

DIS(EX)TORSIONAR AL OTRO: VARIACIONES E INVOLUCIONES SOBRE LA POSIBILIDAD Y LA FACTICIDAD

DIS(EX)TORT THE OTHER: VARIATIONS AND INVOLUTIONS ON POSSIBILITY AND FACTICITY

Francisco José Pérez Fernández
SEFE
franjopefe@icloud.es

Resumen: La tecnificación y las grandes catástrofes militares y sociales del siglo XX condujeron a un autor como Husserl a reivindicar un concepto como el de *Lebenswelt*. Tras este acercamiento hay una reflexión sobre el yo y el otro que se ha querido poner de manifiesto en este artículo a fin de destacar dos conceptos como el de *posibilidad* y *facticidad*. Las variaciones imaginarias husserlianas y los testimonios de los supervivientes de los campos de exterminio han servido para destacar y definir tales conceptos, así como un acercamiento a la memoria como concepto que podría marcar un punto de contacto entre ambos.

Palabras clave: Otredad, Subjetividad, variaciones imaginarias, posibilidad, facticidad, holocausto, testimonio, memoria.

Abstract: The technification and the great military and social disasters of the twentieth century led an author like Husserl to claim a concept like *Lebenswelt*. Behind this approach there is a reflection on the self and the other that one has wanted to highlight in this article, two concepts such as *possibility* and *factuality*. The Husserlian imaginary variations and the testimonies of the survivors of the extermination camps have served to highlight and define such concepts, as well as an approach to memory as a concept that could mark a point of contact between both.

Keywords: Otherness, subjectivity, imaginary variations, possibility, facticity, holocaust, testimony, memory.

Ante *el vaticinador* —cuadro pintado por Giorgio de Chirico entre 1914-15—, la mirada no puede más que asombrarse e inquietarse. En el centro del cuadro, el espectador encuentra una construcción de apariencia neoclásica, frente a él, una plataforma de madera parece sustentar una figura cuasi-humana (*manichino*) sobre un bloque de madera frente a un caballete que tiene una pizarra con un estudio de perspectivas. El *manichino*, sustentado por una escuadra gigante de carpintero, parece dirigir la mirada hacia el espectador —decimos

parece, porque la figura no tiene ojos, pero la torsión del cuello indica una regresión hacia el público. Hay que decir que el cuadro carece de perspectiva, y la uniformidad de la luz llena intranquilizando todo el espacio. Aturdido por las líneas paralelas que se muestran en el cuadro, el asistente se alarma porque no hay ninguna mirada en el cuadro, salvo la suya: un mundo humano donde el hombre ha desaparecido, o una pura exterioridad donde la interioridad no se muestra, no hay presencia salvo por los edificios y los objetos abandonados, como si una epidemia hubiera acabado con el hombre y cualquier viso de vida. Aun habiendo un juego de perspectiva en el cuadro dentro del cuadro, que permite entrever la posibilidad de una retina que siguiera las líneas a fin de fabricar una posición humana, toda ella se derrumba, porque la única figura cuasi humana no tiene ojos, ni orejas; no tiene rostro, tan sólo la forma de una humanidad sobre la que se han depositar cosas: ropas, alfileres y todo tipo de utensilios para probar y cubrir; una estructura humana vacía salvo por aquello que parece apoyarse sobre su torso como si tuviera algo que proteger. Afirma de Chirico que

deduciendo podemos concluir que cualquier cosa tiene dos aspectos: uno corriente, el que vemos casi siempre y que ven los hombres en general, y el otro espectral o metafísico que sólo pocos individuos pueden ver en momentos de clarividencia y de abstracción metafísica, así como ciertos cuerpos ocultos por una materia en la que no penetran los rayos de sol, no pueden aparecer si no es bajo la potencia de luces artificiales como serían, por ejemplo, los rayos X¹.

Hagamos un esfuerzo por intentar adentrarnos en esa mirada espectral para poder acceder a lo que pudiera querer decir De Chirico. ¿Hacia dónde apunta esa figura cuasi humana, sin mirada ni movimiento, apoyada sobre una gran escuadra? Quizás, hacia la desaparición de lo humano, o hacia un intento por descubrir aquello que de humano podría quedar aún en la humanidad: un muñeco intentando descubrir la perspectiva. Una figura humana se muestra, o al menos lo parece, e intenta adentrarse en un universo desconocido ante él: un resto humano hace aparecer aquello perdido en la historia. La inquietud provocada por

¹ De Chirico, G., *Sobre el arte metafísico y otros escritos*, Murcia: Colegio oficial de Aparejadores y Arquitectos técnicos, 1990, p. 41.

los cuadros de de Chirico, nos retrotrae a un presente que no se reconoce en su pasado, pero que tampoco tiene futuro.

En este sentido, no se debería olvidar la época en que estos cuadros fueron pintados: años previos a la primera Gran Guerra en la que murieron algunas de las mejores cabezas pensantes y creativas de Europa, además de millones de personas que sirvieron de peones en un juego de estrategia inmóvil. Murieron dentro de unas trincheras que parecieran cavadas para acoger la juventud y la podredumbre moral de una sociedad dispuesta a desaparecer con el fin de conseguir objetivos inútiles y bastardos. En *Tempestades de acero*, Ernst Jünger describe su *lucha cotidiana en las trincheras*. En esa descripción, la conclusión que se saca en claro es la imagen de muerte continua y constante de compañeros y como la experiencia de la muerte se hace cotidiana y su percepción, la normalidad en el día a día. Si la posibilidad de la imposibilidad, perspectiva heideggeriana de la muerte, se transforma en la imposibilidad de la posibilidad, perspectiva sartreana de la muerte, entonces la vida se conforma como algo imposible en la medida en que la muerte se presenta no como una posibilidad de ser en cada caso mío, sino desde la necesidad de una fuerza externa que sólo necesita algo de tiempo para cumplimentarse. De este modo, los *maniquinos* pudieran ser máquinas protectoras de un cuerpo aterrorizado ante lo vivido y lo que adviene. No sólo un cuerpo sin alma y sin visión, sino un cuerpo autoprotector que no quiere ver ni oír, tan solo recordar un mundo perdido donde la sensación de seguridad era lo apremiante en la vida cotidiana. De este modo, Clair puede afirmar que lo fascinó tanto

a sus contemporáneos —si nos sigue fascinando hoy—, es porque el sentimiento romántico del retorno a la patria perdida de la infancia no era como en Novalis o Schiller, tierno y apaciguado, sino, como en Hölderlin y pronto en Nietzsche, áspero y desesperado. La nostalgia de los orígenes se veía así contradicha por otro sentimiento, la aprehensión aguda del mundo dentro del que había entrado, o más bien del que había sido prácticamente expulsado, el mundo moderno de la industria, mundo de la técnica, mundo de incesantes intercambios, mundo de la no-permanencia, mundo de lo lábil y lo fugitivo, mundo de la manipulación de las

masas, mundo, a fin de cuentas, que podríamos llamar, como Mircea Eliade, mundo del "terror de la Historia"².

La Fuerza de la Historia se hace presente de una manera abrumadora a través de la Guerra como inercia destructora, donde los involucrados son conducidos a mataderos, cavando sus propias tumbas en un entramado de trincheras inasumibles. El hombre sólo se siente protegido en aquellos lugares donde morirá, absolutamente inmóvil, atrapado por el miedo y cegado por la luz artificial de una fuerza sobrecogedora que no le permite abrir los ojos. La cotidianidad se convierte en lugar de muerte y las relaciones se transforman en espacios de experimentación, odio y lejanía. El único espacio es el cercano, aquel basado exclusivamente en la necesidad imperiosa de sobrevivir. No hay reconocimiento mutuo salvo para aquellos que aceptando su precariedad se atan a otros con el único afán de no abandonar la existencia. En este espacio de reconocimiento es donde se podría entender aquello que Patocka denomina la *solidaridad de los perturbados*:

la solidaridad de los perturbados —perturbados en su fe en la luz, la "vida" y la "paz"— adquiere un significado particular precisamente en el periodo de liberación de la Fuerza. Sin la fuerza liberada no pueden existir la "luz" y la "paz", la vida humana producida en un mundo de crecimientos geométricos. La solidaridad de los perturbados es la solidaridad de los que comprenden. En las actuales circunstancias esta comprensión no puede limitarse al plano más fundamental, al plano de la esclavitud o de la libertad respecto de la vida; implica también la comprensión del significado de la ciencia y de la técnica, de esa Fuerza que estamos liberando³.

Si se ha destacado, y tan sólo apuntado, esta experiencia de la Gran Guerra ha sido para poner de manifiesto el horizonte donde la *otredad* se pone en riesgo. Ese lugar geométrico de la ciencia y la técnica parece ser el lugar frío donde se posa la mirada del *maniquino*. Esta figura sin ojos, en pie a duras penas e integrada en un entorno extraño y sin mirar, señala una actitud y pose donde se muestra la ausencia de lo humano, representado solo por una arquitectura y un

² Clair, J., *Malinconia. Motivos saturninos en el arte de entreguerras*, Visor, Madrid: 1999, p. 115.

