

**El silencio como rebelión metafísica: análisis del silencio en las relaciones víctima-  
victimario**

**Luis Eduardo Gómez Molano**

**Trabajo de grado para optar al título de filósofo**

**Dirigido por:**

**Wilson Ricardo Herrera Romero**

**UNIVERSIDAD DEL ROSARIO  
ESCUELA DE CIENCIAS HUMANAS  
PREGRADO EN FILOSOFÍA  
BOGOTA 2019**

## Agradecimientos

El germen de esta tesis fue algo que escribí hace cinco años. Empezó por una inquietud genuina y, por lo menos así me lo parece, terminó siendo fiel a esa inquietud. Hubo, también, otra cosa que fue vital para este proceso de escritura, una afición que me acompaña desde hace un buen tiempo y que espero me acompañe el resto de mis días. Empezó, en fin, como una indagación sobre el encuentro con los Otros, y también sobre la vida de aquellos que no se conmueven ante ese encuentro y lo asumen con violencia. La afición, por su parte, no es otra cosa que la música.

En la primera versión de este escrito convivían ambas cosas bajo cierto tipo de armonía extraña. En esta entrega final, sin embargo, creo que he sacrificado la afición en favor de la inquietud. Quedan, a pesar de todo, apartados en el que la música pervive (bien como analogía, bien como modo en el que el silencio sucede). En otras palabras, creo que he puesto la música al servicio de la duda que todo este tiempo me acompañó (y que aún hoy me acompaña). Ese ejercicio ha sido beneficioso para el devenir del pensamiento que aquí queda plasmado.

Debo empezar por agradecerle tanto a la inquietud como a la afición. Si alguna de estas hubiese faltado, este trabajo de grado habría sido deficiente o inexistente. Le agradezco también a Wilson Herrera. En todo este trasegar ha sido un mentor y amigo excepcional que, invadido por la misma duda, se preocupó constantemente por enriquecer mi intuición inicial a la vez que se encargó de brindarme las herramientas necesarias para realizarla. A Milton Valencia y Andrés Mauricio Cabrera, amigos que han sido mi guía en este paso por la Escuela de Ciencias Humanas, les agradezco por haberme acompañado en este trayecto. Cada uno de los comentarios que les hicieron a versiones preliminares de este trabajo fueron tenidos en cuenta. A la larga, es también por ustedes que este escrito es lo que es.

Por último, le agradezco a todas las personas con las que tuve charlas informales que tuvieron como centro de discusión este trabajo. Debo agradecerles también a aquellos que compartimos la clase de Diseño de Proyecto (Alejandro Velasco y Simón Villegas), a quienes estuvieron a mi lado en la presentación de este trabajo en el Congreso Colombiano de Filosofía (Natalia Arévalo, Laura Forero, Alejandra Cera, Samuel Gómez, Álvaro Corral,

entre otros). Para terminar, si es posible rendirle un homenaje a los muertos, quiero agradecerle a Albert Camus, por él me decidí a estudiar filosofía y la deuda que tengo con su pensamiento es infinita.

A mis padres y hermanas les entrego este escrito a modo de regalo. Su afecto y cuidado ha sido la razón más importante para ocuparme del problema de la otredad. Ustedes son personas maravillosas. Cada vez que pienso en sus vidas, me llena una felicidad inmarchitable. Sepan que son la razón de la mitad de mis sonrisas. También le regalo este trabajo a Laura Jácome. Ella me ha apoyado incondicionalmente y su tenacidad y disciplina han sido un ejemplo para mí. Es gracias a ella que he aprendido que compartir con los Otros es la mejor forma de vivir. Si no fuese por su amor, lo que aquí se encuentra plasmado no sería un pensamiento genuino. Por eso, y por todo, gracias.

## **El silencio como rebelión metafísica: análisis del silencio en las relaciones víctima-victimario**

*“Toda la desgracia de los hombres viene de la esperanza que les arranca el silencio de la ciudadela, que les arroja a las fortificaciones en espera de la salvación. Estos movimientos no razonables no tienen otro efecto más que el de volver a abrir llagas cuidadosamente vendadas”.*

Albert Camus

*“El vuelo desde Punta Arenas hasta la base antártica de Arturo Prat estuvo lleno de peligros que estuvieron a punto de costarle la vida. Cuando los periodistas le preguntaron a su regreso cuál había sido el mayor, contestó que atravesar el silencio (...). El silencio es como el canto de las sirenas de Ulises, dijo, pero si lo atraviesas como un hombre ya nada malo puede ocurrirte”.*

Roberto Bolaño

### **Introducción**

Uno de los medios que permite identificar el carácter *inaprehensible* del silencio se presenta como una paradoja: cuando se habla de este (o siquiera se le nombra), inevitablemente desaparece. Dicha *inaprehensibilidad* es el motivo por el que adquiere formas especialmente *ambiguas*. El silencio puede ser la quintaesencia del sabio, un instrumento de tortura o, incluso, una invitación a la reflexión. El acto de callar algunas veces es interpretado como un gesto de cobardía, mientras que en otras es asumido como uno de admirable resistencia. Es más: el individuo silencioso puede pasar tanto por rencoroso (cuando la afrenta es tal que se vuelve imposible *dirigir la palabra a aquel que ha infligido la herida*) como por quien tiene un impresionante *dominio de sí mismo* (cuando el dolor se deja en un lugar que está muy lejos de la expresión del propio Rostro).

Un ejemplo de la vida cotidiana con el que se puede ilustrar lo dicho es el del papel que puede asumir lo silente en las relaciones de pareja. Si ha sobrevenido una pelea, lo común es que el silencio sea percibido como algo incómodo. Los amantes pueden constatar cómo, segundo a segundo, el ambiente se enrarece y se torna tenso. De hecho, bajo este supuesto, es posible ir

tan lejos como para afirmar que la incomodidad, ya patente en lo silencioso, se extiende hasta el punto de impregnar todo lo circundante. *En el silencio que acontece después de la disputa nada parece estar a gusto.*

Pero el silencio también puede constituir la atmósfera perfecta para que los enamorados reconozcan la comodidad que sienten al estar el uno con el otro. Cuando todo está bien, callarse puede ser la manera más apropiada para dejar que el idilio *hable por sí mismo*. Aquí, tal como sucede con el caso completamente opuesto, la armonía, ya presente en el mutismo, parece abarcarlo todo. En este silencio, a diferencia del otro, *todo parece estar como debe estar.*

El silencio, entonces, es un evento *escurridizo*, de difícil determinación. Si puede ser todas estas cosas, su naturaleza se convierte en algo muy complicado de escudriñar. Este escrito puede leerse como un intento de desenmarañar este ser de lo silente. Para esto, pone a tal suceso en un contexto muy específico: el de la violencia. La tesis que da sentido a este trabajo es que, al ubicar al silencio en este escenario, se hace evidente que este tiene una función *reveladora*. En medio de un agravio, *el silencio pone en primer plano al Rostro que se lastima*. Al hacer esto, le revela al victimario que el Otro<sup>1</sup> al que agrede es un ser que sufre, es decir, que es una *singularidad doliente*. Esta revelación es una que *toma por sorpresa al victimario*. Si agrede a la víctima, es precisamente porque, hasta su presentación en lo silente, asumía que esta contaba con ciertas características que hacían excusable la ofensa. El victimario, entonces, *trastoca* la naturaleza del Otro que se le presenta y, en esta operación, *desdibuja u oculta*<sup>2</sup> la condición de *singularidad doliente* que ostenta la alteridad.

---

<sup>1</sup> En el transcurso de este escrito, usaré la expresión Otro (con mayúscula) para referirme a aquella alteridad que se presenta como *singularidad doliente*. Del mismo modo, aludiré al Rostro (también con mayúscula) siempre que quiera denotar aquella manifestación de la alteridad que revela el ser del Otro, su condición de existir como singularidad. En este entramado, sostengo que el carácter privilegiado del silencio se manifiesta como sigue: sólo en él, la alteridad (el Otro) se presenta como *simplemente eso*. En el silencio, el Rostro se me presenta como puro Rostro, esto es, como expresión (o gesto) *inexplicable si no es por el Otro que se expresa*. No sobra destacar que en la aplicación de este recurso estilístico sigo la senda demarcada por Levinas en *Totalidad e infinito*.

<sup>2</sup> Uso la palabra ocultar en un sentido heideggeriano. Así, con este término quiero expresar que el victimario (o verdugo) *oscurece* la naturaleza del Otro como *singularidad doliente* sobreponiendo a esta la del Otro como mera carne. Esta superposición es condición necesaria (aunque no suficiente) para la ofensa ya que presenta al Otro como un agente extraño y peligroso que, a raíz de estas condiciones, *merece ser castigado y agredido*. El oscurecimiento del Otro, siendo así, excusa el daño que se le inflige. El victimario sabe que el Otro desfigurado sufre, pero considera que ese sufrimiento *lo tiene bien merecido*. Por eso lo lastima. Que el victimario, en la

Este escrito se ocupa del rol emancipatorio que el silencio puede asumir en las relaciones de conflicto o violencia. La propuesta, para defender tal capacidad emancipatoria, es que en tales escenarios la experiencia silente puede fungir como medio en el que el Rostro se presenta exclusivamente como Rostro. Esta afirmación supone que, en el silencio, el Otro se ofrece en su desnudez y en su precariedad. La aparición del Otro bajo estas condiciones desoculta su ser como *singularidad doliente*. Y sostengo que des-oculta porque, si el contexto del silencio es el de la ofensa, esta no puede suceder más que oscureciendo u ocultando el ser del Otro. En oposición a este ocultamiento, el silencio y el Rostro que en este surge revelan una alteridad que es conmovedora y que, en consecuencia, invita a aquel que es interpelado por su encuentro a hacerse cargo de esta. Su llamado, el pedido de clemencia que se encuentra fijado en su carne, es inapelable. Por esta circunstancia, tal como lo enuncia Emmanuel Levinas, el Otro es un atisbo de la infinitud insondable: el encuentro que provoca es tanto el de la inconmensurable vulnerabilidad como el del llamado que no da espera. Su sufrimiento es vocativo, y en la experiencia silente se presenta como esto y nada más.

