



**Julián Esteban González Guzmán**

**Anfibología del silencio.**

**Elementos para una hermenéutica de nuestra situación**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA**

**Facultad de Filosofía**

**Bogotá, 2 de febrero de 2016**



**Anfibología del silencio.**

**Elementos para una hermenéutica de nuestra situación**

**Trabajo de grado presentado por Julián Esteban González Guzmán, bajo la dirección del  
Profesor Luis Fernando Cardona Suárez,  
como requisito parcial para optar al título de Filósofo**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA**

**Facultad de Filosofía**

**Bogotá, 2 de febrero de 2016**

## Tabla de contenido

|   |            |
|---|------------|
| <b><u>Introducción</u></b>  | <b>1</b>   |
| <b><u>Capítulo 1</u></b>  | <b>7</b>   |
| <b>La condena del silencio</b>  |            |
| 1.1 <b><u>Dioses en la periferia</u></b>                                      | <b>10</b>  |
| 1.2 <b><u>El hombre en la periferia</u></b>                                   | <b>20</b>  |
| 1.3 <b><u>El absolutismo del rendimiento</u></b>                              | <b>25</b>  |
| 1.4 <b><u>La pérdida de interioridad amorosa</u></b>                          | <b>34</b>  |
| 1.5 <b><u>El absolutismo de la pornografía</u></b>                            | <b>45</b>  |
| 1.6 <b><u>Sin cercanía ni distancia: la muerte del prójimo</u></b>            | <b>51</b>  |
| <br>  |            |
| <b><u>Capítulo 2</u></b>  | <b>62</b>  |
| <b>La salvación en el silencio</b>  |            |
| 2.1 <b><u>La aventura y la sonrisa</u></b>                                    | <b>63</b>  |
| 2.2 <b><u>La aventura y la seriedad</u></b>                                   | <b>69</b>  |
| 2.3 <b><u>El comienzo</u></b>   | <b>85</b>  |
| 2.4 <b><u>El escape de las sirenas silenciosas: una apuesta a Oriente</u></b> | <b>96</b>  |
| 2.5 <b><u>El silencio interior y el rescate del prójimo</u></b>               | <b>103</b> |
| <br>  |            |
| <b><u>Conclusión</u></b>  | <b>115</b> |
| <br>  |            |
| <b><u>Bibliografía</u></b>  | <b>117</b> |

Bogotá, 2 de febrero de 2016

Profesor

Diego Antonio Pineda

Decano

Facultad de Filosofía

Pontificia Universidad Javeriana

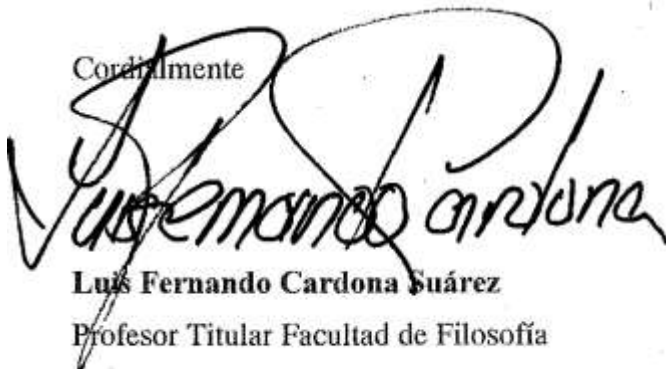
Estimado profesor Pineda

Reciba un cordial saludo. Presento el trabajo del estudiante Julián Esteban González Guzmán, titulado Anfibología del silencio. Elementos para una hermenéutica de nuestra situación, para optar al título de filósofo.

En este trabajo Julián examina de manera sugerente nuestra actual condición histórica, concentrándose para ello en lo que él denomina la anfibología del silencio. Para realizar este examen Julián realiza un recorrido con enfoque hermenéutico de nuestra experiencia del silencio, que oscila entre la condena y la salvación. A lo largo de este recorrido Julián quiere también establecer un diálogo sugerente entre nuestro presente marcado por el olvido del prójimo, la muerte de Dios y el despliegue técnico desenfrenado y los análisis sugerentes de Kierkegaard, Heidegger, Blumenberg y el filósofo coreano Byung-Chul Han.

Una vez revisado el manuscrito final considero que cumple con satisfacción lo esperado por la Facultad y, por ello, solicito que se inicien los trámites para su evaluación y, posterior, sustentación pública.

Cordialmente

  
Luis Fernando Cardona Suárez  
Profesor Titular Facultad de Filosofía

Se reciben tres ejemplares  
2 de febrero de 2016


## Abreviaturas

|      |  |
|------|--|
| AM   | <i>Alma mía.</i> M. Heidegger                              |
| AP   | <i>Antología Poética.</i> F. Hölderlin                     |
| APH  | <i>Aclaraciones a la poesía de Hölderlin.</i> M. Heidegger |
| APO  | <i>Apología de Sócrates.</i> Platón                        |
| BN   | <i>Banquete.</i> Platón.                                   |
| CA   | <i>Conferencias y artículos.</i> M. Heidegger              |
| CAG  | <i>El concepto de la angustia.</i> S. Kierkegaard          |
| CB   | <i>Caminos de Bosque.</i> M. Heidegger                     |
| CJ   | <i>La Ciencia Jovial.</i> F. Nietzsche                     |
| CJP  | <i>Cartas a un joven poeta.</i> R. M. Rilke                |
| CM   | <i>Carta a Meneceo.</i> Epicuro.                           |
| CRP  | <i>Crítica de la razón pura.</i> I. Kant                   |
| DI   | <i>Diario íntimo.</i> S. Kierkegaard                       |
| DS   | <i>Diario de un seductor.</i> S. Kierkegaard               |
| ECV  | <i>Etapas en el camino de la vida.</i> S. Kierkegaard      |
| ED   | <i>Elegías del Duino.</i> R. M. Rilke                      |
| EF   | <i>La enfermedad mortal.</i> S. Kierkegaard                |
| EN   | <i>Ética Nicomaquea.</i> Aristóteles                       |
| ENEA | <i>Eneadas.</i> Plotino                                    |
| ENTR | <i>Entretiens -pláticas-.</i> Epicteto                     |
| EP   | <i>La época presente.</i> S. Kierkegaard                   |
| GM   | <i>Genealogía de la moral.</i> F. Nietzsche                |
| GR   | <i>Gorgias.</i> Platón                                     |

|     |   |
|-----|---|
| LI  | <i>El libro de las imágenes.</i> R. M. Rilke                      |
| OA  | <i>Las obras del amor.</i> S. Kierkegaard                         |
| P   | <i>La pobreza.</i> M. Heidegger                                   |
| PF  | <i>La proposición del fundamento.</i> M. Heidegger                |
| QSP | <i>Qué significa pensar.</i> M. Heidegger                         |
| SB  | <i>Sobre el comienzo.</i> M. Heidegger                            |
| SyT | <i>Ser y tiempo.</i> M. Heidegger.                                |
| TT  | <i>Temor y temblor.</i> S. Kierkegaard                            |
| VME | <i>Sobre verdad y mentira en sentido extramoral.</i> F. Nietzsche |

“El silencio es superior al canto de los ángeles.

Bellamente cantan los ángeles. Yo sé que tu canto,

Si estás en perfecto silencio, suena mejor al Altísimo”

(Silesius)

Sólo para ti. Te pedí fuerza y me hiciste débil para que aprendiese la humildad. Te pedí riqueza y me disté pobreza para que pudiese mirar hacia ti. Te pedí compañía y me disté soledad para que me conociera más. Te pedí respuestas y me disté silencio para que aprendiese a orar. Y todo lo que te he pedido, nada me has otorgado; y, aun así, ya todo me lo has dado. Espero que estas palabras sean una plegaria para ti en una de esas tantas noches en las que te has olvidado de mí por mi ciego egoísmo.



## **Agradecimientos**

A mi padre, pues de él herede la timidez y la reserva. A mi madre, pues de ella herede la pasión y la cautela. A mi hermano, que siempre quiso enseñarme el valor de la libertad. A mi tía, que me enseñó a reír en soledad. A mi maestro Cardona, que con su inmensa sabiduría me señaló un camino y me tuvo paciencia a lo largo de toda la carrera. A Hugo, por perdonarme el narcisismo. A Andrés por abrazar mis quejas. A Hernán por sus abrazos igualmente desmesurados, y a Andrés Ramos, por la complicidad a pesar de los problemas. A Camilo por compartirme sus silencios, a Marcos, Pablo, Nicolás y Javier por la inocencia y las risas. A Natalia por sus gratas bienvenidas. A Ana por mostrarme la resistencia de la amistad. Y, sin duda, a Martina por enseñarme de nuevo a amar.

## Introducción

No deja de ser una contradicción para nosotros escribir algo acerca del silencio, pues para ello se requiere darle voz. Si el silencio es en verdad la ausencia de todo ruido y de palabra, lo mejor sería entonces dejar hasta aquí nuestro discurso y confiar todo a la blanca página, al abandono de lo proferido. Sin embargo, nuestro objetivo no es dictaminar una teoría o una doctrina acerca de lo que sea o no el silencio; lo que nos permite hablar del silencio es más bien una situación evidente: el hombre tendrá tarde o temprano un encuentro con el silencio, vivirá una experiencia que en su intensidad marcará toda su vida. El objetivo de este texto se encamina a comprender la experiencia que el hombre contemporáneo tiene con el silencio y señalar cómo dicha experiencia revela en general la esencia de la condición humana. Así pues, una de las tesis que se desea discutir en el trascurso de este trabajo es la siguiente: el humano es humano no en cuanto habla, sino en cuanto calla. Si bien, hemos de reconocer que la palabra (*logos*) ha sido el punto de inflexión mediante el cual el hombre se diferencia de los animales y los artificios, hemos de considerar también una segunda posibilidad –si es que aún hay una justificación suficiente para encontrar una diferencia antropológica–: el punto de inflexión es también el silencio. Atendamos a estas indicaciones: una maquina desde sí misma es incapaz de suspender el juicio y un animal es incapaz de callar, porque de antemano no tiene la capacidad de juicio, el hombre en cambio tiene la opción de callar y también puede ser víctima de un silencio aterrador. El silencio es entonces la clave para comprender el conjunto de lo humano. No obstante, estas afirmaciones necesitan de un trabajo mucho más extenso y mucho más meditado, pues implican abordar y poner en la palestra todos los argumentos de la tradición que afirman lo contrario. La labor con este argumento, expuesto de manera breve e intermitente, es tan solo indicativa.

Nuestra intención pretende ser más humilde, más no por ello menos pertinente o sugestiva con respecto a los asuntos que conciernen a nuestra época. El contexto ruidoso de las sociedades y metrópolis de Occidente tiene desde hace algunos decenios preocupados a los ciudadanos que tienen que vivir día a día el malestar del ruido. Las legislaciones que procuran controlar la contaminación sonora y poner así, límite al ruido entre vecinos para facilitar la convivencia, son pequeños ejemplos de este malestar creciente. En general, el silencio se ha vuelto también un

recurso eficaz para el marketing; por ejemplo, el turismo ofrece lugares que podemos contemplar en silencio, las empresas automovilísticas fabrican motores cada vez menos ruidosos, la arquitectura comercial procura aislar los espacios privados y públicos, todo con tal de atenuar ruidos inevitables. Al convertirse en un bien que pocos disfrutan, el silencio se transforma en un valor comercial de poca monta; todo esto se compra hoy a precios tan bajos que uno se pregunta si realmente estamos dispuestos a asumir el silencio. Realmente, el silencio para el hombre vale mucho porque no vale nada.

Lo que se muestra en esta inflación del silencio es un desprecio general por el mismo. En su excesiva positividad el capital quiere convertir todo en producción y rendimiento; pero en este contexto un silencio que se venda, es en verdad un ruido disfrazado de silencio. El ruido es lo que ha impregnado toda nuestra sociedad y en realidad el silencio es lo que se evita a toda costa. Esta negatividad de la palabra, esta no-palabra, se presenta como una zona sin roturar, como un lugar sin mayor disponibilidad y como un obstáculo frente al mundo de las hipercomunicaciones. Desde su engranaje positivo, el capitalismo no se permite ninguna negatividad que tropiece con el sistema y, por ello, procura ahogar todos los espacios con ruido, ya no hay espacio para respirar. Incluso todas las áreas del conocimiento se ven obligadas constantemente a producir y hablar; no es mentira que para la academia actual somos sabios únicamente cuando probamos que tenemos mucho que decir, que opinar, que escribir. La tan anhelada búsqueda de la verdad se ha remplazado hoy por el afán de producción; así, la sabiduría y la libertad que hay en el silencio son censuradas y rechazadas. En esto radica la pertinencia de nuestro tema, que definitivamente no es de poca importancia.

Ahora bien, el silencio tiene muchas formas de abordarse. Se podría mencionar, por ejemplo, la complejidad del silencio en el terreno político, pues en él hay muchos eventos que nos muestran diversas texturas o utilidades del silencio: la obligación de no callar ante las injusticias y el derecho de resguardar en secreto las filiaciones partidistas, son algunos de ellos. También podríamos examinar los silencios que hilan y manejan la medida de la conversación, los silencios que analiza el psicoanálisis en la *psique* humana, la función estética del silencio, los silencios que se revelan en las expresiones culturales etc.; con todo, sólo lograríamos mostrar lo inabarcable de este tema. Desde la disciplina filosófica el camino del silencio tampoco tiene una única trocha pues en ella encontramos el silencio con el que Wittgenstein terminó su *Tractatus Logico-Philosophicus*; el silencio platónico que, ante la imposibilidad del discurso, propone el diálogo como punto de

partida; y el silencio agustiniano que guarda el misterio de la Trinidad y la revelación. Varias perspectivas filosóficas nos revelan que el tema no es un asunto simple y que, en general, todo gran filósofo lo aborda a su manera. La religión tampoco se queda atrás: el hinduismo, el judaísmo, el budismo, el cristianismo y el islam tratan y están atentos a lo inefable por excelencia. Al parecer siempre tendremos algo que decir sobre el silencio o, en mejores palabras, el silencio será un tema con el que tendremos que lidiar siempre y de distintas formas.

Con tal de llegar, entre las diversas trochas a una *lichtung* que nos dé luz sobre nuestro tema, se hace entonces necesario delimitar y encausar nuestra investigación. El camino lo hemos emprendido desde dos autores que, a lo largo de nuestro recorrido, los hemos encontrado muy emparentados: Kierkegaard y Heidegger. Nuestra tarea, empero, no es hacer un puente entre estos dos pensadores, sino usar ambos pensamientos para conducir con seriedad y rigurosidad nuestra reflexión. Si este puente se presenta, lo hará de una forma implícita y secundaria, nunca con un propósito hermenéutico que busque conectar a estas dos filosofías en una misma matriz. De igual forma, utilizaremos a lo largo del texto autores como Blumenberg, Byung-Chul Han, Jünger, Luigi Zoja, Sloterdijk, Jankélévitch, etc. Todo ello con el fin de intentar comprender un mismo asunto que nos compete ahora de forma inquietante. Por esta razón, hemos de advertir que nos abstendremos de dar lecturas únicamente académicas, ya que usaremos a los autores únicamente para conducir y dibujar, de forma sólida y concisa, nuestra línea de argumentación. El silencio que es tema urgente en nuestra época exige ciertamente, abandonar los exclusivos lindes de la academia.

Para Kierkegaard, la filosofía, y toda tarea que emprenda el pensamiento, debe nutrirse de una verdad interior, de una “idea por la cual deseo vivir y morir al mismo tiempo” (DI: 39). En la expresión “vivir y morir al mismo tiempo” encontramos lo que aquí queremos indicar como anfibología, como una ambigüedad que hace parte de la naturaleza humana y de la cual no se puede uno librar. Esta anfibología es la indicación de un pensamiento que hace de la ambigüedad su punto de partida, y de la cual toda filosofía debe nutrirse. El pensamiento de Kierkegaard y la filosofía de Heidegger son ejemplos claros de como la filosofía se puede sostener desde terrenos ambiguos; ambas se encuentran siempre en un mismo punto de tensión, nunca de forma resolutiva; la paradoja en la que es envuelto Abraham y el claro-oscuro que constituye parte estructural del habitar del *Dasein* nos muestran como ambas filosofías están siempre suspendidas y, a su vez, se abstienen de dar una única respuesta. La anfibología del silencio, tal como lo indica el título del presente trabajo,

expresa entonces una comprensión del silencio desde esta ambigüedad; una ambigüedad que no es su debilidad o su obstáculo, sino justamente su fuerza. Entre los poemas de Holderlin, hay una frase que debe retumbar en nuestra escucha con una fuerza creciente, pues en ella hay una enorme sabiduría que aún no se piensa con justicia, la frase reza: “Pero donde hay peligro, crece también lo que salva” (CA: 39, 31). Estar atentos a esta frase nos permite pensar una anfibología del silencio que se exprese de la siguiente forma: el silencio es nuestra condena, pero a su vez nuestra salvación.

Por esta razón nuestro primer capítulo está dedicado a comprender la condena del silencio, y en ella, se juega con el doble genitivo: por un lado, el silencio está condenado y, por el otro, estamos condenados al silencio. Allí examinaremos varios hechos que caracterizan la sociedad contemporánea: el fenómeno del abandono de los dioses y la humillación de las máquinas; el absolutismo del rendimiento que nos deja sin respiración y la pérdida de interioridad amorosa incrementada por el absolutismo de la pornografía. En el análisis de esta forma de absolutismo vemos como la enfermedad narcisista del hombre contemporáneo lleva consigo a la muerte del prójimo; la muerte de Dios llevó a la muerte del prójimo, tal como si fuesen caídas de fichas de un dominó. ¿Qué palabra aún se puede proferir en esta situación de condena? ¿O acaso, como decía Celan, balbucearemos eternamente así-asi, *Pallaksh, Pallaksh*? (Celan, 1999, 163) ¿Quién es aún capaz de rescatarnos y de escuchar este silencio? Estas preguntas y cuestiones son las que encaminan el recorrido del primer capítulo de nuestro trabajo.

La salvación tendrá otro camino. En ella intentaremos comprender cómo, a pesar de esta condición de penuria, el hombre puede ser capaz de sonrisa; y a su vez cómo esta sonrisa nace de un silencio salvífico que nos acoge. En este capítulo intentaremos dar paso a la sonrisa y aventurarnos en ella, una aventura que en un primer momento tendrá su significado natural, pero después, debe ser comprendida como aquella en la que se juega lo más amado para el hombre. Para Kierkegaard, esta aventura es la aventura de la angustia, aventura que todo hombre debe aprender a ponerle cara; aventura que también corrió Abraham con temor y temblor. Estamos hablando entonces de la aventura que asume el hombre, cuando se enfrenta a sus peores temores y cuando deja de escapar del abismo al que se ve sometido; en últimas, se trata de hacer la misma cartografía que hace un marinero ante el naufragio: cuando se abisma en su pequeño navío, el espectáculo que ofrece la vista es sublime (Volpi, 2009, 62). Así pues, la aventura que debemos asumir, empieza por enfrentar el horror que se presenta ante nuestro rostro: el horror de un mundo en silencio. Aquí ciertamente comienza la sonrisa, no escapando de nuestra penuria, sino aventurándonos en ella.

Así comienza la salvación del silencio y la apuesta por un silencio interior que nos saque de nuestra condena. De esta forma, el segundo capítulo se compondrá desde esta estructura esquemática: la aventura en relación con la sonrisa, la aventura en relación con la seriedad, el comienzo, que debe ser comprendido como el paso hacia la compresión de un silencio salvador y, por último, el silencio salvífico que está unido estrechamente con la posibilidad de interioridad; interioridad silenciosa que se aparta del infierno narciso y que cuida el conjunto de lo humano.

En la mitad de su conferencia sobre la pobreza Heidegger resalta la influencia que tuvo Jakob Böhme en la espiritualidad rusa (P: 97-98). Como todos sabemos, Jakob Böhme era conocido en su ciudad natal Görlitz como el zapatero más silencioso de todos<sup>1</sup>. Cuando Heidegger señala, ya terminando su conferencia, que la pobreza reposa en la serenidad y en la calma inquietante habituada a poner fin a la necesidad (P: 115), me imagino a este zapatero descubriendo en el brillo de los zapatos el silencio de su interioridad. Me lo imagino comprendiendo su pobreza como una gran riqueza y su silenciosa labor como la semilla que le otorga todo fruto. La fuerza de su interioridad silenciosa llegó hasta tal punto que terminó por influenciar la espiritualidad de toda una nación e incluso al pensamiento de toda una filosofía posterior que continuó hasta Hegel y Schelling. Esta pobreza de la no-palabra, esta renuncia al discurso que siempre fue melancolía en Böhme, es en verdad parte de la riqueza de su interioridad. El silencio interior es nuestra apuesta final.

Una sonrisa, un silencio, lo simple de la interioridad, ¡cuánta pobreza y cuanta belleza al mismo tiempo! Usualmente me he preguntado: ¿Qué belleza puede haber en un desierto? ¿Qué romance secreto pudo tener Mahoma en su peregrinación a las áridas tierras de Oriente? ¿Qué luz encontró Jesús al abandonar el mundo durante cuarenta días en el desierto? No es posible para mí vivir o

---

<sup>1</sup> Böhme fue el cuarto de cinco hijos de un matrimonio campesino. Asistió a la escuela del pueblo hasta terminar sus estudios, y a causa de su débil constitución y de sus constantes enfermedades lo liberaron de las penas del campo. En casa con su padre, aprendió el oficio de zapatero esperando que siguiera con el negocio familiar. Sin embargo, las penas se ataron a su cuerpo como se atan las suelas al cuerpo de los zapatos y la melancolía fue su fiel compañera. Este oficio de zapatero no se demoró en dar frutos, pues en cada mágico remiendo él encontraba la vía hacia lo divino. Recuérdese que este tipo de oficios, humildes y nobles, siempre han evocado las experiencias místicas más profundas: el profeta Enoc, aquel que inspiró la idea de los círculos de las emanaciones divinas de la Cábala, era también zapatero (Reguera, 2003, 13). Jesús fue hijo de carpintero, heredero de las enseñanzas de su José y Mahoma fue un vendedor de camellos en medio de los hostiles climas de la Meca. En fin, la melancolía de Böhme consistió en descubrir en la misma mano de Dios la experiencia de lo negativo y la posibilidad de lo bueno, la luz de la salvación y la oscuridad de la condena; y observar cómo el cielo y la tierra se unían en una misma suela y con una misma aguja. Dios hacia parte de las dos caras de la moneda y esto era insoportable. En las cocinas alquímicas –pues su afición por la alquímica era notable- Böhme halló una cosmología teñida en melancolía, pues siempre encontró una misma esencia para los componentes contrarios.

comprender tal sacrificio, sin embargo, puedo sentir que en cada silencio abandono el mundo, que cada palabra negada es una despedida; que callo y el desierto crece y que este desierto es siempre belleza incipiente, gratuita y pobre, y justo por ello, pura.

## Capítulo 1

### La condena del silencio

“Pero éstas [las sirenas] tienen un arma más terrible aún que el canto: su silencio. Aunque no ha sucedido, es quizá imaginable la posibilidad de que alguien se haya salvado de su canto, pero de su silencio ciertamente no” (Kafka).

Desde la Antigüedad las sirenas siempre han simbolizado el peligro de los mares inexplorados, pues son los obstáculos que seguramente un marinero tendrá que enfrentar después de adentrarse en las profundidades del mar. Pero si nos detenemos en esta imagen podemos observar también que ellas encarnan el anhelo por el naufragio; es decir, nuestro anhelo por desembocar en esta nada seductora. Sus cantos y su belleza nos seducen e invaden de tal forma que a menudo nos llevan a la perdición. Sin embargo, nuestra situación no se encuentra hoy dominada por el deseo de naufragar; todo lo contrario, los anhelos de seguridad y certeza son los deseos bajo los cuales se sostiene nuestra época. Con todo, esta necesidad afanosa por encontrar un suelo firme implica, en el fondo, el vacío inconfesado al que realmente se ve sometido el hombre actual. Podemos mirar nuestra historia no como el camino que se dirige hacia esta nada seductora, sino como el de ese momento posterior al naufragio, es decir, no cómo el deseo de caer en el vacío, más bien, como la experiencia misma del vacío.

Este vacío es propiamente la inconsciencia de un mundo frente a su pobreza, inconsciencia que refuerza la indigencia humana. En efecto, el desarraigo al que se ve sometido el hombre lleva hoy un largo camino, donde no nos queda más que hablar desde la perspectiva del náufrago. Las sirenas ya nos sedujeron y nosotros somos el resto de un barco que se hunde, lo que queda de nuestra cultura. ¿Cuál es entonces el canto que entonaron estas sirenas? Ninguno. Realmente las sirenas no nos sedujeron con cantos, sino con su perturbador silencio; un silencio y un vacío que se experimenta después de la muerte y el abandono de los dioses. El silencio aquí es nuestro naufragio y, a la vez, nuestra condena. Desde esta perspectiva, las sirenas serían más que meros animales marítimos: son la encarnación del desarraigo de Occidente y la encarnación del silencio que ha sido producto de la muerte de los dioses y la técnica desenfrenada. En este capítulo, queremos abordar este silencio de muerte, que nos condena al vacío del abandono de los dioses y, a su vez, mirar cómo este silencio está condenado también por el ruido de la técnica.



El desarraigo profundo al que se ve sometido el destino de Occidente no puede entenderse desde una simple perspectiva académica, como si este asunto les concerniera únicamente a unos cuantos filósofos que sacaron a la luz el problema, problema que marca una época. El grito que con vehemencia y temor pronunció el hombre frenético nietzscheano en la plaza pública: ¡Dios ha muerto!<sup>2</sup>, las denuncias de Kierkegaard contra la facilidad y la comercialización de la religión<sup>3</sup> y las elegías de Hölderlin, que advierten con anticipación la penuria de nuestros días<sup>4</sup>, ponen de presente el abismo al que estamos sometidos hoy.

Siguiendo al poeta Hölderlin: Heracles, Dionisio y Cristo han abandonado el mundo. Los dioses que en tiempos remotos hablaban al hombre y que su decir era interpretado en el canto de los poetas, han enmudecido y nosotros ya no podemos escucharlos. Hubo una época en que el ser humano se abrigaba bajo el llamado divino, la cultura y las actividades en comunidad se estructuraban entorno a este llamado; había alguien que podía llevar las riendas del destino. Los dioses orientaban la vida y el pueblo que en comunidad se reunía, los veía como su sostén espiritual. Ahora que los dioses se han ido, ahora que nos han abandonado en medio del rechazo, el

---

<sup>2</sup> Y aún en la claridad del medio día, se prende con afán una lámpara. Tal vez así es de escandalosa la noticia que se encuentra espesa e invisible a plena luz de tarde. ¿Quién estaría buscando con luz propia lo que no encuentra con luz soleada? Sólo un hombre frenético que grita de par en par: “Busco a Dios”, y que llega con la siniestra noticia: nosotros hemos matado a Dios, bajo nuestros cuchillos corre su sangre (CJ: 115).

<sup>3</sup> En nuestro tiempo la vida humana atraviesa por estados de inconciencia estéril; todo es devorado por el olvido como un “huracán que atraviesa el desierto” (TT: 11); la liquidez del pensamiento propia de los vocingleros dueños de las cátedras y de la fe comerciable son parte de la enfermedad de nuestros días. Ya nadie se conforma con instalarse en la fe, siempre “se quiere seguir adelante” (TT: 3-5), más quien comprende la fe, sabe que ésta no es un estadio que se pueda alcanzar o comprar, para luego superar y olvidar, la fe es una tarea que dura cuánto dura la vida. Kierkegaard habla de esto en el epílogo de *Temor y temblor*: para el danés la fe al ser la más alta pasión del hombre, no lo mantiene inmóvil, ya que el hombre de fe, juega en ello el sentido de su existencia. Sin embargo, tampoco puede ir más allá de ella, pues sólo encontrará otro repliegue de la misma fe. Así cómo el discípulo de Heráclito que al querer ir más allá retorna a aquello a lo que su maestro había abandonado, el hombre de ahora que contempla la fe no se conforma con ella y busca superar este estadio. Es decir, de la misma forma en que el discípulo no se conformó con las enseñanzas de su maestro, el hombre del ahora no se conforma con la pasión más alta y al buscar sobrepasarla la traiciona: “El oscuro Heráclito ha dicho: no se puede entrar dos veces en el mismo río. El oscuro Heráclito tuvo un discípulo; este no se detuvo en ese pensamiento, sino que fue más lejos agregando: no se puede ni siquiera una vez” (TT: 105).

<sup>4</sup> La elegía *Pan y vino* Hölderlin denuncia la condición espiritual del hombre actual. Allí el poeta dice: “Delfos dormita ¿dónde retumba el gran destino? (AP: 169). Esta pregunta esta complementada por la siguiente: “¿Para qué los poetas en tiempos de penuria? / Pero ellos son, me dices, / cual santos sacerdotes del dios del vino/ que de un país a otro en la noche sagrada deambulaban/” (AP: 173). Y termina afirmando: “Somos como sombras de corazón vacío” (AP: 175). La penuria, el abandono y la pobreza que en esta elegía se evidencian no sólo son temas para una Alemania del siglo XVIII, todo occidente contemporáneo se ve ligado a este destino de profundo desarraigo. Son nuestra propia indigencia.

fundamento que ellos antes nos proporcionaban se ha perdido y nos han dejado un abismo en su ausencia. Este a-bismo (*Ab-grund*) como vacío esencial aclama completarse, y sólo el ser humano está dispuesto acudir a esta exigencia. Así con el paso del tiempo el fundamento se ha trasladado únicamente a la mano de los hombres, y ha terminado por degenerarse en el ruido ensordecedor de la técnica.

El hombre experimenta la falta de fundamento como un abismo, pues ya ningún dios reúne y estructura los sucesos en torno a sí, dando hogar y refugio a una comunidad. Este encuentro con el abismo es propio de nuestros tiempos, tiempos de penuria como anuncia Hölderlin con la pregunta ubicada en la Elegía *Pan y vino*: “¿Para qué poetas en tiempos de penuria?” (AP: 173). Más esta penuria, este modo de estar de cara al vacío de fundamento se agrava con la indigencia<sup>5</sup> y así se hace insoslayable e insuperable. No sólo nos hemos encontrado bajo la ausencia de los dioses, también estamos incapacitados de experimentar su carencia. Es decir, a su huida le ha seguido ahora el olvido de su silencio. Nuestra profunda ceguera consiste en que nos hemos olvidado de los dioses y que en nuestro rechazo ellos han huido; nos olvidamos que olvidamos su abandono. Esta es la ceguera de la media noche, la sordera profunda, a la que se está sometido en nuestros días. Sordera que debemos experimentar de manera profunda, sordera a la que le perturba y le sobra incluso las palabras precipitadas.

No podemos ni estamos en condiciones de escuchar a los dioses: ¿dónde está el silente paso de Abraham y el cuchillo aguardando los mandatos sacrificiales?<sup>6</sup> ¿Hay un hombre que pueda callar

---

<sup>5</sup> La indigencia aquí no puede confundirse con la penuria anunciada por Hölderlin, la penuria es saber que de los dioses desvanecidos, no nos queda más que su silencio. Mas, la indigencia se define por un hecho: ni siquiera podemos distinguir su ausencia y mucho menos vernos como seres abandonados al destino. En pocas palabras la indigencia consta de esta doble privación: la del olvido de los dioses y la del olvido del olvido de los dioses, es en palabras de Karl Lowith “la de no más de los dioses que se han desvanecido y la del aun-no de los que han de venir” (Lowith, 1956, 57- 58).

<sup>6</sup> “Si Abraham hubiese dudado en el monte *Moriah* [...], pues entonces no habría dado testimonio de su fe ni de la gracia divina, sino simplemente de cuan espantosa puede ser una subida al monte *Moriah*” (TT: 17). Si Abraham no hubiera ido en silencio, como obedeciendo un mandato que no tiene lugar al arrepentimiento, no estaríamos contando la historia de un hombre de fe, hombre que según Kierkegaard fue el más grande de todos. Si hubiera ido en medio de quejas y objeciones, no estaríamos tampoco hablando de la historia de un hombre que, como ningún otro, fue el primero en testimoniar esa pasión poderosa. La pregunta que podemos sacar de este hecho, pregunta que hoy nos toca es: ¿quién puede escuchar ahora a los dioses, tal como lo hizo Abraham con Dios? Pregunta que nos coloca directamente en el tema central del presente trabajo: el silencio, pues el silencio que tuvo Abraham al escuchar los temerosos mandatos de Dios, evidencian como a la escucha le sobran las palabras precipitadas y cómo esta es necesaria para el ejercicio de la fe, es decir, necesaria a las profundidades del alma.

en medio del ruido maquinario y del bullicio sonoro de la noche? ¿Quién se atreve a escuchar y a enfrentar esta carencia, esta angustia del saberse sin fundamento? Sólo en medio de estas preguntas podemos evocar el temor y el temblor con el que Kierkegaard retoma las escrituras y acoger el paso meditativo que el mismo Heidegger busca emprender. Temor y temblor de la desesperación existencial; desesperación de ya no saber con exactitud cuál es el arriba y cuál es el abajo en un horizonte de sentido (TT: 11); desesperación de no encontrar punto donde germine con calma el aliento y el espacio. ¿No es en realidad todo más frío? (CJ: 115).

¿Qué calidez puede abrigarnos en medio del abandono? Para el filósofo Martin Heidegger la respuesta puede aguardar en las palabras del poeta (CB: 201, 250). El poeta como el hombre que busca las huellas de los dioses huidos puede, al vislumbrar verdad en su búsqueda, entregar con amor y calidez la luz que un día dejó de alumbrar en los ojos de los hombres. El poeta tiene que resistir el vacío de la noche, silencio y tormenta de Dios y aun así transmitir el mensaje, don del cielo, con firmeza (Pau, 2008, 263)

Pero a nosotros, poetas, corresponde  
resistir la tormenta de Dios, desnuda la cabeza,  
y coger con las manos el rayo  
del Padre, y transmitir al pueblo  
envuelto en canción el don del cielo (Citado por Pau, 2008, 263).

Él puede señalar a sus hermanos el camino hacia el cambio y aún más despertarnos del olvido de nuestra esencia y de nuestro propio ser. No obstante, este abandono de los dioses se debe en principio al impulso científico y técnico que viene creciendo desde la modernidad. El hombre moderno como amo y señor del mundo ya no necesita de la protección divina, pues su mundo, ahora objeto de planificación y producción, se puede comprender y transformar con más precisión a la luz de las ciencias exactas.

## **1.1 Dioses en la periferia**

No le basta al hombre desde su propia esencia representarse la naturaleza y acceder al mundo de forma contemplativa; él se encarga de producir cosas nuevas allí donde le faltan o donde imprima sus necesidades, sean reales o virtuales; esta actitud del hombre frente al ente, corresponde a una

dimensión esencial de su forma de relacionarse con su ahí (CA: 9, 10) y esta es: la técnica<sup>7</sup>. Según Heidegger, la relación con los demás entes intramundanos no es únicamente intelectual, más bien es una relación práctica de utilidad y de explotación, y esto se puede entrever desde los orígenes griegos de occidente. No obstante, esta disposición frente a lo ente, ha caído en desenfreno en nuestros días, y la técnica junto con el saber científico ha tomado posesión en el conjunto de lo humano (CA: 15, 18).

El consumo del ente desmesurado que ha llegado con la imposición de la técnica moderna, está determinado por ese sentido metafísico donde el hombre se entiende como “amo” y “señor” de lo “elemental” (CA: 67, 88). Esta obsesión del hombre de verse como ente que pretende dominar a los otros entes, se puede entrever en la necesidad de aseguramiento y en el deseo de mantener en firme su poder dominante; lo ente así, se utiliza con gran intensidad como un equipamiento que se debe conservar por necesidad y para confirmar la seguridad y el control total.

Lo ente, desde esta actitud, se adquiere sin un objetivo específico, sin metas específicas, pues sólo se atiende a su consumo; es decir, lo ente se adquiere y se atrapa sólo por el deseo y la seguridad que se siente al obtener una gran cantidad de los mismos. Esta ausencia de metas, este deseo de obtener, sin otra razón más que su utilización y consumo, es lo que propiamente Heidegger llama: “la usura del ente” (CA: 67, 88). Para ejemplificar la magnitud de este hecho, basta con mencionar las grandes cadenas de marcas actuales y la adicción y el frenesí con el que se adquieren actualmente, sin un claro objetivo, prendas tras prendas, objetos tras objetos.

Este exclusivo poder, este acoso incondicionado del ente para su consumo, parte de una materia prima. Detrás de toda usura del ente, hay alguien que permite este uso desmedido, es decir, para todo ente que se usa hay un alguien quien lo usa. Esta es justamente, para el autor alemán, la materia prima más importante: el ser humano y su voluntad; ambas están delante de todo uso desmedido del ente y son la raíz de toda usura (CA: 68, 89). El hombre, al atender con urgencia y desenfreno al ente, termina en últimas calculando y planificando el aseguramiento de la totalidad de la realidad;

---

<sup>7</sup> La técnica (τέχνη) -*tékne*- es desde antiguo un medio para un fin; es decir, un medio que pertenece al hacer del hombre. La técnica pertenece al fabricar, al usar útiles, al inventar aparatos u máquinas para solventar necesidades prácticas. Dicho en latín la técnica es un *instrumentum*. No obstante, si bien esta definición es correcta, no nos lleva a la esencia de la misma, ya que la técnica antigua difiere a grandes rasgos de la moderna pues esta última descansa sobre las ciencias exactas (CA: 15,18). El peligro que reside en la técnica consta en su exceso: creer que el hombre, al ser capaz de utilizar, de conocer y optimizar el ente, es dueño de la realidad. Este uso desmedido de la técnica también permea a las ciencias exactas cuando están enfocadas en la producción.

con ello su voluntad se disuelve y se concentra en este proceso técnico dónde todas las aspiraciones y todas las empresas se enfocan en la planificación y la protección; la usura es lo único que se tiene a la vista. A este hecho Heidegger lo llama: “instinto” (CA: 69, 90), que, si bien es una característica distintiva del animal, denota también una manera del hombre de desenvolverse en la vida, en la cual se decide lo que es útil o no, lo que es benéfico o perjudicial. El instinto, que en primer sentido se toma como una característica animal, corresponde también a la ciega esclavitud del hombre por el ente, esto es, a la ciega dependencia que, sin embargo, se quiere comprender desde la relación “amo” y “elemento”: sujeto que usa y objeto usado.

Tal sometimiento, tal orden, se puede observar en las planificaciones sanitarias, en las planificaciones familiares, o aún más en la regulación académica de los libros catalogados y ordenados por temáticas. Incluso el poeta que debe ser entendido como aquel que va tras la huella de los dioses huidos, no sería más, según este esquema, que un simple acomodador y encuadernador de libros.

Con todo, este afán técnico de consumo y usura que pretende cerrar el mundo circundante, sólo demuestra el vacío del ser, el dolor de la carencia y la pobreza de nuestra actualidad. Es decir, revela algo más pavoroso que debe ser atendido como tal. La técnica es el saber que organiza la carencia, recambia lo que falta y consume al ente en usura; su pulsión de seguridad es, en efecto, un movimiento de cálculo, planeación, uniformidad y rendimiento, donde lo único que importa es el ordenamiento del ente. Según esto, el hombre de la técnica al entender el mundo como objeto, establece relaciones de producción intencionales, donde todo se crea o destruye según su medida. Para él, tanto más se encuentre disponible el mundo en completa integridad, tanto más aparecerá el objeto como componente objetivo de la realidad (CB. 74-75). El ente se entiende como aquello que surge, abre y genera el mundo de lo presente; esto quiere decir entonces que el presente se abre al hombre desde el momento que percibe el objeto en su ahí. Todo sentido se reúne en torno al ente presente y a sí mismo el hombre, como su dominador logra una posición segura cuando lo utiliza y lo integra como algo disponible. Por ello, este dominio frente a lo intramundano se presenta como un dominio incondicionado y perfectamente disponible. Más este afán devela el dolor del hombre en la modernidad que siempre estará sometido a una sed que no puede saciar.

Afirma Heidegger que el hombre en la época moderna se concibe de forma retrospectiva, es decir, se entiende cómo centro de todo lo real. Y esto ocurre solamente cuando encuentra un dominio total

sobre el ente en su ahí. En otras palabras, el hombre moderno se entiende como el *subjectum* desde el cual todo el panorama ontológico y relacional de la verdad tiene sentido; a esto obedece el giro copernicano y las antropologías retrospectivas propias del humanismo que buscan interpretar, explicar y valorar el ente en su totalidad a partir del hombre y para el hombre (CB: 76-77).

La relación con todo lo que es, se establece en la producción autoimpositiva y en la técnica entendida como el procedimiento al servicio del hacer y del fabricar. Bajo estos supuestos se ha resguardado el hombre moderno, que, al tener el control del destino en sus manos, instaure de manera deliberada un mundo en virtud del mandato humano (CB: 218: 271). Así, la vida, tal y como se presenta, debe entregarse en manos de los procesos técnicos:

Efectivamente, el uso de maquinarias y la fabricación de máquinas no son ya en absoluto la propia técnica, sino sólo el instrumento más adecuado para la instauración de su esencia en el medio objetivo de sus materias primas (CB: 215, 267).

El ser humano, de esta forma, ha estado actuando demasiado y pensando demasiado poco. El lugar de las cosas no se despliega ya en el terreno del pensar, a pesar que desde un comienzo el hombre ha sido comprendido como un ser racional. El hombre podría pensar cuando él quiera, pero tal vez no lo puede, o no lo quiere. Es decir, nos topamos aquí con una incapacidad inconsciente, y con una percepción de un mundo con un contenido productivo prepotente y ruidoso. El pensar y el saber reflexivo han sido dominados por el poder de la técnica y por las investigaciones científicas de nuestra época. Todo saber válido ha de ser saber productivo, de lo contrario es rechazado en los comités investigativos y de producción. Estos comités determinan no sólo lo que se debe investigar, sino también cómo hacerlo y qué se debe desechar, para no caer en mera especulación sobre lo que no es útil o conveniente atender. Ciencia es producción y fabricación, es decir, empresa.

La esencia de lo que hoy denominamos ciencia moderna es, según Heidegger, la investigación bajo los parámetros de exactitud numérica; todo aquel conocimiento que no se encuentre soportado por la exactitud numérica y con las evidencias empíricas correspondientes, es desechado. El movimiento, el tiempo y el espacio son medidos en fórmulas que se pueden cuantificar, planear y controlar. Así, los procesos científicos que quieran concluir en un conocimiento válido han de estar ligados de antemano a la exploración de las magnitudes espacio-temporales y a la investigación de las magnitudes de movimiento que, por supuesto, deben estar interpretadas bajo caracteres numéricos (CB: 65-67, 70-73). La ciencia, por ejemplo, interpreta el movimiento y su comportamiento desde reglas específicas que siempre se cumplen, pese a la variabilidad y las

transformaciones de los hechos, pues sólo así, desde la fijación y la constancia, se pueden obtener datos, cuantificarlos, y controlarlos; esto lo permite el lenguaje numérico. El rigor de la ciencia es lo numérico.

La ciencia y su objeto de investigación fundamentada en la exactitud del número y el cálculo, además de traducir el movimiento a caracteres fijos, también ayuda a preverlo: es decir, a la ciencia le corresponde un poder anticipador con respecto a lo real. El conocimiento para la ciencia no es sólo contemplativo, como lo era la *episteme* en la época griega, la ciencia ahora debe obtener resultados y estos resultados deben optimizarse, a saber: aplicarse de manera útil y práctica a la realidad.

¿Cómo logra la ciencia empero todo este proceso y se anticipa a la totalidad de lo real? Por medio del experimento: “Disponer de un experimento significa representar una condición según la cual un determinado conjunto de movimientos puede ser seguido en la necesidad de su trascurso” (CB: 67,75). La necesidad del trascurso de las cosas que se termina traduciendo en leyes naturales es confirmada en el experimento. En pocas palabras, mientras los números permiten cuantificar y calcular los datos obtenidos de los hechos, el experimento confirma que estos datos obedezcan a constantes de la naturaleza, estas constantes son las leyes naturales; por esta razón el experimento nunca acaba en resultados arbitrarios, ya que todo experimento está determinado de ante mano a un objetivo: confirmar y obedecer la necesidad de las leyes naturales.