³ Patocka, J., *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, Península: Barcelona, 1988, p. 160.

modelo extraño. Si atendemos a algunos cuadros de De Chirico comprenderemos que se trata de un espacio sin perspectiva o el encuentro de diversas perspectivas, se podría decir que es un *collage* pintado, un encuentro inconveniente de territorios descontextualizados y diversamente iluminados. En muchos de ellos dominado por un reloj que nos avisa del tiempo, de un tiempo huido y representado tan sólo por una máquina que nos indica a qué hora ir a trabajar o comer o disfrutar. En cualquier caso, un reloj domina un tiempo que no existe en el entrecruzamiento de realidades que se da en un cuadro que no está dominado por la presencia humana, sino al margen de ella:

Ese mundo en donde reina el dios Silencio, en donde se esbozan formas descriptibles, pero aún no designables, ese mundo en gestación, es también el mundo *in-fans* en donde las cosas se callan: fuente del sentido, no revela el significado, matriz de las formas, no dice el nombre. Pero ese mundo prehistórico en el que toman cuerpo las formas es, de igual manera, al término de la evolución, el mundo posthistórico, ese mundo cortado del pasado, ese mundo del desierto nietzscheano donde De Chirico va a verse condenado a vivir, mundo en el que las cosas, privadas de memoria cultural, "no quieren decir ya nada". (...) La vida se petrifica, el dios Silencio reina de nuevo como en sus orígenes porque el mundo ha sido abandonado por los dioses y los demonios⁴.

Tras estas dos experiencias donde el sentido del mundo se desmorona, quizás se debería atender a un concepto de mundo como el del *Lebenswelt* husserliano, en la medida en que en y a través de él se podría entrever una universalidad experiencial desde la cual el mundo aún tendría sentido o, al menos, se podría recuperar un sentido del mundo como aquello sobreentendido, siempre dado y en el que se vive manifiestamente. Ese mundo de la vida cotidiana donde se desarrolla la existencia de todo ser humano y desde el que se abre todas las posibilidades de comprensión de mundo. Además de adentrarnos en las referencias de la intersubjetividad y la vinculación con el otro en una vida cotidiana a salvaguarda de la necesidad de luchar contra una muerte inminente y la destrucción de un mundo habitable.

⁴ Clair, J., *Malinconia*, p. 128.

De este modo, se querrá destacar un concepto de *mundo de vida* [*Lebenswelt*] que permita establecer un orden de pensamiento donde la relación con el otro esté estructurada y mediada culturalmente, donde la confianza sea un elemento fundamental desde el que partir:

“Mundo de la vida cotidiana” significará el mundo intersubjetivo que existía mucho antes de nuestro nacimiento, experimentado e interpretado por Otros, nuestros predecesores, como un mundo organizado. Ahora está dado a nuestras experiencias e interpretación. Toda interpretación de este mundo se basa en un acervo de experiencias anteriores de él, nuestras propias experiencias y las que nos han transmitido nuestros padres y maestros, que funcionan como un esquema de referencia en la forma de “conocimiento a mano”⁵.

Tras esta breve referencia, se pretende poner de manifiesto un mundo humano donde una unidad de sentido enclave al sujeto en una cotidianidad, donde la confianza se haga presente y el sujeto se encuentre en un lugar común y tranquilo. Además de asumir un conocimiento previo sobre el que la duda, en principio, se suspende y la temporalidad discurre en un tiempo tranquilo donde cualquier acontecimiento tiene su situación y comprensión. El mundo de la vida es un lugar donde no cabe el desconcierto, y, de este modo, el otro se muestra como un compañero, aquel a su lado, del que no se duda y al que se presta ayuda.

Abrir los ojos es siempre estar ante Otro. La primera apertura de ojos nos conduce a otro protector, acogedor y mantenedor de la propia existencia. Esa primera apertura, quizás, sea nuestro primer contacto con el mundo. El Otro materno es mi mundo, mi primer mundo, mi primer sabor, mi primer tacto, mi primer sonido; el origen de todo cuanto soy y seré. Ese Otro se irá ampliando y el reconocimiento será la base de cualquier conocimiento ya que el otro siempre se encuentra junto a mí, a mi lado, en frente y en torno. Es aquella figura siempre presente desde la cual el mundo se abre sobreentendido. Se asume el acervo de conocimiento que pretende predecir y comprender cualquier acontecimiento que pudiera sobrevenir. El otro es aquel que me integra en un mundo seguro y previsible. Además de concederme un hábito, una forma de vida desde la cual poder

⁵ Schütz, A., *El problema de la realidad social*, Buenos Aires: Amorrortu, 1974, p. 198.

afrontar lo imprevisible, aquello que puede hacer saltar todos los resortes que pudieran acabar con la tranquilidad y la confianza de un mundo construido desde la práctica y la capacidad para su modificación y transformación. En este sentido, el mundo de la vida es un mundo ejecutivo dominado por un motivo pragmático⁶. Por tanto, un mundo al alcance de la mano⁷, cercano y conocido. Incluso la intersubjetividad es algo que se da como una evidencia, creemos firmemente que nos comunicamos y comprendemos mutuamente (al menos en algunas ocasiones) y que la intersubjetividad, por tanto, lejos de ser un problema, es en primer lugar una facticidad primordial, y, en consecuencia, indiscutible al margen de cualquier interpretación. A mi juicio, lo que se dirime en esta intersubjetividad es la configuración de un *espacio común* en el que el sujeto se reconozca a sí mismo y los Otros en la posibilidad de una comunicación y mancomunización plenas gracias a la coordinación de perspectivas individuales dentro de un marco común interindividual, permitiendo trazar, con ello, unas líneas interpretativas de comprensión que funden un concepto de *normalidad* tanto trascendental como existencial.

Desde este punto de vista, podría ser interpretada la teoría schütziana de la *tesis de reciprocidad de perspectivas*. Dicha tesis se funda en dos principios que, en cuanto presupuestos, deben ser considerados *idealizaciones* que permiten la comunicación y predefinición de un Mundo común: *la idealización de la intercambiabilidad de los puntos de vista*, en la que el sujeto presupone —presumiendo a la vez que su semejante hará lo mismo— que puede asumir *análogamente* el lugar del Otro y percibir las cosas de forma semejante y a similar distancia; y *la idealización de la congruencia del sistema de significatividades*. En ésta se admite que “las diferencias de perspectivas originadas en nuestras situaciones biográficas exclusivas no son significativas para el propósito a mano de cualquiera de nosotros”⁸. De ello se sigue que el resultado de esta tesis de la reciprocidad de perspectivas es un *espacio común y anónimo*, en tanto presupuesto, que permite a todos los sujetos contemplarse separados e independientemente de su

⁶ «Una ejecución es, por consiguiente, una acción en el mundo externo basada en un proyecto y caracterizada por la intención de producir el estado de cosas proyectado mediante movimientos corporales. Entre todas las formas descritas de espontaneidad, la ejecución es la más importante para constituir la realidad del mundo de la vida cotidiana” (Schütz, A., *El problema de la realidad social*, p. 201).

⁷ Para un análisis más profundo de este concepto remitimos a Schütz, A., *El problema de la realidad social*, pp. 209-212: *Los estratos de la realidad en el mundo del ejecutar cotidiano*.

⁸ *Ibid.*, p. 42.

situación fáctica, de su aquí y ahora, constituyéndose con ello un estatus de *normalidad* que ofrece el reconocimiento y el curso aporético de la comunicación; en definitiva, constituir un *Nosotros*⁹.

Nos encontramos, pues, en este mundo de la vida cotidiana con algo muy similar a lo que Husserl denominaba “el Mundo de las lisas y llanas experiencias intersubjetivas”, un Mundo interpretado que se nos predona como plenamente comunicativo y en el que el sujeto (como hombre y persona) se halla desde su nacimiento hasta su muerte. Asimismo, la intersubjetividad recibida o pasivamente asumida, incluso inconscientemente, en el Mundo de la vida cotidiana tiene un carácter predado que funda toda posible comunicación mucho antes de que yo, en tanto *sujeto para el mundo*, desarrolle procesos comunicativos activos y voluntarios; además, esa intersubjetividad nos es dada a través de un acervo de experiencias previas que nos permiten una preinterpretación del mundo como delimitado en sus cualidades y realidades, y que se nos resiste; así pues, de un Mundo sobre el que actuar y en el que resolver los *motivos pragmáticos* que dominan la actitud natural en tanto actitud cognoscitiva típica del mundo de la vida cotidiana. Por otra parte, este acervo de experiencias previas tiene la capacidad de ponernos en comunicación con Otros Yoes que sin encontrarse enlazados explícita ni contemporáneamente, no se hallan en un espacio comunicativo actual y que se vinculan en *líneas bidimensionales* de comunicación, pasadas y futuras, que nos permiten alcanzar una unidad comprensiva íntegra del Mundo que funda toda posible comunicación. Dichas líneas de comprensión o, mejor, pre-comprensión, en su recorrido “crucial”, enlazan al propio sujeto, en tanto polo necesario de comunicación, en una línea interpretativa *horizontal*, con los Otros Yoes coetáneos (*Mitsubjekte*), así como una línea comunicativa *vertical*,