Pero que el Otro aparezca desnudo como *singularidad doliente* y como puro Rostro no quiere decir que su manifestación sea una que se encuentra desprovista de todo contenido. Si bien la epifanía del Rostro es atemática, esto no implica que sea estéril. El asunto, más bien, es que lo presentado en el Rostro del Otro *no puede expresarse en palabras* y, más aún, *no puede ponerse en los términos de aquel que lo experimenta*. Este aspecto, de hecho, es el que muestra la condición *singularísima* del Otro. Su sufrimiento y su emoción sólo es expresable con justicia en la manera que toma forma en su Rostro. Esto, por supuesto, no supone que el

---

revelación del Rostro, des-cubra al Otro como *singularidad doliente* quiere decir que quita el velo de la mera carne para encontrarse nuevamente con el sufrimiento del Otro, esto sin mediación alguna que lo justifique. El ocultamiento del Otro puede llevarse a cabo a través de múltiples mecanismos. En la Alemania nazi, por ejemplo, un mecanismo de oscurecimiento fueron las llamadas Leyes de Nuremberg por las cuales los judíos perdieron la calidad de alemanes. Incluso, para no ir más lejos, puede traerse a colación el caso del conflicto armado colombiano donde una forma común de oscurecer al Otro era la superposición de calificativos como “guerrillero” o “colaborador”. Sea cual sea el caso, la finalidad de estos mecanismos de oscurecimiento del Otro es siempre la misma: *presentarlo como un mero trozo de carne que sólo contingentemente es humano*, o, lo que es lo mismo, *que es indigno de ser humano*. Asimismo, es fundamental resaltar que esta labor de oscurecimiento procede tanto por *reducción* del Otro como por *sublimación* de la causa esgrimida. La primera sucede cuando se *degrada* al Otro a mera carne; la segunda, cuando se alega que el ideario que se defiende *justifica todos los daños posibles*. En la Conquista, por poner un caso, se violentaba a los indígenas porque su cristianización debía lograrse por cualquier medio posible. De hecho, en este último ejemplo, la *reducción* y la *sublimación* sucedían simultáneamente: mientras que se *sublimaba* la evangelización, se *reducía* la condición del indígena a la de mera bestia.

testimonio que la víctima puede brindar de su dolor corresponde a una versión distorsionada o injusta de su padecimiento. Lo que quiere decir, más bien, es que el testimonio de la víctima hace parte de su sufrimiento. En otras palabras, al igual que el Rostro, es una expresión de su singularidad.

A pesar de todo, el deseo de este escrito no es el de llevar a cabo una exaltación romántica del silencio. Sin duda, en muchos contextos existen posibles modos de emancipación mucho más eficientes que el mero callarse. Por esto, a partir de las reflexiones desarrolladas por Jean François Lyotard en *El diferendo*<sup>3</sup>, se delimitarán aquellas circunstancias en las que el silencio puede comprenderse como un efectivo gesto de rebelión. Desde ya, es importante destacar que el mutismo será emancipatorio cuando se trate de una conducta *no deseada* (y, por tanto, no esperada) por el victimario. Si el silencio ha sido impuesto o responde a la impotencia de aquel que calla, mal se haría al catalogarlo como un gesto de rebelión. El uso dado por los prisioneros de los campos de concentración alemanes a la palabra “musulmán”<sup>4</sup> puede ilustrar este último punto. Si el “musulmán” es la víctima que, a raíz de los vejámenes padecidos, se ha vuelto dócil y doblegada, sería inadecuado catalogar su silencio como rebelde.

Ya con la delimitación de las circunstancias en las que el silencio puede ser emancipatorio, resultará posible estudiar el contenido de tal liberación. La solución a tal interrogante se esconde detrás de la siguiente pregunta: ¿qué es lo patente en el silencio de aquel que sufre? Y la respuesta que se ofrece es, como ya se mencionó, que lo patente es su Rostro. Esto, sin embargo, no excluye la posibilidad de que existan otras interacciones en las que el Rostro del Otro se rev(b)ele. Lo que distingue al silencio de estas otras interacciones es que sólo en este

---

<sup>3</sup> A pesar de que Alberto Bixio, en su traducción editada por Gedisa, prefirió titular a la obra de Lyotard como *La diferencia*, he decidido usar *El diferendo* porque el título original del libro es *Le Différend*. En la bibliografía, por obvias razones, este título estará referenciado como *La diferencia*. A pesar de mis preferencias personales, no me es posible cambiar el título que fue asignado por el traductor y por la editorial.

<sup>4</sup> En *Si esto es un hombre*, Primo Levi designa con el término “musulmán” a aquellas personas que, debido a los sufrimientos padecidos en los campos de concentración alemanes, se habían vuelto incapaces para desarrollar cualquier tipo de labor. Este término no fue creado por Levi. Para el momento en que llegó a Auschwitz, los veteranos de los campos eran quienes lo utilizaban. Aunque Primo Levi confiesa no conocer el origen del término, la Escuela Internacional para los Estudios del Holocausto Yad Vashem menciona que, según la opinión de múltiples intelectuales, el término surge debido a: “la similitud entre el estado cercano a la muerte del *Muselmann* de un campo de concentración y la imagen de un musulmán postrándose en el suelo para rezar” (Yad Vashem, 2017, pág. 1). A continuación, transcribo la referencia que Levi hace sobre tal expresión: “[c]on el término *Muselmann*, ignoro por qué razón, los veteranos del campo designaban a los débiles, los ineptos, los destinados a la selección” (2017, pág. 119).

el Otro aparece exclusivamente como Rostro. Esto último quiere decir que en lo silente el Rostro aparece como aquello que llanamente es y no como otra cosa que en él es expresada. La revelación del Rostro, a pesar de esto, no es vacua. En el Rostro como Rostro *hay algo*, y ese algo es la condición del Otro como *singularidad doliente*; esto es, como ser que sufre y, especialmente, como uno que lo hace a su manera. Esta manera es la expresada en su Rostro y su silencio. De hecho, es la expresada en todas sus muestras (sean verbales o performativas) de dolor.

Alguien podría sostener, contrario a lo que hasta aquí se ha afirmado, que lo revelado en el silencio y en el Rostro del Otro no es una *singularidad doliente* sino una *singularidad sintiente*. En el Rostro del Otro no sólo es patente cómo sufre, sino también cómo *se da* su felicidad, su sorpresa o, incluso su tristeza. A juicio de este texto, sin embargo, la revelación del Otro como *singularidad doliente* es anterior a la del Otro como *singularidad sintiente*. La razón por la que se afirma esto es porque todas estas formas particularísimas del sentir no son dables si no se afronta primeramente el dolor del Otro. Mientras se crea que aquello que se encuentra en frente es algo que no sufre o que tiene bien merecido su sufrimiento, lo que vendría a ser su sonrisa o su llanto aparecerían como una mera desfiguración del Rostro (si es que algo puede ser llamado así en estas condiciones). Es gracias al sufrimiento que toda expresión es asumida como gesto y no como simple contorsión. El dolor, al ser una auténtica puerta de entrada a la vulnerabilidad de la alteridad que aparece, es el asiento del Rostro. La comunidad doliente, en consecuencia, es a su vez la comunidad de todo aquel que puede sentir. Esto último explica por qué comúnmente se acude a la categoría de lo inhumano (o subhumano) para desconocer al Otro como *singularidad doliente*. Esta operación es el primer paso para distanciarse o rehuir del llamado presente en el Rostro, es decir, para transformar (u ocultar) el gesto de dolor en una mera contorsión.

La revelación del Rostro, a raíz de su tremenda potencia, es también una forma de aquello que Albert Camus catalogó como rebelión metafísica<sup>5</sup>. En la revelación del Rostro, la víctima subvierte el orden establecido por aquel que lo violenta. A la desfiguración del Rostro

---

<sup>5</sup> El sentido de esta expresión será esclarecido en la tercera sección de este escrito. Por ahora, basta con afirmar que con “rebelión metafísica” me refiero al movimiento por el cual el ser humano se levanta contra un orden que asume como injusto. Este levantamiento, por lo general, también se hace en contra del perpetrador de tal orden injusto.



antepone su real naturaleza y, como consecuencia de ello, des-oculta su ser. Dicho en otros términos, el Rostro manifiesto *resiste* el artificio del victimario que busca presentarlo como un simple trozo de carne que, de vez en vez, se contorsiona. La víctima, para sobreponerse a tal artificio, antepone la realidad de su propio dolor, esto es, su singularidad. Y esta singularidad, patente en el Rostro, es una que no puede atribuirse *tan sólo* a la carne. El victimario ve reducido a nada su artificio. Por esto, en esta subversión del orden y en esta afirmación de sí mismo que realiza la víctima, aquel que sufre se consagra como rebelde. La rebelión anunciada es metafísica, precisamente, porque se opone al orden que el victimario pretende instaurar. En el Rostro y el dolor, la víctima afirma un estado de cosas insostenible dentro del artificio que excusa la violencia perpetrada por el victimario. En esto es en lo que consiste su subversión.

El problema central de este trabajo hace indispensable el tránsito por ciertos autores. Ya se indicó, por una parte, que las consideraciones desarrolladas por Lyotard en relación con la *sinrazón* son fundamentales para delimitar los supuestos en los que el silencio de la víctima puede ser emancipatorio. Igualmente, los postulados filosóficos de Levinas en *Totalidad e infinito* son especialmente relevantes para caracterizar al Otro como *singularidad doliente* y al Rostro como revelación en la que se presenta esta naturaleza. Asimismo, es innegable que las nociones de rebelde metafísico y rebelión metafísica se deben a Camus y a su obra *El hombre rebelde*. De hecho, uno de los objetivos de este ensayo consiste en robustecer el contenido de la rebelión metafísica. Parte de esta tarea empieza al reconocer el poder emancipatorio del Rostro y el carácter del silencio como medio idóneo que expresa este poder.

La estructura de este texto, por tanto, puede sintetizarse como sigue: el primer capítulo tiene como objeto analizar la *sinrazón* para así poder delimitar los supuestos en los que el silencio puede ser emancipatorio; ya con esto, el segundo capítulo estudiará la naturaleza de aquello que emerge en el silencio, es decir, el Rostro y la *singularidad doliente* manifiesta en su revelación; el tercer capítulo, una vez alcanzado todo esto, analizará las potencialidades emancipatorias del Rostro presentado como puro Rostro, o sea, del Rostro en el silencio. En tal acápite se sostendrá que lo rev(b)elado en el Rostro es una rebelión metafísica. Esta última afirmación se debe a que, como ya se indicó en esta introducción, cuando la víctima

manifiesta su Rostro en lo silente, opone esta manifestación a los artificios del victimario que pretenden presentarlo como mera carne. La *singularidad doliente* le revela al victimario que, contrario a lo que se asume por sus artificios, *no hay sufrimiento del Otro que se encuentre justificado*. En esta revelación hay una subversión del artificio en el que se afinca la posibilidad de lastimar que ostenta el victimario. Es en esta subversión que reside el contenido metafísico de la rebelión.