El experimento es ese procedimiento llevado y dirigido en su disposición y ejecución por la ley que se establece como hipótesis a fin de producir los hechos que confirman o niegan a ley. (CB: 68, 76).

Todo esto es prueba, según Heidegger, de que ahora la ciencia moderna tiene una relación esencial con la técnica, pues ésta no sólo se define en el rigor de lo numérico y en la demostración de experimento, también encuentra su esencia en el proyecto, es decir, en la intención de producir, de crear e implementar objetos con los resultados obtenidos. Como se ha dicho anteriormente, la ciencia no se detiene en una actitud contemplativa, por el contrario, busca optimizar sus resultados en la vida práctica. La ciencia es proyecto, y como proyecto práctico, es empresa (CB: 69, 77) Y no lo es únicamente porque la ciencia sea avalada y patrocinada por los emporios económicos que patrocinan desde diversos intereses el ejercicio científico -guerra, industria, medicamentos-, la ciencia es empresa porque desde sí misma es incapaz de producir conocimiento sin evitar con ello

crear e implantar sus resultados en objetos prácticos; por ello no se puede concebir un ejercicio científico sin su debida aplicación sea en la genética, la medicina o a biomecánica, etc.

En último término el experimento, el método, el proyecto, el rigor y la empresa conforman en su articulación interna la esencia de la ciencia moderna investigativa, que en se ve empujada dentro de la esfera de la técnica productora. Por esta razón, podemos decir que la ciencia moderna está ligada esencialmente a la producción de la técnica. Y si hemos de afirmar que la técnica es una actividad prepotente y ruidosa, entonces es necesario sostener, dada su intrínseca relación con la ciencia actual, que la ciencia es un conocimiento incapaz de silencio. Su bullicio ha remplazado el silencio sepulcral de los dioses y esto es, porque, en definitiva, ambas -la técnica moderna y la ciencia moderna- no toleran el silencio.

Lo que antes, desde Aristóteles era determinación del deseo originario del saber *episteme*, ahora lleva un dominio de la técnica moderna. ¿Qué conlleva tal dominio absoluto? ¿Y tal incapacidad de silencio? Podemos decir que su peligro se reduce a una consecuencia de la producción desenfrenada, a saber: aún no sabemos pensar, incluso, no estamos dispuestos a aprender a hacerlo; y la ciencia que ahora tiene el dominio académico y político tampoco sabe construir pensamiento, ni lo busca, pues todo se reduce a la planeación, la medición y optimización de recursos. Entonces ¿Qué significa pensar? ¿Y qué papel juega el silencio en el ejercicio del pensamiento?

Cuando nos adentramos en el despliegue de la pregunta qué significa pensar, desarrollada por Heidegger en las lecciones del invierno de 1952, nos topamos también con un ejemplo fenomenológico que es, desde nuestra perspectiva, muy esclarecedor de acuerdo con las intenciones que el filósofo busca desenvolver. El ejemplo es el siguiente: una madre enfurecida le dice a su hijo: “Espera, te voy a enseñar lo que significa obedecer”. ¿Qué piensa el hijo? Es evidente que la madre no promete darle aquí una cátedra de lo que esto puede significar, ni tampoco hacer una evaluación de premisas que correspondan con la obediencia. Más bien, ella busca enseñar el camino que el hijo debe seguir para obedecer, o mejor dicho, muestra al hijo el camino que conduce a la obediencia (QSP: 38). De igual forma, Heidegger no espera en estas lecciones ofrecer una serie de formulaciones explícitas que respondan de una vez por todas a la pregunta qué significa pensar; su esperanza estriba en adentramos en los terrenos necesarios para dar cuenta de las exigencias que esta pregunta lleva consigo y así poder ponernos en el camino que sus lecciones bosquejan. Cuando



atendemos a lo que aquí está verdaderamente en juego, nosotros nos adentramos en el ejercicio del pensar.

El hijo para entrar en el lugar de la obediencia tiene que tomar una actitud fundamental: la escucha. Esto no porque le quede más fácil a su madre la enseñanza, sino ante todo porque la escucha es esencial al asunto que la madre quiere indicarle. Asimismo, nosotros para aprender a pensar necesitamos escuchar. La escucha, por tanto, no sólo se remite a una actitud que abre vía fácil a la enseñanza, sino que es también la actitud necesaria para entrar en el pensamiento (QSP: 38). La pregunta qué significa pensar sólo se desplegará cuando entremos en esta actitud, es decir, cuando la escuchemos. Más, ¿qué le sigue a la escucha? ¿Cómo se abre este espacio? Respondemos: únicamente por medio del silencio, pues en la habladuría y en medio de la ruidosa técnica no puede darse este escuchar esencial. Que el hombre haya actuado demasiado y pensado poco significa realmente una incapacidad de escuchar, es decir, se trata de un hombre que con tanto ruido alrededor es incapaz de silencio (QSP: 83).

Es necesario reconocer también que este silencio no significa una total ausencia de palabra, al menos, en lo que respecta al pensamiento; si bien es necesario una actitud de escucha que derive del silencio, también se requiere atender al pensamiento que desde el origen griego aparece determinado por el *λόγος*; es decir, el rasgo fundamental del pensar también se fija en los enunciados (QSP: 142). Los enunciados como construcciones de un lenguaje racional son entonces el testimonio del ejercicio del pensar. La lógica y su estricto orden de argumentación son pruebas de ello. Pero este testimonio sólo es posible en medio del silencio o de lo que los griegos llamaron diálogo interior.

No olvidemos que, para Heidegger, desde los orígenes de Occidente pensamiento y palabra han estado profundamente ligados, pues uno confirma la frontera del otro. Sólo se puede pensar lo que se dice y sólo se puede decir lo que se piensa. Sin embargo, la palabra y su esencial determinación por el *λόγος* necesitan también del ámbito de la escucha, es decir, necesitan yacer en silencio. Detengámonos aquí. ¿Qué significa yacer? Vemos que Heidegger llega a esta cuestión después de una profunda disquisición acerca de una frase de Parménides que él mismo traduce: “se necesita: el decir así pensar también: lo que es: ser” (QSP: 152)<sup>8</sup> Retomado los diccionarios de griego,

---

<sup>8</sup> Como sabemos, Parménides expresó sus ideas en un poema, pero desde hace siglos se sabe que su trabajo se considera irremediadamente perdido. Sin embargo, sus escritos perdidos fueron citados por varios autores de la época que tuvieron acceso al manuscrito completo. Se deduce entonces de este panorama que la palabra “fragmento” no tiene un

podemos ver que el “decir” es la traducción de *λέγειν*; sin embargo, este *λέγειν* tiene una traducción más precisa: dejar que yazca (QSP: 171). Con esta indicación Heidegger pretende apartarse de la consideración del lenguaje que lo define como aquel instrumento bajo el cual hacemos del mundo algo conocido y familiar. Este decir -*λέγειν*- asumido como dejar yacer no proviene, por tanto, de la pretensión de reunir todo bajo el ámbito de la palabra o del afán del lenguaje de hacer de todo lo real un concepto. Por el contrario, se trata de un decir que nace de la escucha atenta, pues sólo mediante dicha escucha se permite que yazca la palabra que relaciona y crea conocimiento. Así como en el caso del hijo, que gracias a su escucha atenta permitió que se abriera el camino al aprendizaje de la obediencia, sólo mediante la escucha, igualmente atenta, podemos dejar yacer el discurso en la palabra y, por tanto, el aprendizaje en el pensamiento. En una frase: pensar significa entrar en el juego del discurso y la escucha.

Adentrarnos en este juego significa soltar la palabra instrumental, desasirse y abandonar las pretensiones técnicas-instrumentales del lenguaje. Esta palabra no agarra el mundo en la fuerza del concepto; es más bien una palabra que nace de la experiencia del silencio y que nos lleva también al silencio mismo, dónde pensar es pensar siempre en silencio. Reparemos ahora en las conclusiones que de aquí se desprenden. Si tomamos la ciencia desde su actual conexión con la técnica moderna, tenemos entonces que concluir que la ciencia es, dada la ruidosa técnica, una disciplina incapaz de silencio. Si esta disciplina es incapaz de silencio, es entonces también incapaz de pensamiento. Dicho de manera escueta: la ciencia no piensa.

Con esto podemos afirmar que para pensar necesitamos agudizar el oído y no sólo la palabra, es decir, necesitamos atender a la escucha y enriquecer al pensamiento desde los terrenos fértiles del silencio, pues sólo así puede el pensamiento crecer con ventura. Para ello es necesario también abandonar la pretensión de palabra y de concepto, y tomar distancia de la rapidez con que se propaga la ruidosa técnica. Hagamos pues una simple imagen de lo que hemos indicado aquí: si el propósito de cabalgar es llegar a nuestro destino, una vez llegamos desensillamos al caballo; si el propósito de la leña es hacer fuego, una vez hecho el fuego, la leña no es más que ceniza; y si el

---

sentido completo; se trata, más bien, de citas de las cuales nos queda suponer que son literales. Hecha esta salvedad podemos indicar que la frase en mención de Heidegger se puede encontrar en lo que se conoce como el sexto *fragmento* del poema de Parménides. Para una comprensión más clara de esta frase, la indicamos según la traducción de Néstor Luis Cordero: “Es necesario decir y pensar que siendo, se es” (2005, 219).

propósito de las palabras es conducir el pensamiento, una vez comprendido a fondo el pensar, ya no son entonces necesarias las palabras. Aquí, pensar y callar van de la mano.

Sin embargo, en el mundo, entendido como aquello en lo que vive y se relaciona un hombre, las palabras son tan útiles como los entes que pueden “estar a la mano –*zuhandenheit*” los cuales salen al encuentro “en el trabajo” (SyT: 140, 120) y en el trato que les damos. El silencio muchas veces se muestra como un inútil para esta dimensión poblada de intenciones prácticas y circunstanciales, en la que los entes intramundanos se nos presentan con un sentido para ser utilizados en determinados casos donde también las palabras pasan a ser signos útiles de la vida práctica. Esta dimensión que se completa en el ahí es lo que llamamos mundo circundante (*Umwelt*). La estabilidad de un mundo lleno de remisiones y signos totalmente familiares es lo que busca el hombre que desea gastar sus energías y proyectos para hacer más soportable y, en general, dichosa la condición humana.

Con todo, el dominio del deseo de convertir todo lo ente en utilidad y disponibilidad es, según Rilke “la amenaza de un invierno infinito” (CB: 219, 271), pues amenaza a la esencia del hombre y su relación con lo que llama el poeta lo “abierto”. “Lo abierto” es esa completa percepción del mundo y del todo donde no hay nada seguro, donde todo nace en la posibilidad y perece con necesidad, allí solo hay riesgo y abandono (CB: 211; 261). A diferencia del animal, que se relaciona libremente con el afuera, a nosotros nos desintegra y siempre nos obliga a huir, siempre nos obliga a vivir en constante despedida, en la nostalgia de la tierra prometida. Por ello dice el poeta:

¡Y nosotros: espectadores, siempre por doquier,  
vueltos hacia el todo, nunca hacia afuera! Todo nos desborda.  
Lo ordenamos. Se desintegra. Lo volvemos  
a ordenar y nos desintegramos nosotros.

¿Quién nos ha dado la vuelta de tal modo que, hagamos lo que hagamos,  
estamos en la actitud de quien se marcha? Así como él,  
sobre la última colina, que le muestra una vez más todo  
su valle, se vuelve, se detiene, se demora,  
así vivimos nosotros, siempre despidiéndonos (ED: 58-59).

La entrega desesperada a la relación productiva con el mundo sólo evidencia la aversión del hombre contra lo abierto y contra la desprotección de la naturaleza, en últimas, la aversión contra el silencio de un mundo que nos atemoriza. Lo abierto se cosifica así y se adentra en terrenos seguros de lo objetual. Todo se ha convertido en materia prima, incluso el mismo hombre, pues al ser sujeto de la usura, es en definitiva la materia propia de la técnica (CA: 67-68, 88). En últimas, hombre que

ha usado la técnica para su propio beneficio, ha sido condenado por ella misma. Según esta idea no somos los maestros y amos de la técnica, es ahora la técnica la que domina la dimensión de nuestra vida.

El hombre estupefacto frente a las potencias de la realidad se siente excluido del mundo y aspira a un lugar donde pueda sentirse como en casa. Por ello el hombre ha gastado demasiadas empresas en no enfrentarse a su condición, para mantener así una comodidad tranquila lejos de una pura percepción ilimitada, y lejos del aterrador silencio. A esto Rilke lo llama un “oscuro deseo” (citado por Heidegger en CB: 213, 265). Este oscuro deseo es aquel sentido sordo que no escucha, que se quiere separar de la pura percepción. Para el hombre, la totalidad de lo ente, el mundo y lo que arriesga la naturaleza es una percepción ilimitada estruendosa que no es capaz de captar; es una oscuridad que no puede alcanzar la conciencia. Mediante este oscuro deseo el hombre, separado de la pura percepción, se entrega a la técnica y así se separa más y más de lo abierto, que le corresponde por esencia.

En la medida en que el hombre construye técnicamente el mundo como objeto, se obstruye voluntaria y completamente el camino hacia lo abierto, que de todas formas ya estaba bloqueado (CB: 218, 271).

El mundo cerrado y objetivado, solo entendido desde las relaciones de producción, se torna sin salvación y expulsa de sí todo carácter de lo sagrado. La huella de lo divino al parecer ha sido borrada y el silencio que nos invade ahora es sepulcral; se trata de un silencio que se intenta rellenar con el bullicio sonoro de la ciencia. ¿Quién es, no obstante, todavía capaz de escuchar este brumoso silencio? ¿Quién puede empero perseguir hoy el rastro de los dioses que han huido por la ruidosa técnica? ¿Qué se escucha tras el silencio de los dioses que han huido? ¿Puede de nuevo el poeta responder a este silencio desde la escucha? Para responder a estas preguntas con total satisfacción, se hace necesario dejarlas de lado por ahora, esperamos pues retomarlas con éxito en el segundo capítulo de esta obra. Sabemos por ahora que el silencio de la muerte de los dioses nos horroriza y que, frente a este temor, nosotros hacemos ciencia.

El hecho del abandono de los dioses ha provocado que el hombre remplace este vacío, es decir, él se ha convertido en el centro de todo el universo; pero la inmersión bulliciosa de la técnica moderna en nuestro mundo ha desplazado también al hombre, lanzándolo a la periferia, para hacer de la máquina la protagonista en la escena histórica del mundo. De esta forma, la esencia de lo humano ha devenido en máquina y el ruido técnico no sólo se ha incrementado, ha hecho también del

silencio una experiencia cada vez más distante. Consideremos pues ahora el papel de la máquina en el desplazamiento de lo humano.

## **1.2 El hombre en la periferia**

La ciencia, la medicina, la bacteriología, etc. son nuevos espacios de conocimiento en un mundo que exige al hombre la especialización en términos productivos. Cada ciencia específica se ocupa de un fin particular y así está encargada de un resultado que tiene que alcanzar. Según Sloterdijk, el mundo se parece a un gran parque humano, donde los valores afectivos se remplazan por efectividad y funcionamiento. El mundo no es ya el lugar de lo abierto, como menciona Rilke en sus *Elegías del Duino*, lugar lleno de misterio para el hombre; el mundo, más bien, lo experimentamos cada vez más como una clínica y como una gran comuna terreno de la telemática, donde las ofertas son tan variadas como las posibilidades de su encuentro.

La ciencia, entregada de la producción técnica y maquinaria, no sólo termina traicionando la esencia de la sabiduría antigua, basada en la meditación contemplativa -ya que le exige producción y ruido allí donde el silencio es imperante-también traiciona la esencia del hombre y lo convierte en el centro de experimentos, es decir, en materia prima industrial. Ya no utilizamos las máquinas, las máquinas nos utilizan a nosotros; y esta inversión se debe al saber científico y técnico que, empero, se sostiene desde la posición de claridad y distinción (Sloterdijk, 2011, 235-236).

Esta dependencia de la técnica, esta sumisión hacia los artefactos, es lo que denomina Sloterdijk como “humillación de las máquinas”. La humillación es aquella reacción que tiene un organismo psíquico cuando un ente invasor lo atraviesa y le impide sus intereses egoístas o narcisistas. En la humillación se da una cierta percepción de un estado de integridad fragmentado, un estado de integridad de la conciencia descompuesto. Y la vida, desde esta afrenta se presenta como “el drama asombroso de la delimitación conseguida de los organismos frente a entornos invasores” (Sloterdijk, 2011, 221). En otras palabras, el ente humano ha conseguido sobrevivir frente a otros cuerpos delimitando su espacio, cualquier organismo que irrumpa en sus límites con éxito provocaría humillación. Siguiendo esta idea y la historia de la ciencia, podemos decir con Sloterdijk que hay siete humillaciones que ha sufrido el hombre en el curso del tiempo. Detengámonos en cada una de ellas.

La primera se produce justamente en la teoría copernicana que demostró que el eje de movimiento de los astros más cercanos gira alrededor del sol, no alrededor de la tierra; en palabras de Goethe se renuncia al inmenso privilegio de ser el centro del universo, donde la tierra, hogar humano, es trasladada así a la periferia. El segundo golpe llega en el momento en que Darwin demuestra que linaje del hombre proviene de la familia animal de los monos; la supuesta primacía de lo humano frente al mundo animal, fuente también de arrogancia, es ahora refutada a la luz de la observación atenta del mundo animal y de la forma como el hombre se inserta en dicho mundo. La tercera humillación se elabora a través de la teoría del psicoanálisis, pues en ella se demuestra que la vida sexual y la vida cotidiana en general no pueden ser dominadas por los procesos conscientes del hombre; pues hay decisiones, ánimos y deseos que pertenecen al terreno de lo inconsciente. El Yo tan exaltado en la modernidad ya no es el amo y señor de su propio hogar

La cuarta humillación se despliega a la luz de la tercera pues se produce cuando se inscribe la evolución no sólo en términos biológicos, sino ante todo en los comportamientos culturales y psíquicos, los cuales parten de una continuidad filogenética animal. Es decir, toda acción comunitaria y toda intención individual no nacen únicamente desde la psiquis humana, nacen también desde los impulsos animales arraigados en nuestra genética; ya no hay diferencia entre cultura y naturaleza, pues ambas tienen su origen en la evolución animal. La quinta humillación nace, cuando se reconoce que la capacidad cognoscitiva e intelectual del ser humano es insuficiente para explicar la realidad; así la confianza intelectual no es más que otro mal fundamento en el cual el sujeto moderno se ha sustentado. La sexta humillación llega cuando se descubre un egoísmo ineludible en toda acción humana, pues los supuestos ideales desinteresados y las acciones altruistas del hombre sólo esconden una especie de interés particular que se debe a deseos específicos, es decir, no hay acciones buenas desinteresadas o para ser más precisos no hay ninguna acción desinteresada. La séptima y última humillación<sup>9</sup> es aquella que con más fuerza se nos presenta en nuestros días, pues se despliega en manos de las máquinas.

---

<sup>9</sup> También podría mencionarse dos contemporáneas humillaciones más, humillaciones que se presentan con habitualidad y nos atacan con gran insistencia: la primera es la humillación ecológica que presenta al hombre como un organismo que sólo procura destrucción y mal uso del sistema medioambiental. La segunda, por su parte, es la humillación que nace entre las alianzas de la ciencia neurológica y robótica, donde por medio de imitaciones sistemáticas se logra recrear las manifestaciones más íntimas del alma humana; el amor, la creatividad y la libertad, serán entonces sólo objetos de tecnologías y juegos reflexivos por parte de inteligencias artificiales (Sloterdijk, 2011, 226).

Antes de proseguir a describir la humillación de las máquinas, es preciso advertir, que el concepto de humillación no tiene el carácter peyorativo que usualmente se le suele adjudicar. Si bien queremos hacer con esto una crítica a la técnica moderna y con ella a la imposición dictatorial de la ciencia, no por ello pretendemos dar juicios de valor. El concepto de humillación al igual que el concepto de técnica moderna, y lo que esta implica, remiten a un desarrollo intelectual necesario donde todo se presenta con la violencia de lo ineludible. Por ello, tal vez Heidegger entienda este proceso autoimpositivo de la técnica ruidosa y la consecuencia del abandono de los dioses como sucesos necesarios en el destino que viene construyendo occidente desde sus orígenes griegos.

Ahora bien, con el término humillación no se quiere describir simplemente un desarrollo negativo en la historia del hombre, lo que se procura, más bien, es demostrar cómo el propio hombre ha venido comprendiendo poco a poco la profunda desventaja de su ser, es decir, cómo ha venido asumiendo su fragilidad que antes permanecida oculta en su narcisismo orgánico. Para aclarar esta profunda desventaja, Sloterdijk retoma a Pascal afirmando: “Según Pascal, el hombre es el más endeble de los seres, una caña que se parte demasiado pronto, pero una caña pensante. Si se lleva la reflexión de Pascal hasta el extremo entonces habría que concluir: el hombre es *in extremis* una herida, pero una herida que se sabe a sí misma” (Sloterdijk, 2011, 230).

Al tener en cuenta la historia de la técnica podemos observar que las máquinas cibernéticas no están tan alejadas de la complejidad de los organismos humanos; hay computadoras perfeccionadas que poco a poco simulan espontaneidad, creación y ciertos movimientos cognitivos. Incluso se podría hablar de la convergencia entre lo humano y lo maquinal; por ejemplo, el uso de prótesis no sólo tiene el objetivo de sustituir partes del cuerpo que se han deteriorado, también procura un mayor rendimiento para atender las funciones remplazadas, pues estas prótesis cumplen sus objetivos somáticos mejor que lo que puede hacer la propia naturaleza. De allí que las prótesis tecnológicas sobrepasen los límites naturales y los impulsen para un mejor rendimiento. Esto produce además de una humillación a lo humano, una satisfacción insuperable, pues ahora los núcleos afectivos convergen en las frases “puedo” y “esto funciona”. El hombre se concibe en ese instante como un ser libre, amo y señor de todo lo ente.

¿Qué lleva al hombre a darse tantas ínfulas de poder, cuando se convierte justamente en un objeto inserto en una máquina funcional? Al respecto podemos encontrar en Sloterdijk una posible respuesta a esta ilusión. Gracias a la idea moderna de libertad el hombre busca escapar de su

cautiverio metafísico y rechaza concepciones y tradiciones escolásticas, que enmarcaban la vida humana en el conjunto de la creación divina. El desencanto del mundo nace de esta necesidad rebelde de librarse de la superstición y en último término desenlazarse de la idea bíblica: el hombre es una criatura forjada bajo imagen y semejanza de su Creador (Sloterdijk, 2011, 235). La famosa frase bíblica “Hagamos al hombre a nuestra imagen y conforme a nuestra semejanza” (Gn. 1, 26) demuestra, por un lado, una esclavitud natural, ya que el hombre al depender de una dimensión física depende también necesariamente de su Creador; por otro lado manifiesta también que toda aptitud del alma, todo carisma y toda libertad tienen su origen en lo divino. Esta doble implicación expone al hombre como doblemente súbdito al Creador.

Para escapar de esta sumisión el hombre moderno quiere convertirse en el propio gestor de sus acciones soberanas. La alternativa para dicha liberación, el boleto de salida, es ahora el artefacto que ha sido obra de la producción técnica del hombre: la máquina. Se trata de este artificio que, lejos de ser engendrado en los seis días de creación y lejos de ser parte de la intervención divina, pertenece exclusivamente al dominio de lo humano y de sus acciones. En último término, la máquina, el artificio y el cálculo son una oportunidad del hombre para lograr su protagonismo en la escena histórica; por esta razón, rechaza a los dioses y, como consecuencia de este rechazo, los dioses mismos lo abandonan.

Esta descentralización de intereses, este paso de escuchar la voluntad divina a escuchar la voz del hombre que propone cosas libres hechas a imagen de sí mismo, concluye en un traslado hacia el progreso técnico. El hombre ansioso de libertad ha otorgado su espacio protagónico, ganado por la ciencia moderna y sus producciones, al protagonismo de la máquina. Si con la ciencia moderna el sujeto obtuvo el poder del curso histórico, ahora éste sujeto ha cedido su puesto a las máquinas que hacen con mayor efectividad sus deseos y anhelos.

Como lo señala Heidegger, la ciencia mecánica procede de esta articulación del hombre con el mundo donde la “usura del ente” es ahora la única pauta de acción (CA: 67, 88). Así pues el hombre entendido como “amo” y “señor” de lo ente encuentra posibles objetos a transformar, a utilizar y explotar; el hombre se cree al fin libre, cuando en realidad es preso de sus propias creaciones. De esta manera, el hombre moderno ha cimentado su camino y cree, siguiendo estos principios, que su libertad se presenta cuando el saber pisa el campo de lo técnico. Hay libertad entonces, cuando el hombre mismo pueda crear, transformar y utilizar las máquinas. De allí la frase de Bacon: “el



saber es poder” (Rossi, 1990, 73). Más hoy esta frase significa: el saber mecánico es poder técnico, no poder del hombre. En último término, la modernidad y con ella el sujeto que la sustenta, están colmados por la sustitución de lo divino por los artificios: “Si bien se puede objetar que la modernidad surge de la vuelta romántica a la naturaleza y la vuelta neoreligiosa a la gracia, no se puede desprender de la comprensión moderna del mundo esta voluntad de entregarse al artificio” (Sloterdijk, 2011, 235).

Ahora bien, el fenómeno de esta última humillación tecnológica viene implícito en esa falsa satisfacción de explotar y utilizar todo a nuestro alcance. Con todo, esta satisfacción ha necesitado de un gran precio que ha pagado la sociedad: poco a poco las maquinas van reemplazando el lugar de lo humano dejando al hombre en la periferia. Pues es evidente que las capacidades del hombre son limitadas y las capacidades de las maquinas superan este límite; el hombre, con esta evidencia en sus manos, ha ofrecido su espacio en función de una mejor optimización, rendimiento y consumo. Por ejemplo, el cuerpo que antes era templo y encuentro entre lo profano y lo sagrado; es ahora intervenido por las eficientes maquinas que fabricamos y es concebido por la neurociencia como un organismo de meros impulsos eléctricos. El cuerpo no es ahora un punto de encuentro con lo sagrado, es espacio de eficiencia y producción.

Los trasplantes de órganos, los dinamismos electromóviles de las prótesis mecánicas, el marcapasos -entendido como la robótica rítmica que sustituye la frecuencia vital del corazón-, los estados de ánimo artificiales, los embarazos artificiales y el asalto forzado de la virtualidad, son algunos ejemplos de cómo la maquina toma posesión en la intimidad humana y la desplaza al funcionamiento del aparato. Identificar en últimas a los hombres con simples maquinas ataca el orgullo narcisista y constituye la séptima humillación. Humillación que se presenta como ecuación clave para entender la época contemporánea, ya que muestra la dinámica ruidosa y estruendosa de la técnica productiva que establece la forma de habitar actual de un hombre mediado por la tecnología. Estas humillaciones evidencian el silencio sepulcral de la muerte de los dioses y muestran a la vez las experiencias humanas más íntimas como mero ruido. Por ejemplo, el amor y el dolor son hoy expresiones de un entramado técnico y científico que funciona en favor de la máquina, del capital y de sus engranajes de rendimiento excesivo. Examinemos entonces cómo el dolor es reemplazado técnicamente por el consumo y la comodidad y cómo en dicho desplazamiento el sujeto moderno está sometido así inevitablemente al rendimiento.

### 1.3 El absolutismo del rendimiento

En esta frialdad, en esta penuria y en esa pobreza, la vida del hombre contemporáneo gira sobre sí misma en torno su propio vacío, y así inconfesada del aburrimiento al que se ve sometida diariamente, se entrega a la mediocridad del consumo y a la vida facilista de la masa unificante (P:117). “El aburrimiento no es otra cosa que la disolución del dolor en el tiempo” (Jünger, 1995, 30). Los tiempos al parecer no sólo están decayendo por la muerte de Dios, también porque el hombre aún no se ha apropiado de su esencia y no está capacitado para ello (CB: 201; 251), incluso su propia muerte, que le es tan propia, se le refugia en el anonimato y se le olvida en el trajín afanoso de la cotidianidad. Postergamos continuamente la muerte para evitar su condición amenazante, hacemos de ella un espectáculo, o lo que es peor, una simple estadística matemática, como si la finitud fuese algo exterior a nosotros, algo con lo que por ahora y mucho después no tendremos contacto. En medio de este anonimato, la finitud como un insustituible mío se convierte en un acontecimiento público, y se asume desde la cotidianidad indiferenciada donde nadie se hace responsable de lo que se dice o se hace. Para Heidegger, esta cotidianidad pública es el terreno propio del “Uno” (*DasMan*).

Este “Uno” (*Man*) Heidegger lo caracteriza cómo la caída (*Verfallen*) en el que el *Dasein* se interpreta y se relaciona con los otros y con lo otro desde el simple trato dominante con los entes (SyT: 193, 175). El *Dasein* cae en el anonimato de la esfera pública, donde es incapaz de asumir su propio ser, y de saberse como suyo. En el “Uno” el *Dasein* huye de sí mismo al no asumir su muerte, pues quiere conservar y mantenerse en un rincón tranquilo del mundo. La caída -entendida como huida- no es un error que parte de la voluntad, nos corresponde en la forma existencial y es inseparable a la disposición que tenemos frente a nuestro habitar en el mundo, pues naturalmente huimos de nuestra condición fáctica como seres para la muerte y de nuestra condición de “no-estar-en-casa –*un-zuhause*”<sup>10</sup> (SyT: 207, 188-189). Por ello no se puede confundir esto con una crítica

---

<sup>10</sup> En la angustia de sabernos como finitos, uno se siente desazonado; la angustia viene de todos lados y de ninguno, pues el ante-que de la angustia no es de un ente intramundano; el ante-que de la angustia se caracteriza por el hecho de que lo amenazante no está en ninguna parte (SyT: 205, 186-187) y a su vez se origina en el temor de no poder controlar el mundo y la totalidad de los entes. En esta disposición afectiva fundamental nos sabemos cómo seres no de realidades fundamentadas en lo ocupacional, sino como seres imposibilitados con respecto a nuestros planes y proyectos, puesto que nuestra forma de ser originaria es pura posibilidad. La familiaridad cotidiana se derrumba y habitamos el mundo como un ya no-estar-en-casa. (Escudero, 2009, 173).

moral o un ataque al sentido común. El “Uno” es un existencial y como tal, pertenece a la estructura positiva del *Dasein*, es un fenómeno originario de su esencial estar-ahí. El sí-mismo del *Dasein* cotidiano es el “Uno” mismo, y en cuanto tal, se asocia con la familiaridad de lo circundante, de lo que cotidianamente, medianamente, tiene una significatividad. Este fenómeno a su vez se distingue del sí-mismo propio, es decir, del sí-mismo asumido, de lo que Heidegger llama: autenticidad.

Sin embargo, no sólo la muerte se vela en el anonimato público, allí no se detiene la gravedad de la situación; el amor también se cosifica y se comercializa y el dolor se rehúye en la comodidad consumista. Este dolor del que escapa el hombre se hace presente en el desgarrar de entrever la situación de penuria y de carencia. Con todo, entre los criterios requeridos para adentrarnos en el terreno de lo humano, el dolor es aquel que se presenta como llave para entender la intimidad del hombre y su relación con el mundo: “¡Dime cuál es tu relación con el dolor y te diré quién eres!” (Jünger, 1995, 13).

El dolor es aquel estallido que hace al hombre saberse en un mundo y, dado que en el trascurso de nuestra vida es imposible no encontrarnos con el sufrimiento o con una de sus manifestaciones, el dolor más que un factor variable que oscila y depende de las circunstancias, es un criterio inmutable desde el cual entendemos nuestra relación con el entorno y la vida. Es decir, el dolor tiene una dimensión hermenéutica. Si el dolor es inevitable y, por tanto, permanente, lo variable, en cambio, es la forma como el ser humano se enfrenta a él (Jünger, 1995, 13).

En nuestros días el dolor se rehúye y se diluye con una serie de prácticas que procuran confort y bienestar individual. Bienestar que desde su tranquilidad indolora llena nuestra vida y contamina su aire como un narcótico que nos seda y nos permite dejar el dolor en la periferia: nos falta aire para respirar. Por ejemplo, las vacunas, los antibióticos, las empresas científicas y académicas, que procuran prologar el placer y disminuir el sufrimiento, son prueba de las necesidades del ahora, necesidades individuales y políticas que se basan en un ideal de prosperidad, progreso, equilibrio y seguridad. Estos ideales al venderse como “bonos de felicidad” (Jünger, 1995, 27), se intercambian por votos políticos y favores que ayudan a mantener el poder estatal. El afán de seguridad no sólo de los individuos, también de las instituciones políticas, ha llevado al hombre a replantear su lugar en el mundo: lo ha convertido en un sujeto de rendimiento que evita todo tipo

de demora, de contemplación y de cansancio<sup>11</sup>. No se da hoy un espacio para la distancia que permita ganar una respiración humana, tal como lo señala Hans Blumenberg, cuando se refiere al dispositivo del mito.

Atendiendo en este punto a Hans Blumenberg, podemos decir que el mito, ese medio donde el hombre abre su panorama al encuentro con los dioses o con el misterio, es también el lugar que abre el espacio para poder alcanzar una respiración humana. Detengámonos en esta idea. Para Blumenberg, a pesar de todo el conocimiento humano y de todo el dominio ganado por la civilización a través de la historia, el hombre no ha podido omitir una amenaza, que a su vez, recibe con cierta paranoia: volver a caer en aquel estado de impotencia y de oscuridad arcaica desde tiempos primigenios, volver a un estadio donde el ser humano no tenía en sus manos las condiciones determinantes de su existencia. Este estadio originario es el absolutismo de la realidad (Blumenberg, 2003, 11-12). Aquí el hombre desde su impotencia experimenta el ser superado por algo distinto de sí mismo; esta experiencia de inferioridad frente a un otro superior, es la experiencia de lo divino, elaborada después en el mito.

Según esto el mito no sólo es una mera narración que involucra el encuentro de la divinidad con el mundo humano, es también el dominio donde se representa, en una dimensión simbólica, el miedo, y aún más, el deseo de ganar un lugar para ponerle cara al absolutismo de la realidad. Miedo ante las fuerzas implacables que sobrepasan la existencia humana, donde el hombre se encuentra impotente, finito e indefenso; se trata del “desamparo del yo ante un peligro avasallador” (Blumenberg, 2003, 13). A su vez el mito representa el deseo de quien reclama tener un lugar al cual retornar, un hogar y un morar primigenio: se busca ganar un espacio que le permita al hombre separarse con distancia de estas fuerzas primitivas, pues sólo así la vida humana puede ser vivible.

El mito crea este espacio de distancia trabajando sobre la realidad, esto es, domesticándola; una realidad que se nos presenta inicialmente como una fuerza implacable y absoluta que nos hace reaccionar. La reacción simbolizada en el mito, es el deseo de encontrar un cierto orden y una

---

<sup>11</sup> Después de explicar el papel que citamos aquí del mito, y lo que con ello queremos resaltar, retomaremos esta idea para comprender como hay una relación entre el cansancio producto de este mundo de rendimiento y la incapacidad para tener una respiración humana. De esta forma regresaremos al punto de partida de este apartado: el dolor, para así señalar como esta experiencia humana fundamental se ha trastocado en nuestros días. Empero, vale la pena resaltar también que en el segundo capítulo de la presente trabajo se verá cómo, a diferencia de este cansancio productivo que es inherente al ruido de la técnica, se da también un “cansancio fundamental”, que únicamente puede habitar en el silencio (Han, 2012, 75).

jerarquía al cosmos que a su vez abre el espacio de lo humano. Incluso, la división de poderes y los papeles que cumplen cada uno de los dioses en la mitología griega para explicar la génesis del mundo, son realmente estrategias del mito para fundar un lugar humano. De igual forma la separación que se narra en el Génesis bíblico: “Entonces Dios dijo: “¡que haya luz!”. Y hubo luz. Al ver Dios que la luz era buena, la separó de la oscuridad y la llamó “día” y a la oscuridad la llamó “noche”. De este modo se completó el primer día” (Gn. 1. 3-5), da cuenta de la estrategia utilizada por el mito, pues en el momento en que los dioses son comprendidos bajo una cosmogonía, el hombre también hará parte en la escena: “Esta es la historia de la creación del cielo y de la tierra. Cuando Dios hizo el cielo y a tierra, aún no había plantas ni había brotado la hierba, porque Dios el Señor todavía no había hecho llover sobre la tierra, ni había nadie que la trabajara. Sin embargo, de la tierra salía agua que regaba todo el terreno. Entonces Dios el Señor formó al hombre de la tierra misma, y sopló en su nariz y le dio vida. Así el hombre se convirtió en un ser viviente” (Gn. 2. 4-7). Por ello el mito al darle un papel en la escena del génesis a los dioses o a Dios le da a su vez, para Blumenberg, un lugar al hombre. El hombre sería entonces un fruto del mito.

El mito agencia una distancia frente a este abismo arcaico, y de esta manera abre también el camino hacia una explicación o familiaridad con el mundo. Una prueba de esta distancia se puede entrever en los relatos mitológicos que narran siempre lo monstruoso como algo pasado, como una lejanía que ahora se evoca, pero que ya ha quedado fuera de las márgenes del mundo y del presente humano. El mito es pues una manifestación de distanciamiento y de superación de una amarga seriedad anterior, fuente de profundo miedo, ya que implica conducir lo indeterminado y nombrarlo, y al nombrarlo, hacerlo así familiar y accesible para el conocimiento del hombre, es decir, ponerlo a su servicio (Wetz, 1996, 83). Gracias al mito el hombre comienza su arduo trabajo de afirmación y, por tanto, de búsqueda de formas diversas de sobrevivencia. Es igual al proceso que hace el logos, y con él su sucesor: la teoría<sup>12</sup>, pues ésta revelará con más éxito lo que el mito

---

<sup>12</sup> Un fenómeno desconcertante en la actualidad es el vacío como resultado de una plenitud avasalladora, es decir, el mundo sustentado bajo la exclamación: ¡No hay nada que no haya! Así ocurre también en lo intelectual: No hay carencia de ideas, de proyectos, ni de datos, no hay déficit de instrucciones ni de manuales (Blumenberg, 13, 2010). Para Byung-Chul Han, esta evidencia implica un fin de la teoría, pues la teoría como constructo intelectual suple la falta de información y complementa mediante una hipótesis, cualquier vacío en el relato del conocimiento (2010, 106). En un mundo lleno de datos e información este medio auxiliar se torna superfluo; de esta forma, para la sociedad contemporánea, cuando se dispone de suficientes datos “los números hablan por sí solos” (Han, 2010, 107), ante cualquier pronóstico, y ante cualquier acción humana, basta entonces con constatarlo y medirlo con exactitud. Más la teoría, siguiendo a Blumenberg y a Jünger, es la capacidad de ver, no sólo de observar impresiones y colores, también de percibir estructuras de orden ocultas; es querer encontrar sentido en la disolución y en la disgregación. Ver, contemplar, que sería la traducción de la palabra latina *theoria* -*θεωρειν*- es entonces aguantar, resistir la realidad, y es

no pudo hacer antes: poner regularidad en lo extraordinario: “El modo de superar los tremendos acontecimientos cósmicos, que retornan episódicamente, es la teoría” (Blumenberg, 2003, 34). Por esta razón, añade Blumenberg, la línea fronteriza entre el mito y el *logos* no es tan clara, el mito tiene mucho de su trabajo en el *logos* y a su vez el *logos* y la teoría comparten muchas de las estrategias del mito. Estas estrategias hacen posible la sobrevivencia del hombre.

Para Blumenberg, el dispositivo del mito es lo que permite al hombre vivir y respirar despotenciando las fuerzas absolutas de la realidad. A pesar de la impotencia de lo humano frente la omnipotencia de lo divino o de la realidad, la distancia que agencia el mito nos da un lugar en el mundo y en el trascurso de la historia. El mito no sólo se interesa por la situación de los dioses, también busca suavizar el abismo que hay entre ellos y los hombres; para esto, invierte los papeles. El hombre en cuanto defensor y testigo de Dios asume entonces una tarea imprescindible: “No sólo como espectador o actor, también tiene su rol para Dios, cuya “felicidad” se sospecha que está en manos del hombre” (Blumenberg, 2003, 40). Para mostrar el sentido de esta defensa, Blumenberg se vale de una cita de Kafka en una carta a su amigo Max Brod:

No podían pensar lo suficientemente lejos de sí lo divino que decidía sobre ellos; todo el mundo de dioses no era sino un medio de mantener a distancia del cuerpo humano ese poder concluyente y definitivo, de tener aire para una respiración humana (Citado por Blumenberg, 2003, 11: Kafka a Max Brod, 7 de Agosto de 1920).

En resumen, desde la perspectiva de Blumenberg -y en contraste con Heidegger-, la historia del pensamiento occidental no nace únicamente desde el deseo de mandar sobre el universo, nace sobre todo de la voluntad de distanciarse de él. Tomar distancia es un empeño radical de mantener lejos aquello que nos es extraño, nos supera en poder y, por tanto, no está a nuestra disposición. El hecho de distanciar el absolutismo de la realidad y su terrorífica prepotencia es una medida domestica para habitar en el mundo. Esto se logra por el poder fabulador del hombre, que al crear mitos y símbolos le da un orden al mundo y logra así darse un lugar. El hombre, según esta idea, más que un ser racional, es un “animal simbólico” (Wetz, 1996, 80) que a través del lenguaje, del mito, de la religión, del arte, de la ciencia y de la historia, se abre un lugar para respirar. Respirar aquí no es simplemente un gesto de vida.

---

la posibilidad heroica del hombre frente al absolutismo de la realidad (Blumenberg, 19, 2010), cuestión que parece ahora imposible en el mundo de la información y la abundancia de datos. En este mundo no vemos, pero sí contamos. Ver implica detenerse, contemplar y así hacer teoría; esto es algo a lo que ya no estamos dispuestos.

La ciencia, empero, si bien es parte de las estrategias del mito para domesticar la realidad, vuelve, por otro lado, a reactivar este mismo absolutismo, pues le roba al universo el valor de todo instante, de todo lugar y acontecimiento. Según Wetz, “al contrario del universo cargado de sentido del pensamiento mítico, el universo científico no genera nada ya de relevancia” (1996, 90). Desde que el imperio de la ciencia ha tomado el mando de la modernidad, el cosmos no es más que una mezcla de hidrogeno y helio, no es más que un desierto celeste en continua destrucción y crecimiento, un desierto inconmensurable que se ha vuelto mudo e indiferente ante las quejas y los sufrimientos de los hombres. Entre sus infinitas piedras y choques no hay un firmamento que refleje la obra de las manos divinas, no hay un fundamento, no hay un propósito ni un valor en el cual el hombre sea testigo y protagonista. Nuestra mirada hacia los cielos ha cambiado y las estrellas que antes guiaban a los marineros, a los hombres perdidos en el camino, las mismas que resguardaban los cultivos y parpadeaban saludando la soledad de los hombres, son ahora meros objetos de estudio para una ciencia que detesta el caos y la absoluta contingencia del universo (Wetz, 1996, 78). Antes el universo nos cobijaba en su propósito, en el plan venidero de Dios, pero ahora es despiadado y nos recuerda implacablemente nuestra finitud, abandonándonos en el sin sentido de nuestra existencia. Tal vez el afán de seguridad y de evidencia absoluta de la ciencia, sus implicaciones políticas y el beneficio económico que obtienen las empresas de ella, ha creado otro absolutismo de la realidad: Uno de rendimiento y técnica. Es preciso recordar que al igual que el mito, el absolutismo de la realidad no es algo fijo en la historia; está en constante movimiento, y cambia de acuerdo a las contingencias del mundo actual. Así pues, si hay diferentes dispositivos del mito, habrá también diferentes formas del absolutismo de la realidad (Wetz, 2011, 79). El absolutismo de la realidad es un problema que debe ser encarado continuamente por toda la humanidad en general; y si antes en la Edad Media la ciencia se enfrentaba a la dogmática teológica; ahora, dada su ineludible vinculación con la técnica moderna, es la ciencia la creadora de un nuevo absolutismo: el absolutismo del rendimiento, el absolutismo de la técnica.