⁹ Que la intercambiabilidad de los puntos de vista tiene una gran importancia en la posibilidad de configuración de un mundo y una comunidad, nos lo hace comprender Peter Handke en *El momento de la sensación verdadera* (Madrid: Alfaguara, 1981, p. 19), cuando hace decir a su protagonista G. Keuschnig, un ser solitario, que “ya no me siento cómodo aquí, pero ni siquiera imagino que podría estar cómodo en otro sitio; no puedo imaginarme vivir como hasta ahora, pero tampoco vivir como otro ha vivido o vive. No me resulta desagradable, sino inimaginable, vivir como un monje budista, como un pionero, como un filántropo, como un desesperado. No existe ningún «como» para mí, excepto que tengo que seguir viviendo «como yo» —esta idea le cortó la respiración”. No obstante, la imposibilidad de intercambiar los puntos de vista no sólo lleva a no poderse imaginar el Yo como siendo de otro modo, sino que es también, como veremos, uno de los impedimentos de dicha idealización en la medida en que dificulta la comprensión del mundo. En este sentido, también Handke tendrá algo que decir al respecto, pero, en este caso, en *El miedo del portero ante el penalti* (Madrid: Alfaguara, 1990, p. 93), en el cual su protagonista, Joseph Broch, tras un proceso de distanciamiento de la realidad, llega a una situación en la que “parecía como si todos los objetos estuvieran fuera de su alcance. Estaba tan alejado de los acontecimientos, que él mismo ya no se hallaba en lo que veía o escuchaba”.

que, también partiendo del sujeto, en tanto presente necesario, enlaza con los Otros Yoes pasados y futuros. En ambos casos unifican las diversas perspectivas interindividuales y las perspectivas interpretativas presentes y pasadas en un presente vivido.

No obstante, la base de la constitución de cualquier mundo se establece desde, lo que Schütz denomina la *ansiedad fundamental*, el *temor a morir*. La presencia de la muerte, siempre dada desde el Otro, se hace presente de un modo inexorable. El Otro abre el abismo de la desaparición en la seguridad de un espacio común, donde la convivencia protege el tiempo. Siempre se muere en el tiempo, mejor, en un tiempo. Ese artículo indeterminado marca la determinación de la desaparición de un mundo: alguien muere y se pierde un mundo, un mundo vivido, experiencias que marcan una vida. Rastrear la vida de alguien muestra ese mundo perdido, aquello nunca vivido pero presentado en la narración de esa vida desaparecida. La vida cotidiana asume esa posibilidad abriendo la virtualidad de otras vidas. Si la vida cotidiana se muestra como un mundo pragmático, en su seno se abre el juego de la posibilidad. Ésta es lo que abre el misterio del vivir al margen de la necesidad.

Si el temor a morir se puede considerar como la condición primordial del individuo dentro de la vida cotidiana (sé que moriré y temo morir), también hay que decir que este carácter, aun mostrando la preeminencia de la cotidianidad, abre al sujeto a buscar nuevas posibilidades que amplíen este mundo. Esto es, podemos considerar la muerte como un vacío en nuestra realidad. El ser humano muerto abandona por completo el mundo en el que vivía y vivimos, ilumina ese margen más allá del cual se abre lo desconocido. La muerte horada el mundo, lo abre hacia otros espacios en los que el hombre se adentra para intentar comprender lo incomprensible, aquello que conduce hacia la propia vida: su desaparición. No obstante, la muerte es la última ruptura en la continuidad del ser, una secuencia rota previamente ya que se ha asistido a otras muertes y acontecimientos que han trastornado una vida, que la ha puesto patas arriba, donde la muerte quizás se adentra en el alma humana haciendo previsible lo imprevisible. Esto trastorna todo el sentido del mundo, aquello construido al abrigo de la cotidianidad. El mundo cerrado y seguro se abre hacia un nuevo vacío que requiere una respuesta; una nueva búsqueda de sentido, un sentido ignoto. Podríamos decir que la muerte rompe el hábito, esa forma de vivir donde el sujeto se encuentra dueño de sí mismo y del lugar donde habita. El vacío abierto por la

muerte desarticula el sentido del mundo y de uno mismo, de todos los intereses que habían conformado una vida y la posibilidad de un futuro. La posibilidad se muestra como una lucha contra la oscuridad abierta ante el acontecimiento de la muerte y contra ese estado de *arrojado* en la que se constituye la naturaleza humana. El ser arrojado al mundo, más nuestra posición ante nuestra muerte, muestran dos existenciaros del ser humano. Ahora bien, no hay que olvidar la presencia constante del Otro en la constitución de cualquier singularidad. Entre el Yo y el Otro se abre una distancia que pretende ser salvada por la cultura, el lenguaje, la sociedad, etc. Sin embargo, escapa siempre al enclaustramiento en tales estructuras.

Ahora bien, ese intersticio también se da en la presencia del Otro, no ya como un igual a mí dado dentro del marco de comprensión de una estructura social determinada, sino aquel que se impone desde el abismo de su aparición. Es esa figura que atenta contra mí, al tiempo que ayuda y muestra un mundo ampliado, además de poner en contacto con una exterioridad, en principio, atronadora, pero, al tiempo, despierta una curiosidad ayudada por el otro en frente, aquel que abre un mundo protector y protegido. Introduce una llamada y al mismo tiempo llama.

La distancia del otro, cada vez en la lejanía, contiene la grandeza del lenguaje, el signo y la ausencia. La alteridad se enciende, en un principio, como cuerpo ajeno, cuerpo exterior que solo se da en la cercanía y lejanía. El primer contacto con la exterioridad es el cuerpo ajeno; se me acerca y se aleja, me abraza y me suelta, me alimenta y me hace dormir; tranquilidad ajena al mundo y la necesidad. También es lugar de abandono, de desapego y huida. La distancia del Otro es lo que conforma la relación tranquila con un mundo ajeno y su contrario. Marca el ritmo del mundo y la destrucción de la relación con el mismo¹⁰.

El Otro es un gran amplificador del mundo, marca una diferencia y extiende el mundo desde su mirada. El mundo sin el otro es un mundo que no está amplificado, no tiene posibilidad. El Otro introduce en el mundo una posibilidad de apertura, de amplificación y establece nuevas perspectivas desde la que una

¹⁰ "¿Qué significa vivir?- Vivir, esto significa: derribar continuamente algo de uno mismo que quiere morir; vivir, esto significa: ser cruel e implacable contra todo lo que se vuelve débil y viejo dentro de nosotros. Vivir, significa pues: ¿no tener piedad con lo que muere, con la miseria, con el anciano? ¿Ser siempre asesino? ¡Pero si el viejo Moisés dijo: «No matarás!»!" (Nietzsche, F., *La ciencia jovial*, Madrid: Gredos, 2014, p. 361.

nueva mirada puede abrirse. El Otro instala la infinitud en el mundo humano. Lo infinito no es solo espacial, sino que a través del Otro se introduce en el mundo desde la temporalidad: una infinitud sincrónica. Esto es, no se pretende ampliar el tiempo en el futuro ya sea desde la inmortalidad, ya desde la figura del hijo, ampliación de la especie. La ampliación del mundo se ofrece en la conjunción de la diversidad de experiencias que pudieran ser acumuladas en un diálogo perpetuo. El Otro es mi límite, pero también la apertura hacia otros lugares desconocidos e ignotos para mí. Pero, ante todo, el Otro es mi presencia, su presencia. No podemos desoír a Levinas cuando afirma que “el interpelado es convocado a hablar, su palabra consiste en “auxiliar” a su palabra, en estar *presente*. Este presente no está hecho de momentos misteriosamente inmovilizados en la duración, sino de un recobrar *incesante* de instantes que transcurren por una presencia que los auxilia, que responde. Este *incesante* produce el presente, es la presentación —la vida— del presente”¹¹. Este presente es necesario en la presencia del decir y la ocultación de lo dicho. Lo dicho entra dentro del margen del lenguaje, la presencia del decir es aquello que nunca se alcanza, se mantiene al margen, fuera de la significación. A través de lo dicho es como se introduce la posibilidad de la experimentación sobre el Otro, ya que se transforma en una exterioridad sobre la que se puede variar el contenido de su decir. En este proceso de transformación se desconsidera la presencia y se hace presente aquello que el decir deposita sobre sí. Ahora bien, lo que no se debe olvidar es que la interposición de lo dicho sobre el Decir no puede olvidar la presencia inalcanzable del Otro.

Así podemos concluir que la distancia del Otro permite la introducción del despliegue de la posibilidad, el trasiego de virtualidades. El Otro se constituye como un dispositivo de experimentación en una realidad virtual que debe ser extendida. Aquí radica la inquietud de ese desarrollo. En este proceso de experimentación quisiéramos adentrarnos para intentar comprender la introducción de una posibilidad en el ámbito de realidad que haga de la comprensión humana una posibilidad.

