académico de la Facultad de Filosofía de la UPAEP, donde labora desde 2013. Ha impartido una amplia diversidad de asignaturas: Ética, Antropología Filosófica, Historia de la Cultura, Lógica, Lógica Jurídica, Historia de la Filosofía Moderna, Textos Filosóficos Clásicos I (Platón) y III (Leibniz), Fundamentos de la Educación, entre otras. Es miembro de la Red Iberoamericana Leibniz, de la North American Kant Society y del Sistema Nacional de Investigadores (nivel 1). Ha publicado cuatro libros monográficos, entre los que destacan *Justicia, amor e identidad en la ontología monadológica de Leibniz e Imperativo categórico y carácter. Una introducción a la filosofía práctica de Kant*.

### **Andrés Inurreta Acero**

Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Formó parte del proyecto de investigación PAPIIT IN 403017 “Sofística y Pragmatismo” (2017-2019). Realizó actividades docentes en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM como profesor adjunto de la Dra. Mónica Gómez Salazar. Actualmente estudia el programa de posgrado en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en el área de filosofía de la cultura, con el proyecto de investigación “La poiesis del lenguaje: Un estudio sobre la identidad lingüística a partir de la relación lenguaje-razón-mundo en el *Ensayo sobre el origen del lenguaje* de Johann Gottfried Herder”.

### **Miguel Ángel Bastarrachea Magnani**

Doctor en Ciencias (Física) y doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. En 2011 recibió la medalla Gabino Barreda por su desempeño en la licenciatura en Física, desde 2019 posee la distinción como Investigador Nacional (nivel 1) por parte del CONACYT. Ha realizado estancias posdoctorales en México, Alemania y Dinamarca. Es autor de más de una treintena de publicaciones científicas en revistas arbitradas y ha participado como ponente en diversos congresos nacionales e internacionales abordando temas de investigación sobre física, filosofía, ludología y educación. También ha impartido talleres de filosofía, así como clases de física en licenciatura y posgrado, en México y Alemania. Además de temas de física cuántica, entre sus líneas de investigación se encuentran los estudios schellingnianos y sobre el mito y el símbolo en el idealismo alemán.

### **Alberto Villalobos Manjarrez**

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Realizó una estancia de investigación en el departamento de Filosofía de la Universidad Paris 1 Panthéon-Sorbonne para sus estudios de maestría. En la actualidad se desempeña como investigador posdoctoral en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Es coautor del libro *Pensar en torno a la experiencia: fenomenología, empirismo y pragmatismo* (UNAM / Fides); y autor de diversos capítulos de libros colectivos y artículos académicos sobre ontología, filosofía política y literatura.

### **Norma Hortensia Hernández García**

Doctora en Filosofía Moral y Política por la Universidad Autónoma Metropolitana. Autora de *Subjetividades en la Antigüedad grecolatina* y coordinadora del libro *De la realidad compleja a la construcción del conocimiento educativo*, publicado por la Universidad de la Ciénega del Estado de Michoacán de Ocampo, institución en donde impartió clases en la maestría en Ciencias de la Educación. Asimismo, imparte el curso Tanatología de la Muerte, en la maestría en Tanatología de la Universidad de la Comunicación. Su trabajo se desarrolla principalmente en la difusión de la filosofía en grupos de la tercera edad, en prisión y público general, a través del Museo de Memoria y Tolerancia de la Ciudad de México. Sus líneas de investigación son: Filosofía antigua, Epistemología francesa y Marx-Hegel-Foucault.

### **José Luis Evangelista Ávila**

Licenciado en Filosofía y maestro en Humanidades por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Chihuahua, doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana; pertenece al Sistema Nacional de Investigadores (nivel 1). Miembro de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos A. C., la Sociedad Académica Kierkegaard A. C. y el Cuerpo Académico Estudios Humanísticos de la Cultura. Forma parte del equipo de la revista *Leteo*. Autor del libro *Cinco aproximaciones heterodoxas al personalismo* y coautor de *Arreolario. Diálogos interdisciplinarios*, así como diversos artículos. En 2021 coordinó el libro *Lucha libre. Narrativas filosóficas, humanísticas y académicas del pancracio*. Desde 2009 es docente en la Universidad Autónoma de Chihuahua. Sus áreas de investigación son la relación del mal y la violencia con la subjetividad; el entrecruce entre ética, política y subjetividad, así como la obra de Søren Kierkegaard. En la docencia, se dedica a la metodología de la investigación centrada en las humanidades, sobre la cual prepara un libro.