En este mundo donde el hombre es incapaz de vivir la vida desde su extrema radicalidad, es decir, vivir la vida con todos sus avatares y dolores, buscando un bienestar que le ciega y una comodidad que lo seda; y en un mundo donde el capitalismo y con él la técnica productiva y científica llevan al hombre a ser un sujeto de rendimiento industrial, ¿nos queda todavía un espacio posible para respirar? ¿No es este afán por el rendimiento una nueva forma del absolutismo de la realidad? Si antes eran las fuerzas primigenias de la naturaleza las que aplastaban al individuo, ¿no son ahora,

las necesidades productivas del conocimiento científico y del sistema capitalista, necesidades de extremo rendimiento, las que terminan por acabar y ocultar la esencia del hombre? ¿No son entonces las fuerzas de la maquinaria y lo económico las que terminan por humillar el espacio de lo humano? ¿Dónde hay espacio para respirar en esta sociedad altamente ruidosa y tecnificada? El dolor al parecer se ha ocultado en la comodidad del consumo y esto ha obligado al hombre a entregarse a la dinámica ruidosa y afanada del rendimiento; la comodidad que nos duerme en sus redes también lo ha sofocado y ha reducido el espacio de lo humano para transformarlo en espacio de producción.

Sostenemos pues que hay una relación entre el rendimiento y la incapacidad para respirar, dónde la técnica que procuraba hacer del mundo un hogar habitable para lo humano, es ahora, la culpable de la pérdida de este espacio. Del rendimiento, surge el cansancio y del cansancio nace también la asfixia. Para argumentar esto, nos hemos valido de la obra de Peter Hanke: *Ensayo sobre el cansancio*. Esta obra nos abre vía para pensar la relación entre cansancio y asfixia, y nos relata también la situación del sujeto moderno sometido por la ambición de un rendimiento tecnificado. Observemos pues la siguiente cita:

Aquel tipo de cansancio tenía como efecto una parálisis desde la que, por regla general, ni siquiera se podía doblar el dedo meñique; más aún apenas se podía parpadear; incluso la respiración parecía haberse detenido, de tal forma que uno se sentía petrificado en lo más íntimo, convertido en una estatua de cansancio (2006, 15).

Tras este absolutismo del rendimiento, el hombre que se ve hoy sofocado, también llega por las exigencias económicas cansado y exprimido por el trabajo. Hanke, en esta cita, nos ha servido para indicar como el cansancio es producto de esta afanosa búsqueda por producir y nos muestra como éste va de la mano con la incapacidad para encontrar el espacio posible de una respiración humana. El absolutismo del rendimiento hace del hombre una pieza más para el engranaje del sistema: todas sus acciones, incluso todos sus pensamientos deben estar enfocadas al producir y al rendimiento, y esto por supuesto lo agota. Según Byung-Chul Han estas exigencias que hoy se imponen al sujeto contemporáneo se sostienen en un imperativo actual: “tú-puedes”; imperativo que crea el terreno propicio para la auto-explotación. (2012, 44).

En un determinado punto de productividad la palabra deber se topa con su límite, y para seguir continuando con la producción, se requiere sustituir la palabra “deber” por el vocablo “poder” (Han, 2014, 15). La sociedad disciplinaria del siglo XX llena de hospitales, psiquiátricos, cárceles,



cuarteles y fábricas, instituciones que representaban la fuerza del deber y del Estado, son ahora remplazadas en el siglo XXI por una sociedad de rendimiento que necesita gimnasios, torres de oficinas, bancos y laboratorios genéticos. Mientras en una impera la premisa disciplinaria “tú debes”, en la sociedad de rendimiento del siglo XXI se asienta el sentido del verbo modal positivo “tú puedes”, que en muchas circunstancias es más eficaz que la obligación (Han, 2014, 19). La llamada a la motivación que se encuentra en la literatura de auto-superación, el impulso a la iniciativa del liderazgo económico o el hecho del marketing multi-nivel, son varios ejemplos donde se demuestra que el rendimiento es más competente en la auto-explotación que en los látigos del deber.

Así, la divisa de la sociedad contemporánea es: motivar en vez de reprimir o castigar. El capitalismo y la educación emprendedora dice con ironía: sé libre, más su mandato paradójico remite únicamente a la libertad de consumir y ofrecer varios productos y servicios para la venta. La libertad aquí proclamada se trata de la obligación de entrar en el juego del intercambio y en la dinámica del capital: “Se libre, ten tu propia empresa” y “se tu propio jefe”. “No hay nada que no puedas hacer”. “Todo está en ti”. Estas son la clase de anuncios misceláneos que llaman más que a la libertad, a la auto-explotación, pues nunca estamos al servicio de nosotros mismos, estamos al servicio del funcionamiento de los engranajes del capital. El “tú puedes” es el látigo y la coacción del ahora. Esto produce, sin duda, una sobresaturación de las posibilidades humanas<sup>13</sup>.

El absolutismo de la realidad que en antaño era fuente de miedo, ahora se presenta como absolutismo del rendimiento que es fuente de una gran desolación pues quien no logre el éxito y no rinda en términos económicos, es tildado como fracasado llevando esta culpa donde quiera que vaya, únicamente puede salvarle el obtener una vida opulenta y únicamente la sociedad puede reconocer un papel al sujeto dentro de los márgenes del dinero. De esta forma si la sociedad disciplinaria en su negatividad genera locos y criminales, la sociedad del rendimiento, por el contrario, produce depresivos y fracasados (Han, 2012, 27). Lo que enferma no es únicamente el exceso de responsabilidad e iniciativa, sino que con ellos se quiera satisfacer el imperativo de

---

<sup>13</sup> Esta sobresaturación del individuo contemporáneo tiene en el ámbito de la psicología un término científico para nombrarla: *Burnout*, que significa literalmente quemarse. El *burnout* es un tipo de agotamiento emotivo y profesional que afecta a la persona en diferentes ámbitos, sean sociales, laborales, emotivos, o espirituales (Sandrin, 2007, 16). Empero, vale la pena resaltar que si bien este término refiere inicialmente sobre todo al tipo de estrés que nace de la interacción social entre quien ayuda y quien es ayudado, también nos sirve para describir las condiciones de una situación laboral cualquiera donde el individuo está siempre agotado (Sandrin, 2007, 23).

rendimiento, imperativo que sofoca y ahoga al sujeto en la obligación de obtener capacidad monetaria sin mayor justificación que el consumo desenfrenado. “El sujeto de rendimiento se encuentra en guerra consigo mismo y el depresivo es el inválido de esta guerra interiorizada” (Han, 2012, 31).

Si desde un punto de vista patológico el siglo XX se definió como una época inmunológica, donde todos los esfuerzos médicos se encaminaban a la lucha contra las infecciones virales y bacteriales, el siglo XXI, para Han, con el impactante crecimiento de la comunicación y la información, tendrá en frente, otro tipo de enfermedades: los trastornos neuronales. Los malestares tales como la depresión, el trastorno por déficit de atención (TDAH), el trastorno obsesivo compulsivo (TOC) o el síndrome del desgaste ocupacional (SDO), son ejemplos de ello. Estos obstáculos a los que hace frente el siglo XXI dicen para Han mucho de la sociedad actual, ya que las enfermedades mentales que ahora se diagnostican, cada vez, con más frecuencia, no obedecen a una reacción negativa, no se generan por un choque corporal contrario entre dos partículas, obedecen más bien a un exceso de positividad (Han, 2012, 12).

Nuestra sociedad ha ido más allá: ha repelido todo lo extraño y lo ha encerrado en el terreno de lo igual y de lo positivo -enfocado al rendimiento económico-. Incluso lo extraño y lo exótico no es más que otra fórmula de consumo que después el turista puede recorrer para entretener su mirada. La violencia de la positividad del capital económico, que resulta de la superproducción y de la supercomunicación no necesita ninguna enemistad, necesita siempre transparencia y exhaustividad para llegar a todo rincón donde se pueda comprar y vender productos. Elementos como la distancia, lo oculto, la demora, el cansancio, y el dolor son formas negativas que impiden la libre marcha del capital; marcha que necesita, a fin de acelerarse, exposición absoluta. Esta también es una característica de nuestra pobreza y nuestra penuria: sólo se desea absorber y asimilar con sed insaciable.

A diferencia de esta época presente, el mundo heroico no encamina sus empresas y sus decisiones a intentar escapar al dolor, sino a resistirlo. De lo que se trata en el mundo heroico es de incluir el dolor en la vida y de encararlo, de tal manera, que en todo tiempo se halle endurecida y preparada para el encuentro con el sufrimiento. En cambio, el mundo de la sentimentalidad y la nostalgia, el dolor se rehúye y se oculta en la comodidad de la técnica. Al intentar rehuir del dolor el hombre oculta esta penuria creyendo que todo lo que tiene en las manos es real, es decir, todo aquello que

se presenta como real y verdadero es lo que se encuentra a su disposición para ser utilizado. Así de esta manera afirma y asegura el significado de lo “verdadero” y, por tanto, de lo seguro y lo estable donde no hay espacio para la duda o para el vacío de la pregunta. Allí donde no hay espacio para la pregunta, no hay espacio para el respiro (CA. 66, 87). Y allí donde no hay espacio para la pregunta, tampoco hay espacio para la escucha. Escucha y respiración son elementos que esta sociedad positiva ahora ya no se permite.

Hemos indicado que el dolor si bien es un elemento crucial en para la comprensión de lo humano, es ahora vedado por el uso desmedido de la técnica moderna. Allí en esta sedación de la comodidad, no hay espacio para la respiración y por tanto, no hay un espacio para lo humano. El absolutismo de la realidad, que ahora se presenta como absolutismo del rendimiento nos deja en asfixia y cansancio extremo. Donde no hay espacio para la respiración, y la demora, tampoco puede haber entonces espacio para el silencio. Sigamos, sin embargo, después de esta ligera indicación, haciendo una comprensión de la situación ya que de igual forma el amor es envuelto en comercializaciones y en afanes publicitarios pues los misceláneos anuncios transforman y manejan el deseo en mercancía. Para Kierkegaard, nuestra época es desapasionada, ya que la sensatez indiferente a los entusiasmos sobrepasa las turbaciones del alma.

#### **1.4 La pérdida de la interioridad amorosa**

La denuncia que hace Kierkegaard contra la sensatez es la misma querrela contra el uso dogmático de la razón señalada antes en *El programa más antiguo del idealismo alemán* escrito por los jóvenes Hölderlin, Schelling y Hegel. Los seres humanos sin sentido estético entregados a las razones estrictas, son como aquellos filósofos rendidos al dogmatismo; por esta razón, el pensamiento y la vida entregadas a la seguridad de la razón dogmática no pueden esperar más que trazar los caminos de su propia tumba, y allí, premisa tras premisa, entretejida en lazos lógicos, permanecen en su muerte conservando su polvo de esqueleto, polvo destinado a envolver relojes -pensamiento rendido aquí a lo mecánico-. Pero la filosofía y el pensamiento en general deben poseer tanta fuerza estética como la poesía, de lo contrario no pueden ver más allá de tablas y cálculos: “La poesía recibiría con ello una mayor dignidad y de esta manera finalmente llegaría a ser de nuevo lo que era en un principio: maestra de la humanidad” (Hegel, 1994, 230).

Pese a los esfuerzos enunciados en este programa, la indolencia y la impersonalidad, denuncia Kierkegaard, protagonizan nuestros días: “Ni siquiera un suicida en estos días acaba consigo mismo en un acto de desesperación, sino que reflexiona sobre este caso tanto tiempo y tan prudentemente que es ahogado por la prudencia” (EP: 41). Más la sensatez y la prudencia que aquí se menciona no es aquella enunciada en la *phronesis* aristotélica, pues hoy las virtudes y los valores se transan en papel moneda y las abstracciones o preocupaciones intelectuales se reducen a una mera administración financiera, “todo se compra ahora a precios tan bajos, que uno se pregunta si llegará el momento en que nadie desee comprar” (TT: 3).

La sociedad contemporánea dominada por el comercio y el intercambio monetario traduce todo a términos económicos, suprimiendo cualquier negatividad que impida el avance de la optimización del capital. Así pues, la comercialización y la publicidad que incitan al consumo, aspiran a eliminar lo que por esencia no pueda ser objeto de consumo; por esta razón, las experiencias negativas como el sufrimiento o el sacrificio por el amante no son comprendidas y, más bien, son instrumentalizadas o medicalizadas<sup>14</sup>. Hoy sólo estamos dispuestos amar únicamente si este amor nos da confort, comodidad y seguridad; no hay interés más allá de nuestro narcisismo, no hay encuentro con el amante, con el otro, con la alteridad. Nuestra sociedad es ahora exclusivamente positiva y no se permite ningún choque con la negatividad o con lo extraño. En la sociedad positiva todo se ha igualado y aplanado para convertirse en objeto de consumo, cualquier ente se puede comparar con otro en términos monetarios, las cosas son y valen dependiendo del precio que cada una represente en el mercado, así los precios igualan la realidad y le dan un solo matiz (Han, 2014, 10). De esta forma, “el amor se positiva hoy para convertirse en fórmula de disfrute. No es una acción ni una narración, ni ningún drama, sino una emoción y una excitación sin consecuencias. Está libre de la negatividad de la herida, del asalto o de la caída” (Han, 2014, 25).

Esta situación es examinada por Kierkegaard, cuando el danés observa que el amor es inherente al sacrificio y totalmente distinto de la posesión. Para ello se vale de una interpretación de la historia

---

<sup>14</sup> Incluso puede encontrarse ahora un medicamento en contra del sufrimiento causado por el amor para prolongar así la relación de pareja. La discusión médica acerca de la cura para los dolores de amor tiene actualmente una mesa amplia de debate científico. La dimensión de este debate se puede verificar en el siguiente artículo de la revista: *The American Journal of Bioethics* de la Universidad de Oxford: *If I Could Just Stop Loving You: Anti-Love Biotechnology and the Ethics of a Chemical Breakup*. By Brian D. Earp, Olga A. Wudarczyk, Anders Sandberg & Julian Savulescu (2013) *the American Journal of Bioethics*, (13:11), pp. 3-17. También se puede consultar en el siguiente artículo de Brian D. Earp, Anders Sandberg and Julian Savulescu, (2014) “*The Medicalization of Love*” en: *The Cambridge Quarterly of Health Ethics*. CJO2014. DOI: 10.1017/S0963180114000206.

de Abraham que al momento de tener que sacrificar a su hijo, decidió mentirle e incluso decirle: “¿Crees que estoy obrando así por un mandato divino? ¡No! Lo hago porque me viene en gana” (TT: 8), tanto amaba a su hijo que prefería que lo odiará a su padre antes que perder la fe en Dios; busco sacrificar el amor de su hijo, con tal de que él, su hijo, continuará amando a Dios y nunca dudará de su propia fe: “Señor del cielo, te doy las gracias; preferible es que me crea sin entrañas, antes que pudiera perder su fe en ti” (TT: 9).

Para nuestro autor danés, el amor no es un concepto que pueda reducirse a categorías racionales, o un objeto de intercambio donde las parejas transan favores y compañía; tampoco es mero un sentimiento, pues afirmar esto implicaría reducirlo a una visión estética del amor. El que ama no necesita de una teoría especulativa que responda a la pregunta qué es el amor para poder acercarse a su amante, tampoco necesita de mediaciones teóricas, ni de un pensamiento sistemático, ni de las evocaciones de los poetas que frecuentemente convierten el amor en un sentimiento abstracto, pues si bien la poesía enriquecería el hecho del enamoramiento, esto no haría más que dar una versión estética de algo que ya está creciendo en la interioridad. Evidentemente, para amar no se necesita ser filósofo o poeta.

El amor es, más bien, un acto, esto es, un hecho que fundamenta la vida del espíritu (Larrañeta, 1990, 201). En términos de Kierkegaard, el amor es todo lo que edifica y lo que nos abre a la interioridad; el *eros* es aquel que nos abre a una verdad propia, a una “idea por la cual deseo vivir y morir” (DI: 39) al mismo tiempo. Hay interioridad porque somos capaces de amar y de salir al encuentro con el otro y a su vez este otro es lo que permite que el amante vire hacia la interioridad de su alma. El que ama se dirige al mismo tiempo a lo externo –el objeto de su amor- como a su propia interioridad. Este dirigirse a lo externo, al objeto, le permite al amante confrontar su deseo con la realidad deseada. A su vez, el viraje a la interioridad es indispensable para el amor, ya que el individuo que se remite a su interioridad puede encontrar el verdadero impulso vital que lo lleva a su objeto amado, esto constituye entonces la perla de la autenticidad del sujeto enamorado. El amor, en últimas, tiene dos potencias: el de encontrar algo que está fuera de sí, algo que no se tiene deseo -sensualidad- y la profundidad de la interioridad que es la base de toda vitalidad humana –

pasión-. Cuando se pierde la interioridad, como ocurre hoy en las relaciones amorosas que son esencialmente eróticas, (Han, 2013, 32)<sup>15</sup> se pierde también la vitalidad humana: la pasión.

En el idioma danés encontramos dos palabras para lo que en español denominamos como amor: *Elskov* y *Kjerlighed*. *Elskov* designa casi siempre el amor en sentido sexual y erótico del amante. *Kjerlighed* indica más bien el aspecto sublime y espiritual del amor. Dentro de este conjunto entran afirmaciones tales como: “el amor de Dios” o “el amor hacia Dios” (Larrañeta, 1990, 149-150). No obstante, para Kierkegaard, estas dos palabras no se diferencian tanto como se creería, pues sus brechas son en verdad muy cercanas, ya que tanto el amor erótico, como el amor hacia Dios -fe- comparten varias características esenciales: ambas habitan en la paradoja, ambas son entrega y sacrificio, y ambas al ser incomprendidas desde el ámbito racional son catalogadas como absurdas. Por esta razón, Kierkegaard da más peso al momento religioso del amor, en comparación con su momento<sup>16</sup> estético y ético.

El momento estético del amor es llamado por Kierkegaard el amor sensual, el cual se encuentra simbolizado en las composiciones de Mozart de forma más auténtica. Esto sucede así por una razón fundamental: la música como medio de expresión es capaz de representar con más vivacidad la inmediatez -característica de lo erótico-. Este momento estético se determinará únicamente por su inclinación a la inmediatez exterior y no será capaz de interioridad angustiosa.

La inmediatez del *eros* se evidencia cuando el amante con impaciencia desea el objeto que no posee, el deseo aquí comprendido desde la carencia nunca concluye de buena manera, ya que una vez que se presenta la ocasión de obtener el objeto de deseo, el sujeto queda satisfecho y toda su fuerza erótica se apacigua y termina en hastío y cansancio. Al darse esta situación el joven seductor se dirige a otro objetivo y así infinitamente tanto como lo lleve su deseo. En este punto la aspiración

---

<sup>15</sup> Al analizar las diferentes concepciones y las ramas que toma la concepción de *eros* en la filosofía kierkegaardiana, añadiremos como parte del análisis la relación actual que existe entre el amor y la pornografía vista desde el autor Byung-Chul Han en el texto: *la agonía del eros*. Ambas filosofías se sostienen en una posición crítica frente a la actitud contemporánea que el hombre toma sobre el amor y lo erótico.

<sup>16</sup> Es preciso advertir que cuando se habla de amor en Kierkegaard el término estadios –término reconocido académicamente-, no es el término más preciso. Según la tradición académica, la filosofía kierkegaardiana se fundamenta en tres estadios: estético, ético y religioso, que a su vez se divide en religiosidad A y B. La primera refiere a la inclinación natural del ser humano por la felicidad eterna, la segunda en cambio se refiere a un hecho del cristianismo que es escándalo para la razón: Dios sacrificó a su hijo más amado, para salvar a los simples mortales del pecado (Suances, 1998, 127). Sin embargo, se ha visto también que estos tres momentos, más que situaciones particulares que se presentan progresivamente, son situaciones que se pueden dar al mismo tiempo, ya sea en el amor o en la misma religión (Larrañeta, 1990, 181-197). Por esta razón, la palabra *momento* describe con más precisión las nociones eróticas que se trabajan en la filosofía kierkegaardiana.

del seductor es indeterminada pues al navegar en varias direcciones y al tener varios objetos en mira es incapaz de tomar decisión y compromiso alguno. Su amor fugaz e inmediato es puramente exterior y por tanto nunca habrá posibilidad a un espacio interior que tome al objeto de deseo no como consumo, sino como la razón de una pesada angustia: “Mi alma reclama su imagen con tanta ansiedad y violencia como si de ella dependiera todo mi bienestar” (DS. 60).

Es preciso entonces que el deseo aleje a su objeto deseado y navegue en la distancia que sostiene con él para poder así mantener su ímpetu. Esta decisión se puede ver en la siguiente cita extraída del *Diario de un seductor*: “Ella no se daba cuenta de nada de lo que sucedía en torno suyo y, por la misma razón, creía que nadie reparaba en ella. Yo la seguí desde lejos y la devoraba con los ojos” (DS: 75). Al final, el deseo, si bien depende de su objeto deseado, comprende también que poseerlo no haría más que asesinar la trama de la seducción; por esta razón, el seductor entiende que entre el deseo y el obtener el objeto deseado se da una disyunción radical: “Sabía tentar maravillosamente a las muchachas y atraerlas hacia sí, sin preocuparse para nada, en el sentido estricto del vocablo, de poseerlas” (DS. 31).

Ahora bien, podemos hacer una comparación entre tres niveles del deseo sensual<sup>17</sup> que hacen parte de este primer momento de lo erótico. Estos tres niveles a su vez están representados en los tres personajes míticos de las óperas de Mozart: El primero es Cherubino: aquí el deseo no podría obtener el objeto sensual, pues al hacerlo, el deseo se extinguiría. El segundo es Papageno, donde el deseo se muestra en una multiplicidad indecisa, ya que al ser incapaz de decisión y por tanto de interioridad, no sabe qué objetivo perseguir. El tercero, y más importante, es Don Juan; aquí el deseo está absolutamente determinado a conseguir sus metas y, por esta razón, se presenta sano, victorioso y triunfante: “Nada de impaciencia, nada de voracidad, todo ha de gozarse tirando y atrayendo lentamente. Se ha convertido en el blanco de mi elección y no hay duda que la atraparé” (DS. 47).

Empero, Don Juan también es sólo fuerza seductora, no importa cuál sea el aspecto de él o de sus centros de seducción. Lo que se resalta es la fuerza del deseo hacia todo aquello que sea susceptible de ser seducido (Larrañeta, 1990, 161); es decir, allí el seductor no busca encontrar aquello que sea

---

<sup>17</sup>Es preciso aclarar que estos tres niveles a los que nos referimos, no se dan progresivamente, pues hemos visto, en relación con las citas tomadas del *Diario de un seductor*, que estos se pueden encontrar indiferente de su orden y que se pueden presentar según las circunstancias. Estos niveles hacen parte en conjunto de la comprensión del amor estético como sensualidad.

extraordinario o interesante en un objeto, simplemente se dirige a todo objeto que pueda ser alcanzado; así, cualquier detalle que una mujer comparta con otra es ya una razón suficiente el idóneo ejercicio de seducción: “Lo que le atraía era algo totalmente insignificante y arbitrario, por ejemplo, un saludo [...] era lo más bello que ésta le podía ofrecer” (DS. 31). En este sentido, su movimiento no es más que la simple encarnación de la fuerza irresistible del deseo. Las mil conquistas y las acciones picaras de Don Juan en España dan testimonio de esto. Él es un personaje al que no se le puede atribuir bondad o maldad alguna, ya que es una figura musical y, por tanto, tiene solamente una forma estética, nunca una forma ética. Y a su vez jamás conocerá, por tanto, el rigor del amor religioso. En Don Juan no hay ni reflexión, ni conciencia, y por tanto este momento estético del amor es siempre pobre en interioridad.

Toda esta exposición es para señalar cómo nuestra época está signada por los pasos melódicos de Don Juan, pues vivimos hoy en un tiempo esencialmente musical. Todo está invadido por el sonido de la música. Nada escapa a esta invasión. Incluso las duras exigencias de la meditación o a los movimientos más desafiantes que hay en la entrega amorosa, buscan un acompañamiento de la música. Y en este acompañamiento, experimentamos que no hay lugar para el silencio. Diariamente la música nos acompaña: todo momento cotidiano y todas nuestras actividades conscientes, por ejemplo, comer, transportarse, trabajar, hablar, etc., están inundadas de música. Están adornadas por las entonaciones musicales que nos evocan recuerdos, sensaciones y pasiones. Sentimos la necesidad de su compañía, puesto que no podríamos hacer ninguna de estas actividades con la misma concentración, si no hay música de por medio. Incluso la potencia musical es tan acogedora para la audición humana, que puede transportarnos fácilmente de un lugar a otro, que puede hacer de un lugar inhóspito un espacio cálido o viceversa. Para Sloterdijk, la música sería entonces “el arte benévolo que, como suele decirse, nos transporta de las horas descoloridas a un mundo mejor” (2001, 290). Y también es capaz de transformar y trastocar los afectos que yacen en los estratos más hondos del recuerdo.

Como lo indicamos antes, nuestra época dominada por el efecto de Don Juan, esto es, querer inundar todo de música y enmascararlo, no escapa a la intensificación del comercio y del capitalismo, y con ello a la pérdida de la interioridad. Las empresas contemporáneas han trastocado nuestra experiencia con la música y la han llevado a otros estadios donde priman el entretenimiento y las ventas. Las diversas actitudes actuales frente a la música y a la industria musical se pueden cohesionar en cuatro tipos: 1) La actitud auténtica, que lejos de pertenecer al circo del



entretenimiento y a la búsqueda de la masificación del público, hace de la música una experiencia personal, que bien se puede recoger en las grabaciones solitarias o también se puede encontrar en la consagración al perfeccionamiento técnico y al enriquecimiento de la apreciación. Aquí la música compromete a la vida y la impulsa, convirtiéndose en signo de la voluntad de poder. 2) la música performance: este tipo de música en cambio, se aleja de la experiencia personal e intenta abrirse camino al público con medios ofensivos y sorprendidos propios de las técnicas circenses, todo con el fin de acaparar la atención del público. 3) la música ligera: a diferencia de las dos anteriores, esta llega a conclusiones más extremas, pues en ella sólo se puede encontrar distracción y sedación. Sin duda, se trata de aquella música que se dedica al marketing de masas y sólo ofrece comodidad y protección; este tipo de música se encuentra cada vez con mayor frecuencia en el mundo contemporáneo y la usamos como compañía en todo momento incomodo o aburrido. 4) la música funcional: es, por último, aquella que elabora efectos a partir de las estructuras musicales y utiliza los sonidos con propósitos definidos, sea incentivar la marcha de un ejército, el deseo de arrullar con naturalidad a los niños, o facilitar las terapias psicológicas (Sloterdijk, 2001, 293-295).

Con esta descripción podemos entender, a que nos referimos cuando afirmamos el exceso de acompañamiento musical en nuestros días. La música sedante, la música performance y la funcional sólo se enfocan en el lugar placentero de la audición, lo hacen todo para que el oyente consuma y compre música, para que calme el ansia de taparse los oídos y de alejarse de la disonancia de la realidad, en pocas palabras, se crea aquí una experiencia auditiva que sirve de acompañante para los vaivenes de una conciencia desdichada. La música exagera así su fuerza para encantar al oyente y trasladarlo a una realidad placentera, a un mundo mejor del que vive ahora; por esta razón, consideramos a esta música donjuanesca como expresión de la huida del dolor, como el opio que todo el pueblo quiere consumir. Su melodía es expresión de un deseo separador del mundo y del prójimo, que facilita digerir cómodamente las contingencias de la vida. Así pues no es gratuito que nuestra cotidianidad este cada vez más inundada por dispositivos móviles musicales y por los audífonos individuales. Estos dispositivos nos aíslan del mundo y del prójimo para practicar al fin una masturbación acústica (Zoja, 2015, 15). Los artificios musicales, al ser producidos por el individualismo mercantil, son suficientes para alejar al vecino, por el ruido que producen; y con ello hacer a un lado a las personas y a las situaciones contiguas a nosotros.

La inundación sonora, que caracteriza a nuestra experiencia contemporánea de la cultura, trae consigo una vivencia particular del lugar en el que nos encontramos, el mundo. ¿Dónde estamos

cuando escuchamos música? La especificación de este lugar es empero vaga; al menos podemos decir que escuchar música es siempre apartarse del mundo y huir de él. ¿De qué estamos huyendo? Esta pregunta encierra un interrogante mayor: ¿Qué queremos acallar cuando escuchamos música? Para Sloterdijk, queremos callar el espantoso silencio que se origina después de la separación con del medio materno; tememos al silencio, porque tememos al mundo y a nuestra propia existencia que se ve abocada al vacío. El miedo al silencio nace justo allí cuando nos reconocemos estando en-el-mundo: “Ya no oigo nada, luego existo” (Sloterdijk, 2001, 313). En medio de la inundación sonora, aumenta el pavor al silencio, es decir, el de reconocemos en un mundo sin sentido y sin respuestas. Tras los bastidores musicales y las trincheras del ruido, duerme activo este viejo pánico: irreductiblemente existo. La música reprime el hondo hastío con el mundo y las preguntas que de él nacen; enmascara la angustia de sabernos ahí y de la nada de nuestra existencia. Ser-Ahí -*Dasein*-expone una condición angustiante donde por única vez la música no es posible y donde su nada abrumadora expone un silencio apabullante (Sloterdijk, 2001, 312). Allí donde hay temor de nuestro silencio, allí se confirma la pérdida de interioridad amorosa que antes estaba medida por los pasos de Abraham.

Recordemos que para Kierkegaard la estrategia de Don Juan es la de la seducción musical y esta inmediatez de la seducción es aquella que inunda ahora nuestra época, cargada de ruido y música ligera. Con todo, la fuerza inmediata de la seducción donjuanesca tiene limitantes, ya que su fuerza se remite únicamente a un instante en el tiempo; por tanto, su defecto es la fugacidad. Allí, en la espontaneidad y en la aspiración inmediata, no hay posibilidad para la firmeza y la perdurabilidad en el amor. Por ello, Kierkegaard no se conforma únicamente con este momento del *eros* musical, que es bastante inestable y confuso, pues su naturaleza corresponde a la sensualidad. Para conseguir la perdurabilidad, la promesa y la estabilidad en el amor, parece que se requiere del deber y la decisión.

Se podría objetar aquí que el deber extingue al *eros* con más vigor que la inmediatez sonora de la música, puesto que así se perderían las fuerzas espontáneas de la seducción; más esto implica asumir una concepción errónea del amor, ya que si el amor tuviera como peor enemigo al deber, el amor no sería entonces el verdadero triunfador. El deber es más bien un compañero del amor que le da firmeza y perdurabilidad. Si el amor es falso, el deber le daría peso a un edificio que tiene las bases de antemano mal construidas, edificio que al final acabaría por derrumbarse; más si el amor es verdadero, el deber pondría las adecuadas bigas que terminarían por asegurar las bases de lo

erótico (Larrañeta, 1990, 175). Nos topamos aquí con lo que Kierkegaard caracteriza como el momento ético, que es el momento de la decisión. En medio del exceso de sonido no es posible decisión alguna, pues todo se vive con extrema ligereza; esta posibilidad de decisión se abre justamente en la vivencia ética.

La decisión es la forma definitiva del deber que concluye en el deseo de perdurar con la pareja durante toda la existencia. Es decir, la decisión, que es el dispositivo reflexivo del deber y de toda ética, tiene aquí la forma de un compromiso: el matrimonio. Este compromiso transforma el impulso erótico, que antes estaba atrapado en la sensualidad musical, en el amor ingenuo, a una expresión mayor: la familia (Larrañeta, 1990, 176). Con la decisión se posibilita que el choque sensual de lo erótico se plasme y se ancle así en la interioridad de la existencia. Pero, con todo, Kierkegaard dejó abandonada a Regina Olsen su prometida, en el altar. ¿Por qué ocurre semejante despropósito erótico? ¿Fue Kierkegaard un hombre incapaz de tomar esta decisión de unirse en amor a su amada? Para atender a estas preguntas, es preciso ahora aclarar que no se intenta en esta sección hacer una justificación del matrimonio y que no queremos hacer juicios de valor que afirmen o nieguen el hecho de la unión marital. Lo hasta ahora visto sólo tiene la función de dar paso a lo que Kierkegaard considera verdaderamente por amor, que es la razón por la cual, dejó abandonada a Regia en el altar, razón también por la cual le dedica, no obstante, uno de sus más nombrados textos: *Temor y temblor*.

Para Kierkegaard, la cuestión del amor no se detiene allí. El amor, si es amor auténtico, no tiene en realidad ninguna resolución ni en el deber, ni en el instante fugaz de la seducción. El amor es paradoja y como paradoja repele todo intento de justificación racional, todo intento de teoría o filosofía sistemática. Al igual que la fe, el amor es sacrificio total de la individualidad para entregarse al ámbito de lo eterno. Es entregar todo en silencio para sólo así ser capaz de merecerlo todo; en ello consiste la paradoja: únicamente somos merecedores de lo amado abandonando toda esperanza de conservarlo; se trata pues de renunciar por completo a la pretensión de posesión y sólo así ser digno de una mayor riqueza.

Para ejemplificar esto el danés nos remite de nuevo a la aterradora historia de Abraham, que no titubeo al aceptar la orden que Dios le dio de sacrificar a su hijo en su nombre en el monte Moriah. Dios sabía que era pedirle lo más difícil que se podía pedir, y aun así Abraham no dudo y partió en silencio sin dar ninguna justificación a Sara, su esposa, o a su hijo Isaac. Sólo de esta forma, estando

dispuesto a entregar lo más preciado, pudo ganarlo todo: “¿No sucedió que lo ganaste todo y pudiste conservar a Isaac? Nunca más te lo volvió a pedir el Señor, y así en tu tienda y a tu mesa pudiste sentarte, dichoso, con él, del mismo modo que haces ahora por toda la eternidad allí arriba en el cielo” (TT: 17). Tal vez Kierkegaard quería hacer algo parecido con Regina, pues pese a las peticiones desesperadas del padre de ella y pese a las mismas suplicas de su amada Søren supo que después del matrimonio seguramente Regina se permearía de sus angustias: “Yo era demasiado pesado para ella y ella demasiado ligera para mí” (DI: 300). Por ello, prefirió verla casada con Schlegel, por mucho que le doliera, y por mucho que los familiares de Regina lo condenarán como un hombre duro de corazón. Su renuncia a ella es, más bien, entrega radical, que muestra una enorme sensibilidad al amor.

Los pasos de este camino son seguidos no por el ejemplo de Don Juan, sino por el de Abraham, y la interioridad excluida antes en la inmediatez musical descansa ahora en el silencio. Este silencio es también indispensable para la comprensión del amor como fe. Este momento es el momento religioso del *eros*, donde toda interioridad, es decir, toda pasión, revela la presencia divina en sí misma inefable, pues la interioridad del espíritu religioso no puede ser descrita o entendida bajo las formas del lenguaje racional (Suances, 1998, 119). La experiencia religiosa es interioridad absoluta y como interioridad absoluta es esencialmente incomunicable; por ello es indispensable para la fe el ámbito del silencio, pues no hay palabra que manifieste de forma auténtica y veras esta experiencia de profundo temor y temblor.

La fe es saltar a un vacío de sentido donde ningún discurso puede justificar racionalmente el principal requisito: total sacrificio sin esperar nada a cambio. La fe, al igual que los actos de Abraham, es para los ojos racionales un absurdo, pues en un primer momento pareciese que el hombre se somete a voluntad a una infelicidad: donde amor perfecto, amor a Dios, es amar a quien te ha hecho desgraciado. No obstante, la fe no es únicamente martirio, es también tomar la decisión en respuesta a un llamado eterno, en otras palabras, acoger en la existencia finita y frágil. La exigencia de la eternidad. El único consuelo del hombre sería entonces esperar a que Dios abra la puerta que él ya tocó con su fe. Es un Padre preparando en un cuarto algo para sus hijos, pero sus hijos impacientes llaman demasiado pronto para los preparativos de la alegría. Tal vez abra, tal vez no; sin embargo, es necesario aquí hacer el salto de fe, salto irracional contrario a toda lógica. De esta manera, si hemos de acoger el sendero de la fe se hace preciso tomar una decisión de profunda interioridad, una decisión que no busca ni la belleza estética donjuanesca, ni el simple deber ético,

es por el contrario, una decisión absolutamente personal, donde no pueden influir ni las cátedras teológicas, ni los discursos eclesiásticos.

Todos los intentos discursivos de querer traducir la experiencia religiosa a términos objetivos no hacen más que traicionar y malversar la fe. Es decir, son intentos al fin y al cabo de querer ir más allá de ella (TT: 104); más no se comprende que la fe, al ser la pasión más alta de lo humano y al ser una tarea que continua toda la duración de la existencia, es imposible rebasarla. Tras la fe, no queda más que guardar silencio ya que no es necesaria la palabra que explique esta experiencia. Después de la fe, no se siguen discursos, ni reflexiones, ni justificaciones; con ella solo se puede virar a una interioridad que tiene relación con lo inefable. Es decir, el hombre con fe, no necesita de las palabras para encontrar una posición segura de su creencia, pues en su interioridad encontrará la comunicación con Dios que estaba buscando; interioridad que para Kierkegaard es interioridad silenciosa, ya que la palabra siempre será exterioridad y ruido en este ámbito religioso.

La experiencia religiosa es esencialmente inefable y, por ello, el silencio es espacio de interioridad donde nace auténticamente la fe: a la fe le sobran siempre las palabras precipitadas. En el silencio hay una curación religiosa del alma, pues el mundo, sus bullicios y sus preocupaciones afanosas se transforman y se dispersan (Suances, 1998, 119). Por esta razón, la fe para Kierkegaard es la expresión de una interioridad silenciosa, es decir, se trata de una interioridad que permite respirar y asumir la vida a pleno pulmón. No es gratuito que Kierkegaard escriba en su diario íntimo: “Enséñame tu ¡oh Dios! A fin de que no me asfixie en el martirio o en medio de una asfixiante reflexión, sino para que respire a pleno pulmón en la fe” (DI. 318). El silencio, desde este punto de vista, sería entonces aquel espacio meditativo donde el hombre cura y aquieta las congojas ruidosas de su alma, pues se trata de aquella disposición del alma, que al abandonar toda pretensión verbal y conceptual, abre puentes en el encuentro del individuo finito con lo infinito por naturaleza inefable.

Más ¿no es este encuentro con lo eterno, según Kierkegaard causa de temor y temblor para el hombre? ¿Cómo es que, mediante él, se dispersan los dolores del mundo? Kierkegaard asume, que, mediante la experiencia silenciosa de la fe, las preocupaciones y los afanes mundanos dejan de tener el peso que antes tenían en el individuo. La relación con lo infinito siempre pone en entre dicho los asuntos que consideramos importantes y nos deja en una disposición de escucha permanente. Allí, en la escucha, hay un espacio para la respiración que en cada aliento aleja la vida

de las ansiedades y pesadumbres de su finitud. Sin embargo, la experiencia religiosa, no puede prescindir de la interioridad de una vida angustiada, pues frente a Dios, la felicidad no es meramente comodidad. Desde esta posición entonces no hay una radical disyunción entre felicidad y sufrimiento, esperanza y desesperación, entre lo sagrado y lo profano, o cómo lo intentamos sostener, entre condena y salvación. Ambos elementos configuran el ámbito de lo religioso, y también del silencio.

Atendiendo a la anterior cita de Kierkegaard, podemos decir que el silencio permite entablar la distancia con los ruidos y las imposiciones ajenas y técnicas del mundo y que, por tanto, nos da un momento para la respiración demorada: ¿no sería también el silencio, en relación con lo dicho acerca de la fe, la clave para ganar hoy un espacio de respiración humana? Si estamos dispuestos a admitir esto, siguiendo la idea de Blumenberg, el silencio sería entonces una estrategia mítica que nos distancia del absolutismo del rendimiento y del absolutismo técnico y que, por tanto, al darnos un espacio para nuestra respiración es también el que construye un espacio de lo humano. La conclusión perentoria sería entonces: somos humanos en cuanto somos capaces de silencio. Si bien esta es una conclusión fuerte, no queremos aquí detenernos más en ella, por ahora nos basta simplemente indicarla, aunque su comprensión requiere un trabajo más cuidadoso. Este trabajo será abordado más tarde en el segundo capítulo del presente trabajo.

## 1.5 El absolutismo de la pornografía

Han afirma, siguiendo a Kierkegaard, que la contemporánea comercialización del amor provoca la erosión del otro, es decir, la decadencia de toda posibilidad de encuentro con la alteridad, pues esta sociedad asume hoy al otro únicamente como mero objeto de disfrute y de consumo personal. La alteridad, tal como la entiende el autor coreano, es un absoluto que destierra al yo de su egoísmo y lo reta a ir a terreno extranjero. El otro es lo opuesto al yo narcisista, lo invade y lo llama desde la negatividad de lo extraño y lo fascinante con tal radicalidad que la desapropiación y la supresión del ego se pueden interpretar como la muerte del yo (2014, 18). El choque con el otro es de tal magnitud y negatividad que derrumba el egoísmo por completo<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> También para Heidegger, el *Dasein*, ese ser que en cada momento soy yo mismo, tiene profundas raíces en el ser-con y el ser-hacia (*Sein zu*). Es decir, *Dasein* no remite a un solipsismo cerrado con el mundo, también este ser-en-el-mundo implica una remisión esencial al comparecer con el afuera; en efecto, *Dasein* cómo existencia es ir hacia afuera,

Este encuentro con la alteridad se da por la manifestación del *eros*: su llamada nos impulsa, con la fuerza del erotismo, a abandonar los terrenos del yo y adentrarnos en el otro: El *eros* es aquella potencia que nos permite voluntariamente vaciarnos de nosotros mismos y nos concede el camino hacia lo amado. Sin embargo, el *eros*, como aquel puente que me permite alcanzar los terrenos de la alteridad, ha sido suprimido por el régimen del yo narcisista. El narcisismo que impera ahora es el principal culpable del enfriamiento de la pasión (Han, 2014, 09).

Un ejemplo del *eros* devenido en consumo es el hecho de la pornografía. A pesar de que el encuentro sexual se de hoy con más facilidad que en épocas anteriores, la experiencia del sexo se dirige más bien al mero rendimiento y al consumo de imágenes. El amor y el sexo son así profanados por el afán comercial y así mismo el placer es mutilado por la inmediatez. El placer que antes estaba fundado en lo erótico, se potenciaba en la distancia, en el secreto, en los juegos de seducción que daban espera al encuentro amoroso; más en nuestros días de suma transparencia e inmediatez, el sexo es desfigurado en su raíz en el consumo, pues ya no hay juego, ya no hay secreto, no hay ninguna negatividad o demora pues esto impide el rápido acceso a la compra y el consumo (Han, 2013,32).

---

hacia un encuentro con el mundo que lo absorbe (SyT: 132, 114). Heidegger en la investigación por la pregunta quién es el *Dasein* en la cotidianidad encuentra que en las estructuras de ser del *Dasein* corresponde también y con mucha razón el co-estar (*Mit-Dasein*) con otro. Esto no significa que este ser con el otro surja a la par desde el ser-en-el-mundo, sino mucho más: ser-en-el-mundo se constituye esencialmente desde esta relación con el otro (Theunissen, 2013, 191). Ello quiere decir entonces que hablar de “los otros” requiere una precisión más existencial: los otros no son todos aquellos fuera de mí necesariamente, los otros son más bien aquellos entre los que generalmente el *Dasein* no se distingue. Es decir, desde a los cuales el “ser-con” tiene el mismo modo de ser del *Dasein*. El “con” para Heidegger tiene que ser entendido entonces existencialmente y no categorialmente (SyT: 139, 119). Esto significa que no podemos comprender nuestro ser-en-el-mundo sin esta remisión necesaria a la co-existencia con los otros; los otros no hacen parte de mi mundo, el mismo estar en el mundo genera un *nosotros*. Por esta razón, el “yo” intencional de Husserl se queda corto frente al tema de la intersubjetividad, pues el yo sin embargo, será para él, el punto clave de toda filosofía trascendental (Theunissen, 2013, 192); en cambio, el “yo” en Heidegger tiene bases más profundas en el co-estar y reconoce que al igual que toda la esencia de *Dasein*, la estructura del co-estar se da por el cuidado (*Sorge*), que en este apartado es llamado la solicitud (*Fürsorge*) (SyT: 141, 121). A diferencia de los útiles, dónde su estructura se caracteriza en el a-la-mano (*Zuhandenheit*), los otros son en cambio objeto de solicitud. De los útiles nos ocupamos y a los otros los atendemos. El ejemplo que pone Heidegger es claro: atendemos a los enfermos, más no nos ocupamos –como nos ocupamos de un objeto- de ellos (SyT: 141, 121). Los resultados de este análisis existencial son entonces radicales: no hay “yo” sin un “nosotros”. Sin embargo, hemos de reconocer las dificultades de esta tesis, pues este análisis fenomenológico es insuficiente para fundamentar una ética o aún más para reconocer el papel del prójimo en la vida contemporánea, papel que requiere de una necesaria comprensión moral que él mismo Heidegger siempre quiso evitar. Heidegger no quiere remitirse a teorías de la moral valorativas pues para él sea en soledad, en violencia o en indiferencia, la solicitud (*Fürsorge*) sigue ahí, deficiente, pero sigue ahí (SyT: 142, 123). Si bien nuestra intención tampoco es hacer una crítica moral del mundo contemporáneo, es necesario reconocer, por ejemplo, cómo en la indiferencia el otro se convierte en una víctima más. Así pues, esta deficiencia de la solicitud (*Fürsorge*) será para nosotros, algo más que una deficiencia, será el testimonio de una conclusión radical: la muerte del prójimo.