La posibilidad es lo que permite salvar el vacío, la distancia en la que se sitúa el Otro. El *posible-ser-de-otro-modo* presenta al hombre frente a sí mismo y,

¹¹ Lévinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca: Sígueme, 1987, p. 92.

quizás, lo importante, frente a su actividad. “A la esencia del yo puro —afirma Husserl— pertenece, pues, la posibilidad de una captación originaria de sí mismo, de una “percepción de sí mismo”, pero luego también la posibilidad de las correspondientes modificaciones de la captación de sí mismo, o sea, de un recuerdo-de-sí-mismo, fantasía-de-sí mismo y similares”¹². En este sentido, el yo, sin ser una sustancia, es una *actividad* plenificada continuamente en su acción, y donación de sentido, desde donde la subjetividad se establece como un centro centrípeto/centrífugo permanente en el que la conciencia como apertura confirma una unidad de irradiación y consiente al mundo una unidad de sentido¹³. La presencia, como evidencia de la experiencia del objeto, permite establecer una vinculación esencial entre el hombre y el mundo, además de constituir una transcendencia inmanente en la que el objeto vivenciado traslada al sujeto hacia aquello que se halla fuera de él. Así la subjetividad, lejos de ser una instancia cerrada en sí misma, en su mismidad, se transforma en un centro de apertura permanente determinado como una disposición abierta hacia un afuera que siempre da más de sí. No obstante, tal yo no depende solo de la facticidad de los acontecimientos acaecidos a su alrededor, cuanto de aquellas estructuras que organizan una unidad virtual de lo acaecido. El yo no es un *factum*, no puede ser llevado a la presencia; es el *factum* de la presencia misma. Se muestra como una instancia móvil, al mismo tiempo central-crucial, iluminada en su contacto continuo y constante con una exterioridad indeterminada que la plenifica y “es que el ego para Husserl —afirma Benoist— en este sentido originario del ego como “Presente viviente”, no es todavía un ser, y aquello que es alcanzado en la profusión originaria de la presencia como estando más acá de toda determinación de ser; es la riqueza de la donación como gesto, “acto de proferir” todo lo dado”¹⁴. El ego trascendental, por tanto, no es un sujeto que se aísla del mundo sino un lugar de comunicación entre el sujeto (reflexivo) y el objeto. Así como la actividad

¹² Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México: U.N.A.M., p. 137.

¹³ Así pues, afirma Husserl que «el mundo objetivo que para mí existe, que para mí ha existido y existirá siempre, y que siempre puede existir, con todos sus objetos, saca, he dicho antes, todo su sentido y su valor de realidad, aquel que en cada caso tiene para mí, de mí mismo, *pero de mí en cuanto soy el yo trascendental*, el yo que surge únicamente con la *epojé* fenomenológico-trascendental” (Husserl, E., *Meditaciones cartesianas. Introducción a la fenomenología*, Madrid: F.C.E., 1985, p. 68). Desde esta posición dice Benoist que «la conciencia es egoica en la medida en que es una “mirada”, su egoicidad debe estar estrictamente referida a su estructura fundamental, que no es otra que la de la donación. Hay un ego en la medida en que hay donación (por tanto, presencia)” (Benoist, J., «Egología y donación” en *Anuario filosófico*, Vol. 28, n.º 1, 1995, pp. 114-115).

¹⁴ *Ibid.*, p. 138.

noética de tal Yo se muestra, en y desde la posibilidad de disponer las experiencias en diferentes modificaciones, y que pretenden establecer las diversas posibilidades de los datos objetivos noemáticos dados a la conciencia. El Yo se transfigura en un modelo que variado puede transformarse en cualquier ego, destacando de este modo las posibilidades universales que las estructuras subjetivas muestran.

En este proceso de experimentación, el Yo sólo tendrá que tomar otro cualquiera desde el cual desarrollar todo un proceso de variaciones imaginarias sobre él mismo. Así pues, la distancia entre el Yo y el Otro se acorta pero al mismo tiempo se hace infinita, se aleja de sí misma. Y, en tal distancia, se muestra la derrota de la egoicidad en el arriesgado intento de mostrar una intersubjetividad en la apertura de un mundo compartido. Propone Husserl,

transformamos el *factum* de esta percepción, despojándola de su valor real, en una pura posibilidad, y entre otras puras posibilidades totalmente "a nuestro gusto", pero puras posibilidades de percepciones. Trasponemos, por decirlo así, la percepción real al reino de las irrealidades, de lo "como si", que nos entrega las "puras" posibilidades, puras de todo lo que vincula al *factum* en general. En este último respecto, tampoco consideramos estas posibilidades en su vinculación al ego fáctico simultáneamente puesto, sino justo como ficción completamente libre de la "fantasía", de tal suerte que también hubiéramos podido tomar desde el primer momento como ejemplo inicial un fantasear al percibir, extraño a toda relación con el resto de nuestra vida fáctica¹⁵.

De tal modo, que cualquier otro, u otro cualquiera, se constituye en un ejemplar sobre las variaciones de las estructuras de la otredad a fin de conseguir un *eidos* que nos muestre la esencia de aquello que es el Otro. No quizás tanto una esencia como definición positiva, cuanto aquello sin lo cual el Otro dejaría de serlo; esto es, los elementos esenciales para poder comprender la Otredad y, quizás, de forma más relevante las *Diferencias*; aquello que hace que seamos distintos, *singulares*. Podríamos decirlo de otro modo y, esta vez, en palabras de César Moreno que

¹⁵ Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, p. 125.

las *variaciones* posibilitan no simplemente un *Anders-sein* (ser-de-otro-modo) de lo dado, sino un *Ander-sein* (ser-Otro) gracias al cual lo dado se *multiplica* "saltando" a otros individuos según la necesaria ley dictaminada por su eidos. Mientras que las *alteraciones* (horizonte interno de alteraciones) del Uno jamás conducen a Otro, sino solamente a ese mismo Uno de-otro-modo (forzosamente en el tiempo), las *variaciones* de ese Uno (su horizonte externo-eidético de variaciones) si conducen, por el contrario, a Otro; y si lo que organiza la congruencia o acoplamiento de la diversidad en el contexto de la *Veränderung* (alteración) es el vínculo o pliegue sustanciales de lo dado en su unidad temporal, lo que organiza la congruencia de la multitud engendrada por la multiplicación/variación de lo dado en cada caso es el eidos¹⁶.

Se ha de decir, también, que la base de este movimiento de desvelamiento del Otro sólo se da desde el *cualquiera*, el azar de la elección muestra la honestidad de la búsqueda del *eidos*: *cualquier otro nos vale*. Nos vale en la medida en que intentamos comprender las estructuras de esa relación con el Otro: lo que hace posible la comprensión del *Otro-en-el-uno*. Ahora bien, en este proceso de aceleración se muestra la posibilidad de alcanzar la continuidad de aquello que hay en todo Otro, el *eidos* que marca esa continuidad, las relaciones que contienen la unidad de una humanidad. Así pues, la egología se abre a la universalidad, a los otros modos *ser-"yo"* a partir de tales variaciones imaginarias. Además, estas posibilidades muestran el despliegue del *horizonte de posibilidades* descubierto en cualquier ego, estableciendo, de este modo, en la propia *posibilidad* la virtualidad de abrir la egología hacia aquellos otros que yo, si bien dicha apertura despeja la universalidad del *eidos* a sus estructuras universales¹⁷. El ego, en este proceso de variaciones imaginarias, no se somete a un proceso de extrañamiento, más bien, al contrario, pretende en tal proceso alcanzar aquello que le hace ser el que es; aunque para alcanzar tal *eidos* debe variarse y dejar de ser sí mismo en un movimiento imaginario que le permita alcanzar aquello que le hace ser un ego trascendental. Así pues, éste se somete a un proceso de

¹⁶ Moreno Márquez, C., "Tentativas sobre el rostro (Eidos y punctum)" en *Er. Revista de Filosofía*, núm. 19. Año X, Sevilla, 1985, p. 115.

¹⁷ "El fenomenólogo —afirma Husserl— está al empezar involuntariamente *atado por su partir de sí mismo como ejemplar*. En sentido trascendental, se encuentra consigo mismo como siendo el *ego*, y luego como siendo un *ego* en general, que tiene ya conciencia de un mundo, *de un mundo de nuestro bien conocido tipo ontológico*, con una naturaleza, con una cultura (ciencias, arte bello, técnica, etc), con personalidades de tipo superior (el Estado, la Iglesia), etc." (Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, pp. 132-133).

diferenciación que le permite cotejar tales diferencias y similitudes y le acerca a lo común transformado en *eidos*; “la variación —nos dice Husserl— estriba justo en que abandonamos la identidad de lo individual y la transformamos ficticiamente en otra individualidad posible”¹⁸. Podemos decir que la experimentación y exploración de uno mismo, en la búsqueda de una unidad de significación eidética, se transforma en una investigación infinita en la que el sujeto no sale de sí mismo ni se convierte en otro; aunque, por otra parte, sí busca otro yo de sí mismo, esto es, explora el *horizonte de posibilidades* de la subjetividad.