En las conclusiones del trabajo se hace un especial énfasis en que el silencio no es la única rebelión metafísica posible. La víctima puede tener alternativas muy diferentes a lo silente para des-ocultar su ser como *singularidad doliente*. La denuncia, por poner un caso, puede ser más efectiva que el mero callarse. Más allá de todo, el silencio es el objeto de estudio de este trabajo porque, por lo menos intuitivamente, se puede creer que es una alternativa servil. Aquí se reconoce que efectivamente en muchos casos es así. Empero, no todos los sucesos silentes caen en tal descripción. El silencio, como la denuncia y la movilización, tiene potencialidades emancipatorias.

Queda, a pesar de todo, una última explicación. Debido al desarrollo del texto, es necesario indicar las razones por las que el asesinato y la tortura han sido seleccionadas como las ofensas privilegiadas para evaluar el rol del silencio en las interacciones entre la víctima y el (o los) victimario(s). El motivo principal es que ambas formas de violencia revelan condiciones estructurales que, por regla general, explican la valoración que presenta el agravio como algo admisible. En esta medida, es posible sostener que el asesinato o la tortura no se agotan en el mero acto de acabar con (o socavar) la vida de Otro. Lo que podría decirse, más bien, es que la simple viabilidad de llevar a cabo este tipo de conductas sin repercusión alguna es algo que remite a un estado de cosas que, precisamente, estatuye las condiciones de posibilidad de la ofensa. Limitarse a estudiar la “técnica de interrogación mejorada”<sup>6</sup> o el fusilamiento de manera aislada es insuficiente para dar cuenta de la lógica interna que estas dos conductas violentas esconden. Ambos hechos, de maneras totalmente diferentes, dan pistas de un andamiaje institucional (tanto político como social) que avala la comisión del agravio.

---

<sup>6</sup> En el marco de la llamada “guerra contra el terrorismo”, los estadounidenses han usado este eufemismo para aludir a las técnicas de tortura aplicadas a los presos políticos de los que se busca una confesión.

Igualmente, es importante destacar que el silencio, sólo en apariencia, es abordado de manera tangencial en este escrito. La *inaprehensibilidad* de lo silente exige que se le elucide a través de rodeos. Por tanto, muchas veces, para lograr su efectiva determinación, debe apelarse a las circunstancias en las que sucede antes que al fenómeno en sí mismo considerado. Mejor aún: para dar cuenta de aquello que el silencio es en sí, se requiere ocuparse de lo que sucede a su alrededor cuando aparece. Esto es lo que motiva que, en buena parte de la exposición, los conceptos centrales sean el Rostro, la alteridad, la *singularidad doliente*, la rebelión metafísica y muchos otros.

## 1. El silencio y la expresividad: apuntes desde El diferendo

*“Pero luego basta un color, por ejemplo, o la forma de un objeto, o... la cara de un hombre que pasa, eso es, las caras..., las caras pueden llegar a ser tremendas, ¿no es cierto?, hay algunas caras, de vez en cuando, tan verdaderas, me parece como si fueran a saltarme encima, son caras que gritan, ¿comprendéis lo que quiero decir?, te gritan encima, es horrible, no hay modo de defenderse, no hay... modo...”*

Alessandro Baricco

En medio de situaciones de violencia existen tres formas de silencio posibles: la de aquel que calla por convicción, la de quien enmudece por coacción<sup>7</sup>, y, por último, la de la persona que lo hace por resignación. De estas tres formas, la más relevante para los propósitos de este ensayo es aquella que surge debido a la convicción. Aquí es fundamental tener presente que la convicción que se analiza es la de la víctima y no la del victimario. Si el énfasis fuese el contrario, la convicción del victimario posiblemente se traduciría en un silencio de la víctima debido a la coerción o, incluso, la resignación. Debe saberse, además, que, para la imposición de un silencio por obligación o por resignación, la convicción no basta. Al victimario no le es suficiente la sola pretensión de atacar a la víctima. Requiere, más allá de lo anterior, del direccionamiento efectivo de sus intenciones hacia la realización de un daño, en otras palabras, ha de producirle una ofensa intencional a la víctima. Pero aun así el silencio de la víctima no es cosa asegurada. Que se produzca el daño no supone que la víctima se calle. Es aquí donde reside la potencialidad fundamental del silencio de la víctima: mientras que a esta

---

<sup>7</sup> Los supuestos de hecho que pueden entrar dentro de la coacción son de índole muy variada. Supongo, por ejemplo, que los casos en los que la víctima calla por imposibilidad física o mental de hablar (aun después de sucedida la afrenta) caben en dicha categoría. Mientras tanto, los casos en los que el que calla lo hace por indignación o resentimiento pueden resultar mucho más difíciles de calificar. Desde mi parecer, tales silencios se encuentran entre la coacción y la convicción: lo sufrido puede ser tan inadmisibile para la persona que lo padece que *no queda otra alternativa* distinta a callarse. Creo que esta formulación deja claras las partes volitivas (la afrenta es inadmisibile para quien la padece) y coactivas (no hay otra posibilidad diferente a callar) que se encuentran detrás del silencio por indignación o resentimiento. En cualquier caso, creo que este ejemplo evidencia que las clases de silencio que aquí se exponen corresponden a tipos ideales. Esto quiere decir que, al aplicarlos a la realidad, se encontrará que las más de las veces habrá múltiples interacciones entre estos tratándose de un único caso. Una persona puede callar convencida de que su silencio es la mejor forma de proceder. Sin embargo, puede ser que esta consideración se deba a que sus circunstancias de vida le han provocado un profundo menosprecio por la palabra.

le basta con la convicción de callar, al victimario, si es que quiere imponer el silencio, le es necesario *algo más*. Y aún si ese algo (la ofensa) sucede, ello no es garantía de que la víctima se calle. Este es el motivo por el que se considera que el silencio como alternativa para la víctima es fundamental. A pesar de que la convicción de esta puede coexistir con la del victimario, sólo la suya por sí misma puede truncar la del ofensor. A pesar de todo, es claro que esta forma de análisis es en exceso optimista. Al fin y al cabo, si el victimario se encuentra inmerso en una red criminal (sea esta común o estatal), le resultará fácil acudir a sus cómplices para suprimir la convicción de la víctima. Además, muchas veces, a pesar de que el ofendido tenga toda la intención de callarse, la magnitud de la afrenta puede causar que el hablar (la confesión) se imponga. Lo que se desea, más allá de todos estos impedimentos, es destacar los pocos medios que requiere la víctima para materializar su convicción. Inicialmente, basta con su genuina renuencia para que esto suceda. El victimario, si quiere lastimar a la víctima, requerirá mucho más que el mero querer hacer daño.

Existe aún otro modo del silencio: aquel que sólo sobreviene con la muerte. Pero, en este punto, lo vital es preguntarse si ese silencio se distingue en algo de aquel que surge por obligación. Al fin y al cabo, morir es estar obligado a no decir más y a que la palabra proferida sea la última. La muerte, entonces, es el caso límite del silencio por obligación. Más aún: es el único supuesto en el que la convicción del victimario, sumada al daño infligido, trunca de manera ineludible la de la víctima.

\*\*\*

El problema del que este escrito se ocupa no es algo nuevo en la historia de la filosofía. Lyotard, en su obra *El diferendo*, destina buena parte de sus consideraciones al problema del silencio de las víctimas. En especial, este autor se ocupa del uso oportunista y de mala fe que diversos negacionistas del holocausto como Robert Faurisson han hecho de la falta de testimonios directos (esto es, de personas afectadas) sobre las cámaras de gas. Para esta clase de intelectuales, que no existan declaraciones de víctimas supone que las cámaras de gas no existieron en absoluto. Se soslaya, con conocimiento de causa, la terrible eficiencia de tales artefactos. El meollo, entonces, es que no es posible que haya testimonios de víctimas por el simple hecho de que todas murieron *por la misma existencia y uso* de las cámaras de gas. Al poner las cosas en este contexto, queda claro que el argumento del negacionista se vuelve tan

ridículo como el de aquel que afirma que un accidente sin sobrevivientes no ocurrió porque no queda ningún tripulante que pueda dar fe de su existencia.

El centro del problema radica en que Faurisson exige la existencia de un testigo presencial<sup>8</sup> de las cámaras de gas. Dado que no lo encuentra, declara la inexistencia de este instrumento de aniquilación. Pero, como bien destaca Lyotard, dado que:

[h]aber “visto realmente con sus propios ojos” una cámara de gas sería la condición que da la autoridad de decir que la cámara existe y persuadir así al incrédulo [,] (...) [a]un hay que probar que la cámara estaba en el momento que se la vio. La única prueba aceptable de que mataba es que uno esté muerto. Pero si uno está muerto no puede atestiguar que lo esté a causa de la cámara de gas (1999, pág. 15).

Faurisson recrimina a las víctimas por su silencio, pero este convenientemente omite por qué callan. El asunto, entonces, es reconocer la razón detrás del silencio de las víctimas. En otras palabras: “[s]i los sobrevivientes no hablan, ¿se debe ello a que no pueden hacerlo o a que usan la posibilidad de no hablar que les da la capacidad de hablar? ¿Se callan por necesidad o lo hacen libremente, como suele decirse? ¿O la cuestión está mal planteada?” (Lyotard, 1999, pág. 23).

Pero “la cuestión” en *El diferendo* puede reformularse en los términos usados en este ensayo. Al final, el problema recae en saber si las víctimas callan porque están obligadas a hacerlo o, más bien, lo hacen debido a que han perdido toda fe en la palabra dicha o, por el contrario, porque encuentran en el silencio un refugio para su resistencia (e incluso, tal vez, para su propia identidad). La pregunta queda como sigue: ¿aquel que calla es una víctima derrotada o, más bien, se trata de alguien que decide callarse y, es más, *puede* callarse?

Con lo anterior no se pretende soslayar a la víctima doblegada o resignada. Su silencio no es insignificante porque, entre otras cosas, revela el poder de que aquel que lo ha sumido en tal estado. Al pensar sobre casos de este tipo es inevitable recurrir a Primo-Levi. ¿Es el silencio del “musulmán”, aquel sobre quien Levi se pregunta si es o no un humano, el que ha captado

---

<sup>8</sup> Aunque en un principio la expresión “testigo presencial” parece redundante, lo cierto es que no lo es. En derecho es común distinción entre el testigo presencial y el de oídas. Mientras que el primero conoce de primera mano los hechos, el segundo los conoce debido a que alguien le contó. Como ha de suponerse, el testigo presencial es más fiable que el de oídas.

la atención de este trabajo? La respuesta a este interrogante es no, y es posible encontrar la razón de esta negación en la pregunta misma. Detrás del silencio del alienado, difícilmente ha de encontrarse al más allá del poder de quien lo doblega. Con esto no se quiere decir que el “musulmán” es indigno de estudio y que tan sólo se trata de un despojo despreciable acontecido en, quizá, la época mas cruenta de la humanidad<sup>9</sup>. Lo que se sostiene más bien es que, en el caso concreto, puestos en la relación entre la víctima y el victimario, el silencio del “musulmán” es una *imposición*, y, antes que una posibilidad, es una necesidad. Basta con su expresión, su contextura o su sola mirada para reconocer que se encuentra derrotado, incluso, tal vez, que se encuentra arrojado a los confines más oscuros de lo que puede ser un humano.