En nuestros días la sexualidad no se desvanece en la represión y la moral restrictiva, sino justamente en su exceso: en el porno. El sexo, sea virtual o real, adquiere una modalidad porno, su profanación consiste en el hecho de eliminar todo misterio y distancia de seducción, donde el sexo optimizado por el capital se torna en exposición y mercancía. Así todos los espacios rituales de la atracción son remplazados por el rápido afán de la excitación agradable: “De una figura a la otra, de la seducción al amor, luego al deseo y a la sexualidad, finalmente al puro y simple porno cuanto más se avanza, más adelantamos en el sentido de un secreto menor, de un enigma menor” (Han, 2014, 51). El éxito del fenómeno pornográfico se debe a la creciente dependencia de las pantallas, que en su frenesí transforman la virtualidad en un ambiente más tangible que la realidad misma. Esta virtualidad nos hace indiferentes incluso frente a sucesos devastadores, donde el hombre puede expiar la culpa y el dolor de las calamidades publicando su “apoyo” en las redes sociales, la compasión se transforma así en un aditamento más que mostrar para nuestra vida virtual. Por ejemplo, la videocrueldad difundida por los medios, cada vez con más clientes, señala que desde esta virtualidad el ser humano se vuelve incapaz de despertar sentimientos íntimos como la compasión, por el contrario, el éxito del *cyberbullying* y el *happy slapping* son prueba de la imposibilidad de una clemencia íntima en el hombre detrás de la pantalla; el sufrimiento de un ser que él considera irreal y virtual producen más bien curiosidad y placer. Gozar del sufrimiento es también otra cara de la explícita pornografía (Zoja, 2015, 28).

La sociedad fascinada por el porno y la videocrueldad<sup>19</sup> es realmente una sociedad que ha abolido tan radicalmente lo sagrado que considera al amor y al sufrimiento como un espectáculo, un

---

<sup>19</sup> Es preciso indicar aquí que la crueldad se ha mencionado como una variante del porno, donde el espectador indiferente sacia sus deseos viendo el sufrimiento del otro desde la pantalla; para él, el otro es un anónimo del cual no puede tener ningún sentimiento de compasión. Se trata de un tipo de crueldad que se vende en el mercado; una crueldad anónima con anónimos compradores. Sin embargo, la crueldad es tan humana como la compasión; por ello dice Nietzsche: “Ver sufrir produce bienestar, hacer-sufrir más bienestar todavía —esta es una tesis dura, pero es un axioma antiguo, poderoso, humano- demasiado humano [...] sin crueldad no hay fiesta: así lo enseña la más antigua, la más larga historia del hombre —y también en la pena hay muchos elementos festivos” (GM, 87). Aun así, la crueldad no sólo se encuentra en el bienestar que produce dañar a otros, pues esta tiene raíces más profundas que se hallan en la realidad misma. De allí que Clément Rosset sostenga que la crueldad de la realidad es un principio innato de la experiencia humana, pues una vez estamos en el mundo, la vida no demora en golpearnos con la fuerza del dolor y dejarnos vacíos en el sinsentido de la existencia (1998, 57). Según Rosset, un gran ejemplo de la crueldad de la realidad se halla en la crueldad del amor, pues sea como se presente, el amor es un lugar paradójico, ya que ninguno de sus objetos resulta ser en su totalidad complaciente: amo las cosas del mundo, más las detesto a su vez porque no son, en definitiva, más afortunadas que yo en materia de duración; amo a las personas, más las detesto a su vez porque están inevitablemente llamadas a la despedida; y si dejo yo de amar quiere decir que el origen de toda decepción reside en mi alma, incapaz de mantener la duración del deseo (1998, 60). Su crueldad entonces reside en esa promesa imposible: hacer duradero lo que por esencia es efímero. De igual forma esta ambigüedad se da en la realidad que es cambiante, donde las cosas que son puede que mañana dejen de ser; la fragilidad y la finitud humana son pues los regalos crueles



producto más que puede fácilmente ser consumido. Vivimos una desritualización del *eros* que provoca impedimento de compasión e imposibilidad de seducción. Con todo, esta desritualización del *eros* no sólo obedece al afán comercial del sistema, sino también al hecho, cada vez más marcado, del abandono de la práctica ritual y cultural hacia lo sagrado. De allí que los templos que antes eran concebidos como lugares donde los secretos de los dioses eran resguardados y donde se cuidaba lo inaccesible de lo sagrado para lo humano, ahora son museos que exponen y muestran todo al espacio público. Ya no hay lejanía, ni distancia con los objetos sagrados, pues estos están ahora positivamente accesibles como cualquier objeto de uso (Han, 2014, 48); en esta proximidad que elimina la distancia no hay lugar para alcanzar una respiración humana, como lo señalamos antes siguiendo a Blumenberg. Con esto podemos decir, que hoy en la sexualidad, revivimos un absolutismo sutil, el absolutismo del porno, ya que, sin la distancia necesaria para el pleno ejercicio de lo erótico, el consumo del porno aplasta toda sensualidad y relación íntima con el amante. El hombre apabullado por el peso de su propio narcisismo, prefiere vivir en el mundo virtual de la pornografía que atreverse a acercarse a otra persona en un contacto íntimo. Si el absolutismo de la realidad es un asunto al que es preciso dar cara continuamente y en todas las épocas históricas (Wetz, 1996, 79), hoy esta cuestión se presenta, en relación con lo erótico, como el absolutismo de la pornografía, dónde los deseos narcisos desmesurados escinden la posibilidad de un encuentro con el amante.

De igual forma la práctica religiosa del peregrinaje ha sido, por ejemplo, remplazada por el turismo, por ese ir y venir sin demora ni contemplación, que es dominado por grandes empresas comerciales y hoteleras. No debemos olvidar empero que todo habitar humano está, según Heidegger, ligado estrechamente con lo divino, con lo ritual y cultural, es decir: con la cuaternidad bajo la cual el hombre crece: la tierra, el cielo, los dioses y los mortales. Sin embargo, con el proceso de la técnica y el abandono ritual, que acrecientan la huida de los dioses, ya no hay espacio para este habitar originario. En este incremento desenfrenado de la técnica se da lugar a un silencio sepulcral, donde, sin darnos cuenta, todo lo humano se nos despoja en un abandono radical.

Cuando no se pervierte lo erótico, la sexualidad no cae en la forma desacralizada del porno, el amor humano conserva el espacio de la distancia, de la seducción, que a su vez permite y abre el espacio

---

de la realidad que, sin embargo, se debe estar agradecido por ellos tal como Abraham que pese a la cruel petición de Dios nunca tuvo queja, o tal como lo dice el Mahoma en el Sagrado Corán: sea mal o bien, debemos agradecer a Al-lāh (Sura 1, 5).

de la más íntima cercanía. Sin duda, el amor es realmente el lugar de una cercanía paradójica; tal como nos lo ejemplifico Kierkegaard con su intensa relación con Regina. En esta sociedad positiva y totalmente transparente no es posible una distancia así, de proximidad íntima, ya que este carácter negativo del *eros* implica una percepción demorada que no se puede consentir el capitalismo afanoso. Una distancia así formaría un obstáculo para las comunicaciones y un problema para aceleración del capital. Por esta razón, el capitalismo y la inmersión humana en las redes sociales<sup>20</sup>, se han esforzado en aniquilar toda forma de distancia y con ella también toda cercanía, haciendo imposible entonces la relación con la alteridad. La cercanía es también una negatividad, porque lleva en ella una tensión que no se puede rebasar: hay cercanía, porque en un momento hubo distancia. Sin ninguna de las dos es imposible la manifestación de lo erótico y, por tanto, de la hospitalidad.

Para Heidegger, en el acontecimiento del *eros* se debe reconocer que a pesar de la cercanía es necesaria también una distancia, y que esta distancia objeto de dolor, también es la que propicia el espacio de una cercanía; el *eros* exige aprender a vivir con esa nostalgia del “dolor de la proximidad de lo lejano” (CA: 105) y a su vez de comprender la cercanía como una “prometedora lejanía” (APH: 18). Y siguiendo esta idea en relación con lo dicho anteriormente podemos entonces señalar que la distancia, al permitir abrir el espacio de lo cercano, permite también la capacidad de experimentar al otro en su alteridad (Han, 2012, 33), es decir, su encuentro.

Sin embargo, la libido se vierte actualmente tan sólo en la subjetividad, en el interés personal y narciso, y al hacer del sexo pura exposición, elimina el totalmente el ámbito de la distancia. El mundo para el hombre egoísta se presenta solo como proyecciones de sí mismo, pues sólo hay sentido y significación donde el yo se reconoce como fondo de todo y como fundamento; de esta forma el yo termina ahogándose en sus propias sombras egoístas y con su propio peso rompe toda

---

<sup>20</sup> En *Enjambre* Han muestra cómo la comunicación digital, al fomentar la exposición pornográfica y al eliminar así toda intimidad sexual, termina por aislar al sujeto en su propio narcicismo; el sujeto actual lejos de comprometerse en el amor, se refugia en la superficialidad de la pantalla, pues para él es más fácil acceder a una mujer o a un hombre virtual, que atreverse a asumir una relación con un ser real (Han, 2014, 14, 29). Además de esto, los computadores y la conexión de internet no solo difunde la información privada del sujeto, promueve también que el hombre se encierre cada vez más solo en la virtualidad de la red. Las redes sociales son ejemplos de ello, ya que ni los amigos de Facebook, ni tampoco la línea de tiempo de esta red social *-timeline-* corresponden con la narración de una vida real; ambas características además de ser artificiales, son simplemente aditivas. Los amigos de Facebook se cuentan en números y el *timeline* se numera en publicaciones, incluso las inclinaciones, y las pasiones se traducen en el total de *me gusta* que haga el usuario en el día (Han, 2014, 60). Con todo, por más que el usuario tenga varios agregados a su perfil, sólo con muy pocos de ellos entabla una relación íntima, y por más *me gusta* que tenga una publicación suya, él vuelve siempre en soledad a su propio hogar.

oportunidad de alteridad. Hay una esencial imposibilidad para el hombre egoísta de encuentro con el otro y, por ello, en esta sociedad narcisista el *eros* agoniza. Este ahogamiento es para Han la fuente la depresión del hombre actual: “La depresión es una enfermedad narcisista. Conduce a ella una relación consigo mismo exagerada y patológicamente recargada” (2014, 11), la depresión es entonces aquella forma donde el narcisismo alcanza su punto más álgido, es decir, es la enfermedad propia de alguien que se ha llegado hastiar de sí mismo. Allí no hay espacio para el encuentro con el otro.

Por esto depresión y *eros* son opuestos, el primero hace que el yo se agigante y se ahogue en su patología egoísta; en cambio, el segundo diluye al yo en camino hacia la alteridad y lo saca del infierno narcisista. En este sentido, la negatividad de la alteridad explota y se purifican las representaciones cerradas del sujeto, pues él se abre a la riqueza de lo otro, riquezas que sólo son en el encuentro. Así pues, el otro que yo deseo y que me fascina carece de lugar. Se sustrae al lenguaje de lo igual: “Atópico, el otro hace temblar el lenguaje: no se puede hablar de él, sobre él; todo atributo es falso, doloroso, torpe, mortificante” (Han, 2014, 10). En este no-lugar el otro es plenitud de silencio.

En la sociedad contemporánea el exceso de positividad, que traduce el *eros* en porno y a su vez en rendimiento, busca exponer todo y elevar el acceso a la mayor cantidad de información hasta donde sea posible, para así optimizar el movimiento de capital. Esta positividad recargada se manifiesta en la sociedad como ruido y no nos deja espacio de distancia para el silencio (Han, 2014, 75), es evidente que la comunicación digital engendra un ruido que destruye el silencio, pues el silencio como forma negativa interrumpiría las comunicaciones globales ahora necesarias. Sin embargo, el *eros* y el pensamiento tienen necesidad de un silencio profundo, ya que en el encuentro con el otro absolutamente diferente del yo se da una ruptura esencial de la subjetividad y así toda palabra que intente describir al amado será artificial e imprecisa. Tal vez, después de los aletazos de *eros*, “durante mucho tiempo lo dicho tiene que dejarse todavía en soledad” (AM. 264).

No hay ningún amante, ningún hombre arrebatado por amor, todo se convierte en intereses vacíos y puramente económicos. Ya nadie puede amar con tal vehemencia pues ya ningún individuo se pertenece a sí mismo, el egoísmo y la envidia, en vez de acelerar y derribar con la fuerza de la pasión, se presentan como obstáculos para que el individuo se sacrifique por su ser amado. Finalmente, el único objeto del deseo es hoy el dinero, la única calma, la única magnificencia

procede de él, la única envidia se genera desde allí, nadie desea las virtudes del otro, nadie desea sus habilidades, nadie envidia el amor de un amante. El amor ahora mediado por el poder financiero genera traiciones y abandonos entre los amantes. Dolor, muerte y amor se ocultan en esta sociedad productiva y altamente ruidosa:

En la época presente ni siquiera la inmediatez del enamoramiento está libre como los lirios del campo ni es tan gloriosa a los ojos del amante como Salomón en toda su magnificencia. Un criticismo erótico y un entendimiento acobardado doblegan su libertad y falsifican sus valores (EP.:52).

Sin la posibilidad de un encuentro amoroso y sin la posibilidad de una relación de hospitalidad con el otro, sin la libertad del amor como menciona Kierkegaard en esta cita, los valores de cercanía y de lejanía con el otro son entonces imposibles. El prójimo es ahora un relato religioso artificial, ya que en la vida narcisista del sujeto moderno no hay espacio para la experiencia de un otro.

### **1.6 Sin cercanía ni distancia: la muerte del prójimo**

Tanto la cercanía como la lejanía son fundamentales para la reunión entre los hombres, pues en esta sociedad desnaturalizada se puede aún ver como la aproximación entre seres humanos está protegida por ritos y practicas inconscientes que de ser trasgredidas rompería el lazo de la confianza: el paso del “usted” al “tú”, el paso de estrechar las manos al abrazo, el paso del saludo al beso, son ejemplos de ello que, en otras palabras, son a la vez el camino de la formalidad a la familiaridad. No obstante, la búsqueda de intimidad se asoma de maneras retorcidas y la necesidad de cercanía se reemplaza y se disfraza en la sexualidad pornográfica que, sin abrir la distancia necesaria, pretende asumir al otro como objeto de consumo.

Se ha visto que, al parecer la declaración de Nietzsche anunciada al final del siglo XIX, “Dios ha muerto”, ha sido consecuencia de una nueva comprensión de lo humano: alguien que rehúye del dolor, de la muerte y reemplaza el amor por consumo. Sin embargo, en esta situación de penuria es preciso, según Luigi Zoja, entender que esta declaración de Nietzsche hoy significa en el siglo XXI “la muerte del prójimo” (Zoja, 2015, 8). Así, tras la muerte de Dios, no sólo hemos reemplazado este espacio con la comodidad consumista del capital, también en nuestro consciente narcisismo hemos llegado a la muerte del prójimo, y el buen samaritano bíblico es tan sólo un relato cada vez más lejano y menos practicable.

El otro, es decir, “el prójimo” es, según el antiguo testamento (Lv. 19,18), una noción simple: la persona a quien ves, a quien sientes y puedes tocar. La palabra *Réa* (רֵא) en hebreo, que significa algo que está enfrente de nosotros, algo cercano (Gn. 15,10), tiene relación con la otra palabra *Réya* (רֵיָא), que significa intimidad, amistad, cercanía, compañero, prójimo y vecino. Ambas palabras en este idioma antiguo tienen una misma raíz: *Raá* (רָאָא) que simboliza el cuidado, apacentar el rebaño, pastar, alimentar (Strong, 2002, 418). De igual forma, en el evangelio de Lucas (Lc. 10, 29) la palabra en griego *plesion* (πλησίον) significa el vecino, lo próximo, lo cercano (Strong, 2002, 169). Tanto *réa* como *plesion* construyen entonces el contenido de la palabra prójimo y esto es: *el otro que está cerca de ti*. Sin embargo, es importante subrayar que en el *Antiguo testamento* se decía prójimos únicamente a aquellos fieles al Dios de Israel, en cambio, el *Nuevo testamento*, bajo la luz de la resurrección de Cristo, transforma esta noción y la extiende al habitante más lejano de la tierra. Por ello, para el cristianismo, el prójimo, el vecino, la persona cercana, no es únicamente aquella que espacio-temporalmente tiene coordenadas contiguas a las mías, es también aquel ser que sufre y se regocija, aquel capaz de amor y de odio, tanto en Israel como en el otro lado del mundo. El prójimo tiene, al igual que Dios, la condición de absoluto; de esta manera, la dogmática cristiana ha tenido que ligar a Dios y al prójimo en uno sólo (Zoja, 2015, 6-7), donde amar al prójimo implica también amar a Dios y donar al prójimo es donar a Dios.

Sin embargo, esta cercanía del prójimo es hoy cada vez menos posible y hay varias situaciones que lo demuestran: idolatramos a personas famosas que se presentan en la fría pantalla y, no obstante, somos indiferentes con los percances de nuestros vecinos. Somos capaces de mirar con ojos atentos al televisor y a su vez somos incapaces de sostener la mirada con desconocidos; los anuncios internos en los buses, las revistas de los aviones que ofrecen infinidad de imágenes ayudan a disimular la mirada de la persona sentada a nuestro lado: “El encuentro de su mirada -la del hombre- con el aparato ha remplazado el encuentro con los ojos del prójimo” (Zoja, 2015, 11). El sujeto ahora devenido en un consumidor y usuario, es un sujeto que dormita en la vanidad del consumo y del producto, y que termina definitivamente solo.

Con la imposición de la técnica, la sensación física y la compasión –sentimiento de encuentro con el prójimo- ya no constituyen coordenadas para el hombre. Los intentos públicos como el teletón son un mero entretenimiento que quisiera liberar la compasión; mas no puede, porque la instrumentaliza. La compasión es una emoción que no llega desde el exterior, es producida por el interior, por la capacidad interna de vernos reflejados en los otros. Dice la *Biblia* desde antiguo:

“ve y experimenta un sentimiento de compasión, ve y experimenta el dolor del samaritano” (Lc. 10, 33).

Como lo hemos indicado antes, el narcisismo nos asfixia y el absolutismo del deseo extingue el espacio necesario para el encuentro con el otro y consigo mismo; los artificios tecnológicos y las maquinas se convierten pues en la única familia de este sujeto. Después de la muerte de Dios y la imposición de la técnica, la consecuencia inevitable es justamente la muerte del prójimo, como lo señala Luigi Zoja; toda calidad que la alteridad entrega es remplazada por el afán y el frio ruido maquinario. En últimas, donde quiera que mire el hombre, sea en sentido vertical –hacia Dios-, sea en sentido horizontal –hacia el prójimo- encontrará soledad. Somos huérfanos a donde quiera que nos dirijamos, sin padre y sin hermanos.

Con el nacimiento de la soledad nace el ruido y a su vez la intolerancia hacia el silencio (Zoja, 2015, 14), es decir, se incrementa la condena del silencio. Si el silencio de Dios es ahora sepulcral, los silencios que hay frente a los demás son realmente insoportables. Se pensaría que el incremento de las fuentes de ruido a comparación de épocas anteriores tiene su causa en el crecimiento de la población mundial, pero esta sobrepoblación de estímulos crece más bien con la soledad del individuo. Cada individuo que usa televisión, estéreo, electrodomésticos, produce más ruido que una familia de diez personas en el campo.

Si en la soledad se incrementa el ruido, hemos de afirmar que la relación del prójimo se alimenta entonces del silencio. Más, ¿cómo sostener esta afirmación, cuando notamos que las culturas antiguas han erigido una comunidad a partir de la palabra escrita u oral? A pesar de que estemos muy lejos de una cultura del silencio, es decir, de una relación del mundo marcada por una plenitud tan grande que haga inútil a la palabra, es preciso reconocer a la vez que incluso la comunicación entre personas se teje a partir del silencio. Los silencios en la conversación, por ejemplo, nunca son un completo vacío, sino la respiración entre las palabras, el repliegue momentáneo que hace fluir el significado, el espacio que permite un intercambio de miradas y emociones, o el momento que permite sopesar las frases que emanan los labios. Como lo indicamos siguiendo a Blumenberg, en este espacio de respiración habita lo humano. Toda conversación es un balancín de silencios y palabras, un vaivén de pausa y habla (Lebreton, 2009, 14).

En realidad una comunicación sin un reverso de silencio es impensable, pues el silencio es un modulador que genera claridad semántica en el lenguaje. Sin el silencio, la comunicación se

atascaría en el flujo continuo de las palabras que harían imposible la comprensión. No hay entonces comprensión sin este espacio de silencio que es ocasionado por nuestra respiración. La pregunta para el mundo de la teleinformática que nos inunda cada vez con más novedades es: ¿realmente nos estamos comunicando? Se objetaría que la teleinformática no puede desarrollarse en el silencio, ya que este espacio negativo –cómo ausencia de palabra-, es más bien un obstáculo para lo que se pretende comunicar. Sin embargo, la puesta en escena de esta objeción es justamente el testimonio de un mundo que escapa del silencio y pretende inundarlo con ruido o con ventas; que el silencio se presente como un problema, es porque hay un problema con la forma de asumir este silencio<sup>21</sup>.

Es cierto que relación con el prójimo se nutre en la palabra cómplice; más esta palabra sólo puede surgir cuando es posible también compartir el silencio. Aun así hay momentos en que el silencio es incómodo y se muestra como una reacción violenta frente al interlocutor, pues al esperar una réplica para continuar el flujo de la comunicación, el otro simplemente encuentra el vacío de la sin-respuesta. El silencio en una conversación cuando es incómodo se convierte a la vez en una especie de abismo que trastorna y que es difícil de llenar (Lebreton, 2009, 29). Allí donde se espera intervención de uno de los compañeros, él más bien calla, renunciando así a los recursos de la discusión y provocando un profundo desconcierto en el grupo social. Cuando no se soporta el silencio de un compañero en la plática, el malestar invade a todo el grupo y la conversación se disipa. Para retomarla, se hace necesario dejar al margen al “silencioso” reprochándole su abstención de hablar<sup>22</sup>. De esta manera, el “silencioso” lleva consigo sin saberlo el enigma que provoca la palabra ausente y deja que se vislumbre el horror de una sociedad sin lenguaje (Lebreton, 2009, 41-43).

Así pues, no es posible compartir el silencio, cuando apenas está en marcha la relación social. El silencio es aquí un obstáculo para el encuentro con los demás; sin embargo, cuando el silencio se puede compartir sin incomodidad y sin la presión de hablar, es cuando realmente hay una relación

---

<sup>21</sup> Se podría objetar con gran peso, que el asumir puede ser una solución o una vía propia del mediocre. Que en general el que asume su vida, es porque nunca pudo ver la luz que estaba en medio del abismo, que en verdad se conformó y allí durmió. Sin embargo, veremos en el segundo capítulo de esta obra como la clave para la salvación, se encuentra en asumir nuestras condenas, adentrándonos en ellas y recibéndolas cálidamente. En realidad asumir el silencio, es la clave secreta para un nuevo comienzo.

<sup>22</sup> Lebreton advierte que este deber implícito de hablar se encuentra sobre todo en las relaciones sociales occidentales. Pues también hay otras culturas que se encuentran más cómodas en el silencio que en la palabra emitida. Los calificativos de “locuaz” o de “silencioso” reciben su denominación en función de un régimen cultural, con sus costumbres particulares (2009, 33). Logos y silencio son entonces tejidos culturalmente.

íntima entre los interlocutores. Es decir, hay intimidad entre dos personas, cuando la palabra deja de ser una mera excusa que ellas usan para su encuentro. Solamente es posible compartir sin incomodidad el silencio al tener un conocimiento íntimo del otro. La complicidad de la amistad o el amor cuando se nutren de la intimidad dispensan de la necesidad de hablar y de conjurar el silencio a toda costa. La verdadera relación íntima abandona entonces a la palabra, tal cómo una amistad de años que no necesitan hablar siempre para relacionarse, o tal como el padre y la madre que no necesitan el recurso de la emisión excesiva para relacionarse con el hijo. Por ello, el hombre actual, amante del ruido, se ha vuelto incapaz de esta intimidad silenciosa y su constate huida del silencio confirma su soledad, su condena.

El hombre no está solo únicamente desde el encierro de su hogar, en toda la estructura social él es incapaz de relacionarse a cabalidad con los demás. Nos encontramos distantes el uno del otro y aún más sin posibilidad de cercanía. Aquí la cercanía se convierte en el morbo pornográfico y la distancia se desvía a las redes virtuales de internet (Zoja, 2015, 19). Está es hoy nuestra penuria profunda: somos incapaces de cercanía y no sabemos tampoco la riqueza de la distancia; y los puercoespines que podían vivir en medio del frío, con la cercanía necesaria y con la distancia solicitada, mueren ahora desangrados por las púas de sus compañeros y son azotados a su vez con el frío de la soledad<sup>23</sup>. ¿Dónde nos hemos alejado, si todos estamos lejos? ¿Cómo acercarnos, si ya todos estamos tan cerca? No hay un punto desde el cual medir estas dimensiones, pues no existe la posibilidad de calcular la cercanía elemental para no morir de frío y la distancia cardinal para no morir desangrados los unos con los otros. Esta es nuestra verdadera desesperación, enfermedad mortal del hombre, que aún subsiste en la sociedad contemporánea.

Para explicar la imagen de la desesperación como enfermedad mortal es preciso recordar la dialéctica kierkegaardiana; ella asume al espíritu del hombre como la resolución entre dos

---

<sup>23</sup> Retomando la famosa fábula de Schopenhauer, los hombres en sociedad son parecidos a un grupo de puercoespines en invierno. Como sabemos, los puercoespines sometidos al frío se apiñan para evitar congelarse, pues en cercanía se calientan mutuamente. Sin embargo, a menudo empiezan a sentir pronto las púas de sus semejantes y en esta cercanía comienzan a sangrar; si querían sobrevivir en común, esta situación demanda, por supuesto, una prudente distancia. Aun así, cuando el imperioso invierno sopla su frío, la necesidad de calentarse vuelve a aparecer, pero con ello surge de nuevo el segundo mal; de modo de que van de aquí para allá, entre ambos sufrimientos, hasta encontrar una cercanía mediana y una distancia mediana en la que puedan subsistir mejor (*Parerga y paralipómena*, II, 665). Analizando la fábula, los hombres en sociedad no son diferentes: la necesidad de compañía nace por el frío de la soledad, pero los muchos defectos insoportables los vuelven a separar los unos de los otros; también nuestra relación con el prójimo se bate entre la distancia y la cercanía. Sin embargo, esta cercanía es aniquilada por el erotismo devenido en porno y la distancia es eliminada en función de la reproducción rápida y expositiva del capital y las redes de comunicación. Así pues, el hombre contemporáneo se desangra en la cercanía y a su vez muere de frío en la soledad.



contrarios que, sin embargo, no llegan a un acuerdo definitivo; estos contrarios son: alma y cuerpo, posibilidad y necesidad, finitud e infinitud. El yo como la construcción reflexiva del alma se ve también involucrado en esta dialéctica irresoluble y se somete a las discordancias entre estos contrarios, a su tensión. Aun así estas síntesis del espíritu no conforman todavía un yo, pues aunque el yo se establezca mediante la relación entre los contrarios, éste sigue siendo una abstracción (Suances, 1998, 392). El yo se concibe cuando esta relación entre contrarios tiene una relación reflexiva; es decir, el yo es lo que aparece cuando la relación se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: “Es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma” (EM: 33.) Con todo, esta relación reflexiva es puesta por la misma relación o es puesta por un tercero. Pensando desde el cristianismo, Kierkegaard afirma que el yo es una relación que depende de un tercero: Dios (EM: 34). En otras palabras, no hay yo sin la relación de dependencia con la eternidad; Dios es el que pone al yo en la relación entre contrarios y por ello el yo es la huella de eternidad que hay en el hombre. Si el hombre desea separarse de esta dependencia, quiere ser desesperadamente sí mismo; si el hombre desea perder su individualidad en esta dependencia, quiere también desesperadamente no ser sí mismo.

Siguiendo esta idea, la desesperación brota cuando el yo se ve sometido a una fuerza mayor que lo llama y le impone sentido. El yo cuando mira hacia su interior solo encuentra en las cavernas de su alma repliegues de sí mismo, y si quisiera ir más allá, no podría ver más que su propia intimidad, en efecto, nadie puede salir de su propia piel. Y esta realidad es tan agobiante en el hombre que lo desespera. Su yo y sus lazos de dependencia con Dios son inevitables hasta tal punto que su yo se vuelve hogar y cárcel. Aun así, para Søren, el hombre no puede escapar de esta dependencia, pues si lo hiciera, no habría yo; el hombre está condenado a su propio yo y como Edipo, su destino incurrirá siempre a la desesperación. Por tanto, la desesperación es una consecuencia necesaria del yo y sin ella no habría intimidad ni profundidad del alma.

Hay propiamente dos formas de desesperación: la desesperación por querer ser uno mismo o la desesperación de no querer ser uno mismo. La primera nace de la desesperación del fatalista, que es aquella que niega su dependencia con Dios cómo una presunta errata que intenta decir que Dios es un autor mediocre. La otra forma de desesperación nace desde un crescendo horrísono que nos recuerda que el sentido de nuestra vida depende de un Dios que no nos deja dormir en la fácil alegría y en el aburguesamiento. La primera es una desesperación de obstinación, la segunda una desesperación de debilidad; la última expresa la imposibilidad de que el yo pueda alcanzar por sus

propias fuerzas el equilibrio y el reposo, más la primera representa al hombre que pretende con todas sus fuerzas, por sí mismo y nada más que por sí mismo, encontrar su yo. Pero el hombre no podrá menos que verificar que pese todo, permanece en la desesperación, pues descubre que ni con el más grande esfuerzo puede eliminar su yo de la dependencia que lo fundamenta. Esto es lo que desespera. El yo para el sujeto que no quiere ser sí mismo es una condena de la que no puede librarse; y el yo para el sujeto que quiere ser sí mismo es una carga, ya que al adentrarse a los terrenos de la intimidad descubrirá que su yo no depende únicamente de sí mismo.

No obstante, darse cuenta de esta desesperación representa una ventaja infinita, pues únicamente un hombre desesperado es consciente de lo irresoluble de su espíritu. Y con todo, estar desesperado también es la mayor miseria, es la perdición misma, pues lleva a la interioridad a terrenos angustiosos de los cuales, llegado a un punto, es imposible salir (EM: 35). Esta es la enfermedad mortal de la cual no hay cura. A diferencia de cualquier enfermedad que se contrae en un lapso de tiempo particular y se puede combatir investigando las razones del momento en el que se contrajo, la enfermedad mortal está contrayéndose continuamente y para salir de ella es necesario que en cada momento se esté eliminando de raíz el problema; es decir, no estar desesperado tiene que significar la destrucción de la posibilidad de estarlo y esto es la destrucción del yo. La persistencia de cualquier enfermedad reside en el hecho de haberla contraído por primera vez; en cambio, la persistencia de la enfermedad mortal reside en el hecho de que siempre se está contrayendo; donde quiera que hay yo, hay enfermedad (EM: 37). El hombre está entonces sometido a una paradoja radical: somos espíritu y como espíritu tenemos un yo, pero este yo es causa de desesperación, así para eliminar la desesperación hay que deshacernos del yo, pero sin yo no hay hombre, y sin hombre no se puede eliminar la desesperación; lo que se sigue de esto es una consecuencia circular: sin yo no puede haber desesperación y sin desesperación no puede haber yo.

¿De dónde viene, en últimas, la desesperación? Del yo y sus intrínsecas discordancias; si la discordancia persiste no es una mera consecuencia o casualidad, ya que la discordancia no es culpa de la relación de los términos del espíritu; su raíz está, más bien, en la relación que se relaciona consigo misma, es decir, en la del yo. En otras palabras, cada vez que hay yo, hay también desesperación, no como una simple consecuencia, sino como una compañera en cada uno de los momentos de presencia y duración del yo. ¿Puede entonces ser la muerte nuestra esperanza contra la desesperación?

A esta pregunta Kierkegaard responde casi desde una perspectiva descorazonadora, pues la desesperación es la enfermedad mortal en un sentido todavía más categórico. Cuando se habla de enfermedad mortal, se entiende en un primer momento que esta enfermedad es de muerte, pero el desesperado está infinitamente lejos de llegar a morir de esta enfermedad o de que esta enfermedad termine con su muerte corporal. Al revés, el tormento de la desesperación consiste exactamente en no poder sucumbir, el hombre la padece como alguien que agoniza en lecho de su muerte y aun así no puede descansar en ella. La desesperación es ese tormento contradictorio de estar muriendo y no muriendo, de estar muriendo la muerte (EM: 39).

El desesperado no puede morir. El desesperado vive justamente una autodestrucción impotente, pues es incapaz de conseguir lo que quiere y a la vez vive una autodestrucción potente, pues la desesperación se adhiere a su yo sin poder separarse nunca más de él. “La desesperación vuelve otra vez a sentirse incapaz de conseguir lo que busca: su propia extinción” (EM: 39). Y esta impotencia, por supuesto, no constituye ningún consuelo para el desesperado, sino precisamente su calvario que mantiene la vida en la carcoma y la carcoma en su vida. El hombre que creía que desesperaba de algo, lo que hacía era desesperar propiamente de sí mismo. Si se diera el caso de preguntar a los hombres desesperados por el amor, la pregunta sería la siguiente: ¿crees que morirás por la ausencia de tu amada? Ellos responderían en su miserable situación “qué más quisiera yo”: su desesperación consiste en que tienen ahora que ser un yo sin ella/el, un yo que no pueden soportar y que, sin embargo, no pueden destruir; no pueden dejar sus esperanzas en la muerte. De desesperación no pueden morir.

De esta forma el hombre que vive en desesperación, vive en la total ausencia de esperanzas, sin que le quede ni siquiera la última esperanza: la esperanza de morir. Cuando es la muerte el mayor de todos los peligros, se tienen esperanzas de vida. Cuando se llega a conocer un peligro todavía más espantoso hay entonces esperanza de morir; pero cuando la muerte misma se convierte en la última esperanza, la desesperación entonces devora el alma, provocando en el hombre ausencia de toda ilusión, incluso la de morir (EM: 38).

No hay una sola persona que no sea un poco desesperada, que no sienta en el más profundo centro de su alma cierta inquietud, un desasosiego, una desarmonía, una angustia de algo desconocido o una angustia por sí mismo. Lo raro, realmente, es que podamos encontrar a alguien que no tenga arraigada la desesperación en su alma. Con una enfermedad cualquiera se puede tener pruebas del

estado de su evolución, sea que se haya infestado todo el cuerpo sea que haya desaparecido la enfermedad; del sujeto en recuperación se puede afirmar que antes estaba sano y que ahora está de nuevo enfermo. En cambio, con la desesperación sucede algo distinto, pues su aparición corrobora que el sujeto ya padecía esta enfermedad oculta en su alma. Si hay un suceso que nos lanza a la desesperación, manifiesta más bien que el alma ya sufría este suplicio pese a que el hombre aguardara este padecimiento en la profundidad de su alma; el suceso que provocaría la desesperación sólo revelaría entonces algo que ya estaba creciendo adentro.

Pero esto incluso puede darse acostas del querer humano, porque esta enfermedad aguarda huraña y sin asomo de tal manera que nadie la descubre con facilidad; esta enfermedad puede estar en el interior de un hombre sin que él mismo lo sepa. Y así va pasando la vida, hasta que un día el tiempo cobre las deudas y el reloj de arena pare para siempre; hasta que el ruido y la habladería no hallen espacio y todo al final se torne silencio, tal como sucede en la eternidad. Allí la eternidad preguntará solamente una cosa: “si has vivido o no has vivido desesperado, si no supiste que lo eras, o si llevaste ocultamente esta enfermedad en lo más hondo de ti mismo como secreto devorador de tu vida o como el fruto de un amor prohibido apretado contra tu corazón” (EM: 49).

Sin embargo, el desesperado es incapaz de acoger con calma en su alma este silencio de la eternidad, pues justamente su suplicio lo obliga a entregarse al ruido que le recuerda que aún habita en un mundo confortable. No por nada el hombre contemporáneo toma la música y los ruidos mundanos como refugio de lo humano; más esta huida sólo demuestra que tan desesperado está el hombre en su propia guarida. El silencio recuerda la perspectiva arcaica de la existencia donde nos vemos en un mundo sin respuestas y esto claramente no lo soporta el hombre desesperado.

Esta relación necesaria del hombre con el yo descrita por Kierkegaard, esta patología narcisa, es precisamente una carga que nos impide entregarnos y vivir con el prójimo. El desesperado según el danés, desespera porque quiere desligar su yo del poder que lo fundamenta; más el desesperado que ahora mostramos, desespera porque intenta desligar su yo del otro que lo atraviesa. La alteridad y el prójimo son ahora relaciones que el yo narciso no soporta; y esta imposibilidad de encuentro es justamente su desesperación. Es esta desesperación de la soledad la que se nos presenta como la enfermedad mortal de nuestros días, de la que no podemos escapar ni siquiera con la muerte. Es en soledad, morir mil veces la muerte, sin el auxilio del prójimo que nos aleje del infierno narciso.

Al fin y al cabo, se trata de un hombre que no puede soportar la soledad y, por ello, se entrega al ruido con el que se pretende acompañar su desesperada existencia. Su incapacidad de silencio confirma su soledad. El silencio como expresión de intimidad es, por esto, la actitud necesaria para relacionarse con los demás, pues el que soporta el silencio de la soledad sabe también compartir el pan en silencio. Con la conjuración continua del silencio, que deviene en ruido y también en soledad vemos que nuestra penuria no se entrevé únicamente en la técnica ruidosa, se puede atestiguar justamente en uno de los desenlaces de este ruido: vivir el silencio como una condena o mejor experimentar la condena del silencio. Silencio de los dioses que nos abandonaron y silencio del prójimo que nos es imposible asumir sin la cercanía y lejanía necesaria.

Si ya no existe cercanía ni lejanía, si ya no existen bordes ni confines, si sentimos que ya no cabemos en las manos de Dios, pues incluso los pliegues de sus dedos que antes eran infinitos no bastan para contenernos, y si ya no hay límites para la relación con el prójimo cada vez más desgarrada por el porno y la soledad, tal vez como dice la poesía de Rilke: todos estamos cayendo y nuestra condena no consiste en estréllanos, sino en siempre caer sin fin. Al fin y al cabo, Kierkegaard tenía razón, asiduamente queremos ir más allá y como el alumno de Heráclito, terminaremos traicionando nuestra sabiduría y olvidando nuestra esencia siempre desde un pozo más profundo. Escuchemos pues a Rilke:

Caen las hojas, caen como de lejos,  
 cual si se marchitaran en los cielos lejanos jardines;  
 Caen con ademanes negativos.  
 Y la pesada tierra por las noches,  
 cae en la soledad desde todos los astros.  
 Todos caemos. Esa mano de ahí cae.  
 Fíjate en las otras: pasa en todas.  
 Y sin embargo hay Uno, que en sus manos  
 con suavidad infinita sostiene este caer (LI: 91).

Hasta ahora hemos buscado una comprensión de nuestra situación, situación de profunda indigencia del hombre en la actual sociedad moderna, donde amor y dolor se rehúyen y se terminan velando por el afán productivo de nuestros días. Aquí no hay espacio para un silencio fundamental, pues todas las dimensiones de lo humano, encaminadas al rendimiento y al consumo, han sido tomadas por el ruido y la furia de la técnica moderna. Se trata de la condena del silencio.

Esta expresión mienta una doble situación, según el sentido doble de este genitivo. El silencio nos condena a la soledad y a su vez el silencio está condenado en la soledad. Nuestra situación es la

siguiente: por un lado, vivimos en una desesperante soledad y, por el otro, estamos inmersos en un ruido que no nos deja escuchar un silencio simple y salvador. Este ruido que se reproduce sin parar ha hecho del hombre alguien incapacitado para oír y observar, lo ha sofocado y todas sus experiencias remiten, más que a un silencio fundamental, a un silencio sepulcral propio de la declaración nietzscheana de la muerte de Dios y con ello de la muerte del prójimo. Con todo, este silencio, origen de profunda penuria, no es el término último de la sociedad actual; podemos también escuchar un silencio que nos permite, tal vez, tener una respiración más profunda. Un silencio interior, silencio propio del desierto donde no cabe el ruido aplastante de la técnica. Examinemos ahora las sendas de la salvación en el silencio.

## Capítulo 2

### La salvación en el silencio

“La vida humana no es más que un sueño: esto es lo que muchos han pensado, y esta idea no deja de perseguirme. Cuando me paro a considerar los límites estrechos a que se hallan circunscritas las facultades activas e intelectuales del hombre; cuando veo agotarse todos sus esfuerzos en satisfacer algunas necesidades que no tienen más objeto que prolongar nuestra desgraciada existencia; que toda nuestra confianza o tranquilidad sobre ciertos extremos de la ciencia no es más que una resignación fundada sobre quimeras y ensueños, y producida por esa ilusión que sube las paredes de nuestra prisión con pinturas variadas y perspectivas luminosas; todo ello me deja mudo, amigo mío; me reconcentro en mí mismo y allí encuentro todo un mundo; pero un mundo fantástico creado por presentimiento, por deseos sombríos, y sin la menor acción viva. Todo-Nada, todo flota ante mi cubierto por una espesa nube, y me adentro en ese caos de sueños sonriendo” (Goethe).

¿Por qué empezar ahora nuestra reflexión con este apartado del Werther de Goethe? ¿Por qué comenzar con la disposición de escuchar a este poeta? En estas preguntas está el camino a la respuesta: el punto central está en el *comenzar*. Se trata entonces de pensar en la posibilidad de un nuevo comienzo a pesar de que el abismo, al que hemos estado atendiendo, no lo permita *prima facie* o no parezca que lo permita. Después de que se ha experimentado la vida como un sueño, después de que se advierte que la confianza en la ciencia, disciplina llena de seguridad y precisión, es una resignación fundada en quimeras y ensueños, después de experimentar la profunda desesperación del hombre ahora en soledad, después de seguir los pasos de la muerte de Dios y del prójimo; en últimas: después de adentrarnos en la profunda penuria de nuestra época, nos hemos quedamos mudos y el silencio que ahora se impone se vive como una condena.

Más la evocación del poeta no termina aquí, ya que dentro de esta mudez descubre que es capaz de adentrarse en este caos de ilusiones sonriendo. ¿Pero ante esta mudez, a quien le es posible la sonrisa? ¿Cómo asumir esta penuria y, sin embargo, tener las fuerzas para sonreír? En últimas: ¿Cómo fundar un nuevo comienzo que modifique nuestra experiencia de la condena del silencio? ¿Cómo asumir que nuestra condena pueda ser también salvación? Sólo puede lograrlo aquel que ha experimentado esta desesperación y la lleva como el fruto prohibido de su corazón; más para ello es perentorio un renacimiento, un nuevo comienzo. Así pues, para responder a estas preguntas es menester detenernos en la posibilidad de *comenzar*, pero también es menester intentar entender de manera introductoria que significa esta sonrisa, y cómo podemos aventurarnos en ella.