La posibilidad se adentra en la distancia del Otro, traza un mapa de acercamiento, vasos comunicantes que permiten si no acortar la distancia, al menos establecer emisiones para comprender esa misma distancia del Otro. Las variaciones imaginarias ponen en juego el ámbito de la conciencia para intentar entrever las conexiones y divergencias entre el Yo y el Otro. Intenta comprender en la continuidad temporal de la conciencia aquellas líneas que nos conectan en una intersubjetividad trascendental a toda conciencia. Ahora bien, se abre una problemática cuando el Otro se hace presente e impone su presencia. El Otro siempre se muestra como el Extraño, extranjero, indigente; una presencia demolidora y que atenta sobre la mismidad y escapa a las estructuras mundanas¹⁹. En esta exposición, el sujeto se hace vulnerable en su acción y en la responsabilidad por el Otro del que se hace cargo. Aquí el hombre *está-al-descubierto* frente a la distancia del Otro. Pero aquí, el Otro ya no es *mi-otro-modo-de-ser*, sino aquel *otro-que-Yo*, al margen de mí, extraño e irredento. Este *Otro-frente-a-mí* marca un extravío, una distancia abismal y abisal. Tal extravío es consecuencia de la incapacidad para asumir al Otro. En ese momento se abre un vacío desde el cual la distancia entre el Yo y el Otro desmorona la articulación de cualquier mundo, y el mundo se contempla desde la extrañeza de una mirada ajena, alienada, extraña, alejada de cualquier comprensión. Ese vacío se contempla desde la posibilidad de la muerte, desde la carencia de alma. La incapacidad de recibir respuesta es aquello que permite que el ser humano pueda ser desalmado. La incomodidad del maniquí remite a esa apariencia humana donde el humano ha

¹⁸ Husserl, E., *Experiencia y juicio*, p. 385.

¹⁹ Nos dice Lévinas que «el rostro del prójimo significa para mí una responsabilidad irrecusable que antecede a todo consentimiento libre a todo pacto, a todo contrato. Escapa a la representación, es la defeción misma de la fenomenalidad no porque sea excesivamente brutal para el aparecer, sino porque en un sentido es excesivamente débil, un no-fenómeno, porque es “menos” que el fenómeno” (Lévinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme, 1987, pp. 150-151).

desaparecido, no hay trascendencia sino pura corporalidad que puede ser sometida a cualquier acción humana sin recibir respuesta, pura pasividad de una presencia sometida a extorsiones y distorsiones para adquirir una respuesta nunca emitida.

Tras Jünger y su experiencia en las trincheras (donde aún se salvaguardaba cierta humanidad pobre, solitaria, vulnerable, esperanzada, ...) encontramos la de Primo Levi, donde la humanidad se desvanece en el trato experimental, científico, político de los *hundidos*²⁰. Quizás los *maniquinos* de De Chirico sean aquellos hombres que ante el proceso de deshumanización miran hacia un pasado desde el cual intentar comprender el acontecimiento de las grandes guerras, o quizás la figuración de un humano al que se puede someter a cualquier aberración porque su alma se escapó hacia la oscuridad de una desaparición acaecida hace tiempo. En cualquier caso, rastrear ese vacío es el interés fundamental de estas páginas.

Bien, ya hemos apuntado más arriba, la necesidad de habitar un mundo cotidiano al que todos pertenecemos, un mundo en el que el hombre encuentra un sentido y que esta mediado por el Otro en el sentido más amplio, antecesores y predecesores, una tradición común, un lenguaje propio y otro reconocido y reconocible. Todo ello motivado por la *ansiedad fundamental*, el temor a morir conduce a crear esferas de convivencia que satisfagan las necesidades y los deseos del ser humano. Todo ello es, a grandes rasgos, *el mundo de la vida* (*Lebenswelt*). Aunque también se da la indisponibilidad del propio mundo, la guerra, la muerte, el mal funcionamiento, todo ello conduce hacia un replanteamiento y un cambio de actitud. La realidad deja de ser el estado de cosas y se transforma en la búsqueda de un sentido de esa realidad. Desde esta posición, la posibilidad se muestra como la capacidad para encontrar otra forma de ser, un cambio de hábito, una nueva forma de estar en el mundo. El Otro, en tanto estructura de la experiencia, se establece como el punto de fuga que permite romper la arquitectura que salvaguarda la cotidianidad. El Otro es el que introduce la posibilidad en el Yo, en la medida en que hace ver otro mundo posible, otra forma de estar en el Mundo.

²⁰ «Son los que pueblan mi memoria —relata Levi— con su presencia sin rostro, y si pudiese encerrar todo el mal de nuestro tiempo en una imagen, escogería esta imagen, que me resulta familiar: un hombre demacrado, con la cabeza inclinada y las espaldas encorvadas, en cuya cara y en cuyos ojos no se puede leer ni una huella de pensamiento" (Levi, P., *Si esto es un hombre*, Barcelona: Muchnik, 2000, p. 96).

No obstante, se debería atender a las conclusiones a las que llega César Moreno cuando al finalizar su artículo sobre las *Tentativas sobre el rostro* afirma que

Frente a la indiferencia de las (meras) diferencias de los rostros, (...), la alteridad surge siempre *fuera del eidos*, pero en un *Afuera* que no podría ser teórico, sino ante todo afectivo y axiológico. La alteridad no es, en efecto, un asunto de *theoria*, sino de "entrañas", y visceral. Ni la alteridad de este o aquel Rostro "punzante" ni la alteridad (perfecta, extrañeza, universalidad radical) del Rostro-en-general de Cualquiera niegan el eidos, sino que lo sobrepasan, lo dejan atrás²¹.

Así, y tras lo dicho, el Otro se distorsiona desde la estética, pero se extorsiona desde la ética. Por *extorsión* se quiere manifestar la distancia abismática del Otro, o cuando el Otro ya no se contempla como un Otro sino como aquello que debe ser arruinado, denostado y abatido para reivindicar un Yo que tampoco lo es, en la medida en que no tiene lugar de reconocimiento, salvo en el espejo distorsionante de una Mismidad enclaustrada en un Mundo cerrado sobre sí mismo y sin posibilidad de ampliación. De este modo, el rostro del Otro en su distancia interrumpe la posibilidad de la humanidad: *Hombres sin rostros son los que pueblan mi memoria*, afirma Levi. La distancia produce un extravío en la concepción del Otro y modifica la propia separación anulando la comunicación, el lenguaje y la representación de ese Otro. Desde esta posición habría que preguntarse por el condicional de la obra de Primo Levi, *Si esto es un hombre*. La extorsión se debería plantear de un modo radical desde los campos de exterminio: ¿cómo se puede robar a un hombre su *posibilidad*, su posible ser de otro modo? Finkelkraut llega a afirmar que "las fábricas de la muerte también son *laboratorios de la humanidad sin hombres*. Tributarias tanto de la utopía radical como de la política extrema, pretenden, además de la aniquilación física del Adversario, la desaparición *metafísica* de lo Múltiple en lo Único"²². Se quisiera alentar a pensar el planteamiento de Levi cuando dice:

Enciérrese tras la alambrada de púas a millares de individuos diferentes en edades, estado, origen, lengua, cultura y costumbres, y sean sometidos aquí a un

²¹ Moreno Márquez, C., *op. cit.*, p. 128.

²² Finkelkraut, A., *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*, Barcelona, Anagrama, 1998, p. 106.

régimen de vida constante, controlable, idéntico para todos y por debajo de todas las necesidades: es cuanto de más riguroso habría podido organizar un estudioso para establecer qué es esencial y qué es accesorio en el comportamiento animal-hombre frente a la lucha por la vida²³.

Para responder a la pregunta planteada, se deberá pensar al hombre como un ser marcado por un horizonte unidimensional desde el cual ser definido, delimitado y cerrado; definido por la pobreza de un mundo reducido a la necesidad o *por debajo de las necesidades*. Este proceso impide la comunicación y, por tanto, la definición fáctica de ese ser humano, sin poder cambiar, y cuya única dimensión es aquella dada desde esa facticidad. Después hacerlo un pedazo de carne. El hombre debe experimentar únicamente su cuerpo, y tan sólo ello, por lo cual ha de sentir el dolor como máxima expresión de su propio cuerpo y suprema soledad, o como dice Améry, "el dolor es la máxima exaltación imaginable de nuestra corporalidad"²⁴. El dolor encierra al hombre en sí mismo, no permitiéndole salir de sí, pensar, extrañarse ante sí y *perder la conciencia*. En definitiva, extrañarse del mundo y la confianza en sí mismo. "Por tanto —dice Améry—, ignoro si quien recibe una paliza de la policía pierde la dignidad humana. Sin embargo, estoy seguro de que ya con el primer golpe que se le asesta pierde algo que tal vez podríamos denominar provisionalmente *confianza en el mundo*"²⁵. El mundo deja de ser un lugar de gozo —donde la luz hace visible la belleza de las cosas—, al contrario, se transforma en un espacio inenarrable que provoca los más diversos horrores, donde el cuerpo es sólo eso, cuerpo, deja de ser un ámbito de expresión para transformarse en algo solitario y sin trascendencia ni expresividad. No es una fuente de expresividad porque en el Otro no provoca más que frialdad e incomprensión. El cuerpo asume la más absoluta de las soledades en la medida en que la epidermis se cierra al mundo, y pone en contacto al hombre con su interioridad en su dimensión más cárnica y sólo con ella. Por tanto, no sólo se pierde la confianza en el mundo, sino que, además, éste deja de pertenecer a una *conciencia de mundo*, restándole la única esperanza de la anulación del dolor y la seguridad de la desesperanza en el socorro;

²³ Levi, P., *Si esto es un hombre*, p. 93.