Pero el “musulmán” no ha llegado a ese abismo porque así lo ha querido: *alguien* lo ha puesto ahí, y ese *alguien* es responsable de la muerte que se avizora en su mira. El “musulmán” es alguien que ha sido traicionado, tras de sí se encuentra *alguien* que, ante su petición de cuidado, le preparó su sepultura y lo condenó, si así puede decirse, a una muerte en vida. Es por esto que el “musulmán” es uno de los paradigmas del diferendo al que tanto se refiere Lyotard. Es la obra perfecta del victimario, toda la sumisión que este desea de su víctima. En pocas palabras: el silencio por del “musulmán” no emerge por *convicción*; más bien, se debe a una mezcla macabra entre la *coacción* y la *resignación*.

Cuando Lyotard define los contextos en los que puede suceder la *sinrazón* dice mucho sobre estos dos modos del silencio. Así, indica que esta emerge:

si la víctima queda privada de la vida o de todas las libertades o de la libertad de hacer públicas sus ideas o sus opiniones o simplemente del derecho de testimoniar o aún más simplemente si la proposición del testimonio está ella misma privada de autoridad. En todos estos casos, a la privación que constituye el daño se agrega la imposibilidad de ponerlo en conocimiento de los demás y especialmente de un tribunal (1999, pág. 17).

Con esta exposición queda claro que la *sinrazón* acontece cuando el agravio padecido por la víctima se enmarca en un escenario de opresión. Así, no basta con la sola ofensa para

---

<sup>9</sup> En relación con esta afirmación, considero conveniente recordar las siguientes palabras de Camus: “[q]uizá se estime que una época que, en cincuenta años, arranca, sujeta a esclavitud o mata setenta millones de seres humanos debe solamente y en principio ser juzgada” (1962, pág. 696). Es posible que Camus tenga razón y que, sobre todo, el enfoque de la culpabilidad en las dos Guerras Mundiales haya sido equivocado. Era necesario condenar a los responsables, de eso no hay duda, pero tal vez era aun más importante *condenar a la historia*. Y condenarla, en este caso, significa fijarla en la memoria.

constituir esta condición. Se requiere, además del daño, que todo un estado de cosas avale, implícita o explícitamente, aquello que se ha sufrido. Se podría decir, siendo así, que la *sinrazón* solo puede suceder cuando la sociedad en su conjunto (y el Estado en particular) *simpatiza con la ofensa*. Esto acarrea que cualquier manifestación de simpatía hacia la víctima sea automáticamente desautorizada por la institucionalidad y por el sentir de la mayoría. El ofendido, en tales condiciones, no encontrará más que la denegación, no solo de la justicia, sino también de la ocurrencia misma del menoscabo, y esto porque se le considera justificado. En la *sinrazón*, toda persona asume que el daño es “legítimo” y que, por esto mismo, quien lo sufre no tiene derecho a quejarse. La víctima *se lo tenía bien merecido* y, como consecuencia de esto, el padecimiento se vuelve *incomunicable*. El agravio, a los ojos de la sociedad y de las instituciones, sólo se considera tal cuando es contemplado como un castigo injusto, esto es, cuando es ilegítimo.

Nuevamente, las dinámicas del conflicto armado colombiano pueden esclarecer la forma en la que se instaura una *sinrazón*. En el marco de la llamada “seguridad democrática” promovida por el expresidente Álvaro Uribe Vélez acontecieron múltiples ejecuciones extrajudiciales que recibieron el nombre de “falsos positivos”. En estas, varios miembros de las fuerzas militares presentaron civiles como “bajas en combate” con la pretensión de recibir beneficios prestacionales y pecuniarios. En uno de estos episodios, once jóvenes de la ciudad de Soacha (Cundinamarca) fueron ejecutados y trasladados a Ocaña (Norte de Santander) para ser expuestos por el Ejército como muertos en combate. Cuando este hecho alcanzó una repercusión nacional debido a su difusión en diferentes medios de comunicación, el expresidente Uribe Vélez, a través de su secretario de prensa César Mauricio Velásquez, sostuvo que las víctimas ejecutadas “no salieron con el propósito de trabajar o recoger café” (El Espectador, 2008) (El Nuevo Siglo, 2012). El objetivo de estas declaraciones no es otro diferente a exponer a las víctimas como sujetos “no tan inocentes”. Si fueron ajusticiados por el Ejército, esto se debió a que guardaban fines siniestros, incluso delincuenciales. Al presentar el hecho victimizante de esta manera, la institucionalidad (encabezada por el expresidente) pretende mostrar la ofensa como un hecho justificado. Las madres de los jóvenes asesinados, bajo tal lógica, no pueden quejarse de lo sucedido. Sus hijos eran delincuentes, por tanto, su muerte es un evento legitimable. Se desea presentar a las víctimas como miembros de un grupo armado ilegal, para esto, se tiene que acudir a algún tipo de



afirmación que sugiera que las víctimas fueran reclutadas. Este objetivo se alcanza al indicar que las personas ejecutadas salieron de sus casas con fines dudosos. Con esta operación, lo sucedido se presenta como algo que se ajusta a la ley.

Este no es el único hecho del conflicto que ha sido abordado de este modo. El 21 de febrero de 2005, a raíz de una incursión conjunta del Ejército y los paramilitares, ocho personas fueron asesinadas en el municipio de Apartadó (Antioquia). Este evento, a raíz del corregimiento en que sucedió, fue denominado como la masacre de San José de Apartadó. Unos cuantos días después de acontecido el siniestro, el expresidente Uribe indicó que “en esta comunidad de San José de Apartadó hay gente buena, pero algunos de sus líderes, patrocinadores y defensores están seriamente señalados (...) de auxiliar a las FARC y de querer utilizar la comunidad para proteger esta organización terrorista” (Semana, 2013). Los dichos del ex jefe de Estado tenían como fundamento una declaración de un supuesto desmovilizado. Este aseguró que los responsables de la masacre fueron guerrilleros que, por un ajuste de cuentas, arremetieron en contra de las personas ejecutadas. Tiempo después se pudo comprobar que, contrario a lo afirmado por el exguerrillero y en consonancia con lo indicado al comienzo de este párrafo, los autores materiales del hecho fueron miembros de la Brigada XVII del Ejército Nacional y paramilitares del Bloque Héroes de Tolová (Semana, 2013). En el rápido recuento de los sucesos que componen este hecho victimizante, se constata que la pretendida justificación de Uribe es, en esencia, idéntica a la esgrimida en el caso de los falsos positivos. El “truco” consiste en presentar a las personas violentadas como “colaboradoras” o, incluso, miembros de la guerrilla. Para sostener este dicho se acude a una premisa de origen dudoso (para este caso, la declaración del presunto desmovilizado). Ya con esto es posible *justificar* el padecimiento causado: como eran guerrilleros o “colaboradores” el agravio se vuelve legítimo. Quienes sobreviven a sus muertos, a raíz de esta argucia, tienen que enfrentarse a una institucionalidad que niega que el daño deba repararse porque quienes lo sufrieron no eran inocentes<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> El caso de la masacre de San José de Apartadó será retomado en el segundo capítulo de este escrito debido a que dos de los asesinatos cometidos en el marco de este hecho pueden analizarse como ejemplos del oscurecimiento del Rostro del Otro. Para comprender mejor lo sucedido el 21 de febrero de 2005, es importante tener presente que, desde el año 1997, en el corregimiento de San José de Apartadó opera una comunidad de paz que se declaró como espacio neutral en relación con el conflicto. En consonancia con esto, tal comunidad

En los dos casos referenciados, la institucionalidad revela una misma estrategia para provocar la *sinrazón*. Se dice que la muerte como producto del combate es legítima y, más aún, se sostiene que el asesinato de un guerrillero es siempre un evento justificado. Entonces, si para la institucionalidad esto es así, el sufrimiento de todo aquel que llora a su *muerto-guerrillero*<sup>11</sup> es uno que no es susceptible del reconocimiento oficial, en otras palabras, no es *digno* de ser resarcido en tribunales y no resulta admisible para el régimen discursivo jurídico. Aquellos que sobreviven a sus *muertos-guerrilleros*, por tanto, además del duelo que supone el deceso de *uno de los suyos*, tienen que afrontar la condena a una *sinrazón*. Su dolor es incomprendido porque la ofensa tenía razón de ser, y esto tanto para la institucionalidad como para la sociedad.

Pero no toda *sinrazón* sigue este *modus operandi*. La elucubración de Faurisson sobre las cámaras de gas, por no ir más lejos, al analizarse metodológicamente, resulta muy distinta a lo sucedido con los falsos positivos, las víctimas de la masacre de San José de Apartadó y los *muertos-guerrilleros* en su conjunto. En uno de los casos (el de las cámaras de gas), se pone en duda *la existencia misma* del hecho victimizante; en los otros dos, en contraste, lo que se pone en cuestión es la ilegitimidad de la ofensa recibida. Tanto en la masacre de San José de Apartadó como en los falsos positivos, los cadáveres encontrados dan fe de lo sucedido. El destino de los afectados (la muerte) es algo irrefutable. Entonces, como lo sucedido no se puede negar, la duda se desplaza al carácter inmerecido del castigo recibido. La *sinrazón*, en casos como estos, toma la siguiente forma: “sí, los hechos ocurrieron, *pero* quienes los padecieron obraron de tal forma que *se lo tenían merecido*”. Se gestan, tal como lo revela el análisis presentado, dos formas por las que el daño se vuelve incommunicable a los demás: mientras que en una se pone en duda la existencia misma de este, en la otra lo que se cuestiona es su ilegitimidad.

---

le exigió a los diferentes actores armados (Ejército, guerrilleros y paramilitares) que abandonasen sus territorios. De las ocho personas asesinadas en la masacre, dos eran reconocidos líderes de la Comunidad de Paz. Sus parejas, como ellos, también fueron asesinadas. El caso de Alfonso Tuberquía Muñoz, uno de los líderes ejecutados, es especialmente escabroso porque sus hijos, de 2 y 5 años, también perecieron en medio de esta masacre.