## 2.1 La aventura y la sonrisa

Para concluir su texto *El concepto de la angustia*, Kierkegaard retoma una historia de los Hermanos Grimm según la cual el mozo de un castillo salía a correr aventuras con el sólo fin de aprender a horrorizarse (CAG: 279); esta aventura es la aventura que todo hombre debería correr. Todos debemos aprender a angustiarnos o darle frente a nuestra angustia en el momento preciso, de la manera adecuada y sobre los verdaderos asuntos de nuestra incumbencia. Es decir, no angustiarnos como si la totalidad de la vida se pudiera encerrar en una tragedia particular, ni tampoco asumir la vida como si desde nuestras ficciones pudiésemos escapar de alguna forma a nuestra miseria. Se trata pues de escuchar y aprender los tesoros que la angustia tiene para nosotros. El que no quiera correr esta aventura de igual forma se busca su ruina, ya sea porque nunca estuvo angustiado y vivió su vida como una comedia frívola, o porque se ha hundido del todo en la angustia convirtiendo su vida en una obra trágica.

Para Kierkegaard, la angustia es realmente educadora, ya que abre la posibilidad de la libertad. Si nos dirigimos incluso al sentido latino de la palabra, el término angustia *-angustus-* tiene una remisión ambigua. Esta palabra si bien designa las trochas de paso difícil, remite también a la idea de un vacío propio del desfiladero. En este término podemos encontrar, paradójicamente, el sentido tanto de lo angosto como la sensación de vértigo del vacío. De allí que la angustia, por tanto, no sea sólo lo que aprieta y constriñe la vida humana; es también lo que abre el espacio de la libertad. Cuando la angustia libera su peso, cuando podemos respirar plenamente en la fe, según Kierkegaard, es justamente cuando la angustia resulta educadora; allí comprenderemos no con menos perfección tanto las cosas que nos infunden terror como las que nos hacen sonreír (CAG: 280-281). Desde luego, el aventurero angustioso llegará a un punto en el que sienta que todo este perdido, es decir, un punto en el que ya no pueda retroceder y que, por tanto, tenga que perderlo todo, absolutamente todo. Sin embargo, la historia de Abraham nos enseña que quien está dispuesto a perder lo más amado es en realidad el merecedor de conservarlo. Así, cuando llegue la angustia, por más horrorosa que se presente, el hombre no tratará de alejarla con ruidos y algarabías; la recibirá festiva y en silencio tal como hizo Sócrates al levantar en el aire la copa de cicuta o tal como Cristo, que ni en el último momento abandono la angustia en su corazón y le dijo a Judas con la muerte rodando a sus espaldas: “lo que haz de hacer, hazlo pronto” (Mt. 26. 50) o tal como



exclama con seriedad intimidante hacia su Padre: “¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado? (Mt. 27. 46).

Esta angustia de muerte, esta aventura horrorosa y esta sonrisa salvadora, son la clave para desplegar la posibilidad de un nuevo comienzo; más estos elementos no sólo se encuentran tematizadas en la obra de Kierkegaard, también Jankélévitch, filósofo francés, trabajó esta relación y su primera imagen comienza de la siguiente forma: un hombre decide un buen día salir a escalar el Himalaya y sus padres en medio de esta súbita decisión le preguntan: - ¿acaso estas bromeando? Ponte serio, pues sus obligaciones estaban en otra dirección: pagar impuestos, prestar el servicio militar, preparar su *curriculum* para conseguir un trabajo, tener hijos, comprar un coche, en fin, llevar una vida cómoda. Él está obligado a responder con los estatutos que impone la sociedad, “esto es lo serio”, se dice y esto es justamente lo que sus padres le piden con insistencia. Más escalar el Everest no, a ello nadie lo obliga; su aventura no parece “seria” para nadie (Jankélévitch, 1989, 17).

Pero de pronto, el hombre descomprometido, se compromete a fondo con su empresa un poco disparatada. Lo que él empezó como una simple afición, se ve atravesado por problemas: una tormenta de nieve obstruye su paso al Everest. Sin duda, este hombre se arrepiente, pero ya es demasiado tarde para lamentarse y es allí, a partir de ese momento en que se juega el todo por el todo; su aventura que empezó como un juego, devino en una situación seria, pues la muerte que se acerca es ahora lo más serio. Todo ha quedado atrás. Él solo tiene ante sí lo más espantoso que antes no podía vislumbrar, pues estaba entusiasmado en la posibilidad de su aventura, la muerte. Pero éste no es un ejemplo aislado; lo más frecuente es que cualquier aventura empiece por un simple juego y continúe frágil, frívola, pues no se sabe ni cómo ni cuándo puede acabar, ni tampoco a donde podrá llevarnos. Nos entregamos a ella, en un principio, con el morbo de la simple curiosidad; no obstante, si proseguimos y continuamos, la frivolidad y su comodidad se puede perder entre la niebla amenazante del porvenir, ante una posibilidad realmente más escalofriante que el frío intenso del Everest -Sin duda, este hombre que se atreve a subir al pico más alto del mundo, no está dispuesto empero a morir allí en medio de la más absoluta soledad. Esto es para él algo más escalofriante que lo que está dispuesto a soportar para correr su aventura-. Porvenir ambiguo ciertamente, porque sabemos que el futuro llegará, pero no sabemos de qué forma ni cómo. Por mucho que planeemos las circunstancias del advenimiento del futuro, este se esconderá en medio de una bruma espumosa que muchas veces nos sorprenderá o simplemente decepcionará.

Cuando la frivolidad de la aventura se ve amenazada por las circunstancias futuras, cuando el aventuroso llega al punto de quemar las naves de retorno y apaciguar las posibilidades del arrepentimiento, empieza la tragedia, ya que no está en juego una simple rebeldía adolescente, sino su propia existencia. Aquí no hay espacio para la frivolidad: la cuestión se torna de vida o muerte. Si la aventura termina con un accidente que acaba con la vida del aventuroso, su historia se convertirá en el relato trágico de un hombre que abandono su patria y murió sin ventura en el extranjero. En efecto, la palabra esencial que puede transformar a la aventura en una historia trágica, la nombra la muerte (Jankélévitch, 1989, 19). La muerte, sin duda, es lo seguro en todo azar y lo trágico en toda cosa seria. Pero también es lo que está implícito en toda aventura pues un peligro en el que estuviera de antemano excluida la posibilidad de muerte sería una comedia entera, nunca un peligro serio. Por ello, el turismo en cualquiera de sus formas no es, para Jankélévitch, una aventura, ya que la actual comodidad y comercialización de los viajes hacen de ella una experiencia cada vez con menos riesgo de muerte y con más seguridad.

La muerte es lo que encontramos cuando profundizamos en los límites de lo humano, cuando nos adentramos hasta el borde agudo e insuperable de nuestro vacío. La muerte es el límite absoluto que alcanzaríamos si, en lugar de detenernos en el camino, nos adentrásemos en él de lleno plantándole cara a nuestro inevitable final. Es el fondo de toda profundidad, el límite de cualquier altitud, la culminación de cualquier sueño o deseo (Jankélévitch, 1989, 20); es decir, el punto donde toda aventura termina en tragedia. Morir nos deja en la situación de precariedad en la cual toda nuestra existencia culmina finalmente en el sinsentido. Vivir sin remedio, con todas las pesadumbres que conlleva la existencia, con todas las culpas por cargar, vivir siendo víctimas de dolores y placeres fugaces: ¿todo para qué? Si al fin y al cabo el telón de la obra acaba, y su última escena es nuestra propia muerte.

La muerte se nos presenta entonces como lo absolutamente cierto, pero, pese a todo, es también es lo absolutamente incierto por excelencia. El hecho de que moriremos es algo seguro, pero la fecha de la muerte es indeterminada; esta tensión entre cierto e incierto es la que permite sobrellevar la vida, la que permite el surgimiento de la esperanza y la excitación de la aventura. Platón en el *Gorgias* relata un mito en el cual Zeus tras haber privado a los hombres de la inmortalidad para juzgarlos después de muertos y tras haber reestructurado las condiciones del juicio que decidirá a qué lugar se envían los hombres justos e injustos después de la muerte, les ofrece a los individuos un regalo: ocultar la fecha de su muerte. (Gorgias. 523b-d). Sin duda, este es un mísero regalo, una

pobre compensación a nuestra inevitable condición, pero a pesar de su sencillez y su pobreza, este regalo aguarda con grandeza todo *pathos* humano, pues nadie podría soportar la vida, lanzarse a una aventura, atreverse a amar, si fuera consciente tanto del hecho de morir, como de su fecha final. Esta ignorancia del qué y del cuándo abre justamente la posibilidad de todo en la vida. Se trata entonces de una ignorancia que abre el espacio de la *destinée*, según Jankélévitch<sup>24</sup>. El hombre que se fue al Everest no hubiera podido abandonar con tanta vehemencia sus obligaciones, dejarlo todo, si hubiera sabido que moriría de frío y en soledad en las grandes colinas nevadas de Oriente.

La razón de la aventura es entonces muy sencilla: el hombre es finito, pero guarda esperanza en el hecho de que aún no ha muerto. La aventura se alimenta de esta doble situación que es, sin lugar a dudas, una situación anfibológica: no está ni en mar, ni en tierra, ni en un límite, ni en el otro, que es lo mismo que decir: está en mar y en tierra, entre este límite y el otro. La anfibología de la aventura no se inclina pues por la tragedia de la muerte, ni por la comedia frívola y, a su vez, se despliega en la relación entre tragedia y comedia. Para que exista aventura se necesitan ambas, no cómo dos extremos que delimitan su significado, sino como los ingredientes que se necesitan para continuar su vivacidad excitante. En esto radica su seriedad.

En otras palabras, el aventurero es capaz de aventura, porque juega en la línea delgada entre la vida y el riesgo de muerte. Un ángel, por ejemplo, no podría correr aventuras, ya que es incapaz de morir; la bestia tampoco podría correr aventuras, ya que no sabe de la muerte “Y en alguna parte andan aún los leones y no saben de impotencia alguna” (ED: 25). La desventura de muerte es lo aventuroso de toda aventura, así como lo peligroso de todo peligro (Jankélévitch, 1989, 21). El objeto siempre innominado de nuestra curiosidad y a su vez de nuestro horror es, sin más, la muerte.

---

<sup>24</sup> Siguiendo a Jankélévitch existe una diferencia entre destino y *destinée*, esta diferencia, empero, no se puede reproducir en castellano, ya que nuestro término “destino” engloba ambas significaciones. Por destino se entiende la fatalidad, lo que nos corresponde independiente de nuestra voluntad, es decir, aquello que está cerrado a la posibilidad; *destinée*, por el contrario, designa la posibilidad de decisión, lo abierto (Jankélévitch, 1989, 18). Por ejemplo, es el destino de un hijo, obedecer a sus padres, cumplir con sus responsabilidades y asegurar su vida cómoda, pero hace parte de su *destinée* viajar al Everest a subir a la cumbre más alta del mundo. Es el destino de un oficinista terminar su diaria jornada de trabajo, pero hace parte de su *destinée*, el enamorarse de una sonrisa pasajera de camino al trabajo, esto no lo puede controlar, esto rompe con la rutina de su vida y lo hace aventurarse. Por eso, la ignorancia de nuestra hora de muerte, que es la que permite que corramos aventuras, es la que abre también el espacio de la *destinée*, de lo que aún no está escrito, de lo que nos permite que nos arriesguemos y apostemos el todo por el todo hasta el final. Para repetir la historia que tanto obsesiona a Kierkegaard: es el destino de un padre amar a su hijo, dar la vida por su hijo, pero es su *destinée*, el hecho que por mandato divino, tuviera que sacrificar la vida de él. Abraham lo apostó todo por su fe, apostó incluso la vida de su hijo, o aún más el amor que su hijo le tenía. Su aventura fue la más grande aventura de todas, una de fe. Aventura que no terminó en tragedia, pues pudo conservar a su hijo, ni tampoco en una comedia, ya que Dios nunca se anduvo con juegos; Abraham lo sabía y por ello respondió: ¡Heme aquí señor! (Gn, 22, 1). Esta respuesta era su *destinée*.

Pero la muerte es también el condimento de toda aventura. Kierkegaard señala, al igual que Jankélévitch, que el hombre no es ángel ni bestia, es ambas; esta tensión entre contrarios es la causante de la angustia en el espíritu humano. La angustia es, ciertamente, lo más humano. La verdadera aventura para el danés es aprender a angustiarse, cultivarse en ella. No morir de ella, ni tampoco banalizarla. Se trata de vivir y morir bajo esta constante desazón. Un hombre serio es alguien que sabe tratar a la angustia como a su amiga más íntima, que sabe adentrarse en sus pesadillas y, sin embargo, sonreír con ellas y frente a ellas. El salto de fe que nace producto de la angustia es también una aventura incomprensible, pues no se sabe en qué punto se podía aterrizar, ni si quiera se sabe si se aterrizará alguna vez. Es entrega total hacia algo que no hemos visto, un total absurdo. Es una apuesta, una apuesta que implica la totalidad de nuestra vida. De allí que se pueda afirmar, de igual manera, que la seriedad de la religión se encuentra en la síntesis inconclusa entre tragedia y comedia (ECV: 262-267). La religión es, sin duda, la aventura de la fe.

Hemos medido la seriedad de la aventura en relación con la muerte. No obstante, hay también aventura en el amor y tal vez de una forma más vital. Y es aquí donde se nos presenta con más fuerza el fenómeno de la sonrisa, que termina por completar el sentido de la cita de Goethe con la que iniciamos esta reflexión: “me adentro en ese caos de sueños sonriendo” (Goethe, 1994, 9). Para adentrarse en el análisis de la aventura amorosa, Jankélévitch indica una situación trivial: podríamos decirle al hombre que tiene la obligación de completar el *curriculum* para conseguir trabajo: -pon en el *curriculum* también la historia de las mujeres que has amado (Jankélévitch, 1989, 31), eso que no tiene importancia en el mundo burocrático, pero que realmente habla de lo que eres. A lo que él respondería: - ¿acaso estas bromeando? Sin duda, esta petición parece una broma, pues sabemos que el presidente de una compañía no fijaría como criterio de selección este tipo de historias para un alto cargo. No obstante, quien está dispuesto a presentar esta lista, sabe de ante mano que todos los amores nombrados fueron, en efecto, amores fracasados. Pero para el burócrata dueño de la compañía, esto no tiene importancia, pues lo que entra en el *curriculum* no es la historia de los fracasos, sino de los logros. Así pues, la petición que parece ser una broma, realmente carga con una pesadez que cada individuo vive, su lista de fracasos. Esta lista de nombres no sólo nombra personas pasadas, hace referencia también a cicatrices que nublan el alma. El amor así presentado se puede también comprender de un modo anfibológico. Es terrible pobreza y a la vez riqueza embriagante. Es como Platón afirma en el Banquete: *Poros y Penía*:

Siendo hijo pues de Poros y Penía, Eros se ha quedado con las siguientes características: En primer lugar, es siempre pobre, y lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, es más bien duro y seco, descalzo y sin casa [...], compañero inseparable de la indigencia por tener la naturaleza de su madre. Pero, por otra parte, de acuerdo a la naturaleza de su padre, está al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente audaz activo, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido en sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida, un formidable mago, hechicero y sofista (Ban: 203c-d).

La aventura amorosa se nos aparece como un paréntesis dentro de la vida, como un madrigal o un verso colado en la historia seria del individuo, como si el amor y la historia con las amantes hubieran nacido de un mero capricho de la piel. Sí, pero también, en otro sentido, el amor echa profundas raíces en la existencia y penetra de forma tan amplia que puede transformar nuestra vida de manera radical. El amor nunca se clausura en un punto culminante: su fenómeno se bate entre el juego de la curiosidad amorosa y la pesadez seria de una entrega silenciosa.

El juego y la pesadez se mezclan de modo inextricable en el amor hasta el punto que este juego puede ser mediado tanto por los pasos musicales de Don Juan como por la profundidad sonora de Bach (Jankélévitch, 1989, 29). Pues la aventura necesita tanto del compromiso en el juego como de la volatilidad don juanesca. El hombre que sólo ha tenido una aventura amorosa es aquel cuya amante se ha convertido en su mujer, es aquel que se ha casado con su deseo fugaz, es decir, la ha llevado al altar. Si la aventura conserva su carácter se debe precisamente a la multiplicidad no comprometida del deseo. Por otro lado, si el amor se midiera únicamente por estos pasos sin gravedad, acabaría en un juego sin excitación en el que no tenemos nada que perder, porque nunca fuimos capaces de comprometernos y entregarnos por la persona amada.

Para explicar esta situación, Jankélévitch recurre de nuevo a una imagen: había un pobre funcionario que iba todos los días a la oficina por el mismo camino. Un día, en medio de la marcha del itinerario encuentra una sonrisa de mujer. Su aventura empieza justamente aquí: el hombre comienza a dar rodeos para llegar a su trabajo, cambia la estación de metro habitual, tuerce en calles inusuales y todo con tal de encontrarse una vez más con esa sonrisa. Así, su primera vida empieza a tambalear y ante las preguntas de su jefe él oculta las razones de sus llegadas tarde a la oficina. Nadie sabía que él tenía una segunda vida, que la sonrisa femenina era la razón de su irresponsabilidad: la sonrisa era ahora su amante. Pero a partir del encuentro, el pobre enamorado, llega cada día más tarde a la oficina y su comportamiento es cada vez más irregular. Llegado a un punto, el oficinista es despedido y quién sabe, tal vez, si continuamos narrando esta tragedia, el hombre pudo morir de inanición. Y saber que todo inició por una simple sonrisa. La aventura dejó

de ser galante para hacerse trágica. El hombre quizá se casó con la sonrisa en la calle y cometió el error de convertir la sonrisa en su seriedad más profunda: “La primera manera de borrar la aventura es llevar la sonrisa a la iglesia” (Jankélévitch, 1989, 37).

Lo que amamos nos mata. Puede comprometer la vida de tal forma que acabe con ella o aún más grave que en el momento en que termine todo lo amado se lleve con su despedida todas nuestras ansias de vida. Tal vez era mejor que el hombre oficinista hubiese dejado oculta esta sonrisa, que la hubiese llevado como el fruto prohibido de su corazón. Tal vez hubiese sido mejor que el oficinista hubiese callado, en vez de querer exponer su amor de forma directa. Tal vez es el silencio el lugar que conservaría mejor el néctar de este amor clandestino, tal vez es en el silencio donde la sonrisa se hubiese atesorado mejor. Sin duda, se trata de una sonrisa que no lleva consigo ni el ruido frívolo de la carcajada, ni tampoco la pesadez trágica. La seriedad comprendida como la síntesis entre la tragedia y la comedia, surge justamente cuando la sonrisa es cerrada, cuando ésta calla y concluye su riqueza en el silencio. Una sonrisa silenciosa que no es el ruido de la comedia invasiva, ni tampoco una pesadez que ahoga. No es gratuito pues que Werther llegue a la sonrisa después de ahondar en la condena de su silencio; como tampoco es gratuito, por ejemplo, que el Buddha, él maestro que no afirma ni niega, sea representado en las estatuas con una sonrisa, y se figure siempre en los relatos con una sonrisa callada con la que también solía dejar congeladas las preguntas e inquietudes de sus alumnos (Panikkar, 1996, 255).

Kierkegaard era, sin duda, un maestro del silencio con el amante; su discurso indirecto recurrente en sus escritos y dedicaciones hacia Regina ocultaba así lo comprometido que él estaba con su amor interior. Y, aun así, pese a todo el amor declarado, no la llevó al altar. Prefirió romper el compromiso con ella, tal vez para conservar en silencio la gratuidad de su sonrisa y aun así su más fuerte compromiso con ella. En esto consistía su seriedad: no ahogarse en el compromiso ético del matrimonio, pero tampoco encaminarse en los pasos fugaces de Don Juan. El silencio y la sonrisa, el silencio y la salvación van entonces aquí de la mano.

## **2.2 La aventura y la seriedad**

Si me es lícito afirmar que hemos encontrado la primera huella para comprender la salvación en el silencio, le pediremos al lector un poco más de paciencia, pues aún es necesario tematizar la relación entre el silencio y la seriedad de la aventura. Relación que sin duda se encuentran en los

pasos silenciosos de Abraham. Vamos entonces, paso por paso. Hasta ahora hemos afirmado que la seriedad de la aventura se define desde la relación de dos opuestos: la comedia y la tragedia. Sin embargo, no hemos dado un trazo definitivo en lo que se refiere a la seriedad, pues se podría definir lo serio como aquello que no es ni cómico ni trágico, como el elemento neutro de un hombre que no ríe y no llora, es decir, de un hombre indiferente. Podría decirse incluso que Abraham, al callar frente al dolor de Sara y la confusión de Isaac, fue un hombre indiferente; como si su silencio y seriedad nacieran de la incapacidad de simpatía con el prójimo doliente.

En efecto, se podría argumentar que lo serio es aquello que no tiene determinaciones o inclinaciones como el humor. Por ejemplo, una cara seria no se dirige a nadie, un hombre que no ríe y no llora es un simple transeúnte que pasa por la calle sin querer ser advertido por los demás. A las dos mascaradas de la teatralidad le corresponden según la tradición, dos muecas opuestas, la del llanto y la de la risa. Ambas tienen una acentuación en el humor, o un *pathos* acusado en alguno de los dos extremos, pero lo serio no tiene mueca alguna, no tiene acentuación alguna, ni en el optimismo ni en el pesimismo, pues lo serio sería como una masa neutra y muchas veces indiferente.

Con todo, esta indiferencia que nace entre el equilibrio y la anulación de los contrarios, no puede durar mucho. A menudo la indiferencia se apasiona, las carcajadas estallan y el llanto se escurre inevitablemente ante un acontecimiento doliente; todo esto irrumpe en la trama monótona de la neutralidad de tal forma que siempre se introduce una disparidad en esta indiferencia seria. La neutralidad de la seriedad es en realidad un espejismo que parte de la ilusión del grado cero o de una posible resolución a esta dialéctica entre contrarios. La misma idea de resolución, de equilibrio o de anulación, supone pues una positividad o negatividad que terminaría por degradar aquella seriedad neutra. Empero lo serio no es mera indeterminación, pues tras un rostro aparentemente indeterminado lo que hay es la voluntad secreta de no ceder a las tentaciones: tentaciones del contagio de la risa, tentación del llanto al observar una tragedia o incluso tentación amorosa (Jankélévitch, 1989, 157). Aquí el hombre serio se define como aquel que no es fácilmente víctima de la artimaña amorosa, él puede descifrar sus intereses y hacer a un lado la voluptuosidad atrayente.

No obstante, lo serio no puede ser comprendido como una simple neutralidad, pues el hombre que no muestra mueca ni expresión alguna es en realidad alguien que quiere soportar los advenimientos

de las emociones. ¿Quién es Abraham sino justamente aquel, que, en medio de la petición de Dios de entregar a su hijo en sacrificio, aguantaba el llanto frente a su esposa Sara? No es posible pensar que Abraham fuese en realidad un hombre indiferente, pues a él se le exigió entregar en sacrificio aquello que más amaba y su silencio en realidad guardaba la voluntad de su llanto; su alma sufría la pesadez de la paradoja de que Dios, aquel que le había otorgado su hijo a una edad ya avanzada, ahora lo quería muerto en su nombre.

Abraham calla y no porque así lo considere más prudente, pues si él quisiera hablar aún con el deseo más íntimo de su corazón, no podría más que descubrir el silencio al que está sometido: “Abraham calla, pero no puede hablar y es ahí donde residen la angustia y la miseria” (TT: 96). Por ejemplo, si quisiéramos decir algo y no lográramos hacernos comprender, pese a que no interrumpiéramos el discurso, resulta evidente que sería mejor callarnos. Este es el caso de Abraham: él podría manifestarle a Sara que todo es una prueba, que Dios lo ha elegido cómo blanco de sus planes y misterios; y con todo, hay una cosa que no puede decir, una cosa que no podría explicar, aunque él diese una larga cátedra a sus familiares, y esto es: el sacrificio que le ha pedido Dios es justamente su propio hijo. En realidad, Abraham puede decir las cosas más hermosas de Isaac, puede recitar los más bellos poemas que ningún poeta pudiera repetir jamás, y aun así nadie comprendería que Abraham está dispuesto a sacrificar a Isaac por la fe que él tiene para con Dios. Nadie puede comprender este asunto y, por esto, se estaría tentado a dudar del amor que Abraham le profesa a su hijo. De allí que Abraham calle, pues él no puede más que caminar en silencio hasta el monte Moriah.

Y si él en su necesidad quisiera tomar un poco de aliento y decidiera romper con su seriedad y ceder por fin a la tentación del llanto, es seguro que, antes de que se acercase a Sara, a Eleazar o Isaac, ellos irritados con él, lo considerarían como un hipócrita (TT: 97): alguien que llora enfrente a su familia, pero esconde las lágrimas y los lamentos frente a Dios. En últimas, la seriedad “indiferente” de Abraham es en realidad el testimonio de su profunda angustia, angustia que llevo en silencio hasta el último momento al monte Moriah, donde tomo el cuchillo en sus manos con gran firmeza.

Ahora bien, si esta seriedad no es indiferencia, ni tampoco un estadio neutro entre la tragedia y la comedia, debemos pues pensar lo serio desde un orden diferente. Lo serio no está entre ambos, sencillamente porque pensar de esta forma a la seriedad se le asigna una relación espacial



determinada. Lo serio es movable y se desplaza igual que la *phronesis* aristotélica: no está nunca en el medio exacto (EN: II, 1109b). Por ejemplo, para Aristóteles aquel hombre liberal con sus recursos está más cerca de la virtud de la generosidad, que el tacaño; también está más cerca de la valentía el temerario que el cobarde (EN: III, 1116a-b). La seriedad de igual forma, a veces está más cerca de lo cómico que de lo trágico y otras tantas más cerca de lo trágico que de lo cómico. Su intermediaridad es movable, es decir, está de aquí-allá sin quedarse en una neutralidad media.

La conciencia de la seriedad surge en el movimiento entre la fatalidad, límite trágico, y la diversión, límite periférico, donde su movimiento nunca es una adaptación a un término medio. Por esta razón, Jankélévitch afirma que lo serio no es una situación, sino una función (Jankélévitch, 1989, 166). La única seriedad de la que podemos hablar es tomar ese algo serio en movimiento: de la conciencia frívola a la trágica, pero que se detiene justo antes de llegar al límite de la tragedia: la muerte; y de la conciencia trágica a la frívola que se detiene justo en la ironía antes que llegar a la banalidad. En últimas se trata de sostener que lo serio es la intención más no la ubicación.

Una vida sería encuentra entonces su pulsación vital en la zona de la intermediaridad; intermediaridad que no debe ser entendida como un estado estático o sedentario, sino como una seriedad dinámica que va prudentemente, de límite a límite. Hay que diferenciar pues entre una intermediaridad mediadora y una medianidad mediocre, es decir, distinguir también entre el compromiso de una vida con la prudencia *-phronesis-* y un término medio que no es capaz de elección, pues siempre está a medio decidir y dilatando el momento crucial. La voluntad seria quiere con ligadura, es decir, se compromete a fondo en sus decisiones, no se arrepiente, ni tampoco huye, cuando la situación requiere de una decisión urgente. Si Abraham hubiese huido cuando Dios clama su nombre o si hubiese escapado con Isaac, cuando antes prometió frente a la divinidad sacrificarlo, podríamos decir que sus acciones, sus palabras y en general su vida no fue la de un hombre serio. Con todo, sabemos que éste no es el caso; Abraham ante el horrísono llamado de Dios responde sin dudar, ni titubear: ¡Heme aquí señor! Y cómo hemos dicho anteriormente, justo esta respuesta, es la que abre la posibilidad de la aventura de la fe.

Así pues, la seriedad implica que la promesa no fue una mala broma, sino que ésta será mantenida, que la amenaza no es infundada, sino que la ejecución es muy posible, que las acciones acarrearán las consecuencias y que estas consecuencias el hombre serio las tendrá que enfrentar. En pocas palabras, seriedad es lo que liga nuestra existencia en un solo sentido, es lo que compromete al

alma en entrega y responsabilidad por las decisiones, iniciativas y sentimientos. Hacer lo que se dice, conformar el discurso a la praxis, poner en acuerdo la vida con las palabras traduce la transparencia propia del hombre serio, esto es, la responsabilidad ligada. Tomando en cuenta los términos y notaciones musicales, podemos decir, siguiendo a Jankélévitch, que la seriedad es *legato*: ligadura de articulación y expresión (1989, 171).

El fondo de lo serio desde la comprensión del *legato* es pudor a la broma –que está presente sólo parcial y superficialmente en el lenguaje- y es pudor hacia la palabrería, el temor abusar de la locuacidad, es la reticencia a la palabra o aún más, el abandono de la palabra frívola<sup>25</sup>. Lo serio en este momento se nos presenta como el rechazo de lo frívolo. Más la seriedad se diluye también en el otro extremo: por desesperación. Si por un lado la despreocupación, que no es capaz de responsabilidad ni *legato*, es la actitud propia de la comicidad, por otro lado, la preocupación extrema es la actitud del hombre desesperado y envuelto en múltiples afanes.

Este tiempo del preocupado es un tiempo que no siempre se controla, pues espera con inquietud el desarrollo de un futuro que posiblemente depara calamidades y fracasos; en cambio, la seriedad es la previsión que dirige, que trabaja y cuyo empleo hace del futuro un lugar más estrecho para que no quepan las desgracias. La preocupación siempre es más pasiva que la seriedad en este sentido, ya que la seriedad implica trabajo y esfuerzo. De allí que cuando se habla de una situación seria, se hable así porque la posibilidad de muerte está presente, pero también porque todavía se puede detener el proceso natural de nuestra muerte y tanto los tratamientos médicos como los terapéuticos aún podrían cumplir su cometido. El enfermo sufre y no está para bromas, pero aún no todo está perdido, su sufrimiento confirma que aún hay vida y aún tenemos lugar en el cual se funden nuestros esfuerzos: “Todas las esperanzas están permitidas, aunque todos los ruegos estén

---

<sup>25</sup> La expresión que recogería esta frivolidad de la palabra sería la misma que Heidegger usa con la expresión alemana habladoría (*Gerede*). Heidegger advierte, empero, que la habladoría no se debe entender aquí en sentido peyorativo, pues pertenece a la estructura positiva del *Dasein* cotidiano. La habladoría (*Gerede*), en general, se presenta como una forma de expresión del discurso (*Rede*) que a su vez hace parte de la comprensión y de la interpretación del ahí del *Dasein*. La habladoría se caracteriza por una comprensión mediana, donde lo comprendido sólo se atiende superficialmente (SyT: 187, 168); es decir, el sobre-que de esta palabra nunca es meditado ni preguntado, pues la habladoría no busca apropiarse de lo dicho sino comunicar por vía de difusión y repetición. Así pues, la habladoría al no alcanzar una comprensión crítica adquiere un carácter autoritario: “La cosa es así porque así se la dice” (SyT: 187, 168). La habladoría no tiene en verdad fundamento y su falta de arraigo, que se alimenta de una comprensión ligera, es lo que permite su expansión rápida y eficaz. Sin embargo, la habladoría no debe entenderse en un sentido negativo, pues ella hace parte de las posibilidades del discurso, y de hecho el *Dasein* no logra liberarse jamás de este estado interpretativo, pues su cotidianidad apremia ante cualquier situación. Contra ella, desde ella y en ella se lleva acabo toda crítica y comprensión genuina (SyT: 188, 169). En fin, a pesar que la seriedad se distinga de la frivolidad de la palabra es necesario también ser cauteloso, pues esta habladoría hace parte esencial del ámbito del discurso.

prohibidos. Cuando el hombre recobra seriedad, algo le susurra en secreto: ¡a trabajar!” (Jankélévitch, 1989, 169).

En este sentido, podemos decir que en la seriedad se encuentra el principio regulador y compensador que neutraliza el optimismo con el pesimismo y viceversa, desanima a la esperanza y devuelve la confianza a la desesperación, pues no se hunde en ella. Nada tiene la última palabra: ni la felicidad, ni la desgracia, pues lo último es asunto exclusivo de la muerte. En otros términos, para la seriedad las palabras: enfermedad, desgracia, dolor etc. son siempre penúltimas. Se trata de un momento que da espacio a la esperanza sin recurrir con ella a fórmulas angelicales, ni tampoco a resignaciones trágicas; se trata entonces del espacio de una serenidad que no actúa a la ligera, pero tampoco se queda inmóvil y resignada.

Ahora bien, Abraham es un hombre de infinita resignación, pero su resignación no es de aquel talante que no le permita esperanzas. Según Kierkegaard, el caballero de la fe lleva a cabo dos movimientos: el primero de resignación infinita que entrega sin dudar a Isaac a Dios, pese a que su hijo fuera el milagro que había prometido el Señor y sabiendo que la infertilidad de Sara no podría darle otro hijo; y a su vez realiza un segundo movimiento: el movimiento de la fe, ese es el consuelo de Abraham, pues en el fondo de su alma cree que no sacrificará a Isaac en vano, que las voces de su cabeza no fueron ilusiones, y que a pesar de que no tenga la satisfacción de dar explicaciones, Dios comprenderá sus acciones. Abraham se entrega a la fe y esto es suficiente: “Dice en consecuencia: eso no habrá de suceder y, si llega a suceder, el Señor me dará, en virtud del absurdo, un nuevo Isaac” (TT: 98). Si bien su resignación fue una resignación infinita, pues fue el absoluto quien le obliga a renunciar a su familia, a su descendencia, e incluso a la razón, es también una resignación militante, pues aún no estaba dispuesta la penúltima palabra, aún había esperanza: él creía que podía recuperar a Isaac. Es decir, la situación era sin duda una situación seria, ya que Abraham se encontraba entre la coacción del absoluto que exigía la vida de su hijo y la fe que le permitía creer que podía recuperar a Isaac, que podía finalmente sanar las angustias que le había impuesto Dios. ¡Qué fe en Dios la que tenía Abraham! ¡Qué ejercicio de la esperanza! Pues es difícil aceptar, cuando la vida no nos concede aquello que nos habría hecho felices, pero al menos puede servir de consuelo pensar que se hubiera podido lograr la meta; pero es aún más difícil cuando se sabe que “ya desde el comienzo todo está arruinado, y no por propia culpa, cuando desde el principio uno parece un ejemplar fallido de la especie humana” (TT: 88) y cuando al parecer no hay esperanza ni posibilidad de alivio alguno.

Aun advirtiendo esta situación descorazonadora y que no permitía ruegos ni ayudas, Abraham guardaba esperanza. Él creía que no todo estaba perdido y que sus anhelos no han terminado todavía en tragedia. Por ello, aguardaba en secreto y en silencio una verdad que es edificadora para toda fe religiosa: “Para Dios, todo es posible” (EF: 60), incluso darle un nuevo Isaac. No cabe duda que para cualquier ojo humano la salvación aquí es imposible, para cualquier humano razonable ya nada tiene sentido, esto es ciertamente lo que Sara hubiera dicho a Abraham, pero el caballero de la fe decidió creer, aun cuando esto implicará abandonar a la razón misma; su fe consistía en afirmar, pese a toda contraindicación, que para Dios todo es posible; y por supuesto cuando la fe abandona la razón y con ella todas las pretensiones de argumentación y de lógica, termina por yacer en el silencio. Su fe, y el movimiento interior que empuja a Abraham a creer que para Dios todo es posible era un movimiento silencioso. Abraham calló, porque nadie lo entendería, porque sabía que la situación no se podría resolver hallando el mejor argumento. Calló porque no podía hablar y contar el secreto de que empuja a toda fe, pues nadie comprende que para Dios todo sea posible incluso darle un nuevo Isaac.

La salvación empieza justo cuando Abraham calla y justo cuando creemos que el sufrimiento nos puede enseñar cosas grandes, pero la salvación termina, cuando creemos que podemos escapar de la angustia y que podemos recurrir a palabras de consuelo. Creer fue lo que salvo Abraham y su fe, que llevo en silencio hasta el monte Moriah, fue la fórmula que lo guio a la salvación de su espíritu y al cuidado de la vida de su hijo. Creer que para Dios todo es posible, incluso entregarle a Abraham otro Isaac, es la lucha de la fe (EF: 60) y es en ultimas su seriedad silenciosa.

Según Kierkegaard, el hombre que es temerario se puede meter sin duda en varios peligros, se puede aventurar en varios de ellos, ya sea subir al Everest o emprender un amor fugaz, y si sucede en el camino una tragedia desespera entonces y sucumbe. En cambio, Abraham ve y comprende su propia ruina, su propia desesperación, y aun así no sucumbe: le apuesta todo a su fe, es decir, a la posibilidad que Dios le otorga y esto es en últimas lo que le salva, esto es lo que le da respiro cuando las obligaciones con la familia y los horrores divinos lo asfixian: “Si hay una posibilidad entonces el desesperado vuelve a respirar y revive” (EF: 60).

El hombre que entiende su vida como una total tragedia, como una total fatalidad, no respira, es aquel hombre que se entrega a su destino y al final muere allí, ya que no comprende que dentro de su vida puede haber lugar a la posibilidad, lugar en últimas para la aventura. En cambio, el hombre

que está dispuesto a arriesgarse es un hombre que respira; es un hombre que está dispuesto a creer que, pese a todo, aún es posible la salvación. Es un hombre que abre espacio a la aventura y se entrega a su *destinée*. Emprende la aventura más riesgosa, el camino en silencio al monte Moriah. Para el primero, no vale nada rezar: definitivamente todo está perdido; para el segundo, la oración es empero el testimonio de que aún se tiene esperanzas. Es el testimonio de su seriedad, pues las enfermedades y dolencias no tienen aún la última palabra. La oración es la aseveración de que aún se puede hacer algo, que la situación no es fatal, que la situación, en cambio, es objeto de seriedad. La oración no es la expresión de un hombre desesperado, como usualmente se opina, es más bien la confirmación de que aún no nos hemos ahogado en el sufrimiento, en definitiva “Rezar es también respirar” (EF: 62). Rezar es el momento de la fe que aún guarda en su corazón el consuelo de la posibilidad, rezar es testimonio de seriedad religiosa. De allí que intentemos sostener con toda la dificultad que esto implica, que la fe es una aventura cuya seriedad, en el caso de Abraham, se encuentra entre las peticiones horrendas del Señor y entre la premisa de la fe que sostiene que para Dios todo es posible. Allí en la posibilidad hay un espacio para la oración y también para la respiración

Ahora bien, dado este paso, ¿no hemos de admitir también que la oración es el encuentro más íntimo y silencioso que tiene el hombre con Dios y consigo mismo? ¿No es el silencio también respiración? Y si afirmamos esto ¿no es por ello el silencio el lugar en el que nace una respiración humana, tal como lo afirmamos en el primer capítulo siguiendo las indicaciones de Blumenberg? El silencio que late en la oración es el silencio de una interioridad que mantiene en límite todas las fuerzas de la tragedia y que mantiene también en límite el absolutismo de la realidad que no nos permite respirar. El silencio nos aparta de la técnica de tal forma que nos da lugar a una respiración en este mundo asfixiante de ruido maquinario y absolutismo de la técnica, un lugar que se debe asumir con seriedad. En efecto, aseveramos que todo sujeto que no haya tenido que guardar silencio alguna vez, que todo sujeto que no haya experimentado un silencio interior en su vida, es un traidor a la existencia (TT: 91), sea porque nunca encontró riqueza en su interioridad, sea porque nunca encontró paz cuando calla. Si para Kierkegaard todo hombre debe correr la aventura de la angustia, o en un momento dado atreverse a emprender la aventura de la fe, nosotros queremos sostener ahora que todo hombre debe correr la aventura del silencio, o se busca de un modo u otro su propia ruina. Somos humanos en tanto más nos angustiamos, sostiene Søren (CAG: 279), pero también somos humanos, cuando callamos, cuando yacemos en el silencio.

Retomando el hilo conductor de la historia de Abraham, por muy absurdo que parezca, asumir que todo es posible para Dios, incluso regresarle a Isaac, le permitió al Caballero de la fe correr su más grande aventura, y ver en su silencio no sólo condena, sino también abrirse a la expresión más alta e íntima hacia Dios, tal como lo es la oración. Incluso, podemos recordar aquí a Malebranche, cuando afirma, citado por Celan: “la atención es la oración natural del alma” (1999, 507). La oración es aquí también un ejercicio de profundo silencio, oración que se da entre la necesidad de asumir las dolencias de la vida y la posibilidad de solucionarlas. Entre el suelo que siempre ha sido conocido como el lugar de la coacción y el cielo como la imagen de la esperanza. Esta es, al fin y al cabo, la seriedad más profunda de Abraham, una seriedad que es intermedia entre la posibilidad de recuperar a Isaac y la resignación de perderlo. Seriedad que se llevó en silencio hasta el monte Moriah.

En el *Banquete*, en el discurso de Sócrates, Diotima afirma que la naturaleza del *eros* es siempre un entre. Es el puente de lo divino y lo humano, es aquel que va y viene del cielo a la tierra y viceversa; sube y baja hacia los dioses llevando ruegos y mensajes de los hombres (Ban. 202d-203a). Es el principio de correlación mutua, es más un mediador que un intermediario, un mediador, pero nunca un entrometido. Es un médium que mediatiza, pero que nunca está en el medio. ¿No será lo serio de la misma naturaleza que *eros*? (Jankélévitch, 1989, 165). Ciertamente. Jankélévitch piensa lo serio como una vibración interior que tiene la misma naturaleza que el *eros*, no como una anfibología estática. Es un Eros que no se define en las esperanzas angelicales, ni tampoco en la gravedad pesimista. Lo serio que es intermediaridad en el mismo sentido que lo es el *eros*: está siempre a una pulgada del suelo.

En conclusión, ¿qué es entonces lo serio? O más bien, ¿qué hay que tomarse en serio? Siguiendo la trama del *legato*, todo es serio, o al menos todo puede dirigirse desde la intención seria. Pero aun cuando todo puede ser asumido desde la perspectiva de la seriedad, el hombre, criatura finita, no tiene los recursos suficientes para enfrentarse a la seriedad del todo, él no tiene el tesón necesario para ser serio en cada momento de su existencia. Que todo pueda ser serio o que todo pueda tomarse desde la perspectiva de la seriedad, es una pesadez continua con la que el hombre no puede vivir; por ello, el tomar algo en serio necesita también de la broma, de la ironía que relaja la pesadez del argumento y del diálogo. El *legato* que cae en una pesadez trágica es, ciertamente, la intención de llevar la sonrisa a la iglesia y de acabar así con la aventura que abre.

No hay en verdad en el mundo un conjunto determinado de objetos que pudiéramos denominar serios. Cualquier acontecimiento de la vida puede ser serio, si lo contemplamos desde cierto ángulo; en general, lo serio es una forma de considerar todas las cosas en relación a nuestra *destinée*, una cierta tonalidad en el sentido de la *Stimmung* heideggeriana. Es decir, esta seriedad operativa que abre el espacio cerrado por la muerte, es aquella que también nos permite correr aventuras, pues nos recuerda que todavía no todo está perdido. Ser serio es asumir que la vida se puede inclinar en la ligereza frívola y en la pesada tragedia; tomar decisiones bajo esta cuerda que se tensa sin inclinarse a cabalidad en ninguno de los dos extremos, es pues tomar decisiones ante lo serio.

Por estas razones, para ser serio hay que ser medio profundo, medio superficial. Porque la profundidad excesiva nos conduce a la muerte, que es desesperante y abrumadora, y la comedia nos obliga a olvidar la condición de mortales. Lo serio no es la certeza de muerte, ni el olvido de la muerte, es asumir más bien la posibilidad de muerte y asumir la vida bajo este entretanto. ¿No es esto lo que quiere Heidegger, cuando comprende a la existencia humana como *Dasein*, como el ente que asume la posibilidad de su muerte y que en medio de este asumir existe también en el entretanto de la cotidianidad? ¿No sería el *Dasein* el verdadero testigo de esta seriedad operativa? Ciertamente, pues el *Dasein* tiene también esta condición anfibológica en la que se debate entre autenticidad e inautenticidad, entre lo que se devela y oculta, entre luz y sombra, entre la muerte como aquello que le es más propio y entre la cotidianidad media que por medio del uno -*Das Man*- huye de ella, le hace olvidar su condición existencial.