²⁴ Améry, J., *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Valencia: Pre-textos, 2001, p. 98.

²⁵ *Ibíd.*, p. 90.

nadie le oirá y atenderá, donde todo es silencio en su derredor, salvo el crujir de sus propios huesos. En definitiva, se abre una distancia radical e insalvable entre el hombre y el mundo en la medida en que no hay posibilidad de reconciliación. El hombre se ha desplazado de su quicio vital en el grito de un cuerpo desalmado, no ya sólo por el dolor sino también por el extrañamiento del Otro. Se da un extrañamiento ya que no encuentra un interlocutor que lo ponga en contacto con el mundo y el sí mismo. El hombre deja de reconocerse como tal y abandona la posibilidad de comunicarse, ya que su llamada es siempre desoída. Escribe así, Améry: "Asombro por la existencia del otro que en la tortura se impone desmesuradamente y asombro ante aquello en que nos podemos convertir: carne y muerte"²⁶. En esta situación, el Otro es un mazo que golpea, no habla ni escucha; es un adversario que pretende hacer desaparecer lo que de humano aún pudiera quedar. Por tanto, como apunta Levi, el hombre queda como una *presencia sin rostro*, un objeto, algo que no tiene alma, ni una *huella de pensamiento*. El hombre pierde aquello que lo ha caracterizado a lo largo de la Historia de la Filosofía: "contener" algo parecido a eso que llamamos *espíritu*, ya sea por su naturaleza racional, ya su capacidad de elegir, autonomía o capacidad de comunicación. Sin embargo, tras los testimonios de los internos en campos de exterminio, el interno no posee ninguna de estas categorías y, además, todas ellas han desaparecido, han huido y no hay espacio de reconocimiento donde buscar. ¿Puede quitársele al hombre esa zona oscura donde parece descansar su capacidad de actuar? Parece que sí, incluso los sueños, dice Levi: "Ay de quien sueña: el momento de conciencia que acompaña al despertar es el sufrimiento más agudo. Pero no nos ocurre con frecuencia, y los sueños no son largos: no somos más que bestias cansadas"²⁷. El hombre se transforma en un cuerpo necesitado e impelido a satisfacerse, sin fuerzas ni esperanzas ni fines, salvo la supervivencia; una bestia cuya única ilusión es saciar su hambre. Recuerda Wiesel que "sólo tenía interés por mi plato de sopa cotidiana y por mi trozo de pan duro. El pan, la sopa, era

²⁶ Améry, J., *op. cit.*, p. 107. Continúa Améry: "Quien ha sufrido la tortura, ya no puede sentir el mundo como su hogar. La ignominia de la destrucción no se puede cancelar. La confianza en el mundo que ya en parte se tambalea con el primer golpe, pero que con la tortura finalmente se desmorona en su totalidad, ya no volverá a restablecerse. En el torturado se acumula el terror de haber experimentado al prójimo como enemigo: sobre esta base nadie puede otear un mundo donde reine el principio de esperanza. La víctima del martirio queda inerme a merced de la angustia. Será *ella* quien de aquí en adelante reine sobre él. La angustia y además todo aquello que solemos llamar resentimientos. También estos sentimientos permanecen y apenas tienen la oportunidad de concentrarse en una espumeante y catártica sed de venganza" (*idem.*, pp. 107-108).

²⁷ Levi, P., *op. cit.*, p. 47.

toda mi vida. Era un cuerpo. Tal vez menos aún; un estómago hambriento. Y sólo el estómago sentía pasar el tiempo”²⁸.

Si a un hombre se le quita su mundo, éste se queda sin hombre, más aún, sin sentido: ¿y qué sería un mundo sin sentido? Probablemente, un mundo habitado por bestias buscadoras de satisfacciones materiales, movidas por el hambre y la sed: satisfacciones absortas en la necesidad, en un organismo sin fuerza, saturado de trabajo y perdido en su indigencia y escasez. Recuérdese, en este sentido, aquel prisionero desahuciado y esperando su entrada en la cámara de gas, deleitándose sin angustia en la segunda taza de sopa servida a aquellos que iban a morir. Además, tal reclusión en sí mismo desemboca en una falta de reconocimiento en la medida en que también los otros han desaparecido en la misma reclusión, un espejo continuo que siempre refleja la misma imagen; mónadas sin ventanas y sin armonía preestablecida. Nos dice Améry que se “había convertido en un ser humano que ya no podía decir “nosotros” y que por tanto decía “yo” solo por costumbre, pero sin el sentimiento de poseerse plenamente a sí mismo”²⁹.

Junto con el mundo desaparece el otro, ya en minúscula. El ser humano se convierte en un ser que pretende adaptarse al nuevo medio que le rodea, sin buscar reconocimiento, sin encontrarlo y, más aún, sin pretenderlo. Comenta Frankl que ya tenían

bastante suerte con conservar nuestro cuerpo que, al fin y al cabo, seguía respirando. Todo lo demás que nos rodeaba, como los harapos que pendían de nuestros esqueletos macilentos, sólo tenían interés cuando se ordenaba un transporte de enfermos. Se examinaba a los “musulmanes” con curiosidad descarada, con el fin de averiguar si sus chaquetas o sus zapatos eran mejores que los de uno. Después de todo, su suerte estaba echada³⁰.

No hay posibilidad de comunicación, tan sólo utilización de uno por el otro, el verdugo y carcelero, y el que quiere sobrevivir, y entre los prisioneros todos son enemigos en la búsqueda de un poco de agua o trozo de alimento suplementario. Una iluminación de este proceso se muestra en el encuentro de Primo Levi y el

²⁸ Wiesel, E., *La noche*, Barcelona: El Aleph, 2002, p. 71.

²⁹ Améry, J., *op. cit.*, p. 113.

³⁰ Frankl, V., *El hombre en busca de sentido*, Barcelona: Herder, 2001, p. 83.

Doktor Pannwitz, una relación marcada —curiosamente— por la vergüenza que siente el torturado ante la mirada de aquel que, sin torturarlo directamente, forma parte de la maquinaria de muerte. Todavía en un intento de reconocimiento, el *Häftling* 174517 se preguntaba

cuál sería el funcionamiento íntimo de aquel hombre; cómo llenaría su tiempo fuera de la Polimerización y de la conciencia indogermánica; sobre todo, cuando he vuelto a ser hombre libre, he deseado encontrarlo otra vez, y no ya por vergüenza sino sólo por mi curiosidad frente al alma humana³¹.

Todavía subsiste en el ser humano hundido, sin posible salvación, la idea de una comunidad de almas, aunque esta no se dé ni se muestre. No hay reconocimiento porque tras la mirada azul de aquel hombre no había ni la más remota conmiseración ante la piltrafa humana que se le presentaba delante, tan sólo la posible utilidad que podría darle antes de que muriera reventado. Como continúa Primo Levi,

porque aquella mirada no se cruzó entre dos hombres; y si yo supiese explicar a fondo la naturaleza de aquella mirada, intercambiada como a través de la pared de vidrio de un acuario entre dos seres que viven en medios diferentes, habría explicado también la esencia de la gran locura de la tercera Alemania³².

No hay lugar para el reconocimiento entre el sobrehombre y el infrahombre. No hay posibilidad de comunicación, no ya sólo por la falta de reconocimiento con los guardianes de las SS, ni con los otros presos en tanto contrincantes en la búsqueda de alimento, sino también por la cantidad de idiomas que se hablaban en el Lager. En este sentido, comenta Levi que

el uso de la palabra para comunicar el pensamiento, ese mecanismo necesario y suficiente para que el hombre sea hombre, había caído en desuso. Era una señal: para aquellos, no éramos ya hombres; con nosotros, como con las mulas o las vacas, no existía una diferencia sustancial entre grito y el puñetazo (...). Hablarles sería una necesidad, como hablar solo, o un patetismo ridículo: porque ¿qué iban a

³¹ Levi, P., *op. cit.*, p. 112.

³² *Ibíd.*, p. 112-113.

entender? Cuenta Marsalek, en su libro *Mauthausen* (Milán: La Pietra, 1977) que en ese Lager, todavía más políglota que Auschwitz, al látigo de goma se le llamaba *der Dolmetscher*, el intérprete: el que se hacía entender por todos³³.