<sup>11</sup> El uso de la expresión *muerto-guerrillero* no responde a una estigmatización de estas víctimas. Lo que se quiere, más bien, es resaltar que la condición misma de guerrillero es la que legitima su muerte (a los ojos de la institucionalidad). Por esto, considero conveniente presentar el hecho significativo como indisoluble de la característica de quien lo padece. Esto es lo que explica la expresión *muerto-guerrillero*.

Los sucesos en los que el daño mismo es negado se someten por ello a una doble barrera. Si por algún motivo se logra demostrar que este sucedió, queda por recusar la supuesta legitimidad que muy seguramente alegará la autoridad. Por esto, desde muchos aspectos, los casos en los que se *aniquila* a la víctima (esto es, se le desaparece sin dejar rastro alguno de su existencia<sup>12</sup>) son muy diferentes a aquellos en los que lo que se arrebató es la mera posibilidad de testimoniar. En los hechos que caen dentro de este último supuesto, queda la sensación de que *algo* puede hacerse; en contraposición, si ha sucedido la aniquilación, todo parece estar perdido. En otras palabras, mientras la *sinrazón* acontecida debido a la aniquilación parece ser prácticamente definitiva, la que sucede debido a la ilegitimidad del testimonio presentado parece reversible. A fin de cuentas, cabe la posibilidad de legisladores más benignos, o, incluso, de transformaciones sociales que supongan la insostenibilidad de seguir considerando el testimonio de la víctima como inválido. Llegado a este punto, a lo mejor es posible afirmar que *sinrazones* de este último tipo pueden revertirse. Cuando se deslegitima al testimonio, no es la capacidad de *expresión* de la víctima la que ha sido arrebatada, sino que, por el contrario, lo que se ha quitado es la capacidad de *comprensión* por cuenta de los demás. En la aniquilación, como el silencio se impone (y es en esa imposición que se puede negar la existencia misma del hecho que habría de consolidar el daño), resulta poco elocuente. Por su parte, cuando la *expresión misma* no ha sido aniquilada, el silencio, conforme a que *hay alguien que lo sostiene*, conserva toda su elocuencia. Incluso, este puede lograr la restitución de la comprensión negada al testimonio o, lo que es lo mismo, *revelar la injusticia misma de la condena a una sinrazón*.

Aquí, una reflexión sobre el caso expresado por Simon Wiesenthal<sup>13</sup> en su obra *The Sunflower: On the possibilities and limits of forgiveness* puede resultar conveniente. En tal libro, Wiesenthal narra la terrible confesión de un nazi moribundo arrepentido. Lo especialmente interesante es que esa confesión es realizada ante un judío. El nazi, que asume

---

<sup>12</sup> En la historia de la humanidad, múltiples hechos victimizantes han aniquilado a quienes los han padecido. Lo sucedido con las cámaras de gas, por ejemplo, se corresponde con esta forma de matar. Asimismo, es posible pensar en los *vuelos de la muerte* aplicados en las dictaduras del Cono Sur o en las fotos trucadas de la Unión Soviética. En todos estos hechos, el objetivo es el mismo, disponer del muerto de forma tal que resulte verosímil sostener que nunca existió. Esta forma de proceder, de hecho, es la que permite que sostener que el daño nunca sucedió resulte *plausible*.

<sup>13</sup> Vale la pena recordar que Wiesenthal fue un famoso caza-nazis. Tras la terminación de la Segunda Guerra Mundial, se dedicó a rastrear y capturar múltiples oficiales nazis con el objeto de que fuesen judicializados por sus actos.

su sinceramiento como una penitencia, espera que el judío (que no es nadie distinto a Wiesenthal) lo perdone y redima. En la conversación, el asesino asume el sufrimiento causado ante el Otro, y es debido a tal asunción que solicita el perdón. Pero, más allá de la confesión, Wiesenthal no ha dejado de ser una víctima. Más aún, es debido a tal situación que el nazi moribundo acude a él para expiar sus faltas: como el judío es una víctima, entonces es alguien digno de recibir su disculpa.

Cuando el nazi se disculpa, la *sinrazón* padecida por Wiesenthal se resquebraja, así sea sólo parcialmente. La confesión del nazi esconde un reconocimiento del daño causado. Por esto, lo padecido se hace nuevamente comunicable. Una vez finalizado el relato del nazi, el judío podría haber aludido a su sufrimiento particular sin el peligro de que su interlocutor lo tomase por algo distinto a lo que el testimonio mismo habría afirmado. El oficial de las SS sabe la falta que ha cometido. Es este reconocimiento de culpa el que le impide figurar el sufrimiento del Otro como otra cosa. Cuando Wiesenthal afirma que él, “un subhumano indefenso, había contribuido a aligerar la carga de un superhombre igualmente indefenso”<sup>14</sup> (2008, pág. 49) no hace más que hacer evidente que el victimario ha reconocido el daño causado y que, por tanto, la superación de la *sinrazón* (por lo menos en la íntima relación establecida entre Wiesenthal y el nazi arrepentido) ha sucedido. En el reconocimiento del sufrimiento y, más importante aún, de que el Otro ha sufrido, el victimario es capaz de dar cuenta del ser de la víctima, de que aquel que se encuentra en frente suyo es irreductible a la totalización que, hasta antes de la confesión, escondía su mirada. La superación del diferendo se manifiesta en la posibilidad de un auténtico cara a cara y, sobre todo, en la capacidad de resistirse al designio caprichoso de cualquiera de las partes puestas en encuentro. Wiesenthal, a sabiendas de esta potestad recuperada gracias a la comprensión restituida, se marcha y calla ante la confesión del nazi. Este, ante un interlocutor que se le escapa y que ha recuperado su voz debido a la asunción del daño, sufre el silencio como un rechazo. Al reconocer el dolor de la víctima en los términos de lo efectivamente sufrido por esta (y no en los de la desfiguración del dolor que la Alemania nazi pretende presentar) esperaba el perdón, pero a cambio no ha recibido más que un silencio que le puede parecer indolente. Es posible que lo sucedido le haya causado dolor. Se ha sabido culpable, pero el perdón y la redención aún están lejos.

---

<sup>14</sup> Traducción libre del inglés.

Con lo dicho hasta este punto no se pretende defender un silencio *rencoroso* por cuenta de la víctima. La defensa se dirige, por el contrario, a la idea de que *todo silencio por convicción pone en entredicho la legitimidad misma de la sinrazón*. El silencio que se gesta en (y por) la víctima, aun cuando albergue rencor (e incluso por ese mismo rencor), permite atisbar la humanidad que sufre tras el cuerpo impávido. Puede que el violentado no diga nada, pero una mirada hecha fuego y un cuerpo en posición de batalla *dan fe* de que aquel que calla sufre. En su mutismo, el mártir *dice* que no hay recurso discursivo o ideológico posible que justifique la violencia que padece.

A pesar de lo dicho, es claro que no todo silencio cuestiona la legitimidad de la *sinrazón*. Que en el párrafo precedente únicamente aluda al silencio por convicción es algo que permite prever esto. Hay mutismos que, antes que poner en duda, *confirman* la *sinrazón*. En *Ser y tiempo*, Heidegger afirma que “callar no significa estar mudo. El mudo tiene, por el contrario, la tendencia a “hablar”. Un mudo no sólo no demuestra que puede callar, sino que incluso carece de toda posibilidad de demostrarlo”<sup>15</sup> (2016, pág. 183). Puede que el mudo no pueda expresarse con palabras, pero esta incapacidad lo arroja a la incesante necesidad de expresarse a partir de todas las otras formas posibles. El mudo cree suplir su carencia a partir de una *expresividad* que se antoja *compulsiva*. Y lo que termina por suceder es que su *compulsividad* no hace más que *atestiguar que la palabra le es esquiva*. Incluso, puede decirse que la tragedia del mudo es doble: aún si supera su tendencia a “hablar”, jamás será posible saber si su silencio es genuino. Dado que nunca se ha expresado con palabras, no se puede saber si calla porque así lo quiere, o si, más bien, su paroxismo ha hecho que no tenga nada más por decir. El que calla habiendo caído en la *sinrazón* se parece mucho al mudo: en realidad, no puede parar de hablar en nombre de aquel que a través de la violencia lo ha sometido. Lo que no dice en palabras, lo revela un cuerpo que está en posición de derrota y sumisión.

---

<sup>15</sup> En este punto, una elucidación en torno a lo que Heidegger entiende por hablar y por discurso puede resultar conveniente. Para este autor, el discurso es condición de posibilidad de cualquier lenguaje en la medida que articula una apertura del ser que se hace patente en la forma de presentación de aquello que muestra o designa, esto es, en la expresión que manifiesta. El hablar, siendo así, es una condición que delata la aperturidad del ser y que revela su profunda vocación significante. Esto, sin embargo, no hace de todo hablar un discurso. El “hablar” degenera en habladuría cuando en vez de des-velar esconde la naturaleza (o el ente de lo expresado). Para mayor claridad sobre este punto, resulta recomendable la lectura de *Ser y tiempo* y, muy especialmente, del acápite 34 titulado “Da-sein y discurso: El lenguaje”.

Pero quizá se ha ido demasiado lejos y demasiado rápido. En el supuesto que se ha analizado la víctima ya ha sufrido el daño que la ha convertido en tal. Ha tenido la posibilidad de hablar y ha decidido callarse. La *sinrazón* que denuncia Lyotard, por lo menos en un sentido, ha sido superada: el victimario ha reconocido el daño por el daño (y como daño) y a raíz de este reconocimiento ha abierto la puerta a que la víctima se exprese y a que lo expresado *valga por sí y por lo que es*. Sin embargo, la víctima sigue estando sometida a la potestad de aquel que le ha ofendido. Volviendo al ejemplo, el daño sufrido por Wiesenthal sólo es reconocido cuando el victimario *decide* hablar con él y expiar sus culpas. Quizá haya que volver la mirada y remitirse al tiempo en el que la ofensa estaba sucediendo. Resulta imperativo que la moral del ofendido no esté doblegada, que su silencio no se origine en el *estar obligado a callar* o en el *estar resignado*. Es ahí donde la víctima puede defender su legitimidad por sí, sin necesidad de someterse al arbitrio del ofensor. Hay que buscar el escenario en el que el reconocimiento de la víctima *se impone a raíz de la expresión del Rostro que sufre*.