Para ser serio, hay que conservar el piso de nuestra realidad que es la muerte, sin que con ello nos adentremos en los pasos pesados del inevitable destino; es preciso para una conciencia seria rozar el piso. Hay que ser propiamente como el bailarín que juega entre el salto y los pasos, o como los maestros sufíes, que juegan entre un dios danzarín del islam y la coacción absoluta del dios relatado en el Sagrado Corán. Quien se hunde en el destino de Dios encuentra el punto focal de su última parada: la inevitable muerte; más quien es capaz aún del roce del baile, encuentra el punto focal de su *destinée*; de esta manera, la fe para los maestros sufíes es una aventura de baile y cada giro representa una oración a Allah. Y en ocasiones cuando el islam prohíbe la música en sus más arduos ayunos y lecturas, los sufíes bailan en silencio. Con todo esto repetimos la formulación: la religión

es, sin duda, poder ver y rezar a una pulgada del suelo<sup>26</sup>. Estas imágenes no son nuestro capricho, pues recordemos que también para Kierkegaard, escritor cristiano, la fe se asemeja al bailarín que salta arriesgando su lugar, sin saber en dónde caerá<sup>27</sup>.

Los caballeros del infinito son bailarines y alcanzan altura. Con un salto se elevan y vuelven a caer, lo que constituye un acto digno de contemplar [...] no es cuando se encuentran en el aire el momento de observarlos, sino cuando tocan el suelo, precisamente parece que a la vez están inmóviles y en movimiento, transformar en caminar el salto de la vida, expresar a la perfección lo sublime en lo pedestre, eso sí lo consigue el caballero y ese es el auténtico prodigio (TT: 33).

Si la profundidad fuese ínfima, el hombre descendería a este mar de letanía, pero el que ignoremos la fecha de nuestra muerte nos protege contra la tragedia. Lo serio es entonces una tragedia a media luz. Una tragedia donde la catástrofe está indefinidamente aplazada, por lo menos por ahora. Al fin y al cabo, sabemos a dónde lleva todo esto, a dónde quiere ir el destino, pero una conciencia seria evitará y aplazará esta desgracia inminente; que la enfermedad y la desgracia sean elementos de gravedad en la vida del hombre, no se asume con ello que todo está perdido. Hay todavía algo que hacer. Estos hechos, sin duda, peligrosos, son también señal de que aún hay esperanza. Hay amenaza de muerte en cada sufrimiento, pero lo serio dibuja borroso la fecha última, lo deja en la ignominia: “Lo serio es una alusión a lo trágico y una llamada al orden” (Jankélévitch, 1989, 184).

Por otra parte, si admitimos que todo es serio, en este mismo sentido la broma también es seria. La broma es seria a su manera, igual que la apariencia es una manera de ser de la esencia. Incluso el juego, en general, tiene también un aspecto de seriedad: “El juego dice Aristóteles, es pueril, pero el hecho de jugar es serio” (Jankélévitch, 1989, 184)<sup>28</sup>. La comedia, según esta formulación, es seria de un modo indirecto y secundario, pero no por ello deja de participar de la seriedad y su principal mecanismo se puede ver en la ironía. El humor irónico de Sócrates, por ejemplo, es un humor que juega en el diálogo los valores esenciales de lo humano: la amistad, la virtud, la justicia,

---

<sup>26</sup> Se cuenta que Sigyō, un poeta budista del siglo XII, intentó vivir a una pulgada del suelo, el ejercicio de su espiritualidad se concentraba en esta intención de elevarse por encima de los pasos terrenos, sin abandonar por ello su pertenencia al mundo. Esta es, según Heisig, la posición adecuada para dialogar desde el lado espiritual de la descreencia: no con los pies plantados firmemente en el suelo, ni caminando entre las nubes, sino flotando a la altura de una pulgada por encima del suelo (2005, 11).

<sup>27</sup> Sin embargo, sabemos, a pesar de nuestra pobre indicación, que para una relación entre religión y danza se necesita un estudio extenso y demorado.

<sup>28</sup> Esta referencia la podemos encontrar en Aristóteles de la siguiente manera: “ocuparse y trabajar por causa de la diversión parece necio y muy pueril; en cambio, divertirse para afanarse después parece, como dice Anacarsis, estar bien; porque la diversión es como un descanso, y como los hombres no pueden estar trabajando continuamente, necesitan descanso” (EN: 1176b)



el amor, etc., “Sócrates juega a la pelota, dicen Epicteto y Plotino, pero el objeto del juego es su vida” (Jankélévitch, 1989, 184)<sup>29</sup>; el malabarismo le sirve para hacerse el distraído, cuando lo que subyace a sus bromas es una preocupación interna que no le deja abandonar el ejercicio del diálogo. Lo que subyace a toda broma irónica puede en realidad ser parte de una seriedad exponencial, una seriedad que se nutre de una sabiduría profunda. Aquí la balanza de lo serio se inclina hacia el extremo de la comedia, ahora lo serio son los sonidos fugaces del *Scherzo* y lo frívolo el *legato* del compromiso.

Teniendo en mente la figura socrática, Kierkegaard sostiene que el ironista es aquel cuya mirada descubre la fundamental ridiculez de la existencia, y ante esto sólo posee el poder de la risa que desbarata cualquier argumento en contra de esta evidencia. El ironista sabe el poder que tiene la risa y lo usa siempre a su favor, pues sabe también que puede forzar la seriedad de los hombres, ya que todos en secreto están deseando reír con él: “Sabe en últimas como la risa se mete dentro del hombre, y cómo una vez allí instalada, se coloca al asecho y espera” (TT: 91). Pero no por esto el ironista es un indicador de caminos o un catedrático de la risa, pues éste sabe que si la risa nos puede educar por todo aquello que destruye, puede también hacer perder a muchos en la banalidad. Por esto, para Søren, el ironista debe permanecer en silencio y olvidar, en tanto sea posible, cómo se ríe. Sócrates, el personaje que destruye todo argumento mediante la ironía, guarda en el fondo un secreto: él carece de todo argumento fundamentado, “es probable que ni uno ni otro sepamos nada que tenga valor, pero este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo saber” (Apo. 21d); él evita ser un maestro o un catedrático de la ironía, pues en el fondo comprende que su verdadera compañera es la ignorancia. Sócrates vive en virtud

---

<sup>29</sup> Podemos encontrar esta afirmación de Epicteto en la siguiente traducción francesa: “Et sur son aveu, Socrate continuait: -Qui donc, penses-tu, peut s’imaginer qu’il y a des mulets et pas d’ânes?- Il jouait comme avec une balle. Et quelle balle était en question dans le cas présent ? La vie, l’emprisonnement, l’exil, le poison à boire, la perte de sa femme, l’abandon des enfants laissés orphelin. (Entr: II 5, 18-20) Esto nos atrevemos a traducir en español de la siguiente manera: y con su asentimiento Sócrates proseguía: “¿quién entonces piensas tú, puede imaginarse que hay mulas y no asnos?” él jugaba como con una pelota. ¿y de que pelota se trataba? La vida, el aprisionamiento, el exilio, el veneno que debía tomarse, la pérdida de su mujer, el abandono de los hijos dejados huérfanos. También podemos encontrar esta afirmación en Plotino: “Porque sólo la parte seria del hombre debe comportarse en serio, en las acciones serias, mientras que el hombre restante es un juguete. Pero aun los juguetes son tomados en serio por aquellos que no saben ser serios y son juguetes ellos mismos. Más si alguno comparte el juego con ellos y sufre esa clase de males, sepa que ha caído en juego de niños si se ve despojado del juguete de que está revestido. Y aunque sea Sócrates el que juega, juega con el Sócrates exterior. Y hay otra cosa que hay que tener en cuenta: que los llantos y lamentos no deben ser tomados como indicios que haya males; porque también los niños lloran y se lamentan por cosas que no son males” (ENEA. III, 2 de la providencia, 15).

de la duda y a su vez hace de la ironía su mayor arma. Arma que no sólo aplica contra su interlocutor, sino ante todo contra sí mismo.

Otro personaje que según Kierkegaard también vive a merced de la duda es Fausto. “Fausto es el que siempre duda, pero es también aquel que tiene una naturaleza simpática” (TT: 92). Así pues, Fausto sabe que puede llenar de espanto con su duda a todos los hombres, sabe que puede romper cualquier argumento con la duda y llenarlo de angustia. Es el Tamerlán de su pueblo. Pero a su vez es de naturaleza simpática, ama la vida y comprende que no puede detener los alcances de la furia de la duda. Este hombre, a diferencia de Sócrates, evita incendiar todo edificio, evita causar desconcierto general y, por ello, prefiere callar ocultando la duda en su alma, como si se tratase de un amor prohibido. Se calla y se hunde en sus angustias con el fin de salvar lo general, es decir, la comunidad.

Si Sócrates hace de la duda y de la ironía su escudo y si Fausto se sacrifica en silencio por el dolor que puede causar la duda, Abraham es el caso contrario a ambos, pues él sabe que por más que calle no podrá con su silencio recuperar a Isaac. Si Sócrates haciendo uso de la ironía habla con sus amigos, Abraham hace uso de la ironía, porque no tiene más opción; por más que quiera él no puede hablar. Fausto calla por decisión propia, pero Abraham calla porque así le obliga su corazón. Si nos acercamos una vez más a la dinámica del silencio de Abraham podríamos encontrar una clara objeción: en realidad Abraham rompe por un momento su silencio y habla ante la duda de su hijo: “Mira- dijo Isaac- tenemos la leña y el fuego, pero ¿dónde está el cordero para el holocausto? – Dios se encargará de que haya un cordero para el holocausto, hijito” (Gn. 22, 7-8). Pero estas palabras lo que hacen es enfatizar el momento definitivo en el que se encontraban. Si Sócrates hubiese callado al final de sus días, hubiera dejado el rastro de su vida intelectual suspendida. Las últimas palabras antes de la muerte son aquellas que dan el tinte serio a toda una trama de vida. Abraham dijo las últimas palabras, más no ante su propia muerte o ante los posibles llantos de Sara; este caballero de la fe hablo por última vez a su hijo, en efecto, no se podía quedar callado. Abraham pronuncia unas cortas y al parecer sencillas palabras: “Dios se encargará de que haya un cordero para el holocausto”. No le dijo: “hijo es a ti, a quien Dios me ha pedido en sacrificio”, pues es evidente que esto sólo habría manifestado la debilidad ante la presión de un momento crucial.

Realmente la respuesta de Abraham fue una sin respuesta, fue una vez más, la prueba de su silencio, ya que, sin mentirle, tampoco le dice la verdad. Actúa de forma irónica y reviste el mandato de

Dios desde la ironía, pues “siempre hay ironía cuando se dice algo sin decir nada” (TT: 100). Si su misión fuese otra, si Dios le hubiese ordenado que llevase a Isaac al monte Moriah para fulminarlo con un rayo, se hubiera tenido razón para hablar de modo tan enigmático, pues en este caso nadie sabe lo que pasará al final de la historia. Pero en el caso narrado por la Biblia, es Abraham quien debe matar a su propio hijo, es decir, él sabe lo que pasará al final de la cumbre del monte, y por tanto su respuesta, sólo evidencia que revistió la seriedad en ironía en el último momento de su misión. Por esta razón, la ironía del Patriarca está en sintonía con su silencio, y con la constante necesidad de ocultar y resguardar los secretos en su interioridad. Si la ironía socrática manifiesta una forma de negatividad, donde ningún argumento es al final válido, la de Abraham nace, al contrario, de la positividad de la esperanza, de conservar, pese a que todo este perdido, la aventura de fe. Su ironía reviste el tono de esta seriedad que comprende que aún la situación demanda militancia y no una simple una resignación trágica.

En un principio entendíamos la vuelta a lo serio como el abandono de toda frivolidad, como una reacción contra los pasos leves de Don Juan. Pero ahora que descubrimos el componente serio de lo cómico, que es la ironía, es mejor tener como imagen la sonrisa enigmática de la Gioconda o del San Juan el Bautista de Leonardo Davinci, que muestra la luz enigmática de una ironía pensativa. La sonrisa de la mona lisa es, sin duda, una sonrisa seria (Jankélévitch, 1989, 185), de éstas que no contemplan únicamente la frivolidad de la comedia. Es aquella que guarda en secreto y en silencio su destino: su propia muerte, pero no decae en esta fatalidad. Es sonreír con ironía a un destino marcado y con ello aceptar el espacio que abre la *destinée*. La seriedad es darse cuenta, que la pesadilla nos corresponde a nosotros y a pesar de todo sonreír.

Así como lo serio contiene un elemento trágico, en la seriedad hay también algo levemente grotesco e irónico. En la vida seria de un hombre encontramos tantos motivos para ahuyentar las carcajadas, como motivos para secar las lágrimas, en últimas: motivos para sonreír. En lo que concierne a nuestro camino, hemos hallado también suficientes motivos para ahuyentar las carcajadas, pues la penuria de nuestros tiempos no está para comedias, pero nos hace falta aún encontrar motivos para secar las lágrimas, darnos la oportunidad de una sonrisa silenciosa. La sonrisa del Joven Werther es, sin duda, una sonrisa impregnada de melancolía, pero, al fin y al cabo, una sonrisa que refleja el humor de la seriedad; humor que es en últimas el paso a una serenidad que no se ahoga en las lágrimas, ni tampoco se acalla con el ruido de una alegría escandalosa. Esta seriedad medianera

nace en la síntesis tragicómica, síntesis que no es neutral o paralizadora, síntesis que es fluida, que viene y va entre estos límites: a veces más trágico que cómico, otras veces más cómico que trágico.

Para el pesimista que considera ante todo la insuficiencia de nuestro ser sujeto al devenir y para el optimista que retiene sus esperanzas en las figuras más insignificantes hay un remedio: la terapéutica de la seriedad. Pues si bien debemos aceptar que el mundo y todas sus configuraciones no tienen suelo ni fundamento seguro, ya que todo está sujeto al cambio, debemos también asumir que esta pequeña positividad de ser es nuestra única plenitud. Que el devenir como la mezcla entre ser y no ser, nos entraña también el humilde regalo del Ahí, así sea demasiado volátil para nuestras expectativas. Los hombres son moscas que en vez de volar ha inventado el conocimiento (VME: 189), pero que nadie rebaje a lágrima o reproche este hecho, nadie puede negarnos este mínimo vital, nadie puede quitarnos la constatación de nuestro ser. Éste estar agradecidos pese a la nimiedad de nuestra vida es la virtud del hombre modesto, una modestia intermedia que también está entre límites: la vanidad y la humildad. El hombre que se mantiene en la verdad de su condición es entonces modesto y serio.

Desde luego en la realidad hay muy pocas cosas importantes, pero eso no basta: todo puede hacerse importante; se trata de saber que nada vale la pena y no obstante todo lo vale. Que todo vale el sacrificio, y que a pesar de nuestro sacrificio, todo fue en vano y que aquello por lo que nos entregamos tal vez no es más que una simple ilusión. Esto también lo podemos encontrar en Kierkegaard atormentado por el hecho de amar a alguien que ni siquiera advierte la profundidad de su amor: “¿qué sospecha es ésta, que me sofoca? Ya no me conozco: ¿Es esto la inclinación amorosa? [...] Mi concepción de la vida se ha vuelto equivocada para mí mismo. ¿Cómo? No puedo decirlo todavía. Y mi vida le pertenece a ella, pero ella no tiene de eso la menor idea” (ECV: 221).

Frente al apasionante devenir y frente a la fragilidad de la comedia, frente a estos dos purismos la seriedad profesa el desencanto; es una vuelta a lo opaco, a lo sobrio, a lo sereno, a la decepcionante mañana en la que aún tenemos que lidiar con nuestra vida. En efecto, fue bueno el sueño y decepcionante el despertar: nada ha cambiado. Pero en esta mañana nuestra lucidez da espacio para su encuentro, en esta mañana el hombre pueda abandonar las fantasías de sus sueños, y a su vez las pesadillas nocturnas (Jankélévitch, 1989, 186). Es siempre buena hora para la oración matutina, para contemplar nuestra vida en silencio, según practica y decreta la religión musulmana. Silencio que se expresa en una sonrisa decepcionada y también desengañada.

Para terminar este apartado, queremos retomar la bella imagen que Jankélévitch nos indica de un hombre oficinista que pierde su trabajo después del encuentro con una sonrisa femenina; sonrisa que lo hizo emprender y comenzar la aventura amorosa en medio de la vida rutinaria (Jankélévitch, 1989, 36). Si atendemos a esta imagen con detenimiento percibiremos que justamente es la sonrisa la que daría el espacio para un nuevo *comienzo*. Comienzo que necesitamos emprender pese a la condena del silencio y pese a que todo pareciera estar arruinado desde el principio. Se podría objetar que si el oficinista hubiera guardado en silencio el amor prohibido hacia esta sonrisa, el oficinista hubiera terminado solo y su aventura se hubiese acabado allí justamente donde comenzó; que el silencio es entonces lo contrario: lo que impide un nuevo comienzo. Más si atendemos la aventura de fe que corrió Abraham, advertiremos que en el momento en que Abraham guardó silencio ante su esposa e hijo, comenzó su aventura. Su silencio fue condición de posibilidad para el comienzo. Si él hubiera hablado ante su familia, ellos lo hubiesen detenido y si se hubiese quejado ante Dios, éste lo consideraría débil y se suspendería el trascurso de la prueba. Si este hombre oficinista hubiera callado, habría vivido su vida con el valor que le proporciona el sufrimiento de su soledad; pero el hecho de que él se declinara ante esta sonrisa seductora manifestaba la desesperación que sentía al estar sólo. Su soledad no nacía de la fortaleza, sino, de la debilidad. Si el hombre oficinista callara habría llevado esta sonrisa y su angustia como el fruto prohibido de su corazón, y su vida tendría el ánimo de ver sus rutinas más aburridas, como el espacio para una *destinée*; si hubiese callado su aventura no habría acabado en tragedia. El silencio puede conservar la seriedad de la aventura.

La aventura de este hombre oficinista que fue en busca de una sonrisa femenina, se parece a la aventura de los átomos de Epicuro que caían paralelamente en el vacío. Si estos átomos hubiesen caído en una caída sempiterna, nunca hubiese pasado nada, pero en un momento uno de ellos se desvió, se apartó de los demás y chocó inclinado –*clinamen*– contra otro átomo (Jankélévitch, 1989, 36). A partir de allí se crearon las colinas, las cordilleras y con ellos todo el relieve del suelo: las islas y los continentes. Toda la aventura empezó por una sonrisa; y si seguimos la trama de esta inclinación, tal vez entenderíamos el origen de todo lo que es, no desde la causa y el efecto, sino como el producto de la sonrisa espontánea de un Dios en la eternidad. No olvidemos que la guerra comenzó por la sonrisa de Helena; no fue por una palabra, fue por su silenciosa sonrisa que los barcos atropellaron las playas de Troya. Esto primero, contrasta efectivamente con la posición cristiana de Dios que en una palabra creó el universo, pero lo que queremos no es contrastar o

proponer una nueva *génesis*, sino comprender a Dios y a la sonrisa desde este *pathos* de la posibilidad de un nuevo *comienzo*. Comienzo que se puede encontrar en la carta que Rilke le escribió a Kappus, un día de soledad en vísperas de navidad:

¿Cree usted que quien realmente le tiene podría perderle como una piedrecilla, o no cree usted también que quien le tuviera sólo podría ser perdido por Él? Pero si usted reconoce que no estaba en su niñez, y tampoco antes, si presiente que Cristo se engañó por su anhelo y Mahoma por su orgullo, y si siente usted con espanto que tampoco está ahora en esta hora en que hablamos de Él ¿qué le justifica entonces para echar de menos como a alguien pasado a Quien nunca estuvo y buscarle como si se hubiera perdido? [...] ¿Qué le impide usted proyectar Su nacimiento hacia los tiempos venideros y vivir su vida como un día doloroso y hermoso en la historia de una gran preñez? ¿No ve cómo todo cuanto acontece es siempre un *comienzo*? Y ¿no podría ser esto el principio de Él, ya que todo comenzar es en sí tan bello?

[...]Con lo pequeño incluso, con lo nada aparente (con tal que ocurra por amor), le empezamos; con el trabajo y la calma, con un *silencio* o con un pequeño gozo solitario, con todo lo que hacemos solos sin participantes ni dependientes, le empezamos a Él, al que no percibimos, igual que nuestros antepasados no pudieron percibirnos a nosotros. [...]

Festeje usted la Navidad, querido señor Kappus, con este piadoso sentir: que Él quizá necesite precisamente ese miedo vital suyo, para empezar; precisamente estos días de su transición quizá son el tiempo en que todo trabaja en usted hacia Él, igual que usted trabajó en él de niño, sin aliento. Tenga paciencia y serenidad, y piense que lo menos que podemos hacer es no dificultarle más su devenir, como no se lo dificulta la tierra la primavera cuando quiere llegar. (CJP: 62-64, las cursivas son mías.).

### 2.3 El comienzo

En la mitad del texto el *Comienzo*, Heidegger afirma que el comienzo es la indigencia (SC: 87) y que vibra justamente como defensa del Abismamiento (SC: 80). Mas esta defensa no debe ser interpretada como una militancia que oculta con pica y espada la indigencia de nuestros días. Es decir, el *pathos* del comienzo no se puede comprender como el momento en que se olvida y se hace a un lado nuestra indigencia; todo lo contrario, podemos estar atentos a un nuevo comienzo, sólo si nos adentramos en la pesadilla y nos asumimos habitando en el mundo en el que todo parece estar perdido. El comienzo guarda su poder iniciador, cuando asumimos nuestra condena y cuando la asumimos como aquello que nos corresponde atender en nuestro ahora. Justo cuando la indigencia se nos presenta con más fuerza, es también cuando la salvación está creciendo y en definitiva comenzando. Por ejemplo, se sabe que el día inicia al anunciarse el alba, pero a su vez es evidente que esta alba es antecedida por el momento más oscuro de la noche; con esto diríamos entonces que en la última oscuridad profunda de la noche crecen también las luces más claras de la mañana. De igual forma, el ocaso, a pesar de que es comprendido como la despedida del sol a la tierra, como la despedida de lo que inició, es también lo que permite un nuevo amanecer; pues, así

como la primavera necesita que la tierra descansa en la aridez del invierno para florecer, el día necesita que su luz descansa en la noche para dar comienzo a una nueva alba. De allí que Heidegger afirme: “La más íntima inicialidad es el ocaso” (SC: 87). Es decir, lo que inicia siempre abriga en su intimidad lo que está a punto de terminar. ¿De qué otro modo puede iniciar lo que inicia si no es antes con una despedida? ¿De qué otro modo podemos buscar la salvación, si antes no hemos experimentado una condena? En últimas, lo más íntimo en todo lo que inicia, es justamente, que todo haya terminado antes. No obstante, el verdadero ocaso al que se refiere Heidegger es el ocaso de los dioses, que tras su huida nos dejan un vacío en su ausencia. Aun así, es este vacío el lugar del que se debe nutrir la fuerza iniciadora para dar paso a un nuevo comienzo.

De estas dos frases: “el comienzo es indigencia” y “la más íntima inicialidad es el ocaso”, se sigue una tercera que Heidegger afirma de forma enigmática y casi a modo de conclusión: “El comienzo es la indigencia del ocaso” (SC: 87). Es decir, el comienzo nace justamente cuando el ocaso es más oscuro, cuando su indigencia es más presente y nos hiela el alma. Si el inicio tiene su fuerza íntima en el ocaso, el comienzo se alimentará de la indigencia en el borde de la oscuridad más profunda. En pocas palabras, sólo adentrándonos en nuestros horrores, sólo penetrando las profundas angustias humanas podemos salvar el comienzo en lo todo lo que inicia, podemos crear el comienzo en la fuerza íntima del ocaso. Se trata pues de salvar el comienzo en todo lo que inicia la indigencia, en todo lo que inicia nuestra pobreza. ¿Y de dónde nace este comienzo? Adentrándonos en el caos sonriendo, es decir, asumiendo nuestra condena no como una tragedia última, sino con seriedad operativa. La sonrisa es comienzo, pues es signo de estar preparados para arder en nuestro propio fuego y renacer después de la ceniza.

Que todo comience por el silencio y por esta sonrisa silenciosa es una afirmación de entrada problemática, no sólo por la dificultad que ésta implica, y que en poca medida hemos intentado abordar aquí, sino también porque es evidente que si consideramos algunas tradiciones religiosas y filosóficas parece necesario afirmar lo contrario: lo que comienza no comienza por el silencio sino por la palabra que liga distancias. La comunidad, el conocimiento, el mito, el relato, los conceptos, la verdad y, en general, toda medida humana empieza gracias al tejido lingüístico y a la base fundadora que éste conlleva. Incluso la Biblia con sabiduría profética lo confirma: “En el principio existía la Palabra (*logos*) y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios” (Jn. 1, 1). No obstante, aunque los monoteísmos nunca han renunciado a la autoridad de la palabra, es innegable también que hay en ellos una predilección religiosa por el silencio. Sea, por ejemplo, en

el judaísmo desde la palabra sagrada (Leyes) de Moisés, sea en el cristianismo con la encarnación del Verbo o sea en el islam desde las sagradas palabras del *Corán*; los tres reconocen la importancia del silencio en la experiencia religiosa. André Neher recordando la tradición judía dice: “Al igual que el silencio constituye la forma más elocuente de la revelación, del mismo modo es el silencio el instrumento más elocuente de la adoración. Al infinito corresponde y responde lo Inefable, tema religioso que la Biblia es de nuevo, la primera en haber colocado en lo profundo del alma humana” (1997, 15). La mística musulmana, por su parte, sigue esta misma dirección y declara con Muhammad Rumí: “Guarda silencio, para que puedas oír lo que te inspira Dios” (citado por Le Breton, 2009, 136). La mística cristiana tampoco se queda atrás y afirma con el Maestro Eckhart: “La Palabra yace escondida en el alma de modo que no se la conoce ni oye, a no ser que se le asigne un lugar en el fondo del corazón; antes no se la oye. Además, deben desaparecer todas las voces y todos los sonidos y debe haber una tranquilidad pura, un silencio. De este significado ya no quiero decir más” (1983, Sermón XIX, 238).

Ninguna persona, por muy grande que fuese su habilidad, podría alumbrar un discurso que abarcase a Dios en su totalidad, ya sea solo para nombrarle o hablar de Él. En verdad, de la fe sólo se sigue el silencio, ya que toda referencia de habla a Dios supone una reducción a lo humano de lo que es por naturaleza infinito. El silencio es entonces la manera más adecuada de presenciar y aguardar la inmensidad que conlleva la fe y de hecho “la palabra de Dios a la que no le falta nada y que es pura revelación, no se distingue del perfecto silencio” (Le Breton, 2009, 135). Así pues, si hemos de sostener que es verosímil pensar que todo comienza por la Palabra, también nos es válido afirmar que todo puede comenzar por el silencio o que, al menos, el silencio cuida la fuerza de lo que comienza. Por ejemplo, sabemos que hay canciones y poemas que comienzan festividades; ellas son, empero, signos de que algo finaliza y de que algo se emprende, pero dentro de sus tonalidades es necesario también que vibre el silencio como un estrato vital. El silencio es el momento en que se detiene la palabra, pero también puede ser el momento en que surge una nueva palabra, una que se nutre de esta nada fundadora. ¿Qué sería entonces de la música y de sus pasos seductores, si ella no se detuviera en algún momento? ¿Qué sería de la poesía, si dentro de sus metáforas no se guarda algo que no se quiere decir de forma explícita? El silencio es lo que hila y confirma el *legato* en las notaciones musicales, de lo contrario toda la partitura sólo sería mero ruido; y el silencio es lo que permite que hagamos metáforas con el lenguaje, pues de aquello que no podemos hablar, solo podemos acercarnos de manera poética. Si se pidiera una muestra, esta sería el libro de los *Salmos*.



Los *Salmos* que se traduce del hebreo *mizmór* -מִזְמוֹר- significa aquel instrumento o poema al que se le ha puesto música (Strong, 2002, 235). Así pues, los salmos son aquellos rezos y alabanzas que son acompañadas musicalmente, es decir, de un silencio sagrado. Sin embargo, detrás de esta musicalidad de los *salmos* hay también un yacer religioso en el silencio: “Mi alma vibra de silencio hacia Dios” (Sal. 62, 1). Recordemos que cuando las cuerdas de dos instrumentos están acordes, basta entonces que una vibre para que la otra cuerda empiece a entonar; y, en consecuencia, dado que de la fe no se sigue más que silencio, hemos de afirmar que el acorde del alma empieza a vibrar con Dios, sólo cuando aprendemos a callar (Neher, 1997, 15). Aquí la función del silencio religioso de los salmos es hacer vibrar el alma, para que Dios entone con nuestra alabanza callada: “Sólo te conviene el silencio como forma de alabanza” (Sal. 65, 2). Los *salmos* son entonces ejemplo de una poesía y musicalidad que se nutre del terreno silencioso e interior del alma.

Dada esta introducción con asiento religioso, podemos preguntarnos: ¿Qué diríamos del no creyente? ¿Qué es incapaz de silencio o de hacer vibrar su alma con el silencio? No. Creemos que todo ser humano ha vivido de alguna u otra forma en el incendio de un dolor silencioso: sea porque ha sufrido la pérdida de un ser amado, sea porque ha sido víctima de un amor no correspondido, sea porque un trauma le traba la lengua y en su inconsciente se esconde silenciosamente un inmenso sufrimiento. Cualesquiera que sean los caminos, el hombre vibra ante el silencio y bien puede comprenderlo como una condena o también como una salvación. Puede asumir que el silencio que se sigue de la pérdida del ser amado es insoportable, pero también que es el mayor respeto que puede otorgarle a su retirada; puede comprender que permanecer en silencio signifique alejar, en definitiva, al ser amado que no le corresponde, pero también puede asumir que su queja ruidosa sólo le traería más sufrimiento y que, al final, el silencio ayudaría a curar su alma. De igual forma, se puede comprender que los traumas que nos dejan mudos se agravan en el silencio, pero también que este dolor le permite estar atento ante otro sufrimiento. Que el dolor le enseña y que esta enseñanza no procede de ninguna cátedra o teoría, sino, desde su silencioso interior. Sea como se presente, el hombre vibra ante un silencio que es por naturaleza anfibológico, pues es verdad que el sufrimiento puede iniciar cuando callamos, pero también puede comenzar la paz en nuestra alma y de allí pueden nacer frutos. En definitiva, el silencio es comienzo porque desde este terreno fructífero pueden nacer auténticas palabras y alabanzas. Por esto dice Kierkegaard:

¡Oh vosotros mártires silenciosos de una pasión amorosa desgraciada! ¡Bien pudo quedar en secreto lo que penasteis de amor para ocultar un amor! ¡Jamás se supo, así de grande fue cabalmente nuestro amor, el que hizo este sacrificio; ¡sin embargo, vuestro amor fue conocido

por los frutos! Más todavía, quizá estos frutos fueron precisamente los más valiosos, los que maduraron en el sereno incendio de un dolor oculto (OA: 28).

Con todo, el comienzo es comienzo de una forma más categórica, pues no hay realmente comienzos que nazcan desde un punto cero; todo comienza cuando de algún modo ya hay un terrero anterior que proyecta este comienzo. Se sabe, por ejemplo, que la filosofía, a diferencia de las ciencias positivas, no tiene ningún progreso en su historia. Cada sistema filosófico, una vez llegado al mundo, está pensando desde su nacimiento en la caída de todos sus hermanos y si ha de conservar algunos conceptos lo hace para ponerlos como fundamento de un nuevo levante. En este sentido, la filosofía no descubre hechos nuevos, sino que siempre interpreta la vida dentro del mundo de los hechos (Safranski, 2007, 12) y del hombre en medio de ellos; ella siempre está vinculada a nuevas interpretaciones y, por tanto, a nuevos comienzos. Así pues, cada filósofo al plantear un nuevo ejercicio de filosofar, *parece* comenzar desde cero, aun cuando en realidad lleva en sus premisas una tradición que le precede. Y todo con justa razón, pues: ¿quién no ha conocido el placer de un nuevo comienzo! De un nuevo año, de un nuevo amor, de una nueva época<sup>30</sup>. Todos estos momentos llevan el *pathos* de la esperanza, un *pathos* del punto cero donde la vida puede volver a comenzar de nuevo. La filosofía como una disposición humana no puede prescindir de este *pathos*, aun cuando ella sepa que le precede toda una sabiduría anterior<sup>31</sup>. Sin embargo, la filosofía se deja

---

<sup>30</sup> Nunca se ha podido estar seguro acerca del punto definitivo o el hecho histórico clave desde el cual se pueda decir que empezó una nueva época. Siempre encontraremos orígenes varios que hacen, en definitiva, imposible afirmar con exactitud el cuándo y el cómo de la nueva época venidera. Es un hecho: no sabemos cuándo se está inaugurando o no una nueva época; es difícil ser testigo de ello, pues los procesos históricos se datan y se nombran cuando ya han pasado siglos después. En efecto, el campesino medieval o el emperador de la antigüedad no sabían que se encontraban en una época específica y mucho menos que serían delimitadas y nombradas. Blumenberg con conocimiento de estas dificultades, busca detalladamente el origen de la Modernidad, una época con una particularidad especial: ella misma se concebía como una nueva época (Blumenberg, 2008, 455). La Modernidad se entregó decididamente a una ruptura con la historia anterior escolástica, creyendo que podía comenzar desde cero un nuevo rumbo, aun cuando en realidad el fenómeno del cambio de reparto de papeles estaba teniendo lugar (Blumenberg, 2008, 461). El fenómeno de cambio de reparto de papeles se describe como la necesidad de cambiar de máscara a los asuntos que siempre han estado pendientes en la historia de la humanidad; este fenómeno produce un saneamiento de las necesidades humanas con el fin de darles una nueva respuesta y un nuevo comienzo. Sin embargo, el punto de inflexión de una nueva época desempeña en verdad una conservación de la identidad anterior en tanto que tiene que admitir que el cambio no puede dejar de responder a las exigencias anteriores (Blumenberg, 2008, 464). En últimas, el fenómeno de cambio de reparto de papeles describe la identidad compartida entre la época que termina y la que comienza. Para Blumenberg, todo se trata, en último término, de conservar en el gesto iniciador el cuidado de lo existente y la humildad de lo ya dicho (Blumenberg, 2008, 469).

<sup>31</sup> Tomando distancia de la interpretación heideggeriana de la historia, Blumenberg afirma que las épocas históricas no se relacionan unas con otras según una lógica de sucesión. Para Blumenberg, la historia de Occidente no estaba trazada de forma destinal, pues cada época entabla una relación con el Ser desde una estructura metafísica diferente. Esta discontinuidad histórica se constituye sistemáticamente como la respuesta que cada época tiene a su propio desafío. No obstante, este desafío permanece abierto y es justamente esta abertura la que heredamos nosotros. (Cardona, 2015, 15). La filosofía y la metafísica con todas sus preguntas y problemas vuelven siempre y no podemos ser indiferentes

impresionar por el avance del conocimiento científico y termina por pretender emularlo en métodos y resultados. Si la filosofía está siempre comenzando, lo más indicado sería profundizar en comienzos, dirigirse a los fundamentos, investigar el comienzo de todo conocimiento y de toda percepción humana. La filosofía desde esta perspectiva sería el ejercicio fundamentador de todas las disciplinas humanas. Esta pretensión es la que se encuentra instalada hoy en la filosofía que se dedica hacer teoría de la ciencia o formalización de los conceptos científicos, filosofía que ansía contribuir al avance del conocimiento, para obtener al final, una plaza en la historia del saber.

Con todo, Heidegger, en el paso meditabundo de la filosofía, se sublevo contra este encogimiento y animó a la filosofía a ser únicamente iniciadora, esto es, a embelesarse de una sonrisa pasajera. Su filosofía es prueba de este ánimo de siempre estar atento al comienzo. Por ejemplo, la filosofía de Heidegger versada en la tradición metafísica retoma un problema olvidado desde la antigüedad (*gigantomaquia peri tes ousías*) (SyT: 23,2), y pretende desde allí, darle un giro fundamental que nos permita abrir nuevas puertas a esta misma cuestión. En general, como sabemos, el problema que ocupó a Heidegger fue la pregunta por el sentido del ser. El punto crítico del análisis, al menos en *Ser y tiempo*, alcanzó un giro cuando sostuvo que la interpretación del ser depende de la facticidad del *Dasein*, es decir, del problema de la finitud. Heidegger asume al *Dasein* en su proyección futura hacia lo posible y, por tanto, hasta ese posible-limite que es la muerte (Volpi, 2010, 23); desde allí, asumiendo esta temporalidad que circula y termina en la finitud, se debe empezar para retomar la pregunta por el sentido del ser que antes estaba pensada en Aristóteles desde la inmutabilidad. La muerte y con ella la temporalidad, abren un nuevo comienzo a este problema tan antiguo y humano, que regresa una y otra vez “se volverá a ella como a una amada con la que se ha tenido una desavenencia” (CRP: A850/878).

No obstante, el camino que emprende Heidegger en torno a la muerte no se puede interpretar como una consideración sobre la última hora. Su tema no es la muerte como el acontecimiento final, sino la forma como asumimos la muerte en nuestra vida. La muerte dirigida hacia el *Dasein* es la posibilidad de la absoluta imposibilidad, o de otra forma, es la posibilidad última que se encuentra

---

frente a los abismos que ellas nos presentan; y aunque vuelvan con distintas formas y con distintas necesidades, es justamente esta abertura lo que permite nuevas y distintas respuestas y tratamientos. La filosofía siempre estará dependiendo de este *pathos* del punto cero, y siempre intentará comenzar de nuevo aun cuando sea evidente que la metafísica tiene un solo rostro; rostro que se ha hecho presente con distintas máscaras. Este cambio de máscaras es considerado por Blumenberg como el cambio de reparto de papeles que se encuentra de forma general en la obra de Goethe. Un cambio de reparto de papeles que se puede entender como las diferentes respuestas a preguntas que al fin y al cabo son siempre las mismas (Blumenberg, 2008, 464).

en todas las posibilidades de mi existencia. Se trata de hacer un análisis entorno a nuestro ser-para-la-muerte asumido, donde asumir la muerte, más que aceptar un mero final, nos abre la posibilidad de un nuevo comienzo en la existencia. Así pues, el ser-para-la-muerte no se comprende, para Heidegger, como el anuncio de la última hora, se debe entender más bien como una estructura existencial en el hombre que otorga una nueva apertura (Safranski, 2007, 29). Asumir la muerte en la vida abre la posibilidad a un nuevo comienzo y, por tanto, a un renacimiento del *Dasein*. Renacimiento que ciertamente le da un nuevo aire y una renovada respiración. De allí se sigue que la muerte no pueda entenderse como el problema del que intentaba escapar Epicuro con la resolución: “Una vez nosotros somos, la muerte no está presente, y, cuando la muerte se presenta entonces no existimos” (CM: 125). Esto es lo que se conoce como la respuesta a la objeción de Epicuro que en definitiva trata de trazar la diferencia crucial que hay entre la muerte como término de la vida y el ser-para-la-muerte.

En general, la filosofía heideggeriana y también la filosofía de kierkegaardiana no se despliegan desde un pensamiento resolutivo, se desarrollan más bien desde un pensamiento que siempre está en puntos suspensivos y a la que por esto, le es posible un nuevo comienzo. Por ello, la obra *Ser y tiempo* es una obra inacabada que deja su cuestión en vilo. Y no por falta de tiempo, sino porque el mismo camino conduce necesariamente a un nuevo comienzo. Este impulso, que se conoce como torna *-Kehre-*, es también con el que se pretende después fundar un nuevo pensamiento en el texto *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Ya desde aquí no se comprende al Ser desde las estructuras existenciales del *Dasein*, sino desde un acaecimiento *-Ereignis-* apropiador del ser que se presenta en la historia de Occidente y en la vida del *Dasein* (Volpi, 2010, 21).

La marcha por los fundamentos conduce a Heidegger a una evidencia existencial, a una evidencia que pertenece a la estructura del ahí del *Dasein*: el *Dasein* es siempre ya en el mundo; es decir, cada vez que él ha comenzado algo, el mundo ya ha comenzado con él. Nuestra experiencia está de antemano expuesta a este ser-en-el-mundo dónde el *Dasein* se encuentra arrojado, pues nadie le ha preguntado si él decidió por voluntad propia existir o no existir. ¿Cómo se le hace patente al hombre su estar arrojado y su mundo en general? Heidegger responde: en el estado de ánimo *-Stimmung-* (Safranski, 2007, 15).

Heidegger se sumerge en el análisis del estado de ánimo para poder llegar a un segundo comienzo transformador. Estos estados de ánimo son aquellos en los que desaparecen los oscurecimientos que

se generan en el ahí y que transforman a su vez la experiencia de la cotidianidad. Los dos estados capaces de provocar la salida de lo habitual son la angustia y el aburrimiento (Safraski, 2007, 18). Veamos pues, de forma parcial estos estados de ánimo, no perdiendo de vista también que la profundidad de estos problemas exige una caracterización mucho más detallada.

Ante la angustia todo se hunde y toda significatividad pierde valor pues su ante-que no tiene un objeto determinado. El ante-que de la angustia es el estar-en-el-mundo en cuanto tal (SyT: 204, 186), y por esta razón el objeto de la angustia es indeterminado, en efecto, su aparición no depende de un ente intramundano. Pero esta indeterminación no significa simplemente “nada”, implica más bien una angustia que surge de lo amenazante de la totalidad del ahí. Por ello, la angustia dice Heidegger, no está en ninguna parte y a su vez, nos asfixia como si estuviera en todas (SyT: 207, 189). Con todo, la angustia, a pesar que no se encuentre en una mera “nada”, termina por revelar en últimas, el sin fundamento de la existencia humana, es decir, termina por remitirnos a una nada esencial donde nos sentimos como un no-estar-en-casa -*Unzuhause*- (SyT: 207,189). En la angustia el mundo ya no puede ofrecer significatividad, ni tampoco tener cotidianidad mediana, únicamente nos revela que nuestro estar-en-el-mundo no tiene un por qué, ni tampoco una explicación o decisión última. Nuestra existencia es en verdad sin fundamento -*Abgrund*-<sup>32</sup> y este estremecimiento que nos deja en suspenso, nos aísla de un mundo del que antes comprendíamos desde el sentido (SyT: 206, 188).

Para Safraski, la angustia hace de todo fundamento un abismo y devora todo sentido de lo ente, o aún más, acaba con el sentido de la totalidad de lo ente (2007, 19). La angustia es aquel estado de ánimo que nos invade cuando este todo se vuelca en una nada, cuando todo sentido del mundo se descubre como lo que en realidad es: un sinsentido. Es posible que esta fenomenología de la angustia haya puesto al descubierto el secreto del sentimiento religioso, pues allí el hombre se comprende frente a un todo que lo rebasa -Dios- y deja la totalidad de su mundo en una nada que lo ahonda. En el lenguaje religioso esto es por supuesto el punto primordial de la conversión y de

---

<sup>32</sup> El termino *Ab-grund* que traduce al español abismo se contrapone a la palabra *Grund*, que traduce fundamento. Este término es poco usado en el joven Heidegger y escasamente se puede vislumbrar en la edición de *Ser y tiempo* de 1927. Si bien es un término que irá ganando protagonismo y contenido en el desarrollo filosófico de Heidegger después de *Ser y tiempo*, también es preciso indicar su sentido inicial: el abismo no es únicamente un lugar de grietas infranqueables, es también la condición para que pueda renacer algo nuevo, es la libertad propia de un vacío carente de fundamentos limitantes. El ser sólo puede ser pensado desde este abismo primigenio donde no haya un terreno o una sustancia preconcebida. Ni Dios ni la *ousia* deben intervenir en la manifestación del ser desde esta nada originaria (Escudero, 2009, 37).

la transformación del alma. Para las religiones monoteístas esta conversión es en realidad un renacimiento dónde ni el mundo ni el yo, después de la experiencia religiosa, son los mismos lugares; en efecto, este renacimiento lo podemos interpretar como un nuevo comienzo, aunque sea sutil.

La experiencia de Dios nos rebasa hasta tal punto que deja todos nuestros pensamientos y comprensiones en un sinsentido insoslayable. Por ello, de la experiencia divina no queda más que el silencio; incluso nos atrevemos afirmar, siguiendo esta senda, que una religión seria no puede prescindir de una comprensión del silencio. Aquellas religiones incapaces de silencio, no son en definitiva verdaderas religiones. No es coincidencia que el judaísmo, el cristianismo, el islamismo, el budismo, el hinduismo y el taoísmo, tengan en sus liturgias santas, relatos del encuentro del hombre con el silencio. La manifestación del encuentro del hombre con Dios puede entonces construirse así: Dime cuál es tu relación con el silencio y te diré que relación tienes con Dios.