### **Noé Héctor Esquivel Estrada**

Obtuvo la licenciatura en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México. Estudió la maestría y el doctorado en Filosofía en la Universidad Iberoamericana (Ciudad de México). Especialidad en Historia de la Filosofía Moderna en la Universidad Gregoriana de Roma. Entre sus publicaciones destacan *Racionalidad de la ciencia y de la ética en torno al pensamiento de Jürgen Habermas* (1994), *Hacia una ética consensual. Análisis de la ética habermasiana* (2003), y en coautoría, *Formación universitaria. Humanismo y conocimiento* (2015), *Jürgen Habermas: acción comunicativa y ética del discurso. Estudios y complementos* (2016), entre otras. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Actualmente es profesor de Filosofía en la Facultad de Humanidades e investigador del Instituto de Estudios Sobre la Universidad de la Universidad Autónoma del Estado de México.

### **Sebastián Reyes Tapia** (q. e. p. d.)

Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro de diferentes asociaciones y círculos de estudio para el análisis de la cultura mexicana, como el Seminario de Pensamiento en Español de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y la Asociación Interdisciplinaria para el Estudio de la Historia de México. Ponente en diferentes congresos y coloquios relacionados con la filosofía mexicana y de la cultura. Estudiante de la maestría en Filosofía de la Cultura, en el Posgrado de Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México.

### **Víctor Eduardo Sánchez Luque**

Doctor en Filosofía Política por la Universidad Nacional Autónoma de México, con la tesis *Políticas de la vida dañada: la violencia después de Auschwitz*. Su línea de investigación se refiere a las condiciones políticas del siglo xx en relación con las prácticas concentracionarias, la constitución de subjetividades desde la violencia, así como los procesos políticos y culturales de inclusión-exclusión. Actualmente estudia el doctorado en Filosofía Política de la UNAM con una tesis sobre violencia y narcotráfico en México.

### **Stephanie Graf**

Estudió Desarrollo Internacional en la Universidad de Viena, Austria, se tituló en 2011 con una tesis sobre el sujeto político en la industria maquiladora mexicana. Cursó la maestría en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México, con estudios sobre el discurso antisemita en México. Obtuvo su doctorado en Filosofía Política y Moral en la Universidad Autónoma Metropolitana con una tesis sobre T. W. Adorno y W. Benjamin bajo la supervisión de la Dra. María Pía Lara. Realizó estancias de investigación en Buenos Aires y en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Entre sus campos de investigación están la Teoría Crítica, el Marxismo, el Psicoanálisis, la Teología Política y el pensamiento y la literatura germano-judíos. Actualmente imparte clases en la Universidad de Viena y forma parte del proyecto de investigación *Metaphors as Doorkeepers*, del Fondo Austriaco de Ciencias, en la Universidad de Innsbruck.

### **Carlos Román Dávila Suazo**

Licenciado en Filosofía y maestro en Humanidades por la Universidad Autónoma del Estado de México. Doctor en Filosofía (con mención honorífica) por la Universidad Nacional Autónoma de México, con una tesis sobre Walter Benjamin. Realizó parte de sus estudios de licenciatura en la Universidad de Granada. Ha llevado a cabo estancias de investigación en la Universitat de València (Valencia, España) y la Universiteit Antwerpen (Amberes, Bélgica). Profesor de la licenciatura en Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Uaemex. Fundador del Seminario de Filosofía Moderna y Contemporánea de la misma universidad. Es autor de los ensayos *Hermenéutica: comprender e interpretar* (2016), *Goethe, Hölderlin y el concepto de crítica en Walter Benjamin* (2021), *De la ciencia de la historia a la filosofía de la historia: apuntes para trazar la idea de lo histórico en Dilthey* (2022) y *De la trama causal de las cosas a la potencia infinita de la substancia, el Dios de Spinoza* (2022).