No estar obligado quiere decir que se cuenta con la posibilidad de hablar o de callarse. Indicar esto no es sinónimo de establecer que no hay una *sinrazón* o que esta ya ha sido superada. Como ya se dijo, la *sinrazón* puede causarse o bien negando la ocurrencia misma del hecho victimizante o bien deslegitimando el testimonio del daño padecido. La *sinrazón* no depende exclusivamente de la capacidad de hablar o de callarse que tiene el ofendido; depende también de la figuración que se puede hacer de lo dicho y de que esta figuración respete el género narrativo en el que la víctima expresa su padecimiento. Aquel que es violentado puede hablar todo lo que desee, incluso puede gritar día y noche, pero si el victimario no hace más que burlarse o desfigurar lo dicho, realmente es como si nunca hubiese hablado<sup>16</sup>.

No puede hacerse la pregunta por la *expresividad* del silencio si no se ahonda a la vez sobre aquello que el agresor pretende del agredido. Callare resultará inane si aquello que desea el victimario es, precisamente, esa conducta. Esto, de hecho, explica por qué el ofensor puede acudir a la muerte<sup>17</sup>. ¿Para qué dejar abierta la posibilidad de que el sobreviviente brinde

---

<sup>16</sup> Esto se corresponde con lo que Lyotard llama locutor de mala fe. Así: “la mala voluntad o la mala fe o una creencia ciega (la ideología de la Liga por la Patria Francesa) pueden impedir que la verdad se manifieste y que se haga justicia. No. Lo que se llama mala voluntad, etc., es el nombre que damos al hecho de que el adversario no tiene como objetivo establecer la realidad, al hecho de que no acepte las reglas de formación y de validación de las proposiciones cognitivas, de que su objetivo no es el de convencer” (1999, pág. 32)

<sup>17</sup> Incluso explica recursos mucho más radicales que el de dar muerte *pura y simplemente*. Los ejemplos *aniquiladores*, a los que he aludido con anterioridad en este trabajo, son una muestra de ello.

testimonio de lo vivido? La lógica macabra indica que es preferible asesinar que asumir ese riesgo.

Si, como dice Lyotard: “[l]o que está sujeto a la amenaza no es un individuo identificable sino que es la capacidad de hablar y de callarse” (1999, pág. 23), el victimario cuenta con dos deseos posibles respecto a su víctima: que calle (que *no pueda* referir el agravio sufrido) o que lo diga todo (que exprese aquello que el victimario desea escuchar). A juicio de este texto, el silencio expresivo surge cuando la intención del victimario es que se confiese todo.

Cuando el deseo del victimario es el de silenciar a la víctima, callarse puede ser un gesto servil. El victimario seguramente traducirá este silencio a una expresión que, al ponerse en los términos de su género narrativo, rezará más o menos como sigue: “me callaré tal como tú lo deseas. Está claro que tal traducción no le hace justicia al silencio de la víctima, pero, si sucede, no hay modo en el que pueda evitarse. La reducción que esconde la traducción del silencio al género narrativo del victimario no encuentra ninguna resistencia si el resultado esperado de la ofensa es, precisamente, privar a quien la recibe de la capacidad de dar cuenta del daño. Mientras tanto, cuando la víctima calla en el momento en que se espera su confesión, el silencio puede presentársele al victimario como el gesto de resistencia que efectivamente es. El mutismo, en estas condiciones, se “traduce” como un “no haré eso que deseas que haga”, y esto es precisamente lo que supone. Callarse, en esas circunstancias, es oponerse. Ese acto puede ir más allá del puro y simple negarse.

La víctima renuente a hablar cuando lo que se desea es que lo confiese todo resulta, en esencia, un rebelde. Lo antedicho ocurre porque, como ya se indicó, el silencio del agredido no es una mera aquiescencia. Camus sostiene que un rebelde es aquel que dice no, “[p]ero si niega, no renuncia; es también un hombre [ser humano] que dice sí, desde su primer movimiento” (1962, pág. 705). La víctima rebelde es aquella que calla porque está convencida del silencio que lanza. Su “movimiento” va más allá de un mero callarse. Niega el poder de quien le ofende (le dice “no lograrás que hable” callándose) y se declara dueño de sí mismo. Se declara capaz de hablar, pero también de *negar la palabra* si quiere. En el silencio por convicción, aquel que calla es un rebelde metafísico. Y este callarse es, a la vez, un silencio genuino.

La víctima puede llevar su mutismo hasta las últimas consecuencias (la muerte), pero todo esto bajo el supuesto de que el victimario cuente con el poder suficiente para violentarlo hasta ese punto. El silencio del ofendido supone entonces un choque de fuerzas: es el que tanto puede agredirse contra el qué tanto se puede resistir. Si sobreviene la muerte del agredido, el proyecto del victimario se frustra en la medida que no ha obtenido la confesión esperada. La mayor expresión de violencia no es nada distinto a la mayor impotencia. El agresor es consciente de que ha perdido, entonces mata. Al mismo tiempo, el silencio se extiende eternamente, el rebelde ha proferido su no rotundo.

Con lo dicho, no se pretende condenar a la víctima confesora al trato que se le da a un cobarde. Lo fundamental recae en comprender que la confesión sucede, no por el agredido, sino por el agresor y la gravedad de su ofensa. En su célebre texto sobre la tortura, Jean Améry reconoce que no sabe muy bien qué es lo que permite a un ser humano *resistir*. *Analíticamente*, es fácil realizar la distinción entre la resistencia moral y la física, pero fácticamente tal separación se torna difusa. Al final, es difícil reconocer su la víctima soporta el dolor porque no le agobia lo suficiente o porque considera que es su deber hacerlo. En palabras de Améry:

[n]uestros cuerpos reaccionan de modo diverso al dolor y a la tortura. Pero esta constatación no nos resuelve el problema de la capacidad de resistencia y tampoco nos ofrece ninguna respuesta concluyente a la pregunta por la influencia que pueden tener los factores morales y físicos. Si aceptamos el reduccionismo fisiológico, corremos el riesgo de disculpar a la postre cualquier clase de sensiblería y cobardía física. Pero si colocamos todo el acento sobre la denominada resistencia moral, tendríamos que medir con el mismo rasero al frágil estudiante de diecisiete años que se rinde ante la tortura y al obrero atlético de treinta años, avezado en la dureza del trabajo manual (2001, pág. 105).

Entonces, puede que el acento se esté poniendo en el sujeto equivocado. Antes que preguntarse si la víctima que confiesa es o no cobarde, lo que hay que saber es que el victimario siempre lo es. A la afirmación del Otro, necesaria para la vida en comunidad, antepone una filosofía negativa que prefiere transformar al Otro en mera carne que se le ofrece para ser rebanada. Por este motivo, al reflexionar sobre la *psique* que avala el sufrimiento, Améry resalta que en la tortura “[e]l prójimo (Otro) se reduce a carne y degradándolo a carne se lo transporta a los umbrales de la muerte; en cualquier caso, es



exiliado, a la postre, al reino de la nada, más allá de los confines de la muerte” (2001, pág. 100). El verdugo es cobarde porque rehúye del encuentro con aquel que tiene frente a frente. La transformación del Rostro en mera carne es tan sólo un síntoma de esta operación. Y, aunque está clara que aquel que se rinde sin el más mínimo amague de ofensa también lo es, resulta injusto calificar a todo el que confiesa de ese modo. A fin de cuentas, si se acepta que en el *resistir* hay algún tipo de incidencia de lo físico (sí, por ejemplo, se exculpa al frágil estudiante delator), también se acepta que hay algo en el acto de callar que no se debe propiamente a la víctima resistente.

Que aquel que calla cuando se le ordena que diga todo sea un rebelde no excluye que el caso contrario, es decir, aquel que lo denuncia todo cuando se le ordena que calle, no lo sea. Este sujeto también niega, y, por tanto, también se rebela (sostiene que quien lo violenta no cuenta con el poder suficiente como para garantizar su silencio). Sin embargo, no es el caso que en este trabajo se analiza porque resulta ser demasiado claro. Su grito ya denota aquello a lo que se está oponiendo y frente a quién lo hace. Por supuesto, puede que en la denuncia queden cosas sin decir (porque se torna difícil decirlas o bien porque la capacidad misma de decirlas se ha perdido), pero *algo evidente queda en la palabra*. El caso del silencio no es tan “fácil”. A simple vista (y con poco análisis) se podría juzgar a aquel que calla como un cobarde; no obstante, ya se ha visto que el silencio va mucho más allá de eso y que, al contrario, quien lo profiere puede ser un rebelde.

Callarse puede ser fundamental para la víctima en la medida de que el silencio, muy seguramente, será lo último que logrará aprehender el victimario. El mutismo se convierte entonces en un *refugio*. Se trata de ese único lugar en el que la víctima *es*: si sale de este, se encontrará a merced de un victimario que lo niega *por todos los medios*. Es posible pensar al “musulmán” como aquel sujeto al que su silencio le ha sido arrebatado. Calla, eso es cierto, pero ese callarse le pertenece al victimario y no a él. Antes de su “conversión”, el “musulmán” podía ser aquel sujeto al que le habían despojado su cultura o su dignidad, pero sólo con el extrañamiento ante su propio mutismo se alcanza la destrucción total de su identidad.

Améry identifica en el nazismo una soberanía absoluta de la maldad, pero a ese régimen nefasto no le basta con apoderarse de la palabra dicha para consolidarse puesto que además

requiere adueñarse del silencio de las víctimas. Esto le es harto más difícil. El “musulmán”, bajo este presupuesto, es la fantasía de todo proyecto político que suponga la negación del ser humano y la alteridad debido a que su silencio se ha vuelto servil y vacío. Este proyecto puede llevarse a cabo más fácilmente con la palabra dicha. Para los tribunales y la sociedad esta resulta más maleable: admite reformulaciones que pueden ponerse en contra de aquel que habla. En contraposición, el silencio del rebelde, como es soberano, resulta intraducible y frustrante para el victimario. *La afirmación que sucede cuando la víctima rebelde calla es tan fundamental que no hay otra forma posible de formularla.* El encuentro primigenio con el Otro es uno que sucede siempre en la revelación de su Rostro. Este siempre aparece desnudo, es decir, como puro Rostro<sup>18</sup>.

En lo dicho queda claro que, en el silencio, la relación que se tiene con el Otro se torna fundamental. Al indagar sobre las causas que suscitan el relato que las personas construyen sobre sí mismas, Judith Butler concluye que este no surge si no hay otro (un “tú”) que interpela a aquel que lo constituye. Rebatiendo a Nietzsche, Butler establece que tal interpelación puede surgir sin el deseo inquisitorial que exige una sanción o un castigo. El Otro no sólo interpela cuando desea ajustar cuentas o saber por qué se le ha lastimado, también puede proceder de tal modo por la simple curiosidad de querer saber delante de quién

---

<sup>18</sup> Esto no quiere decir que el silencio sea el único medio en el que el Rostro del Otro se presenta. Lo que quiere decir, más bien, es que todas las formas de asunción del Otro como Otro se cimientan sobre este primer encuentro: aquel que se gesta en lo silente. Un diálogo genuino con el Otro parte de un dejar ser a su expresión. Este “dejar ser” supone que el dicho de aquel con quien se conversa *se toma por lo que es* y que, en consecuencia, en la interpretación no se intenta desfigurar lo testimoniado para presentarlo como si fuese otra cosa. Considero que aquello que Paul Ricoeur denomina *atestación* consiste precisamente en eso: se cree en aquello que el Otro presenta, y que se crea en la expresión del Otro no es nada distinto a asumir el dicho tal como es, sin aditivos o sustracciones que no hacen más que hacer de lo afirmado *otra cosa*.