Sin posibilidad de comunicación ni reconocimiento (o como única comunión la del dolor), porque los *Häftlingen* no se les consideraba como hombres, sino como bestias, hombres pertenecientes a un estrato inferior, destinados al exterminio, con los que no había que mantener ningún contacto y, mucho menos, interhumano, son destinados al silencio, al lugar donde nadie creería que existió. A ese espacio donde el hombre desaparece y solo se muestra el destino de la destrucción. El *entre* básico de Buber no conformaba las relaciones establecidas en este espacio de muerte. Por el contrario, si algo parecido a un "entre" pudiera existir, remetía a una jerarquía deshumanizadora que impedía cualquier contacto que no fuera el de la sumisión. De este modo, el lenguaje sólo servía como consigna e información, no para la comunicación, sino para la obediencia. El lenguaje, signo de comunicación y conocimiento, quedaba reducido a un grupo de órdenes que debían ser reconocidas si se quería llegar a la comida o evitar una somanta de palos, etc³⁴. No había que hablar, tan sólo obedecer; por otra parte, porque incluso hablar cansa, como le comentó un *musulmán* a Semprún en Buchenwald. El lenguaje se transforma, pues, en un cliché, en consignas que no comunican nada, tan sólo ordenan a los infrahombres hacinados en un espacio reducido y maloliente. Además, tal lenguaje consignatario salvaba a los verdugos de sus problemas de conciencia en la medida en que evitaba a éstos de pensar y enfrentarse a la realidad. En este sentido, reconoce a Arendt que a Eichmann

cuanto más se le escuchaba, más evidente era que su incapacidad para hablar iba estrechamente unida a su incapacidad para *pensar*, particularmente, para pensar desde el punto de vista de otra persona. No era posible establecer comunicación con él, no porque mintiera sino porque estaba rodeado por la más segura de las

³³ Levi, P., *Los hundidos y lo salvados*, Barcelona: Múchnik, 2000, pp. 79-80.

³⁴ «En la memoria de todos nosotros, los sobrevivientes, escasamente políglotas, los primeros días del Lager han quedado grabados en forma de película desenfocada y frenética, llena de ruido y furia, y carente de significado: un ajetreo de personajes sin nombre ni rostro sumergidos en un continuo y ensordecedor ruido de fondo del que no afloraba la palabra humana. *Una película en blanco y negro, sonora pero no hablada*" (Ibíd., p. 81. Las cursivas son nuestras).

protecciones contra las palabras y la presencia de otros, y por ende contra la realidad como tal³⁵.

El lenguaje, en este sentido, tiene la función de anular la realidad o, quizás, de crear una realidad donde el sujeto desaparece, donde se establece una serie de significantes en los que el significado no tiene relevancia y mucho menos la fuente de sentido, en la medida en que no hay ninguna intención de comunicar, sino tan sólo de requerir una acción, obedecer y mandar sin-sentidos a fin de hacer trabajar sin razón ni objetivo. En consecuencia, se establece un conjunto de transacciones en las que no hay nada que decir ni contacto interhumano alguno, sólo especulaciones comerciales con la comida mantenida siempre en lugares donde nadie se atrevía a entrar por su mal olor y perniciosidad salutífera. No hay posibilidad de comunicación porque no hay reconocimiento mutuo en un espacio de muerte y supervivencia, en la medida en que el hombre se encuentra abrumado y aplastado por la realidad: "en ningún otro lugar del mundo, la realidad poseía una fuerza tan imponente como en el *campo*, en ningún otro lugar era tan poderosamente real"³⁶.

¿Qué implica, pues, la necesidad de esta realidad? En primer lugar, el *no-poder-ser-de-otro-modo*. Quedar restringido a lo que se es, ya que es imposible poder *ponerse en el lugar del otro*, en la medida en que se es él mismo; el *imperio de la Mismidad*. Un hombre, restringido a su propia corporalidad, siente sólo la interioridad de su epidermis, el ámbito de la necesidad insatisfecha: la más absoluta de las soledades. No obstante, no es la soledad de una unidad retirada y enclaustrada, sino aquella que se muestra en la más solemne *promiscuidad*. No ya sólo porque no hay lugar para el recogimiento, *no-estar-al-lado-del-otro*, sino también porque toda privacidad desaparece en el terrible reflejo continuo y constante del laboratorio humanos sin hombres, *uno-espejo-del-otro*; no poder dejar de ver cómo es uno tras un tiempo en el campo, no olvidar en ningún momento dónde se está y ver la degradación de uno mismo en los demás. Se acaba la confianza, como decíamos más arriba, en el mundo pero también se destroza la confianza en uno mismo y en los demás, y se vive en el *infierno de lo mismo*,

³⁵ Arendt, H., *Eichmann en Jerusalem. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona: Lumen, 2001, p. 80.

³⁶ Améry, J., *op. cit.*, p. 78.

una imagen reflejada infinitamente cuyo horizonte no es más que la espesa atmósfera del campo. De esto modo, no hay virtualidad de pensar en la medida en que no se pueden abrir posibilidades. Por eso, si se restringe al hombre un *sentido de la posibilidad* se lo lanza *por debajo de las necesidades*, esto es, no ya sólo en la impotencia de poder ser otro, sino dejar de ser uno para pasar a ser algo; imposibilidad de ser alguien y transformación en objeto. Como afirma Finkielkraut, en un campo de exterminio las relaciones humanas, "el hombre en el hombre, (...), no se reconoce en sus propiedades, en sus facultades o en sus prerrogativas, sino en los tormentos que lo agobian"³⁷. Esta es la mayor soledad en la que en un hombre puede vivir, en la búsqueda de un alma en la que reconocerse, y no encontrarla; una búsqueda infructuosa en un cuerpo del que el alma del muerto en un campo de exterminio se fue mucho antes de morir. Recuérdese, si no el testimonio de Semprún ante François L., moribundo a su lado mientras aquel espera ocupar su lugar

:

Yo miraba el rostro de François L. en el que no vería aparecer el alma una hora después de la muerte. Ni hora después ni nunca. El alma —es decir, la curiosidad, el gusto por los riesgos de la vida, la generosidad del ser-con, del ser-para, la capacidad de ser-otro, en resumen, de ser-por-delante-de-uno-mismo por el deseo y el proyecto, pero también de perdurar en la memoria, en el arraigo, la pertenencia; el alma, en una palabra sin duda fácil, demasiado cómoda, —y no obstante clara—, el alma ya había abandonado desde hacía mucho el cuerpo de François, había desertado de su rostro, vaciado su mirada al ausentarse³⁸.

Por tanto, lo que desaparece tras la tortura, la incomunicación, la necesidad y la soledad es el alma del ser humano. Su incapacidad de ocupar el lugar del otro es lo que hace que el ser humano deje de serlo, se transforme en un *imposible*. En un ser unívoco, incapaz de salir de sí mismo en la medida en que no puede comunicarse, no puede entrar en la vida de otro y no puede ser el que fue, ni trazar proyecto de futuro; sin esperanzas. Se cierra en sí mismo y en su actualidad, además de compartir un espacio de horror del que no puede salir y no puede imaginar otro, ya que sería mucho más doloroso encontrarse de nuevo

³⁷ Finkielkraut, A., *op. cit.*, p. 117.

³⁸ Semprún, J., *op. cit.*, pp. 205-206.

con esa realidad imposible. La memoria se convierte en un peso de muerte: "Jamás olvidaré, aunque me condenaran a vivir tanto como Dios. Jamás"³⁹. No hay manera de olvidar, como reconocen todos los sobrevivientes, pero tampoco hay manera de vivir, ya que no sólo no puede uno deshacerse de sí mismo en ningún momento, sino que tampoco tiene a su alcance la virtualidad de ser otro, compartir otras vidas, "vivirlas". La vida vivida aprieta toda posibilidad hasta anularla, hasta convertirla en un *imposible-ser-de-otro-modo*. De ahí uno de los títulos de Semprún, *La escritura o la vida*, que por su contenido podría ser "recordar u olvidar", porque durante medio siglo tuvo que elegir entre la fijación escrita de sus torturadores recuerdos o un olvido liberador que le permitiera seguir viviendo. Tal disyuntiva desembocó en la escritura como un intento de desplazar de su memoria todo el contenido de su vida, de hacer un hueco a través del cual pudiera vivir otra existencia que no fuera la que vivió. Se podría suponer que la densidad terrorífica de tal memoria deja incapacitado al que vive en tal situación para ser capaz de ponerse en el lugar del Otro. *Imposibilidad-para-dejar-de-ser-yo*, no por egoísmo, sino por saturación mnemónica y compasión: no querer que nadie pase por lo mismo. Una vida puesta al servicio del recuerdo, de grabar con todo detalle lo ocurrido, de salvar del olvido la barbarie y a aquellos que murieron, encauzar a Leteo o, al menos, hacer partícipe a la humanidad de aquello que nunca debió ocurrir, pero ocurrió. Yo estuve allí, dirá un superviviente con la vergüenza de haber sobrevivido y con el orgullo de poder testificar su propia memoria, su no ser otro, sino el que se es. Pensar, por fin, pensar y transmitir, presentar una vida que no es vida y una muerte que no es muerte, además de un humano que no es humano. Testimoniar, dar lengua a aquellos que la perdieron y resistir a una memoria siempre presente. No caer en un olvido que no de resistencia a aquellos que cayeron. Y, sobre todo, hacer presente un acontecimiento que en su saturación anula toda experiencia. De este modo, se ha de coincidir con Agamben que

la lengua del testimonio es una lengua que ya no significa, pero que, en ese su no significar, se adentra en lo sin lengua hasta recoger otra insignificancia, la del testigo integral, la del que no puede prestar testimonio.