Por otro lado, el aburrimiento según Heidegger es también otro acontecer del vacío. Para el autor alemán, el aburrimiento es el acontecimiento de iniciación de la metafísica<sup>33</sup> pues es desde este estado de ánimo donde nace la pregunta por el sentido del ser, cuestión que se puede transcribir en la pregunta: ¿por qué hay algo y no más bien nada? (Safraski, 2007, 23). El aburrimiento es este vacío donde el mundo no ofrece ningún contenido que pueda asirse o que pueda llenarse. El aburrimiento muestra el transcurrir de un tiempo puro, de sólo presencia, tiempo que no se quiere llenar, que no se puede aprovechar y tampoco emplear en algo útil. Al igual que la angustia, el aburrimiento nos permite experimentar una totalidad que nos deja en blanco, una totalidad que es en realidad un agujero.

Heidegger comienza por el análisis de estar *aburrido de algo*. Aquí tenemos todavía un objeto identificable, sea un libro, una ceremonia o un partido aburrido. Este aburrimiento nos llega fuera de nosotros y, por tanto, tiene una causa exterior. También hay otro tipo de aburrimiento del cual

---

<sup>33</sup> Para Heidegger, el tedio realmente profundo conduce a un gran sentido oculto, un sentido que provoca un cambio en toda la existencia y que revela un tiempo esencial: el instante. Este tiempo es también para Kierkegaard el momento en el que hombre se enfrenta a su existencia y toma en sus manos el cauce incontrolado del destino. El instante es ese sagrado momento en el que todo recobra sentido y que junto con él podemos elevarnos en lo alto. De allí nace el amor, el arte, la embriaguez y la religión. Sin embargo, Lars Svendsen analizando el tedio como un problema capital de la edad moderna, nos recuerda que el instante aún tiene una debilidad: está permanentemente diferido; los instantes en que nace el sentido jamás perduran (Svendsen, 2008, 198); el instante está revestido desde la negatividad y la carencia de no poder completar y tejer toda la existencia humana. Para Svendsen, el tedio ha de aceptarse como un hecho insoslayable y como la dosis necesaria que hay entre instante e instante. El problema del tedio no tiene solución, pues cualquier sustituto solo nos regresaría a un tedio más intenso.

no es fácil identificar la causa: este se caracteriza en el momento en que el aburrimiento llega desde afuera y a su vez aumenta dentro de nosotros, se trata ya no de un estar aburrido de algo, sino de un *aburrirse en algo*. Aquí el aburrimiento empieza a ser interno, pues uno no sabe qué hacer consigo mismo; por ejemplo, no puede decirse que el tren que no llega puntual aburra, sino que la situación de su retraso puede aburrirnos y desesperarnos. Pero dentro de este crisol de aburrimientos, se da también un aburrimiento profundo que es mucho más radical: es un aburrimiento que no es provocado por algo determinado, y se mienta en la frase *eso le aburre a uno*. Allí el tiempo es un instante en el que el hombre no se interesa por nada, ni nada le llama la atención. Hay una doble indeterminación de este aburrimiento profundo: pues se trata de un aburrimiento que no tiene una determinación en algún objeto intramundano, ni tampoco en el yo del sujeto. En el aburrimiento profundo el tiempo no quiere transcurrir, se paraliza y nos deja inertes en la inmovilidad (Safranski, 2007, 22-25).

El drama que se escenifica en este último aburrimiento hace uso de tres actos para su aparición: el primero, uno está absorbido en el mundo y el mundo le llena a uno. En el segundo todo se aleja y produce al acontecimiento del gran vacío y de la inmovilidad del tiempo. El tercero y último: el mundo y el ser-ahí regresan, luego todo termina. Este volver al mundo es el segundo comienzo, es regresar del desierto de aburrimiento y experimentar la transformación que ella le ha dado a nuestro mundo, donde no es necesario conjurar el vacío con el entretenimiento afanado, el mundo ya no es el vacío de lo ente; más bien, es el lugar del asombro metafísico que afirma: ¡hay algo! Asombro que surge porque el hombre se ha convertido en el único testigo del universo. Así, este último análisis del aburrimiento termina con la aparición de algo que parece diametralmente opuesto: el entusiasmo. La fascinación mística que se maravilla de la simpleza del ser. Heidegger reconoce de esta forma que únicamente donde pudo asechar el peligro del espato del aburrimiento, pudo también surgir la maravilla de las maravillas: ¡hay algo! (Safranski, 2007, 28-29).

Si por ahora hemos visto que estas dos *Stimmung*, a pesar del abismo al que nos asoman y dirigen, la clave que nos puede otorgar un nuevo comienzo, retomemos también una idea que se encontraba al principio del primer capítulo y que ahora se nos presenta como promesa en espera. Hemos dicho en el primer capítulo que el hombre contemporáneo se ve sometido a la técnica de tal forma que de su vida sólo queda cansancio. El hombre del siglo XXI al encontrarse en la excesiva positividad de los engranajes del capital, no se permite momentos negativos del no-hacer; y al no poder ni querer escapar de su trabajo y de los liderazgos que este le impone, queda destruido y perpetrado como

una estatua de cansancio. En últimas, el cansancio sería para Han la *Stimmung* que pertenece al hombre de nuestro siglo.

No obstante, el cansancio también puede ser motivo de nuevas apostasías, pues cuando el cansancio se apodera de nuestro espíritu de forma radical el yo se aminora y la gravedad de los asuntos no tienen la misma fuerza que tenían antes para hacernos movilizar, es decir, cuando el cansancio llega, se rompen todos los esquemas del egoísmo y del trabajo, ya que el hombre se ve inclinado a la necesidad de no-querer hacer nada; y es justamente aquí cuando el cansancio devuelve la confianza al mundo y cuando el yo eclipsa las condenas de la soledad, pues en el cansancio el egoísmo que se quiebra y se permite estar en paz con los demás: “Es un hecho, sin embargo, que de los cansancios de los trabajadores manuales tengo imágenes conmovedoras, que se pueden contar; en cambio de los cansancios de los que cuidan las máquinas automáticas no tengo aún ninguna” (Handke, 2006, 33). Este cansancio, que hace posible que uno se detenga y se demore, es un cansancio que no rompe en pedazos al individuo, sino que proporciona un conocimiento que articula de nuevo el horizonte de la vida. Es un cansancio sabio que nos deja de nuevo habitando en el mundo que nos inspira y nos impulsa a crear (Han, 2012, 75); más esta creación no debe entenderse de forma eficiente y ruidosa, sino como aquella que nace del retorno al asombro del mundo y desde allí nos reconcilia con él. El cansancio abandona también el ruido, ya que el hombre que sufre este cansancio hasta los huesos, se cansa también de la producción continua de movimiento y de sonido; del cansancio se sigue serenidad y también silencio, incluso silencio de las preguntas que nos agobian, sean o no preguntas filosóficas (Handke, 2006, 73).

En resumen, el cansancio inspira una potencia negativa del “no-hacer” que reconstruye y libera; potencia que ciertamente se encuentra en contraposición a una positividad excesiva del capital. Esta misma potencia negativa la evoca el hecho bíblico del Sabbath, un día del que hasta Dios tomó descanso, un día en el que se debe parar por un momento el arduo trabajo semanal y detenerse para respirar. Este día no es un día recreativo sino un día en el que se reconstruye la comunidad. Aquella comunidad pentecostés que se reúne en torno a este no-hacer sería entonces esta misma comunidad que llama Han, la sociedad del cansancio (2012, 77-79), allí los cansancios ya no son “mi cansancio”, sino, “nuestro cansancio”. “Mis máximos cansancios los veía siempre de un modo simultáneo, como nuestros cansancios [...] el cansancio proyecta en el otro, aunque yo no sepa nada de él, su historia” (Hanke, 2006, 77).



Kafka cuenta una historia según la cual Prometeo se cansó tras pasar milenios en la piedra en la que sufría su condena. Él se cansó, la piedra se cansó, los dioses se cansaron y las águilas que cumplían su misión, también. Después, él liberado, observó su herida por un momento y vio como ella se cerraba también de cansancio (Kafka, 1967, 81). Así pues, se le dio la oportunidad de emprender un nuevo comienzo, sin tener con ello que escapar a la condena que le enviaron los dioses. Su cansancio fue curativo y le devolvió la confianza al mundo que seguramente antes creía perdido. Con todo, afirmamos que el hombre actual además de estar sometido al cansancio tiene también un profundo terror por el silencio. Él escapa del silencio y también es incapaz de encontrar un silencio que cure el alma. Sin embargo, esta tragedia aún merece seriedad, y esta seriedad es la que nos permite pensar que también desde este silencio puede surgir un comienzo. ¿No puede el hombre asumir el silencio, al igual que el cansancio, que el aburrimiento y la angustia, no desde una condena sino desde una perspectiva que también nos dé una apertura a un nuevo comenzar? ¿Puede esta apertura hacia el silencio abrir un espacio para una respiración más humana, respiración que sea, al fin y al cabo, nuestra fuente de salvación? Que el silencio sea nuestra condena, es en últimas, la condición de posibilidad para una nueva apertura en la experiencia de un silencio diferente. Empecemos pues con una caracterización del silencio salvador.

#### **2. 4. El escape de las sirenas silenciosas: una apuesta a Oriente**

¿Qué entendemos por salvación? ¿Qué queremos indicar cuando buscamos la salvación en el silencio? Para dar pie con estas preguntas es necesario retomar la figura de las sirenas con la que dimos inicio a este texto. La imagen de las sirenas no es una metáfora gratuita que se escoge por simpleza explicativa. Kierkegaard tiene una versión de la historia *la sirenita* que originalmente fue escrita por Christian Andersen; y en su versión podremos comprender que se quiere entender aquí por salvación. En su texto *Temor y temblor*, Kierkegaard relata la historia de un Tritón, que enamorado de la inocente sonrisa de Inés, buscaba la salvación a las condenas que le había impuesto su padre Poseidón. Tritón es un dios que emerge de un escondite desde el fondo del abismo, y lleno de salvaje deseo se apodera de las inocentes flores que se encuentran en la orilla del mar. Pero una vez, buscando entre la arena a sus próximas víctimas, rodeando la playa encuentra a una mujer: Inés. Tritón usando hábiles hazañas y mostrando el esplendor de su poder, se dirige a ella y despierta así en la muchacha sentimientos dormidos hasta entonces; Tritón la alza y se regocija de

su premio. Ella lo acepta y entregada en sus brazos cree haber encontrado lo que siempre había esperado debajo de las olas. Tritón a punto de partir con su botín al fondo del mar, vuelve los ojos hacia ella y descubre aquella fe absoluta, aquella entrega incondicionada que ofrecía Inés. Ella estaba dispuesta a seguirlo con toda humildad y pureza; y el pobre Tritón queda conmovido ante su inocencia, queda desarmado, pues nunca pensó que Inés se fuese a entregar de esta forma. El mar de repente deja de bramar, la calma se apodera de Tritón y toda su furia queda aplacada por la inocencia de Inés.

El tritón que solía conformarse con las flores del campo, ahora se encuentra desarmado ante la inocencia de esta joven, pues “sólo hay una protección contra el seductor: la inocencia” (TT: 81). Son inexpertos seductores aquellos que piensan que es más fácil engañar a la inocencia, pues no comprenden que las herramientas de seducción solo funcionan cuando desde antes la víctima las ha reconocido. El Tritón que estaba antes acostumbrado a embelesar a miles de mujeres con el mugir de las olas, ahora estaba despojado de toda táctica, ahora era un pobre Tritón que se lamentaba de desesperación en el fondo del mar. Inés con su inocencia le ofrecía algo que ninguna flor le había dado: la posibilidad de dejar de ser un seductor para siempre, la posibilidad de acabar con las turbulencias que lo inclinaban a su interminable condición como particular, en últimas, la posibilidad de dejar de ser un Tritón y de ser ahora fiel a un amor secreto para siempre. Ella le había dado todo, ella le había ofrecido la oportunidad de no ser nunca más un Tritón. Era la misma redención que daría una joven que se entrega de forma absoluta ante un hombre destrozado por la soledad.

Tritón quería llevarse esta sonrisa al fondo del mar y casarse con ella, pues pensaba que podría abandonar, en el terreno de lo general, la soledad a la que lo había condenado su padre. Pero todo salió mal. Al final, Tritón cobró ánimos y su salvaje deseo quiso abrazar la redención de Inés. Inés, por su parte, no era una muchacha sosegada y ayudó empujando el deseo de Tritón cada vez con más fuerza. Tritón la abraza con sus violentas olas y se sumerge con ella; nunca antes estaba tan lleno de deseo, pues nunca antes ninguna mujer le había desarmado con su inocencia. La abraza y la lleva con él hasta el fondo del mar, donde ninguna criatura puede respirar. Muy pronto, Tritón se harta de Inés cuyo cadáver, empero, nunca pudo recuperar; ella no había dejado rastro, ella no aparecía por ninguna parte y Tritón desesperado se encontró de nuevo con su eterna soledad. Inés estaba deshumanizada y despedazada por la violencia de las olas y se había convertido en una sirena que atraía a los hombres y los devoraba con sus cantos. La salvación que le ofrecía el amor

inocente de Inés a Tritón se convirtió entonces en una maldición compartida, pues ninguno de los dos podría amar, como lo hicieron una vez, cuando recién se conocieron en la playa. Ambos están condenados al martirio de siempre devorar a sus presas.

Cualquier poeta cuya sensibilidad sea rozada por esta historia, exclamaría ruegos y alabanzas ante el amor incondicionado de Inés; y con justa razón, pues en estos tiempos es poco frecuente encontrarse con una entrega amorosa de tal talante. Sin embargo, en sus alabanzas, los poetas olvidarían la apuesta de fe que tuvo Tritón, pues es más difícil aceptar el amor, cuando se sabe que desde el comienzo todo está arruinado y no por propia culpa, es decir, cuando desde el principio es uno un ejemplar fallido de la especie humana (TT: 88). Tritón la amaba a pesar de saber que esta inocencia redentora podría acabar en tragedia. Él sabía que las turbulencias del mar la habrían ahogado y definitivamente despedazado: “Yo era demasiado pesado para ella, y ella demasiado ligera para mí” (DI: 300); sin embargo, decidió amarla, decidió apostar a su esperanza: él creía que esta vez todo sería diferente.

Tritón estaba sometido a la aporía, pues si decidía casarse con ella, sabía que tarde o temprano Inés moriría o se alejaría como una pluma se desplaza ante un salvaje movimiento, pero también comprendía que, si se alejaba, la perdería para siempre, y él estaría ineludiblemente condenado a su soledad eterna. Si dejaba en silencio el amor prohibido, estaría entonces irremediabilmente solo. Y si se atrevía a entregarse en un movimiento estético, asesinaría tarde o temprano la inocencia de Inés. Al fin y al cabo, la sonrisa de Inés era una de las cosas más terribles que le pudo haber pasado a un pobre Tritón, pues le recordaba que nunca podría dejar de ser un Tritón, es decir, nunca podría dejar de vivir en soledad. Ésta es la condena a la que le sometió su padre.

Esta historia de amor fracasado no es un simple relato que puede distraernos o conmovernos. La relación que tenemos con las sirenas es realmente una relación muy humana, pues la figura de la sirena encarna con precisión los fenómenos de la seducción que nos atraen y que fácilmente podrían dejarnos en el naufragio eterno. ¿Cómo nos seducen ahora las sirenas? ¿Qué encarnan las sirenas en nuestro tiempo? Nos seducen con su silencio; y si antes era legítimo atarse al mástil para escapar de sus cantos, en nuestros días todo esto no sería más que un esfuerzo vano. Nada puede ayudarnos a escapar del silencio, ni siquiera taparse los oídos con música. Estamos, en definitiva, condenados a escuchar el silencio y a naufragar en él. Aun así, en esta escucha también puede volverse salvación, ya que el silencio cuida la interioridad y mantiene en su cuidado toda la existencia

humana. En efecto, lo más importante en el ámbito humano, sea religioso, sea amoroso o sea social, es lo que se calla y nunca lo que se profiere.

¿Por qué Tritón terminó condenando a Inés a una soledad oceánica? ¿Por qué Tritón convirtió su salvación en la confirmación de su condena? Porque al final no fue capaz de guardar silencio, porque comprendió su silencio como su última perdición y no como una riqueza interior; porque las olas bramaron con ruido, con furia deseosa, y no fueron capaces de llevar en secreto su amor prohibido. Todo parece obedecer a un hecho: sus gritos festivos llegaron hasta el Olimpo, y Poseidón celoso de su mandato, le maldijo el doble. Si Tritón hubiese callado, habría guardado la sonrisa de Inés en su más cándida pureza, y cada tarde que tenga que darle la cara a su soledad, podría recordar la sonrisa de la joven inocente y guardarla en su corazón como un regalo eterno. Pero Tritón bramó y la sonrisa de Inés es ahora el pasado de una sirena desconsolada y ahogada en sus propias lágrimas. ¡Cuánta riqueza puede tener el silencio interior! De allí nace la oración, la escucha, y en definitiva la salvación.

En conclusión: ¿el silencio puede ser salvación? ¿Podemos romper la condena de las silenciosas sirenas? Sí. Siempre y cuando no escapemos de este silencio y le demos cara recibéndolo festivamente, tal como se debe recibir la angustia y la muerte. El silencio puede comprenderse como salvación siempre que atendamos al silencio de la interioridad. No obstante, sabemos que la interioridad es vulnerada por la exposición excesiva de nuestros días, no hay ningún secreto que aún se encuentre velado, pues todo se revela desde la mirada pornográfica que promueve este mundo sobresaturado de información. ¿Cómo rescatar la posibilidad de interioridad; esta misma interioridad que tanto cultivó Kierkegaard en sus escritos? La posibilidad de interioridad la encontramos de forma perlada en una historia del antiguo sintoísmo japonés, que queremos a continuación relatar.

Hemos de admitir aquí que hemos abusado de las imágenes y las historias, pero también hemos de reconocer que éstas nos llevan a pensar con más claridad y plasticidad las ideas que estamos trabajando. Para comprender el silencio interior que mencionamos recurriremos de nuevo a una historia, pero esta vez el relato pertenece al antiguo sintoísmo japonés. El sintoísmo viene de la palabra japonesa *Shintō*, palabra que se compone en dos ideogramas: 神 (*shin*), que se puede comparar con el término *michi* -camino-, y el vernáculo *kami* 道 (*tō*). El sintoísmo se puede traducir literalmente: el camino de los *kami*. (Sokyo, 2008, 21). Ahora bien, ¿qué se entiende por *kami*? El

término se usa fundamentalmente para honrar a los espíritus nobles y sagrados, lo que implica un sentido de adoración por las virtudes y la autoridad de la época. De esta forma, entre los objetos y fenómenos que podemos designar como *kami* se encuentran: el crecimiento, la fertilidad, el viento, el trueno, las montañas, los ríos, los árboles y los espíritus ancestrales, tanto los espíritus que viven en las Casas imperiales, como los espíritus de los antepasados de cualquier familia japonesa. Es preciso recordar también que en el sintoísmo no aparece la figura de una deidad absoluta y personal; tampoco hay escrituras sagradas y mucho menos un profeta o un despierto -Buddha- que enseñe el camino. La función creadora del mundo se debe a la cooperación armoniosa entre los *kami* en la ejecución de sus respectivas tareas. Los *kami* no son fácilmente distinguibles de las deidades, o de los espíritus del animismo, pues su conjunto es tan variado que se pueden hallar desde la divinidad del sol, hasta el espíritu antiguo de un familiar muerto (Sokyo, 2008, 25).

La historia que queremos ahora relatar empieza justamente por el encuentro de un hombre con los *kami*, unos seres que no son animales, ni tampoco humanos y que, no obstante, interactúan con ellos día a día. El encuentro con estos seres produce enfermedades, malestares y, sin duda, algunos beneficios. A estos seres particulares también se les llama *mushi* (蟲) –que traduce del japonés, insecto-; son seres que tienen las mismas características de los espíritus y, de alguna forma, también tienen componentes orgánicos (Nagahama, 2005). La historia empieza en una aldea en las colinas nevadas de Japón. Una aldea tan encerrada entre las montañas que ni siquiera puede llegar el viento. El invierno llega, y pocas personas rodean ahora los bosques. Los peces no temen de la carnada, pues ya no hay quien tenga paciencia en las lagunas. En los climas más drásticos de invierno, la aldea entera se esconde en sus provisiones y chimeneas. Los extranjeros que visitaban la aldea, eran testigos de cómo las voces desaparecían y el silencio se vertía encima de la nieve; ellos eran testigos de cómo la nieve consumía lentamente cada ruido, cada signo de vitalidad. No era extraño entonces, para algunos de ellos, que las personas que habitarán en esta aldea, sufrieran de dolencias en los oídos. Sin embargo, estos casos no eran normales. Muchos médicos iban y venían, aunque en verdad, pocos podían alardear de su éxito; la aldea se fue haciendo famosa, pues se decía que en ella las personas estaban condenadas a la sordera. Los *kami*, los habían maldecido en venganza por la deshonra: habían hecho de la aldea, una colmena para sus parásitos. Los médicos que regresaban con éxito descubrían en los oídos de los habitantes una pequeña mucosidad, que les impedía escuchar por una de sus orejas. Era un *mushi* que vivía como parásito en los oídos de los infectados y que hacía colmenas en los techos. El *mushi*, conocido por el nombre “Un”, se

alimentaba del sonido, y buscaban aldeas cercanas para sobrevivir cuando la nieve empapaba todo con su gran tapete. Su particular cuerpo se parece a los caracoles y reemplaza con facilidad la cóclea del oído; una vez allí, se come todo el sonido que llega del exterior. La solución médica era simple: verter un poco de agua con sal en el oído y el *mushi* sale de su víctima.

Con todo, entre los habitantes de la aldea, había unos pocos con una condición diferente: parecía que no podían escuchar por ningún oído, parecía que incluso su agravada condición les había quitado el habla. Vertían agua con sal en ellos y la enfermedad seguía latente en su cuerpo. Ante su incapacidad de escuchar y hablar, escribían pues no tenían otra solución. Escribían de desesperación describiendo los síntomas: decían que el ruido era desesperante. Nada tenía sentido. Escribían, casi con sangre en el papel, que incluso en las nevadas más silenciosas, podían escuchar mugidos y murmullos, sonidos que se acumulaban en tormentas y gritos. Se tapan los oídos, cubrían todas las grietas posibles, y nada cambiaba. Era un *mushi* llamado “Ah” que nace entre la colmena de los “Un” y se alimenta del silencio que estos crean. Si infecta a un humano, éste se vuelve incapaz de apreciar sonidos cercanos y con ello se hace incapaz de escuchar a sus interlocutores, debido a que se captan otros sonidos del universo indiscriminadamente. Con los sonidos avasallando al paciente día y noche, como si se tratara de una inundación, el espíritu del paciente merma lentamente y muere al final por debilidad. ¿Cómo se explica esto?

Se sabe que los humanos son seres con un sentido del oído bastante pobre. La mayoría de los animales perciben muchos más sonidos, pero hay un gran rango de sonidos que incluso los animales no pueden oír. El *mushi* que se comía el silencio, permitía que todos estos sonidos llegaran a los hombres y esto ciertamente, los desesperaba, les impedía vivir su vida entre los demás. Nadie se había imaginado, hasta ahora, que el silencio los protegía de todos los ruidos del universo, pues nadie comprendía cómo era posible que el silencio cuidara la medida de lo humano; definitivamente si Dios nos hablará, tal como nosotros hablamos con nuestros cercanos, no haría más que romper nuestros tímpanos. El *mushi* impedida este cuidado y los enfermos, desesperados, rogaban por morir en algún lugar donde no llegará el sonido.

Si prestamos atención, podemos oír, por ejemplo, como la nieve se va amontonando, como la lluvia baña los campos, o como la brisa golpea los árboles. Pero si escuchamos todos los sonidos al mismo tiempo, no podríamos diferenciarlos individualmente y si esta situación aumentara hasta el límite, quizá signifique que el sonido desaparezca completamente. El *mushi* que se comía el silencio y que

impedía hablar y escuchar a sus víctimas, las condenaba realmente a un silencio absoluto. Remplazaba el silencio que protegía lo humano, por uno que lo despedazaba por completo. Con esta historia, queremos indicar la situación del hombre contemporáneo, que, entre tanto ruido, no hace más que balbucear y farbullear<sup>34</sup>, y al ser incapaz de escuchar, su silencio se transforma en su condena; mientras, al mismo tiempo, el silencio que lo protege, es devorado por el ensordecedor ruido de la técnica moderna.

Continuemos con la historia: ¿cómo podían salvarse los infectados por este *mushi*? Aunque se tapan los oídos, no dejaban de escuchar los muchos ruidos del universo. La clave se encontraba en las últimas palabras de una mujer que, ya apunto de fallecer, dejó una carta a su hijo. Esta carta dice: “Cuando puedas, escucha mis brazos, escucha el latir de mi corazón. Hace mucho tiempo vi, con tu padre una montaña que escupía fuego. El sonido de mi interior es igual que el sonido de aquella lava. Por eso, cuando tengo tanto miedo y siento que voy a desaparecer, escucho este sonido” (Nagahama, Mushishi, 2005). Esta era la clave que faltaba por descubrir a los médicos, pues la debilidad del *mushi* “Ah” era el eco interior de los seres vivos; desde esta evidencia, las cosas empezaron a tener sentido: “Ah” yacía en el nido del *mushi* “Un”, porque éste se alimentaba de todo sonido. La debilidad de “Ah” era el silencio de los seres vivos y justamente por esto huía de él. Al fin y al cabo, la solución era taparse los oídos, pero no para escapar del ruido ensordecedor del universo, sino para escuchar el sonido interior que no podía devorar el *mushi* “Ah”; un sonido interior que derretía al parásito (Nagahama, Mushishi, 2005). Este sonido interior, empero, hace parte realmente de un silencio humano que es protector: ¿acaso no hemos afirmado antes con Kierkegaard que la interioridad es ante todo silencio? En últimas, hubo un silencio protector que no pudo devorar el parásito, un silencio que no era alimento sino veneno para él: el silencio íntimo que al igual que la lava roja, funde todo temor y sufrimiento.

---

<sup>34</sup> Bien podríamos referirnos aquí a Celan, que en su poema *Tubinga, Enero* dice: Si viniera/Si viniera un hombre, /Si viniera un hombre al mundo, hoy, con/la barba de luz de/los patriarcas: debería, /si hablara de este/tiempo, /debería/solo balbucir y balbucir, /siempre-, siempre-, /asíasí/Pallaksch. *Pallaksch*. (Celan, 1999, 163). Sin duda, si viniera un sabio judío, un sabio con la luz de los patriarcas de los primeros santuarios, si incluso renaciera Salomón, toda su sabiduría se desperdiciaría como se desperdicia la mirra que fluye a lo largo de los árboles en Arabia. O si, por otro lado, tuviéramos de nuevo a Hölderlin hablando proféticamente en nuestra época, no haría más que balbucear; llevaría su silencio hasta el extremo de la incomprensión donde todo lo proferido sólo sería *Pallaksh, Pallaksh*. Nos encontramos aquí con dos movimientos, por un lado, la incapacidad para expresarse en estos tiempos de total penuria y, por otro lado, la satisfacción de la sociedad con el farfallo y el balbuceo, pues estamos en un momento donde al parecer, el único lenguaje comprendido, es el balbuceo.

## 2. 5. El silencio interior y el rescate del prójimo

Ahora bien, ¿cómo diferenciar al narcisismo –enfermedad mortal de nuestros días- de la interioridad? ¿Cómo rescatar al prójimo y redimir el silencio de la muerte y abandono de los dioses? ¿Cómo puede haber posibilidad de interioridad en este mundo de pornografía y exterioridad? Estas preguntas siempre volverán. No obstante, queremos ponerlas de nuevo en la palestra para asumirlas desde una centenaria tradición japonesa: el budismo *zen*. Advertimos, no obstante, que no esperamos con ello construir puentes entre Oriente y Occidente, que desde hace más o menos un siglo se emprenden. Nuestra intención es, más bien, mostrar cómo el silencio es un tema que pertenece a todo el ámbito de lo humano, y un asunto al que siempre tenemos que darle cara y al que se volverá con distintas preguntas y respuestas. En el *zen* podemos hallar una simple y distinta respuesta.

¿Qué tiene para decirnos la práctica *zen*, tan antigua y muchas veces inalcanzable a nuestros conceptos? En definitiva ¿Qué es el *zen*? Según Ueda, el *zen* puede ser cualquiera de las actividades humanas, y a su vez, bien podría ser ninguna. Podríamos apretar un puño y decir: ¡esto es el *zen*!, o podríamos soltar la mano y decir: ¿ves los pliegues? Estos son el *zen*. Sin embargo, tales respuestas no son adecuadas si no atendemos al concepto esencial del budismo *Mahayana*: “la forma es vacuidad, vacuidad es forma” (Ueda, 2004, 25). Aun así, estas indicaciones solo producirán decepción, pues estamos lejos de comprender la vacuidad como una respuesta. Que la pobreza sea respuesta o que el desierto sea revelación es algo que aún no podemos vislumbrar, pero está aún más lejos de nuestra razón pensar en la vacuidad como la solución a una pregunta, pues ella es aquello vacío de contenido, de profundidad y de forma. Con todo, la vacuidad y la manera como toda palabra y acción mana de ella, es la clave para entender el *zen*. En general, el objetivo en este último apartado es mostrar como la vacuidad es el yo, y como el mismo yo, que para Kierkegaard es la causa de la enfermedad mortal, es el testimonio verdadero del vacío. Al detenernos aquí, en esta corriente japonesa del budismo, queremos comprender cómo el yo puede liberarse de sí mismo y hacer en últimas una diferencia entre narcisismo e interioridad.

Trémula y fallida, la pregunta vuelve a nosotros: ¿qué es en realidad el *zen* en su propio mundo? Para atender a esta pregunta, queremos retomar la historia de un alumno que consternado ante ella se dirige a cuatro maestros, buscando tener un poco de luz al respecto. El primero le responde: “En el cielo pasan las nubes, abajo, en el cántaro, reposa el agua”. Aún con la pregunta en la lengua el



alumno se dirige ante un segundo maestro, y éste le responde: “¿ya has desayunado?”; el tercero fue menos condescendiente y le propino una fuerte patada; el cuarto, más amigable y comprensivo dijo: “No hay absolutamente nada que se pueda calificar como zen” (Ueda, 2994, 100). Esta historia nos demuestra como el *zen* parece abrir una brecha entre lo doctrinal y lo práctico, y siempre nos advierte, que por más que leamos sobre él, nunca comprenderemos el verdadero significado del *zen* si no estamos dispuestos a practicarlo; es imposible, por tanto, abordar el *zen* desde una definición exacta o desde una teoría sistemática. A fin de cuentas, escribir algo acerca del *zen* es ya una traición al mismo. A pesar de ello, la escuela de Kioto que intento abrir puentes entre el misticismo cristiano del Maestro Eckhart y el budismo *zen*, reconoce que aún es posible hablar del *zen* de forma verosímil y tangencial.

Para su comprensión, puede ser oportuno buscar enunciados más flexibles o al menos imágenes familiares. Sabemos lo fundamental: el *zen* instruye en el alumno el despertar a la verdad de sí mismo, es decir, le ayuda a realizar el yo verdadero que se entiende como un “yo sin yo”; y para ello recurre a tres imágenes clásicas: la primera imagen es un círculo vacío, dentro del cual no hay nada dibujado. De hecho, no es una imagen, sino una representación de lo que no tiene imagen y de la infinita desfiguración que implica practicar el *zen*. Para el verdadero yo lo más importante es desprenderse absolutamente de todo lo material, de lo mental, de las imágenes, de las formas e incluso de la representación de sí mismo; el verdadero yo se entrega a la vacuidad total que niega cualquier sentido. El hombre debe estar resignado a su incondicionado desprendimiento, es decir, penetrar en la pura nada, entregarse en últimas a la muerte para renacer en vida. Esta figura que puede parecer algo excéntrica no se encuentra únicamente en el budismo, el movimiento muerte-resurrección se puede hallar de forma especial en todas las religiones, por ejemplo, en el cristianismo.

Allí, en la resurrección, surge la segunda imagen: un árbol floreciente a la orilla de un río. La leyenda zen que reza: “las flores florecen, tal y como florecen; el río fluye, tal y como fluye” muestra una realidad del yo libre de sí mismo. Dado que en la nada absoluta de la primera imagen el dualismo sujeto-objeto es soslayado, aquí se representa la resurrección a partir de la nada y el reencuentro con el mundo; en este sentido, las flores florecientes a orillas del río muestran en verdad una concreción del “yo sin yo”. El florecer de la flor y el fluir del río son ahora simplemente lo que son, aquí no interviene ninguna palabra y cualquier concepto es impreciso e impertinente.

El silencio *zen* al que se entrega el yo es prueba de la libertad del hombre que abandona su egoísmo, y por tanto es capaz de abandonar todo.

En la tercera imagen se puede observar como un anciano y un joven se encuentran en el mundo; aquí el yo desahuciado busca retornar a la interacción con la alteridad. En esta imagen el anciano le pregunta al joven: ¿de dónde vienes? ¿Cuál es tu nombre? ¿Ves estas flores? En estas pregunta parece como si el maestro estuviera interrogando al joven acerca de si sabe con sinceridad de donde es, si realmente el joven es capaz de ver a las flores tal y como florecen. El anciano interroga sin esperar respuesta y en su interlocutor se despierta, por la fuerza de la relación con el otro, la pregunta por su verdadero yo: “¿quién soy en realidad?” (Ueda, 2004, 104). En últimas, en este *entre*, como un espacio libre de interacción, aparece la pregunta existencial por uno mismo desde el encuentro con el prójimo. Así nace el verdadero yo: desapareciendo en la nada sin ninguna intervención en el mundo, es decir, dejando a las flores florecer y retornando a un encuentro con el otro sin ansiedad de poder y dominación. Esta es la primera huella que se nos presenta para rescatar al prójimo muerto. Con todo, este “yo sin yo” no se debe concebir como una sustancia intacta en el mundo, sino como el movimiento de salir de sí mismo para volver al mundo mismo enriquecido. Pero este movimiento no se puede fijar en una doctrina o en una única imagen, pues siempre se debe estar en atención a la vacuidad que después del renacimiento no es una simple nada, sino la relación reconstruida entre la naturaleza –yo -tú.

Según Ueda, una máxima *zen* que resuma estas imágenes podría ser: “Vacío y libre” (2004, 58). Cuando el *zen* busca el “yo sin yo”, desea encontrar la libertad del sí mismo que es realmente la única libertad. Para la práctica *zen*, liberarse de algo es un hecho común y pertenece aún a la ilusión del yo empoderado; liberarse de sí mismo, en cambio, es una labor que implica sacrificio, abandono y un recorrido arduo. La práctica *zen* es aquella que busca la libertad del vacío, es decir, la libertad que genera darle la cara a la nada angustiada. Al final, este camino sería también el camino que nos salvaría de la desesperación, enfermedad mortal del yo. No obstante, el peligro no deja de estar latente, pues si el movimiento de la libertad se distorsiona aparece la enfermedad de la mismidad que cierra la apertura y ahoga el yo en los laberintos de la interioridad. Esta enfermedad implica tres síntomas: la cerrazón en uno mismo, es decir, el narcisismo; el extravío de sí mismo, es decir, la incapacidad de conocerse a uno mismo; y estar enmarañado en sí mismo, es decir, encerrarse en el marco del yo. Estos síntomas se pueden equipar, sin mayor diferencia, a las tipologías de la enfermedad mortal kierkegaardiana.

De allí que para alcanzar la libertad del yo sea indispensable la apertura, pues la apertura es el movimiento existencial decisivo para el desprendimiento de sí y el reconocimiento de la existencia con el afuera. Esta libertad es aquella que busca escindir y romper los límites del yo, para reconocer el dolor y la belleza del universo que está afuera de mi piel. Con el fin de explicar esta esencial práctica *zen* Ueda, retoma la apertura heideggeriana que forma parte de la estructura habitacional del *Dasein*: “El yo sin yo es lo que se encuentra en la apertura infinita, del mismo modo que el sí mismo como ser ahí en Heidegger es, sencillamente, el ser-en-el-mundo” (2004, 107). Al estilo de Heidegger, Ueda reconoce en el “yo sin yo” del *zen*, la misma estructura del *Dasein*: que en constante apertura habita un mundo y, a su vez, tiene siempre delante de él la nada infinita.

Ahora bien, ¿por qué este discurso acerca del verdadero yo? Porque nuestro yo se distorsiona con frecuencia y nos asfixia en la cerrazón del narcisismo. El budismo reconoce que la raíz de los males del mundo se encuentra en esta enfermedad, pues la posesión de la naturaleza, la técnica desenfrenada y la muerte del prójimo tienen su origen en el patológico narcisismo del yo. Es posible que algunos adviertan la práctica *zen* como una teoría ingenua que busca una meta abstracta e inalcanzable, pero realmente el camino del *zen* tiene más elementos prácticos que doctrinales. La triple imagen que acabamos de exponer, se puede comparar con una triple práctica antigua, que se estructura así: 1) *Zazen* 座禪, la práctica de estar sentado. 2) *Samu* 作務, (significa trabajo de jardinería y del campo) y *angya* 行脚, (significa peregrinación o caminar), que refieren a la práctica de relacionarse con la naturaleza y abandonar el sí mismo. 3) *Sanzen* 三禪 la práctica *zen* del encuentro con el otro, que se concretiza en la imagen del diálogo y la discusión del joven con el maestro. (Ueda, 2004, 109). Despleguemos las características de cada una de estas prácticas de manera breve.

Es sabido que las corrientes antropológicas occidentales consideran la postura erguida como la característica determinante para la evolución humana; gracias a esta postura las manos del hombre quedaron libres para satisfacer diversas necesidades y para hallar medios que fueran útiles en la construcción de un mundo humano. Occidente siempre ha comprendido al hombre desde el proceder práctico, y hacer algo es lo que debe procurar cualquier persona en su vida. El *zazen* es una práctica que está en contraste con esta posición y considera el estar sentado como la postura primordial del ser humano. El estar sentado en una posición de loto, impide al hombre moverse a voluntad, obligándolo a entregarse al no-hacer. Así pues, el *zazen* debe ser entendido como una

praxis que realmente desea no hacer nada; su no-hacer, su renuncia al actuar, es el principal componente de la meditación *zen*. Desde luego, esto implica una especie de actividad inversa: un hacer del no hacer. Sin embargo, en el *zazen* este hacer queda anulado por el no hacer, y la cuestión se vierte a una quietud implacable y verdadera. ¿Cómo se logra esto? Por medio de la meditación. La meditación *zazen* requiere de una postura erguida y en loto; aquí las personas deben colocar una mano sobre la otra y cruzar las piernas con el fin de lograr una unidad que permita concentración y tranquilidad. El reposo al que se somete el cuerpo, acompañado de una respiración suave, debe lograr una concentración que logre una quietud permanente del yo; luego, cuando el cuerpo y la mente logren la quietud, el yo llega a un punto en el que ya no puede hacer nada. El objetivo del *zazen* es pasar de decidir no-hacer algo a llegar al punto muerto en el que estamos impedidos para hacer algo. Aquí el yo dominante se disuelve en la nada, y nuestra humanidad queda aplacada por la quietud y la serenidad; las manos y las piernas y todos los elementos iniciales de la superioridad biológica quedan anulados. Al final, esta quietud nos devuelve al estado natural de las flores, que en su simple florecer, aman el sosiego.

Tal como los montes encumbrados en el cielo, o como la hierba sobre el mar oriental, el *zazen* debe ser tranquilo y sereno, con postura firme y atenta. No se trata de una firmeza meramente física, sino de algo que refleja la quietud perdurable de la tierra y la alabanza secreta hacia el cielo. En últimas el *zazen* es la expresión concreta de un estado de conciencia concentrada, que también contiene la desaparición de toda tensión y toda *yoidad*. En él ya no hay pregunta, pues ya no hay necesidad de preguntar; en él ya no hay desesperación, pues no hay un alguien que desespere, hay, tal como el círculo vacío –la primera imagen del *zen*–, la plena conciencia de la nada, la apertura plena que en la respiración deja morir al yo para renacer libre en vida. En el *zazen* el hombre muere, para regresar a su hogar con una mirada renovada.

Es indispensable señalar también que el *zen* no se trata de una especie de atletismo espiritual, ya que no hay realmente metas ni objetivos que alcanzar. El *zen* recalca constantemente la inutilidad del *zazen*, pues “aunque practiques *zazen*, nada saldrá de ello” (Ueda, 2004, 40), otras frases como “practica sin practicar” y “practica sin buscar” son ejemplos de esto. Realmente del *zazen* no puede nacer nada, pues es entregarse a una pobreza absoluta donde el yo se pierde en la vacuidad, tal como se pierden las riquezas en las arenas del desierto.

Como vemos, el *sanzen* es un movimiento diferente y muchas veces contrario. El *sanzen* requiere de otra postura: ponerse de pie. Después de una meditación profunda y de superar la incapacidad de movimiento del *zazen*, ponerse de pie no es una tarea sencilla. Dado que nos ponemos de pie desde ese estado de concentración frente a la nada, el levantarnos puede ser visto como una especie de acontecimiento originario; el impacto de este reencuentro depende de la profundidad del *zazen*, pero en general el sujeto que se despierta reconoce en los otros seres el mismo sufrimiento que le fue impuesto a él. Este acontecimiento viene acompañado, empero, por varios fenómenos. El primero es el encuentro con los objetos, hay cosas separadas del yo que se alzan reclamando reconocimiento. El segundo es el encuentro con la propia existencia que tiene que asumirse viviendo y habitando un mundo; el individuo existe como un yo en el mundo, pero al mismo tiempo, regresa al mundo con la experiencia de haber sido desgarrado en el encuentro con su silenciosa concentración. El tercero y el último, es el más profundo y depende exclusivamente de la autenticidad del *zazen*. Esta cuestión por lo anterior no es nada fácil, pues aquí el yo se reconoce como tú y comprende todo dolor ajeno como suyo. Así pues, la simpatía y la compasión reconstruyen la estructura del mundo haciendo comunidad y el hombre puede encontrar en su interioridad el brillo de los ojos de los demás. Este momento de la meditación se refiere a la tercera imagen del encuentro entre el anciano y el joven, como o anotamos anteriormente.

Sin duda, el encuentro con la alteridad necesita de actualización constante que separe el yo del tú y, a su vez, los una a ambos en firme fraternidad. En concreto, la confrontación con el mundo en el *sanzen* enmaraña un arduo problema: la lejanía y la cercanía entre el yo-tú. La problemática nunca está resuelta y siempre conserva tensión, pues se tiene que comprender la recepción del otro como un yo y simultáneamente la presentación de un yo independiente del otro. El alumno que se levante del *sanzen* asume las preguntas del anciano: “¿quién eres tú?” Y “¿qué deberíamos hacer con respecto a esas cosas?”, como una expresión que mienta el hecho de que mientras estamos en el mundo las cosas son nuestro problema. “Se cuenta que un maestro *zen* preguntaba a cada uno de sus encuentros ¿qué es esto? En efecto, reunía a todo lo que hay en el mundo en un único interrogante” (Ueda, 2004, 42). Este espacio de pregunta y tensión frente al encuentro con el otro es el espacio del verdadero significado del *sanzen* que implica levantarse del *zazen*. Abandonar el yo, para luego rescatar al prójimo de su muerte, no es una tarea sencilla.

Sigamos desplegando la problemática del *zen*. Para el *zen*, el movimiento del “yo sin yo” y la libertad del sí mismo se cumple única y concretamente en el lenguaje. Es decir, para el *zen* el “yo

sin yo” tiene una interdependencia con el lenguaje y con la red de sentido que esta forma en el mundo (Ueda, 2004, 111). El lenguaje dirige todas las experiencias a través de un horizonte articulado y conectado lógicamente; estas articulaciones hacen posibles las interpretaciones y a su vez la comunicación entre los interlocutores. Sin embargo, un mundo verbal y conceptual es primero y, sobre todo, una jaula en la que el sentido se encuentra prisionero. Es cierto que a través del lenguaje el mundo se abre como un horizonte de sentido dispuesto a ser interpretado y leído; no obstante, el lenguaje puede volverse peligroso por su cerrazón, control y poder. Un lenguaje instrumental es tan peligroso como la misma técnica moderna.