La idea, sin embargo, no es realizar una alabanza de la ingenuidad. La *sospecha*, como contracara del *crédito* o la *confianza* que se tiene en el Otro, es también necesaria. La expresión que denota sinceridad se opone a una que parece fingida y que, por esto, no ofrece garantía suficiente para asegurar nuestra fidelidad a lo estrictamente afirmado. Por esta razón, Ricoeur afirma que “no queda más recurso contra el falso testimonio que otro testimonio más creíble; y no hay más recurso contra la sospecha que una atestación más *fiable*” (2006, pág. XXXVI). En el dicho del Otro, no hay recurso en el que sostenerse diferente a la expresividad manifiesta en el Rostro. Por esto, en estos casos, la pretensión que se tiene es mucho más modesta que la certeza. En esta medida, la *atestación*, aunque es una creencia, resulta muy distinta de la *doxa* u opinión. Mientras que esta última se encuentra en una relación de subordinación con la *episteme* (la ciencia o, si se quiere, el conocimiento) debido a que es inferior a esta; la atestación no tiene cómo relacionarse directamente con el saber epistémico porque no pretende, precisamente, convertirse en un conocimiento cierto y absoluto. En palabras del mismo Ricoeur: “del *crédito* que se vincula a la triple dialéctica de la reflexión y del análisis, de la ipseidad y de la mismidad, del sí y del otro, no se puede recurrir a ninguna instancia epistémica más elevada” (2006, pág. XXXV). La atestación supone un conocimiento *sui generis* en la medida de que no puede ubicarse en esa escala del saber que empieza en la *doxa* y termina en la *episteme*.

se encuentra. Pero, por supuesto, ante esta interpelación siempre cabe la posibilidad de callarse, y este silencio, como bien indica Butler, es *diciente*. Así:

El silencio pone en cuestión la legitimidad de la autoridad invocada por la pregunta y el interrogador, o bien intenta circunscribir un dominio de autonomía en el que este último [el interrogador] no puede o no debe inmiscuirse. La negativa a relatar no deja de ser una relación con el relato y la escena de interpelación. Al negarse, el relato rechaza la relación presupuesta por el interrogador o bien la modifica, de modo que el indagado rechaza al indagador (2009, pág. 24).

El silencio, en consecuencia, puede erigirse como recurso que pone en cuestión la legitimidad de la autoridad invocada y también demarca un dominio de autonomía en el que aquel que inquiere no tiene cabida. Cuando estas condiciones se cumplen es que, precisamente, se pone en cuestión la legitimidad de la *sinrazón*. Por tanto, en escenarios de violencia como el de una tortura que busca la confesión, el silencio *debe* desarrollar las dos funciones enunciadas por Butler. La víctima calla, y con esto declara que la soberanía del verdugo resulta insuficiente para adueñarse de su silencio. A la vez que hace esto, expresa que la decisión de callar le pertenece y, de tal manera, rescata su autonomía. Estas declaraciones no son más que dos de las aseveraciones que se encuentran detrás de la negativa a hablar. Y, sin embargo, no son esa afirmación elemental que se encuentra detrás del silencio. De hecho, puede sostenerse que es el Rostro el que permite sostener estas dos aseveraciones. Este, por tanto, es la aserción primera que se esconde en lo silente. El Rostro, en cuanto testimonio vivo del carácter *inasible* de la alteridad para la mismidad, es el primer y último reducto de la autonomía. Más aún, que este sea *inasible* quiere decir que es un refugio insuperable para el victimario. La expresión del Rostro no puede suprimirse sin más, por esto, el que ofende superpone la mera carne. Dado que no puede borrar, tiene que contentarse con difuminar anteponiendo una máscara a la alteridad que se expresa.

Se ha indicado que el victimario, en abierta oposición a una filosofía que reconoce el sufrimiento del Otro, prefiere desfigurar el Rostro, asiento en el que el dolor se afinca, hasta transformarlo en un mero trozo de carne. La víctima que calla sabe, porque ha sido testigo directo de la *inhumanidad* del verdugo, que esta es la operación que anima su pensar. El silencio, en estas circunstancias, se ofrece como la única instancia en la que el Rostro puede rev(b)elarse como Rostro y, por tanto, como *atestación* del Otro como *singularidad doliente*.

La víctima, callándose, le revela al victimario lo más fundamental y primigenio de lo humano y con esto, a su vez, denuncia la imposibilidad de reducir al Otro a mera carne. El silencio permite que el Rostro (y nada más que el Rostro) aparezca. A este le es inherente una vulnerabilidad que impone la asunción de una alteridad que requiere que cuide de ella. La virtud del silencio, tal como lo indica Heidegger, recae en “que es precisamente de él de donde proviene la auténtica capacidad de escuchar y el transparente estar los unos con los otros” (2016, pág. 183). El silencio es transparente porque sólo en este (y nada más que en este) es posible rev(b)elarse como puro Rostro. Y en esa revelación, sólo queda espacio para que aquel que lastima reconozca el dolor que se inflige.

## 2. El silencio y el Rostro rev(b)elado

*“Cuando uno mira con detención a un hombre o a una mujer, siempre llega a sentir piedad (...). Cuando miráis las arrugas junto a los ojos, la forma de la boca, el modo de crecer el pelo, es imposible odiar. El odio no es más que un fracaso de la imaginación”.*

Graham Greene

Se ha sostenido que el Rostro se revela en el silencio. Pero esta revelación sólo será posible siempre que, en el encuentro y el cara a cara, el Rostro sea asumido precisamente como Rostro y no como *otra cosa*. Si aquel que tiene que vérselas con alguien más ha pasado toda su vida en medio de una jauría de lobos y no conoce a otro humano diferente a sí mismo, es de esperar que tal sujeto reaccione agresiva o temerosamente. En cualquiera de las dos posibilidades, la interacción sucede por sustracción: no es que el agresivo o temeroso se ponga en relación con aquel que tiene en frente; es que, de hecho, rehúye a la posibilidad de tal vínculo, bien sea atacando (a la espera de acabar con lo que sea que tiene en frente o, en su defecto, de que *aquello* se retire para no tener que lidiar con algo así nunca más) o replegándose (con la expectativa de que el cara a cara se acabe y que el Otro lo deje tranquilo). La razón que explica el obrar del hijo de los lobos es la siguiente: el Rostro de aquel al que se encuentra está desdibujado debido a la amenaza que representa. En este caso, el Rostro del Otro no aparece como aquello que efectivamente es, sino que se le presenta como la manifestación de un peligro inminente.

Pero la interacción del humano feral con el Otro puede hacerse positiva: es posible que el hijo de los lobos empiece a relacionarse con aquel que se muestra frente a él porque deja de asumirlo como una amenaza. La superación de esa asunción inicial radica, precisamente, en la potencia de un Rostro que, de presentarse como amenazador, pasa a revelarse como el puro Rostro que efectivamente es. Esta operación implica la superación de una reducción epistémica inicial llevada a cabo por el individuo feral. El Otro, en toda su complejidad e infinitud, es reducido a una preconcepción: a saber, aquella que puede presentarlo como una amenaza.

No es fácil dar con un caso en el que el encuentro de un humano con otro de su especie resulte similar al del sujeto feral. Sin embargo, si se analizan detenidamente los escenarios de violencia, es posible encontrar ciertas similitudes con el supuesto antedicho. En efecto, en tales eventos también sucede una reducción del Otro. Con el objeto de anticiparse al encuentro con el Rostro de la víctima, los victimarios anteponen a este una preconcepción que, en vez de revelar al Otro como la *singularidad doliente* que es, lo presenta como una amenaza que merece ser erradicada. La preconcepción antepuesta, a diferencia de lo que sucede con el hijo de los lobos, es artificiosa porque el ofensor sabe que aquel que tiene en frente es una alteridad. El verdugo está familiarizado con la vida entre la gente y no puede alegar el extrañamiento (que sí padece el humano feral) como causa de la preconcepción que antepone al Rostro del Otro. Entonces, cuando se sostiene que el agresor *desfigura* a la víctima y la transforma en mera carne, lo que se quiere afirmar es que el torturador sabe que aquel al que somete es una *singularidad doliente*, pero que esto no le importa demasiado. El verdugo *oculta* la naturaleza del Otro. Para esto, pone sobre la *singularidad doliente* la apariencia de mera carne.

En este punto, lo fundamental es reconocer el modo en el que el Otro aparece como *singularidad doliente*. Igualmente, es vital comprender la naturaleza y las implicaciones de tal aparición. Autores como Emmanuel Levinas y Maurice Merleau-Ponty pueden ser de gran utilidad a la hora de realizar tal clarificación. Si el primero permite identificar la profunda potencia del Rostro como atisbo de la infinitud patente en el Otro, el segundo es de gran ayuda para comprender al gesto como testimonio o prueba de esa condición. En otras palabras, la importancia de tales autores recae en que son ellos los que permiten comprender que el Rostro es la puerta de entrada al reconocimiento del Otro, una ofrenda en la que se afina la revelación de su carácter inconmensurable (o infinito).

\*\*\*

Para Levinas, el Otro es infinito, no porque resulte avasallante para la mismidad que lo enfrenta, sino porque es inconmensurable e inabarcable en el encuentro que provoca. El Mismo, enceguecido por las condiciones del cara a cara, puede intentar descifrar la alteridad manifiesta. En este intento de desciframiento, la mismidad subsume a la alteridad en una categoría que provoca que el Otro sea, por lo menos en apariencia, cognoscible. A través de

este proceso, lo que se manifestaba como algo inasimilable ahora aparece como una especie de cierto género. El Mismo *determina* a la alteridad como alguna cosa (cualquier que esta sea), y en esta determinación cree que ha dado con el ser del Otro determinado. Esta operación, sin embargo, es inevitablemente infructuosa porque reduce la otredad a una característica que la mismidad cree encontrar en ese Otro que tiene frente a frente. En pocas palabras, sin importar la definición que se intente, *la alteridad es siempre más que aquello por lo que se le intenta determinar*. Más aún, muchas veces, lo determinante no termina siendo más que una pista falsa, y eso que se piensa que habita en el Otro en realidad no es una característica suya. Alguien dicta que ese extraño que se avecina es una amenaza porque camina con sigilo y como queriendo ocultarse. A la final, ese Otro determinado como amenaza no es más que un anciano que se moviliza con disimulo porque tiene miedo. La determinación, que ya por simplista es inadecuada, ni siquiera responde a carácter alguno de esa alteridad valorada (o juzgada). La equivocación sucede por partida doble.