³⁹ Wiesel, E., *op. cit.*, p. 51.

No basta, pues, para testimoniar, llevar la lengua hasta el propio no sentido, hasta la pura indeterminación de las letras (m-a-s-s-k-l-o, m-a-t-i-s-k-l-o); es preciso que este sonido despojado de sentido, sea, a su vez, voz de algo o de alguien que por razones muy diferentes no puede testimoniar⁴⁰.

Y que, desde esa lengua sin significación, pueda surgir otro acontecimiento saturador de la experiencia: el *perdón*. Un perdón, este, desde el cual se pudiera abrir una nueva luz a una vida renacida: un nuevo comienzo sobre lo imposible. Afirma Derrida: “el perdón, si es que lo hay, no debe y no puede perdonar más que lo imperdonable, lo inexplicable —y hacer por tanto lo imposible”⁴¹.

Esto imposible es la memoria como estructura constitutiva de una vida. Una memoria cerrada y enclaustrada aún en un cuerpo dolorido y supurante de vivencias siempre presente en una mente sin recuperar. El perdón libera y abre una nueva posibilidad o podríamos decir recupera posibilidades. De este modo, se podría entender la aseveración de Bloch cuando afirma que “el hombre es así la posibilidad real de todo lo que se ha hecho de él en su historia y, sobre todo, con progreso irrefrenado, todo lo que todavía puede llegar a ser”⁴². Así, el perdón es lo que permite reconciliarse con el tiempo, con el discurrir del mismo, buscar una salida a la saturación de una memoria que aún recobra el dolor pasado como lugar inhabitable⁴³. El perdón, de este modo, abre una capsula permitiendo la sucesividad de un tiempo para así poder abrir una posibilidad de llegar a ser de otro modo, ya que el perdón ayuda al discurrir temporal, y en ese mismo transcurrir ayuda al perdón a perdonar. Ya para terminar quisiéramos recordar un poema de Celan que pone en Voz de Jacob: “Las lágrimas./ Las lágrimas en el ojo hermano./ Una quedó suspensa, creció./ Dentro vivimos nosotros./ Respira, que/ se desprenda”⁴⁴.

⁴⁰ Agamben, G., *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, Valencia: Pre-Textos, 2000, p. 39.

⁴¹ Derrida, J., *Perdonar. Lo imperdonable y lo imprescriptible*, Madrid: Avarigani, 2015, p. 29.

⁴² Bloch, E., *El principio de esperanza. Tomo I*, p. 280.

⁴³ Afirma Jankélévitch, en este sentido, que «el agresivo rencor resiste al devenir; mientras el perdón lo favorece, al quitarle los impedimentos que lo entorpecen; nos cura de la hipertrofia rencorosa: la conciencia, una vez liquidados los viejos rencores, es semejante a un viajero sin equipaje; camina a paso ligero al encuentro de la vida (...), el perdón confirma la dirección general y el sentido de un devenir que pone el acento tónico en su futuro” (Jankélévitch, V., *El perdón*, Barcelona: Seix Barral, 1999, p. 24).

⁴⁴ CELAN, P., *Obras completas*, Madrid: Trotta, 1999, p. 118.

Como conclusión del presente artículo se podría decir, recordando unas palabras de Adorno, que “nada hay ya que sea inofensivo”⁴⁵ y, mucho menos, el pensamiento en una época en la que lo social parece anular la experiencia de lo humano en un aumento de la actualidad, hasta transformarla en un acontecimiento novedoso desde el que anular un pasado, irreconocible e inabordable, y un futuro inaudito. Variar imaginariamente el yo y el otro, en este escrito, es un intento por recuperar aquello que podría recuperarse aún de lo humano, todavía en aquellos acontecimientos en los que ambos fueron puesto a prueba. En primer lugar, recuperar el *mundo de la vida* tras la mirada de los *maniquinos* es el intento de atrapar una cotidianidad donde el hombre se ha refugiado en los momentos de más zozobra, aquel lugar donde la seguridad y la experiencia humana recupera, de algún modo, la vinculación con un mundo repetitivo y “rutinario” donde todo ocupa un lugar con cierto sentido, marcando un ritmo vital donde la necesidad es superada en el contacto interhumano.

La experiencia de la guerra es un ejemplo de la ruptura de esta repetición cotidiana que salvaguarda esa cotidianidad desde y donde el sujeto se siente, en gran medida, a salvo de la barbarie. No obstante, la experiencia de la muerte es algo que rompe siempre esa continuidad del sentido del mundo de la vida. Ante ella es donde hay que responder si se quiere salvar lo humano. Una muerte sin sentido es una ruptura dentro de la humanidad. Recuperar la experiencia de la *Shoah* tiene significación si ésta abre una reflexión sobre lo humano en el mundo. O, quizás, tal como afirma Adorno,

con cada explosión se destruye, dondequiera que se hallen, los muros a cuyo amparo germina la experiencia y se asienta la continuidad entre el oportuno olvido y el oportuno recuerdo. La vida se ha convertido en una discontinua sucesión de sacudidas entre las que se abren oquedades e intervalos de parálisis. Pero, quizá nada sea tan funesto para el porvenir como el hecho de que literalmente nadie pueda ya advertirlo, pues todo trauma, todo *shock* no superado en los que regresan es un fermento de futura destrucción⁴⁶.

⁴⁵ ADORNO, Th. W., *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid: Akal, 2004, p. 29.

⁴⁶ ADORNO, Th. W., *Op. cit.*, p. 59.

La reflexión abierta a través de los testimonios de supervivientes de los campos de exterminio lanza el pensamiento desde la *posibilidad de ser otro* a la facticidad de ser nada. La narración dada por aquellos desaparecidos sin sentido de la faz de la tierra es la iluminación de esos lugares de desesperación de los que el humano han intentado huir desde su aparición en el mundo. Ese oportuno olvido y oportuno recuerdo del que habla Adorno es solo la aparición del hombre en ese *infierno de lo mismo* que fue el campo de exterminio. Ese olvido y recuerdo es el de Levi, Amery, Kertesz,... la palabra de todos los muertos que no pudieron recordar pero que tampoco pasaron al olvido. La memoria se transforma en un lugar de redención al mismo tiempo que de destrucción de un hombre que ha perdido, en cierto sentido, su cotidianidad y su lugar en el mundo.

BIBLIOGRAFÍA.

- ADORNO, Th. W., *Mínima moralía. Reflexiones desde la vida dañada*, Akal, Madrid, 2004.
- AGAMBEN, G., *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Pre-textos, Valencia, 2000.
- AMÉRY, J., *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Pre-textos, Valencia, 2001.
- ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalem. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Lumen, Barcelona, 2001.
- BENOIST, J., "Egología y donación: Primera aproximación a la cuestión de la presencia" en *Anuario Filosófico*, Volumen 28, núm. 1, 1995.
- BLOCH, E., *El principio de esperanza. Tomo I*, Trotta, Madrid, 2004.
- CELAN, P., *Obras completas*, Trotta, Madrid, 1999.
- CHIRICO, G. de, *Sobre el arte metafísico y otros escritos*, Colegio Oficial del Aparejadores y Arquitectos Técnicos, Murcia, 1990.
- CLAIR, J., *Malinconia. Motivos saturninos en el arte de entreguerras*, Visor, Madrid, 1999.
- DERRIDA, J., *Perdonar. Lo imperdonable y lo imprescriptible*, Avarigani, Madrid, 2015.
- FINKIELKRAUT, A., *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*, Anagrama, Barcelona, 1998.
- FRANKL, V., *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona, 2001.
- HANDKE, P., *El momento de la sensación verdadera*, Alfaguara, Madrid, 1981.
- , *El miedo del portero ante el penalti*, Alfaguara, Madrid, 1990.
- HUSSERL, E., *Meditaciones metafísicas. Introducción a la fenomenología*, F.C.E., Madrid, 1985.
- , *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, U.N.A.M., México, 1980.

- HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, U.N.A.M., México, 1997.
- JANKÉLEVITCH, V., *El perdón*, Seix Barral, Barcelona, 1999.
- LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1987.
—, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987.
- LEVI, P., *Si esto es un hombre*, Muchnik, Barcelona, 2000.
—, *Los hundidos y los salvados*, Muchnik, Barcelona, 2000.
- MORENO MÁRQUEZ, C., "Tentativas sobre el rostro (Eidos y punctum)" en *Er. Revista de Filosofía*, n.º 19, Año X, Sevilla, 1985.
- NIETZSCHE, F., *La ciencia jovial*, Gredos, Madrid, 2014.
- PATOCKA, J., *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia, seguido de glosas*, Península, Barcelona, 1988.
- SCHÜTZ, A., *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974.
- SEMPRUM, J., *Viviré con su nombre, morirá con el mío*, Tusquets, Barcelona, 2002.
- WIESEL, E., *La noche*, El Aleph, Barcelona, 2002.