Por ello, la meditación *zen* también busca la libertad del lenguaje y esto lo logra a través del silencio interior del hombre. En el *zazen*, -donde no hay ninguna oposición y tan solo existe el individuo frente a la nada o, mejor dicho, el individuo desaparece en la vacuidad- sólo hay silencio, no hay ninguna palabra que intervenga en la meditación, pues ya no hay movimiento en los labios ni en la mente; el *sanzen*, por el contrario, tiene que ver con las palabras, pero no con cualquiera de ellas, sino con aquellas que nacen y se nutren del silencio interior del *zazen*. A través de la vacuidad se vuelven cada vez más libres el yo, las palabras y nuestra relación con las cosas; cada vez que alguien vuelve a la práctica del *zazen* el silencio se vuelve más profundo y hondo y, por esta razón, sus palabras se tornan más auténticas y verdaderas. Según Ueda, en la práctica del *zazen* se puede establecer una conexión entre el rezo quietista y silencioso del Maestro Eckhart y la concentración del *zazen* (Ueda, 2004, 110). Si el silencio no se entiende como el mero cerrar los labios, sino como el silencio de la palabra interior, de las imágenes, de los conceptos y las ideas, puede entenderse el *zazen* como la radicalización de la plegaria silenciosa, en la que la oración, sin objeto y sin forma, se eleva junto a la fe. “Dios es tan superior a todo que nada puede expresarlo. Por eso, lo adorarás mejor en el silencio” (Silesius, 2005, 90). En pocas palabras, el camino de la meditación *zazen* y *sanzen* busca el movimiento extremo por el cual se abandona por completo el mundo del lenguaje, para retornar a él de forma auténtica; es decir, se abandona el lenguaje para llegar a un silencio primigenio que riegue los campos de la palabra con su pobreza.

Hay varios ejemplos concretos de la tradición *zen* que muestran cómo estos movimientos realmente ocurren en la meditación; en ellos se podrá vislumbrar el papel del silencio y la forma como se rompe la continuidad de la palabra. Por ejemplo, un monje veterano del templo había practicado por treinta años la meditación *zen*, y aún así, no podía lograr la profundidad adecuada del *zazen*, pues había enfrentado los más duros ejercicios y su concentración era implacable en comparación

con sus otros compañeros. Sin embargo, con el fracaso en sus manos la impaciencia lo invadía y la decepción lo atormentaba. Un día, mientras trabajaba en el jardín, apartó una piedra, que azarosamente chocó contra el bambú, y se dice que gracias a ese ruido le aconteció la verdad en un instante y despertó hacia el verdadero yo. Más tarde se convirtió en un maestro llamado Kyôgen Chikan. El momento en el que el maestro se ve afectado por este ruido es fundamental para la comprensión del *zen*, pues fue un momento de ruptura y silencio.

El maestro sintió cómo la minúscula vibración del bambú atravesó y rompió toda la red de su lenguaje dejando mudas sus preguntas y angustias. La vibración del bambú pudo lo que no logra la meditación ni los discursos: alinear el corazón que late en su interior con el silencio pacífico de la naturaleza. Rudolf Otto reconoce en este tipo de sonidos primigenios y religiosos la reacción inmediata ante el impacto de lo sagrado; así, la sílaba santa “OM” o la exclamación “¡oh!”, son tipos de murmullos que, en las circunstancias de emoción numinosa, resuenan como un acto reflejo desde el interior, como una descarga de sentimientos ante lo inefable por excelencia (Citado por Ueda, 2004, 113). ¡Oh! Y el sonido del bambú resuena en nuestros oídos enclaustrando el corazón en el silencio. “Rosa, ¡oh!, pura contradicción” así también reza el famoso epitafio de Rainer María Rilke; “¡oh!” fue el acontecimiento que, por fuerza de su presencia, ha escindido la posibilidad de palabra de este poeta; y bien puedo imaginarme a este poeta, en el último momento de su muerte, escuchando el silencio sagrado con el que termina todo aliento de vida. “Rosa, ¡oh!” y las alas del silencioso dios de la muerte rodean su sudoroso y perfumado cuello.

Lo importante de estos ejemplos es resaltar que ambos expresan el momento en el que el hombre, ya sin posibilidad de habla, reacciona con una exclamación antes de convertirse en hijo del silencio. El monje y Rilke sufrieron la ruptura del lenguaje y justo por ello sus palabras adquirieron otra riqueza. Mientras en el primer ejemplo se puede observar el movimiento de resurrección en el silencio, en el segundo, se puede observar el movimiento de entrega y enfrentamiento a la nada. El primero expresa el movimiento del *sanzen*, el segundo muestra la entrega del *zazen* hacia la nada. No sólo en las prácticas *zen* encontramos una búsqueda por el silencio, también en sus tres imágenes se relata una experiencia de culminación lingüística. La primera imagen que corresponde al círculo vacío muestra el silencio absoluto al que se entrega el meditante. La segunda imagen muestra como el lenguaje se transforma en un lenguaje de la naturaleza, tal como la imagen dicta y acompaña con el verso: “Las flores florece, tal y como florecen”. La tercera imagen obedece al yo desdoblado, y muestra el diálogo como un acontecimiento que parte de la escucha y del silencio.

En general, el *zen* es un camino hacia el abandono de toda palabra; para ello, practica las dos posturas fundamentales del *zazen* y el *sanzen*. Este camino se caracteriza por ser una vía que se dirige *hacia* el silencio, más su dirigirse es de tal matiz que deviene en un camino *del* silencio y *para* el silencio.

Ahora bien, ¿qué implica para el *zen* la frase “las floreces florecen, tal y como florecen”? Existe un célebre verso de Jhonannes Scheffer –conocido por su nombre de poeta Angelus Silesius- que nos puede iluminar sobre esta cuestión, el poema reza: “La rosa es sin porqué, florece, porque florece/A ella misma, no presta atención / no pregunta si se la mira” (2005, 93). Estos versos, que bien se pueden confundir con un proverbio *zen*, obedecen a una tradición espiritual que se fraguaba en ese tiempo en Alemania. Esta tradición se construyó con uno de los antecesores más prominentes de la filosofía alemana: el Maestro Eckhart.

El Maestro Eckhart comprendía el silencio y el vacío como pasos necesarios para dar con la verdadera fe, él veía en el *sin porqué* la vía libre de relación con Dios. En una de sus plegarias más misteriosas, el Maestro Eckhart le pide a Dios sólo una cosa: que lo libere de Dios; no le pide riquezas, ni amor, ni salud, ni respuestas, sólo le pide *desasimiento* y *libertad*. Llegar al fondo de Dios era su deseo, y esto sólo lo lograba liberándose de Dios y de la trinidad. Eckhart quería llegar al fondo de la *matrioska* y encontró la misma nada que encuentra quien camina los pasos del *zen*. Así, para este teólogo alemán el verdadero rasgo de la divinidad es actuar *sin porqué* y permear con su silencio y su vacío todo lo creado; detrás de Dios queda la nada eterna en la que ya no hay palabras ni porqués, y esto es lo que debe buscar la fe. Desde esta nada el hombre debe comprender los hechos, su existencia y las cosas del mundo como un regalo que no tiene razón de ser, un regalo con el cual podemos proferir únicamente una exclamación: ¡oh!<sup>35</sup>

El vivir-sin-porqué es para el *zen* la libertad que otorga plantarle cara a la nada. Con su común sin-porqué, el Maestro Eckhart y el budismo *zen* están indicando un posible camino para superar el radical nihilismo al que se enfrenta todo hombre en su vida. ¿Por qué la vida? ¿Cuál es el propósito de mi existencia? No hay respuesta y tal vez nunca hubo sentido en estas preguntas. El hombre debe vivir como la rosa y florecer en los campos igual que ella: con serenidad, sin vanidad y en silencio interior. Si llega el anciano a preguntarle al joven alumno: ¿por qué vives? Él responderá

---

<sup>35</sup> Existe un verso de Silesius que es necesario traer a colación y que se titula: *un suspiro lo dice todo*, y que justamente confirma la fuerza religiosa de la exclamación, cuando el sujeto experimenta los límites del lenguaje: “Cuando mi alma suspira y exclama ¡Ah! Y ¡Oh! Invoca en sí su fin y su principio” (2005, 104).



“vivo porque vivo”; si le pregunta: ¿quién eres? Él joven responderá: “soy el que soy”; si le pregunta: ¿dónde estás? El joven responderá: estoy. Y justó allí en estas respuestas enigmáticas podrá reconstruir el espacio de la comunidad, ahora libre de pretensiones de poder y dominación. Esta labor sin duda, necesita de un trabajo constante y una práctica disciplinada.

La existencia sin-porqué, es decir, sin fundamento, también las encontramos en el médico y filósofo Angelus Silesius, cuando refiere al *sin porqué* de la rosa. La rosa es bella en su aparentar; sin embargo, su vanidad es una característica que la damos nosotros; realmente la rosa sólo florece y detrás de su florecer no hay razón alguna, no hay cimiento. Este mismo *sin porqué* lo sostenía Eckhart en sus sermones, y percibía como la rosa en eterna soledad florece libre para sí misma. El poema de Silesius es tan claro y preciso, que Heidegger está tentado a afirmar que este sin fundamento debería ser cultivado por el verdadero pensar: “Toda la sentencia está construida de manera tan asombrosamente clara y concisa, que uno se inclinaría a pensar que la mística grande y auténtica le convienen la nitidez y la profundidad extremas del pensar. Y esa es la verdad. El Maestro Eckhart da testimonio de ello” (PF: 71, 73).

Según Heidegger, el florecer de rosa quiere darnos a entender la perfecta apertura de la libertad, pues el *sin porqué* rompe con la estructura del fundamento racional, y lo reemplaza por un fundamento raro y extraordinario, un fundamento que sencillamente remite la rosa a sí misma. Ella se funda a sí misma y se esparce por los campos sin saber de su magnífica belleza. El simple florecer es muestra de la infinita apertura hacia la nada (PF: 73, 75). La rosa y su desnudo ser mora en la nada con el dolor en sus espinas, al igual que mora el hombre en la tierra con el dolor de la muerte; por más que el hombre en sus gemidos y cantos se dirija quejumbroso a las últimas estrellas, sólo encontrará silencio como respuesta. El *zen* quiere, al final, igualar la vida del hombre y su crecimiento con el *sin porqué* de la rosa. Sin embargo, este silencio no debe ser su maldición, sino justamente la revelación de su entera libertad y apertura. Para el *zen*, que el hombre se haga nada y se entregue al absoluto silencio es decisivo, pero esto no implica que haya desaparecido. Justamente, al contrario: ¡ahora está verdaderamente presente! Y su silencio puede dar paso a un nuevo comienzo, un nuevo retorno al mundo de la naturaleza y del prójimo. El silencio es también nuestra salvación, pues mediante él podemos ser testigos de la maravilla de las maravillas: ver a la rosa florecer y fenecer. Los proverbios *zen* que dicen: “las flores florecen, tal y como florecen”, “los pájaros vuelan, tal y como vuelan”, todos nos muestran el sentido de la segunda imagen, y nos representan la experiencia silenciosa de la meditación.

Hemos dicho que el hombre está ahí verdaderamente cuando es capaz de decir: las flores florecen tal y como florecen. Pero si nos fijamos bien, él no se introduce a sí mismo en lo hablado. No hay rastro del yo en estas palabras, más sí del alumno que las pronuncia. Este es el “yo sin yo” que se desea alcanzar en las prácticas *zazen* y *sanzzen*. Es el yo que deviene en vacuidad y libertad, o mejor, es la vacuidad que se transforma en yo (Ueda, 2004, 129). Atendamos para explicar esto, a un último proverbio *zen*: Durante una caminata por la montaña, un alumno le pregunta al maestro: ¿qué es la verdad? Él maestro contesta: “¿oyes cómo suena el riachuelo de ahí abajo?” Al parecer, volvemos al punto en el que empezamos, pero ahora ya tenemos más recursos. Esta respuesta nos quiere decir que al *zen* no le interesa una enseñanza instructiva o doctrinal. El florecer de las flores, el vuelo de los pájaros o la presencia de los riachuelos en los proverbios *zen*, revelan la forma en que la naturaleza entra en el yo del hombre y rompe su cerrazón. La práctica *zen* es conocida por el acceso directo de la conciencia a las cosas, y cuando el hombre puede observar a la naturaleza sin imponerle su yo o su lenguaje, emprende el camino del *zen*. Por tanto, esta corriente japonesa del budismo, no intenta decirnos cómo debemos ser, sino mostrarnos la experiencia directa del mundo.

De allí la importancia del silencio interior. Pues sólo mediante él nos dejamos atravesar por el mundo y nuestro espíritu se ve reducido a la nada. En este silencio estamos en comunión con nuestro naufragio, esto es, estamos en comunión con nuestra propia condena. El silencio interior cuando es profundo, nos puede ayudar a entrar en comunión otra vez con las palabras y con el prójimo ahora muerto en nuestro excesivo narcisismo. El narcisismo no es interior; más bien, es sobre todo exterior y compulsivo. La interioridad permite que comprendamos el sufrimiento del otro y tengamos de nuevo compasión por él, sin perder por ello nuestra individualidad. Ésta es la conclusión a la que queríamos llegar, cuando tratamos las enseñanzas *zen* –sin que por ello se rompan o trasgredan los límites insoslayables entre Occidente y Oriente–: el verdadero yo interior, es silencioso; es aquel que comprende en su vacío y su pobreza la riqueza de la alteridad y el mundo; el narcisismo es violencia periférica y silencio doloroso, pues siempre es solitario. En conclusión, el “yo sin yo” del *zen* nos muestra un camino de cura para la enfermedad mortal de nuestros días, nos puede dar un camino alternativo a la asfixia del narciso.

El silencio interior es para nosotros la apuesta de un nuevo comienzo y de la posibilidad de sonrisa en el caos ruidoso de nuestro mundo, pues es aquel que transforma el silencio de la muerte de Dios en esperanza. Ésta es justamente la labor del poeta, ya que él, al seguir los pasos de los dioses huidos, toma su silencio y lo vuelve canción para el pueblo. El poeta logra enfrentar el rayo y la

desesperación del silencio de los dioses, para luego entregar la calidez del silencio interior al pueblo. Toda poesía debe nacer del silencio de la interioridad, es decir, de una palabra a medias que nunca se pudo decir de forma explícita, de lo contrario, no es más que mera charlatanería. No es casual pues que uno de los personajes más emblemáticos del *zen* sea un poeta: Matsuo Bashō (1664-1694) fue conocido por llevar el arte poético *renku* a su máximo desarrollo (Ueda, 2004, 133) Con esto último, a modo de proverbio, diremos con Silesius: “Bellamente cantan los ángeles. Yo sé que tu canto, si estas en perfecto silencio, suena mejor al altísimo” (2005, 100). Y justamente quien hace de su sufrimiento canción, puede decir: “La lluvia no cae para ella misma, el sol no brilla para él. También tú fuiste creado para los otros, no para ti” (Silesius, 2005, 182). En estas frases, el poeta Silesius representa la posibilidad de la salvación y la unión entre el silencio, la naturaleza y el prójimo.

Para terminar, simplemente diré ahora: usualmente cuando miro a las estrellas, y ellas callan frente a mis angustias, puedo observar también cómo titilan en el fondo del universo y me acogen con su belleza indiferente. Siempre agradezco a Dios que nunca responda mis oraciones, pues su silencio que en un principio fue indiferencia para mí, puedo ahora comprenderlo como cobijo y medida de todo lo humano. Para finalizar, sería adecuado citar al filósofo Raimon Panikkar, que expresa con mejores palabras la comprensión del silencio como salvación que hemos querido señalar de modo anfibológico:

Para que el silencio sea una respuesta,  
 tiene que haber antes la cuestión silente.  
 Pero toda cuestión silente  
 guarda en el silencio la misma pregunta.  
 Y si no hay pregunta,  
 ya no hay respuesta;  
 hay una mirada,  
 hay una sonrisa;  
 es un amor,  
 es un perdón,  
 todo,  
 nada,  
 sí, no (1996, 11).

## Conclusión

Para terminar el presente trabajo, me tomaré ahora la libertad de hablar en primera persona, pues en lo posible, no habrá citas ni paráfrasis en estas cortas palabras. Escribir una conclusión acerca del silencio es un trabajo difícil para mí, pues implicaría admitir que realmente hubo un camino que terminó en las praderas del éxito. El objetivo en general de este trabajo fue demostrar que el hombre por más conjuraciones que haga, jamás podrá escapar del silencio como jamás podrá escapar de su sombra. ¿Por qué? Porque el silencio es lo más íntimo que aguarda su corazón; las palabras son solo una excusa para huir de aquel vértigo del que surge todo nuestro afán y discurso; justamente, los ruidos de la técnica moderna son testimonio del intolerable horror que sería vivir en un mundo en silencio. Todo lo escrito, todo lo proferido, todo lo amado, lo odiado y rechazado está permeado por la inmensidad del silencio, de nuestro silencio. ¿Quién puede entonces escucharlo? Es algo realmente insoportable. Y es aún más insoportable asumirlo, pues en un instante la divinidad se perdió en la banalidad comercial y nos abandonó allí en soledad sepulcral. Admiro a los hombres de fe, pues por lo menos les llega luz de estrellas ya extintas.

Soledad y silencio son las bestias enormes que ahora consumen nuestra calidez y medida. Bestias que nos aplastan y que tienen colmillos cada vez más afilados. La técnica y la ciencia moderna son sus gruñidos, mientras la pornografía y el rendimiento su pelaje. Y la ciencia que antes hacía parte de las empresas del amor al conocimiento que se impulsaba por medio de la certeza, es ahora dirigida e inclinada a una producción acelerada, donde no hay espacio para la demora y el silencio, por tanto, para el ejercicio íntimo del pensar. La ciencia olvidó la riqueza del silencio, en medio de los gruñidos de la bestia. En su absolutismo, nos hemos quedado cansados, enajenados, pobres sin darnos cuenta; el rendimiento nos explotó, la positividad nos infartó, y el narcisismo del yo radicalizó nuestra soledad.

Mi esperanza era hallar en la sonrisa el primer paso para un nuevo comienzo. Pero mis comienzos son aún muy incipientes y jóvenes; los caminos que recorro son caminos a medias: aún falta mucho... Si realmente el silencio, en su necesaria anfibiología, puede inaugurar algo en un futuro, espero que lo escuche alguien que tenga más autoridad de la que tengo yo aquí. Pues aun comenzando el camino de la filosofía, yo pretendía con estas palabras callarme de una vez por todas. Y lo digo a manera de confesión, pues creo haberme ganado el derecho de decir unas pocas

palabras propias: en un mundo donde todas las personas desean hablar y estar en movimiento, siempre preferí la quietud y la renuncia a la palabra: el camino de un verdadero mutismo. Sea por nostalgia o melancolía, y a pesar de su pobreza, el silencio fue un gran hogar para mí y para mi irremediable soledad. Kierkegaard odiaba las confesiones, él como buen seductor, enmascaraba sus palabras en seudónimos e indirectas. No obstante, no creo que valgan discursos indirectos aquí, pues en este punto ya todo es muy obvio.

Me queda el asombro de haber escrito tantas palabras de algo que nunca tuvo palabras; me quedan las dudas como herencia y los murmullos de demonios quejumbrosos que siempre me retornan al silencio como condena. También me queda la tarea de vigilar tantas ambigüedades, y de saber que puedo disfrutar del silencio sin necesidad de entregarme a él para siempre. Me queda la esperanza interior, aun cuando su luz sea hoy muy tenue en medio de tanta iluminación. A pesar de que el silencio tenga la última palabra, mi respiración es saber que marcaré caminos con él y que su pesadez pulirá, por lo menos, mi vida. A pesar de tener que llevar mi silencio hasta la tumba, mi respiración es saber que mi interior agradecerá haber guardado en tierra esta promesa. Una anfibología fue todo lo que necesitaba para poder tragar saliva, para poder adornar mis desiertos con una mirada agradecida.

En una anfibología crece la seriedad de los asuntos humanos, en la anfibología se retrata la frágil y ambigua condición de la existencia humana. El silencio siempre fue lo más serio para mí, pues en el encontraba la pesadez de la renuncia, y la ligereza de la pobreza; en el silencio veía encarnada la pasión humana pues cada persona, una vez ha gastado todas las palabras, prefiere dejar el resto del trabajo al silencio. Toda palabra o esfuerzo por comunicarse, sólo nos deja al final, aires de cansancio. Quien imaginaria que, en su inabarcable aridez, el silencio pueda resguardar nuestra intimidad, nuestra interioridad, nuestras plegarias y los más bellos regalos entre hermanos. ¿Qué es lo que nos queda? Lo que queda, como decía Hamlet, lo que queda no es más que silencio. Es buena hora, para aprender a crecer en él.

## Bibliografía

### Fuentes primarias

Aristóteles (1995). *Ética Nicomáquea*. Bonet, P. (trad.). Barcelona: Planeta-DeAgostini.

Epicteto (1949). *Entretiens. Livre II*. Souilhé J. (trad.). Paris : Les belles lettres.

Epicuro (2001). “Carta a Meneceo” en *Obras completas*. Vara. J. (trad.). Barcelona: Cátedra.

Heidegger, M. (1991). *La proposición del fundamento*. Duque, F. y Pérez de Tudela. (trad.). Barcelona: Ediciones del Serbal.

- (2001). *Conferencias y artículos*. Barjau, E. (trad.). Barcelona: Ediciones del Serbal.
- (2005). *¿Qué significa pensar?* Gabás, R. (trad.). Madrid: Trotta.
- (2005). *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Cortes H. y Leyte A. (trad.). Madrid: Alianza.
- (2007). *Sobre el comienzo*. Piccotti, D. (trad.). Buenos Aires: Biblos.
- (2008). *¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfride 1915-1970*. Sfriso S. (trad.). Buenos Aires: Manantial.
- (2008). *La pobreza. Presentación de Philippe Lacoue-Labarthe*. Agoff I. (trad.). Buenos Aires: Amorrortu.
- (2010). *Caminos de bosque*. Cortes, H. y Leyte, A. (trad.). Madrid: Alianza.
- (2009). *Ser y tiempo*. Rivera, E. (trad.). Madrid: Trotta.

Hölderlin, F. (2009). *Antología Poética*. Bermúdez, F. (trad.). Madrid: Cátedra.

Kant, I. (2006). *Critica de la razón pura*. Ribas, P. (trad.). México: Editorial Taurus.

Kierkegaard, S. (1952). *Etapas en el camino de la vida*. Castro, J. (trad.). Buenos Aires: Santiago Rueda-editor.

- (1955). *Diario íntimo*. Angélica, B. (trad.). Buenos Aires: Santiago Rueda-Editor.
- (1965). *El concepto de la angustia*. Rivero, D. (trad.). Madrid: Guadarrama.
- (2001). *La época presente*. Santander, M. (trad.). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- (2006). *Las obras del amor*. Demetrio, G. (trad.). Salamanca: Sígueme.
- (2008). *La enfermedad mortal*. Demetrio, G. (trad.). Madrid: Trotta.
- (2012). *Diario de un seductor*. Demetrio, G. (trad.). Madrid: Alianza.
- (1987). *Temor y Temblor*. Vicente, S. (trad.). Buenos Aires: Altaya.

Nietzsche F. (1985). *La Ciencia jovial*. Jara, J. (trad.). Caracas: Monte Ávila.

- (2002). *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Pascual, S. (trad.). Madrid: Alianza.

- (2009). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Llinares, J. (trad.). Madrid: Gredos.

Platón (1998). *Protágoras, Gorgias*. Calongue, J. (trad.). Madrid: Planeta DeAgostini.

- (2007). *Banquete*. Hernández, M. (trad.). Barcelona: RBA.
- (2011). *Apología de Sócrates*. Calonge, J. (trad.). Madrid: Gredos.

Plotino (1999). *Enéadas*. Igal, J. (trad.). Madrid: Gredos.

Rilke, R. (2000). *Cartas a un joven poeta*. Valverde, J. (trad.). Madrid: Alianza.

- (2001). *El libro de las imágenes*. Martín, J. (trad.). Madrid: Hiperión.
- (2010). *Elegías del Duino*. Mejía, J. (trad.). Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

### Literatura secundaria

Adrian, J. (2009). *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder.

Arnaldo, J. (1994). *Fragmentos para una teoría romántica del arte*. Madrid: Tecnos.

Blumenberg, H. (2003). *Trabajo sobre el mito*. Madrigal, P. (trad.). Barcelona: Paidós.

- (2008). *La legitimación de la edad moderna*. Madrigal, P. (trad.). Valencia: Pre-textos.
- (2010). *El hombre de la Luna. Sobre Ernst Jünger*. Madrigal, P. (trad.). Valencia: Pre-textos.

Cardona, F. (2015). *La transformación de la metafísica naturalis en metaforología*. Inédito. Bogotá.

Celan, P. (1999). *Obras completas*. Reina, J. (trad.). Madrid: Trotta.

Cordero, N. (2005). *Siendo, se es. La tesis de Parménides*. Buenos Aires: Biblos.

Eckhart, M. (1983). *Obras alemanas. Tratados y sermones*. Ilge, M. (trad.). Madrid: Edhasa.

Ferraris, M. (2008). *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil*. Revilla, G. C. (trad.). Barcelona: Marbot.

Frank, S. y Alfred, D. (2010). *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*. Toronto: The Scarecrow Press.

Goethe, J. (1994). *Los sufrimientos del joven Werther*. Valverde, J. (trad.). Barcelona: RBA.

Han, B. (2012). *La sociedad del cansancio*. Arregi, S. (trad.). Barcelona: Herder.

- (2013). *La sociedad de la transparencia*. Gabas, R. (trad.). Barcelona: Herder.
- (2014). *En el Enjambre*. Gabas, R. (trad.). Barcelona: Herder.
- (2014). *La agonía del Eros*. Gabas, R. (trad.) Barcelona: Herder.

Handke, P. (2006). *Ensayo sobre el cansancio*. Barjau, E. (trad.). Madrid: Alianza.

- Heisig, J. (2005). *Diálogos a una pulgada del suelo. Recuperar las creencias en una época interreligiosa*. García B. (trad.). Barcelona: Herder.
- Jankélévitch, V. (1989). *La aventura, el aburrimiento, lo serio*. Benarroch, E. (trad.). Madrid: Taurus.
- Jünger, E. (1980). *Sobre el dolor*. Pascual, S. (trad.). Barcelona: Tusquets.
- Kafka, F. (1967). *La muralla china: cuentos relatos y otros escritos*. Pippig, A. y Guiñazú, R. (trad.). Buenos Aires: Emecé.
- Larrañeta, R. (1990). *Interioridad apasionada: verdad y amor en Soren Kierkegaard*. Salamanca: San Esteban.
- Lars, S. (2008). *Filosofía del tedio*. Montes, C. (trad.). México: Tusquets.
- Lebreton, D. (2009). *El silencio. Aproximaciones*. Temes, A. (trad.). Madrid: Sequitur.
- Lowith, K. (1956). *Heidegger pensador de un tiempo indigente*. Montero, F. (trad.). Madrid: Rialp.
- Neher, A. (1997). *El exilio de la palabra. Del silencio bíblico al silencio de Auschwitz*. Sucasas, P. (trad.). Barcelona: Riopiedras.
- Ono, S. (2008). *El camino de los Kami*. Bango, M. (trad.). Madrid: Satori.
- Panikkar, R. (1996). *El silencio de Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*. Madrid: Siruela.
- Pau, A. (2008). *El Rayo envuelto en canción*. Madrid: Trotta.
- Reguera, I. (2003). *Jacob Böhme*. Madrid: Siruela.
- Rosset, C. (1998). *El principio de crueldad*. Hierro, R. (trad.). Valencia: Pre-Textos.
- Rossi, P. (1990). *Francis Bacon, de la magia a la ciencia*. Madrid: Alianza.
- Safranski, R. (2007). *Heidegger y el comenzar*. Chamorro, J. y Soto, B. (trad.). Madrid: Círculo de bellas artes.
- Sandrin, L. (2007). "Ayudar a los otros: el riesgo de quemarse" (pp. 9-31). En Sandrini, L. (ed.). *Cuidarse a sí mismo: Para ayudar sin quemarse*. Bellini, G. (trad.). Madrid: PPC.
- Schopenhauer, A. (2009). *Parerga y Paralipómena*. Santa María, P. (trad.). Madrid: Trotta.
- Silesius, A. (2005). *El peregrino querúbico*. Álvarez, D. (trad.). Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2001). *Extrañamiento del mundo*. Bera, E. (trad.). Valencia: Pre-textos.
- (2001). *Sin salvación: tras las huellas de Heidegger*. Joaquín, Ch. (trad.). Madrid: Akal.
- Strong, J. (2002). *Diccionario Strong de Palabras Originales del Antiguo y Nuevo Testamento*. Miami: Editorial Caribe.
- Suances, M. (1998). *Soren Kierkegaard*. Madrid: Universidad Nacional De Educación a Distancia.



Theunissen, M. (2013). *El otro: estudios sobre la ontología social contemporánea*. Voet, G. (trad.). México: FCE.

Ueda, S. (2004). *Zen y filosofía*. García, B. y Comín, G. (trad.). Barcelona: Herder.

Volpi, F. (2010). *Introducción a Martin Heidegger. Aportes a la filosofía*. Duque, F. (trad.). Madrid: Maia.

Wetz, F. (1996). *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*. Cannet, M. (trad.). Valencia: Ediciones Alfons el Magnánim.

Zoja, L. (2015). *La muerte del prójimo*. De Ruschi, M. (trad.). México: FCE.

Brian, D. Sandberg A. & Julian S. (2013). “If I Could Just Stop Loving You: Anti-Love Biotechnology and the Ethics of a Chemical Breakup” (pp. 3-17). En *The American Journal of Bioethics*, (13).

- (2014) Brian, D. Earp, A. & Savulescu, J. “The Medicalization of Love” (pp. 323-336). En *The Cambridge Quarterly of Health Ethics*, (24).

Santa Biblia (2010). Bogotá: Sociedades bíblicas unidas.

El Sagrado Corán, (2005). Cortes, J. (trad.). Barcelona: Herder.

### **Filmografía**

Mushishi. (Animación) producido y dirigido por: Hiroshi N. Tokio: Japón. Estudio Artland. (2005) 26 episodios, (23 min.), son., col.



Pontificia Universidad  
**JAVERIANA**  
Bogotá

## CALIFICACIÓN DEL TRABAJO DE GRADO

**PROGRAMA** : CARRERA DE FILOSOFÍA

**TÍTULO DEL TRABAJO:** “ANFIBOLOGÍA DEL SILENCIO.

ELEMENTOS PARA UNA HERMENÉUTICA DE NUESTRA SITUACIÓN”.

**ESTUDIANTE:** JULIÁN ESTEBAN GONZÁLEZ GUZMÁN

**NOTA DEFINITIVA** (Promedio de los examinadores): 5.0 (Cinco, Cero)

  
Firma del Secretario de ~~Facultad~~  


**FECHA:** Marzo 3 de 2016

**Facultad de Filosofía**

Carrera 5 No 39-00. Edif. Manuel Briceño, S.J. Piso 6° PBX: (57-1) 3208320 ext.: 5800 Fax (57-1) 3384532  
Bogotá, D.C., Colombia

ANEXO 2

CARTA DE AUTORIZACIÓN DE LOS AUTORES  
(Licencia de uso)

Bogotá, D.C., 10 de marzo de 2016  
Señores  
Biblioteca Alfonso Borrero Cabal S.J.  
Pontificia Universidad Javeriana  
Ciudad

Los suscritos:

Julián Esteban González Guzmán , con C.C. No 1032462664  
\_\_\_\_\_, con C.C. No \_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_, con C.C. No \_\_\_\_\_

En mi (nuestra) calidad de autor (es) exclusivo (s) de la obra titulada:  
La anfibología del silencio. Elementos para una hermenéutica de nuestra situación.

\_\_\_\_\_  
(por favor señale con una "x" las opciones que apliquen)  
Tesis doctoral  Trabajo de grado  Premio o distinción: Si  No   
cual: \_\_\_\_\_

presentado y aprobado en el año 2016 , por medio del presente escrito autorizo (autorizamos) a la Pontificia Universidad Javeriana para que, en desarrollo de la presente licencia de uso parcial, pueda ejercer sobre mi (nuestra) obra las atribuciones que se indican a continuación, teniendo en cuenta que, en cualquier caso, la finalidad perseguida será facilitar, difundir y promover el aprendizaje, la enseñanza y la investigación.

En consecuencia, las atribuciones de usos temporales y parciales que por virtud de la presente licencia se autorizan a la Pontificia Universidad Javeriana, a los usuarios de la Biblioteca Alfonso Borrero Cabal S.J., así como a los usuarios de las redes, bases de datos y demás sitios web con los que la Universidad tenga perfeccionado un convenio, son:

| AUTORIZO (AUTORIZAMOS)  | SI | NO |
|---|----|----|
| 1. La conservación de los ejemplares necesarios en la sala de tesis y trabajos de grado de la Biblioteca.   | X  |    |
| 2. La consulta física (sólo en las instalaciones de la Biblioteca)  | x  |    |
| 3. La consulta electrónica - on line (a través del catálogo Biblos y el Repositorio Institucional)  | X  |    |
| 4. La reproducción por cualquier formato conocido o por conocer   | X  |    |
| 5. La comunicación pública por cualquier procedimiento o medio físico o electrónico, así como su puesta a disposición en Internet   | X  |    |
| 6. La inclusión en bases de datos y en sitios web sean éstos onerosos o gratuitos, existiendo con ellos previo convenio perfeccionado con la Pontificia Universidad Javeriana para efectos de satisfacer los fines previstos. En este evento, tales sitios y sus usuarios tendrán las mismas facultades que las aquí concedidas con las mismas limitaciones y condiciones | X  |    |

De acuerdo con la naturaleza del uso concedido, la presente licencia parcial se otorga a título gratuito por el máximo tiempo legal colombiano, con el propósito de que en dicho lapso mi (nuestra) obra sea explotada en las condiciones aquí estipuladas y para los fines indicados, respetando siempre la titularidad de los derechos patrimoniales y morales correspondientes, de acuerdo con los usos honrados, de manera proporcional y justificada a la finalidad perseguida, sin ánimo de lucro ni de comercialización.



De manera complementaria, garantizo (garantizamos) en mi (nuestra) calidad de estudiante (s) y por ende autor (es) exclusivo (s), que la Tesis o Trabajo de Grado en cuestión, es producto de mi (nuestra) plena autoría, de mi (nuestro) esfuerzo personal intelectual, como consecuencia de mi (nuestra) creación original particular y, por tanto, soy (somos) el (los) único (s) titular (es) de la misma. Además, aseguro (aseguramos) que no contiene citas, ni transcripciones de otras obras protegidas, por fuera de los límites autorizados por la ley, según los usos honrados, y en proporción a los fines previstos; ni tampoco contempla declaraciones difamatorias contra terceros; respetando el derecho a la imagen, intimidad, buen nombre y demás derechos constitucionales. Adicionalmente, manifiesto (manifestamos) que no se incluyeron expresiones contrarias al orden público ni a las buenas costumbres. En consecuencia, la responsabilidad directa en la elaboración, presentación, investigación y, en general, contenidos de la Tesis o Trabajo de Grado es de mí (nuestro) competencia exclusiva, eximiendo de toda responsabilidad a la Pontificia Universidad Javeriana por tales aspectos.

Sin perjuicio de los usos y atribuciones otorgadas en virtud de este documento, continuaré (continuaremos) conservando los correspondientes derechos patrimoniales sin modificación o restricción alguna, puesto que de acuerdo con la legislación colombiana aplicable, el presente es un acuerdo jurídico que en ningún caso conlleva la enajenación de los derechos patrimoniales derivados del régimen del Derecho de Autor.

De conformidad con lo establecido en el artículo 30 de la Ley 23 de 1982 y el artículo 11 de la Decisión Andina 351 de 1993, "Los derechos morales sobre el trabajo son propiedad de los autores", los cuales son irrenunciables, imprescriptibles, inembargables e inalienables. En consecuencia, la Pontificia Universidad Javeriana está en la obligación de RESPETARLOS Y HACERLOS RESPETAR, para lo cual tomará las medidas correspondientes para garantizar su observancia.

**NOTA: Información Confidencial:**

Esta Tesis o Trabajo de Grado contiene información privilegiada, estratégica, secreta, confidencial y demás similar, o hace parte de una investigación que se adelanta y cuyos resultados finales no se han publicado. Si  No

En caso afirmativo expresamente indicaré (indicaremos), en carta adjunta, tal situación con el fin de que se mantenga la restricción de acceso.

| NOMBRE COMPLETO                 | No. del documento de identidad | FIRMA                        |
|---------------------------------|--------------------------------|------------------------------|
| Julian Esteban Gonzalez Guzmán. | 1032462664                     | <i>Julian E. Gonzalez G.</i> |
|                                 |                                |                              |
|                                 |                                |                              |

FACULTAD; Filosofía

PROGRAMA ACADÉMICO: Filosofía.

**ANEXO 3**  
**BIBLIOTECA ALFONSO BORRERO CABAL, S.J.**  
**DESCRIPCIÓN DE LA TESIS O DEL TRABAJO DE GRADO**  
**FORMULARIO**

|  |                 |   |                          |       |                          |            |
|--|-----------------|---|--------------------------|-------|--------------------------|------------|
| <b>TÍTULO COMPLETO DE LA TESIS DOCTORAL O TRABAJO DE GRADO</b>   |                 |   |                          |       |                          |            |
| Anfibología del silencio.  |                 |   |                          |       |                          |            |
| <b>SUBTÍTULO, SI LO TIENE</b>  |                 |   |                          |       |                          |            |
| Elementos para una hermenéutica de nuestra situación.  |                 |   |                          |       |                          |            |
| <b>AUTOR O AUTORES</b>   |                 |   |                          |       |                          |            |
| <b>Apellidos Completos</b>   |                 |   | <b>Nombres Completos</b> |       |                          |            |
| González Guzmán  |                 |   | Julián Esteban           |       |                          |            |
|  |                 |   |                          |       |                          |            |
| <b>DIRECTOR (ES) TESIS O DEL TRABAJO DE GRADO</b>  |                 |   |                          |       |                          |            |
| <b>Apellidos Completos</b>   |                 |   | <b>Nombres Completos</b> |       |                          |            |
| Cardona Suárez   |                 |   | Luis Fernando            |       |                          |            |
|  |                 |   |                          |       |                          |            |
| <b>FACULTAD</b>  |                 |   |                          |       |                          |            |
| Filosofía.   |                 |   |                          |       |                          |            |
| <b>PROGRAMA ACADÉMICO</b>  |                 |   |                          |       |                          |            |
| <b>Tipo de programa ( seleccione con "x" )</b>   |                 |   |                          |       |                          |            |
| Pregrado   | Especialización | Maestría  | Doctorado                |       |                          |            |
| X  |                 |   |                          |       |                          |            |
| <b>Nombre del programa académico</b>   |                 |   |                          |       |                          |            |
| Filosofía  |                 |   |                          |       |                          |            |
| <b>Nombres y apellidos del director del programa académico</b>   |                 |   |                          |       |                          |            |
| Gustavo Gómez.   |                 |   |                          |       |                          |            |
| <b>TRABAJO PARA OPTAR AL TÍTULO DE:</b>  |                 |   |                          |       |                          |            |
| Filósofo.  |                 |   |                          |       |                          |            |
| <b>PREMIO O DISTINCIÓN (En caso de ser LAUREADAS o tener una mención especial):</b>  |                 |   |                          |       |                          |            |
|  |                 |   |                          |       |                          |            |
| <b>CIUDAD</b>  |                 | <b>AÑO DE PRESENTACIÓN DE LA TESIS O DEL TRABAJO DE GRADO</b> |                          |       | <b>NÚMERO DE PÁGINAS</b> |            |
| Bogotá   |                 | 2016  |                          |       | 120                      |            |
| <b>TIPO DE ILUSTRACIONES ( seleccione con "x" )</b>  |                 |   |                          |       |                          |            |
| Dibujos  | Pinturas        | Tablas, gráficos y diagramas                                  | Planos                   | Mapas | Fotografías              | Partituras |
|  |                 |   |                          |       |                          |            |
| <b>SOFTWARE REQUERIDO O ESPECIALIZADO PARA LA LECTURA DEL DOCUMENTO</b>  |                 |   |                          |       |                          |            |
| <p><b>Nota:</b> En caso de que el software (programa especializado requerido) no se encuentre licenciado por la Universidad a través de la Biblioteca (previa consulta al estudiante), el texto de la Tesis o Trabajo de Grado quedará solamente en formato PDF.</p> |                 |   |                          |       |                          |            |
|  |                 |   |                          |       |                          |            |

| MATERIAL ACOMPAÑANTE  |                    |          |             |     |             |
|---|--------------------|----------|-------------|-----|-------------|
| TIPO  | DURACIÓN (minutos) | CANTIDAD | FORMATO     |     |             |
|   |                    |          | CD          | DVD | Otro ¿Cuál? |
| Vídeo   |                    |          |             |     |             |
| Audio   |                    |          |             |     |             |
| Multimedia  |                    |          |             |     |             |
| Producción electrónica  |                    |          |             |     |             |
| Otro Cuál?  |                    |          |             |     |             |
| DESCRIPTORES O PALABRAS CLAVE EN ESPAÑOL E INGLÉS   |                    |          |             |     |             |
| Son los términos que definen los temas que identifican el contenido. (En caso de duda para designar estos descriptores, se recomienda consultar con la Sección de Desarrollo de Colecciones de la Biblioteca Alfonso Borrero Cabal S.J en el correo <a href="mailto:biblioteca@javeriana.edu.co">biblioteca@javeriana.edu.co</a> , donde se les orientará).   |                    |          |             |     |             |
| ESPAÑOL   |                    |          | INGLÉS      |     |             |
| Silencio.   |                    |          | Silence     |     |             |
| Heidegger   |                    |          | Heidegger   |     |             |
| Kierkegaard   |                    |          | Kierkegaard |     |             |
| Condena   |                    |          | Condemned   |     |             |
| Salvación   |                    |          | Salvation   |     |             |
| RESUMEN DEL CONTENIDO EN ESPAÑOL E INGLÉS   |                    |          |             |     |             |
| (Máximo 250 palabras - 1530 caracteres)   |                    |          |             |     |             |
| <p>Resumen: Se sabe que el lenguaje hace del hombre un ser que destaca sobre los demás entes naturales; pero que el hablar con sentido sea una ventaja, no significa que no sea un arte el poder callar. Toda palabra, conversación, poesía y plegaria necesita del silencio para darse con autenticidad; incluso la música requiere detenerse en intervalos para ligar las demás notas en la partitura. Sin silencio nuestras palabras y recursos retóricos serían mera habladería, sin silencio nuestra música sería mero ruido. Sin embargo, nuestra relación con el silencio resalta ahora por el nivel de rechazo y miedo que tenemos frente a él. El trabajo de grado tiene un objetivo hermenéutico claro: interpretar nuestra situación y sus complejos fenómenos desde un único hilo conductor: la experiencia del silencio. Allí descubriremos que el hombre contemporáneo está condenado a un silencio eterno, pues sus palabras siempre serán balbuceos, y a su vez, tematizaremos cómo este mismo silencio puede ser su salvación, un silencio en el cual crecen los lirios y las aves en el campo.</p> <p>Abstract: It's known that language makes mankind stand out over other living beings; but that doesn't necessarily means that counts as an advantage, it doesn't mean quieten isn't an art. Every word, conversation, poetry and prayer needs of silent to be authentic; even, music requires arrest in intervals to join the other musical notes in the sheet. Without silence our words and rhetorical sources would just be nonsense, without silence our music would be more than just noise. However, our relationship with silence highlights the high level of rejection and fear we feel towards it. This thesis has a clear hermeneutical object: interpret our situation and its complex based on a connecting thread: the experience of silence. We'll discover that contemporary humankind it's condemned to an eternal silence, since their words</p> |                    |          |             |     |             |

aren't more than babbling, and at the same time, we'll be theming how this same silence can be it'soun salvation, a silence where lilies and birds grow in.