En *Totalidad e infinito*, Levinas sostiene que la reducción del Otro es inherente a cualquier intento de dar cuenta de la alteridad de manera episemológica. Por esto, subraya que:

[e]l deseo metafísico<sup>19</sup> de lo absolutamente otro que anima al intelectualismo (o al empirismo radical que confía en la enseñanza de la exterioridad) despliega su en-ergía en la visión del

---

<sup>19</sup> Para los efectos de este escrito, el deseo metafísico puede entenderse como aquella disposición que anima el encuentro con el Otro. Este deseo, a pesar de anidarse en la mismidad, es causado por el Otro que se ofrece. El talante metafísico de tal disposición radica en que surge por un deseo de aprehensión de la alteridad o, si se quiere usar otros términos, de “ver el mundo a través de los lentes del Otro” o que, por lo menos, tal experiencia (que responde a la pregunta de cómo es ver el mundo desde los ojos del Otro) sea cognoscible.

A pesar de lo dicho, la vitalidad (o experiencia vital) del ser vivo Otro será siempre inabarcable para la mismidad que le atisba. Por esto, Levinas afirma que el Otro es siempre infinitud. Su vida, lo que ha hecho de este trasegar mundano, resulta inasimilable para la mismidad. Este hecho justifica que el Otro sea concebible como un *semejante* (tal como lo han hecho ciertas religiones y filosofías), pero jamás como un idéntico. La otredad puede entenderse como una inevitable cercanía que, sin importar cuan cercana, jamás podrá traducirse en igualdad con el Mismo. A lo mejor, mientras se camina por una calle, uno, en calidad de mismidad, ha experimentado el deseo de *saber lo que se siente vivir la vida de los Otros*. Aunque tal disposición sea real, las otras vidas son *fatalmente* inaprehensibles. En este orden de ideas, que para Levinas la deidad del Mismo sea el Otro es algo que tiene perfecto sentido: al final, se trata de aquello que se experimenta constantemente a pesar de su naturaleza inexplicable. La infinitud del Otro no supone una condición despótica, sino, más bien, una entidad inevitablemente ajena para la mismidad que la experimenta. Esta ajenidad jamás debe entenderse como extrañeza. Si así fuese, no tendría sentido hablar de un “deseo metafísico de lo absolutamente otro”, y mucho menos de una posible comprensión de su naturaleza como prójimo o semejante.

Puestos en el lugar en el que nos encontramos, considero que es necesario aclarar lo siguiente: si bien, como ya se mencionó, ciertas corrientes filosóficas (como la hermenéutica de sí de Ricoeur) y religiosas (como el cristianismo) han subsumido al Otro a la condición de semejante, en este escrito he preferido abstenerme de realizar tal salto y, por tanto, limitarme a presentar al Otro como una *singularidad doliente*. La razón que explica

rostro, o en la idea de infinito. La idea de infinito rebasa mis poderes, no cuantitativamente, sino (...) poniéndolos en cuestión. No proviene de nuestro fondo a priori y, por ello, es la experiencia por excelencia (2016, pág. 217).

Cosmovisiones filosóficas como el intelectualismo o el empirismo radical se afincan en el atisbo que la alteridad ofrece de sí misma a través del Rostro. Elucubraciones de ese tipo, aunque meritorias por su inventiva y desarrollo teórico, son fútiles debido a que, embriagadas de Rostro, pretenden sustraerle a este su potencia a través de una explicación de carácter cognitivo. El efecto de la explicación es la asimilación de la alteridad. Lo Otro, por medio de engorrosas construcciones teóricas, se presenta como algo *dimensionable* por el Mismo. Se puede, dicen este tipo de teóricos, echar mano de ciertos recursos para elaborar una imagen fidedigna de la otredad.

Pero lo cierto es que tal sueño es un imposible y todo modelo supuestamente exhaustivo del Otro no es más que un espejismo. Tanto intelectualistas como empiristas han llevado su “deseo metafísico” demasiado lejos. La insaciabilidad de este los ha conducido a un alivio que, aunque aparentemente efectivo, es mentiroso. El Otro, sin importar los recursos a los que se apele, jamás será totalmente explicable para el Mismo. En toda explicación que pretenda dar cuenta de la alteridad habrá algo de esta que se resiste y rehúye. Todo esto se da por una verdad que, bien analizada, resulta elemental: el Otro es un permanente rehuir del Mismo. Lo que siempre, más allá de las artimañas y los intentos de asimilación, le será distinto.

Lo dicho explica por qué la infinitud patente en el Rostro prescribe tan eficientemente. El encuentro con el Otro es ineludible debido a que la relación que se instituye es inmediata y, por tanto, sólo puede romperse a través de una superposición que convierte lo que es superpuesto en un artificio. Como es imposible *desviar la mirada* cuando se está frente al Otro, el único recurso que queda es el de desdibujarlo, o sea, oscurecer la *singularidad doliente* que manifiesta en su Rostro. Esto se puede llevar a cabo a través de construcciones

---

mi prudencia es bastante simple: la comprensión del Otro como prójimo, aunque optimista con la alteridad, no deja de ser una reducción de este. Se define a la otredad a través de ciertas características, a saber, aquellas que justifican la idea de que uno se encuentra *ante un igual*. Mientras esto sucede, todo el *resto* constituyente de lo que el Otro es se olvida.



ideológicas; no obstante, es una operación que también puede suceder como efecto de un estado de alteración emocional en la mismidad que desdibuja<sup>20</sup>. Al comienzo de este capítulo se ofreció un ejemplo para cada caso. Mientras que el niño feral oculta la *singularidad doliente* por el temor (alteración emocional) que padece; el verdugo que se lanza contra la víctima lo hace porque se encuentra inmerso en un discurso que presenta al Otro como un enemigo mortal que merece la muerte.

Cuando el oscurecimiento responde a una ideología, el discurso que habría de referir al Otro se vuelve *habladuría*<sup>21</sup>, y, a cuenta de ese mismo oscurecimiento, termina por no afirmar nada que valga la pena. Una de las formas típicas de la habladuría sobre el Otro es aquella que asumen los discursos de odio. El uso de construcciones lingüísticas que *esconden* concepciones xenófobas, homófobas o racistas no tiene otro objetivo distinto al del *enmascarar* el Rostro del Otro. Tal enmascaramiento acarrea la desfiguración del Rostro y su transformación en mera carne. El aplazamiento del reconocimiento del Otro sucede, no por haber desviado la mirada con desidia, sino porque se ha desfigurado al Rostro y se le ha transformado en algo que aniquila su imprecación.

Pero la respuesta a la pregunta sobre cómo es que el Rostro revela la condición de *singularidad doliente* del Otro aún se encuentra irresuelta. Para zanjar este interrogante, es

---

<sup>20</sup> Cuando se es víctima de una falta, es difícil pensar en el Otro más allá del agravio que ha causado, o, lo que es lo mismo, es difícil pensar en el Otro como alguien distinto a aquel que ha sido capaz de realizar la agresión. Precisamente a estas circunstancias es a las que aludimos cuando afirmamos que se puede desdibujar el ser del Otro por un estado de alteración emocional. Este tipo de situaciones, aunque suponen el mismo efecto en el Rostro del Otro, difieren considerablemente de las construcciones ideológicas porque, a diferencia de estas últimas, es de esperar que con el cese de la alteración emocional cese también el oscurecimiento u ocultamiento. Se podría afirmar, siendo así, que el oscurecimiento del ser del Otro a través de las construcciones ideológicas tiene una vocación de permanencia mucho mayor que aquel que responde a una alteración emocional. Ahora, los dos supuestos que aquí se enuncian no son taxativos. Por tanto, no agotan la totalidad de supuestos fácticos posibles en los que el oscurecimiento del Otro puede suceder. De hecho, es posible pensar en formas benignas de oscurecimiento. Se me ocurren, por ejemplo, las que responden a una ciega veneración o, incluso, las que se deben a las instituciones. Así, en medio de las organizaciones sociales, el progenitor no se contempla como ese sujeto de carne y hueso que es sino como *el padre*. Lo mismo sucede en tantísimas otras circunstancias, desde “el presidente” hasta “el funcionario”. Las instituciones, se diría, están contempladas precisamente para eso. Por obvias razones, el contenido de este trabajo no se dirige en contra de estas.

<sup>21</sup> Nuevamente, uso esta palabra en el sentido en que lo hace Heidegger. Así, entiendo la habladuría como aquel modo de ser del discurso en el que la relación con el mundo se encuentra oscurecida (ocultada) hasta el punto en el que se pierde la relación con cualquier tipo de referente. En este hecho, por tanto, sucede una disrupción entre el mundo y el discurso, entendido este como el modo en el que un Dasein usa el lenguaje (y lo funda a través de tal uso). La habladuría es la jerga del Uno, aquella forma estándar del ser humano que es sinónimo de una vida inauténtica, es decir, aquella a la que la pregunta por el ser le queda vedada. Si el lector quiere ahondar más en este punto, recomiendo revisar la primera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*, principalmente los acápites 25 y 35.

necesario enfocarse en la gestualidad del Rostro, o, lo que es lo mismo, en su expresividad. Lo que debe afirmarse en relación con este punto es lo que sigue: el Rostro es el gesto, o, para ser más exactos, es lo gestual. Asimismo, en la medida de que el gesto, como fenómeno prelingüístico, supone un principio de comprensión entre los seres humanos que es necesario para todo lenguaje, este abre la senda de la expresión y la expresividad. La gestualidad, por tanto, es un aspecto revelador de la potencia del Rostro como puro Rostro. Una breve mirada a *La fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty clarificará el sentido de esta afirmación.

Tanto Levinas como Merleau-Ponty coinciden en caracterizar como *artificial* a cualquier sistema filosófico que pretenda realizar una separación tajante entre el sujeto cognoscente y el objeto que es conocido. La realidad, dicen ambos autores, es que aquello que inicialmente aparece como objeto por conocer tiene algo por decir. Los objetos, bajo estas circunstancias, son dadores de sentido, y es su carácter interpelativo lo que permite que se les refiera con cierta eficacia. Por ello, Merleau-Ponty comprende a la palabra que refiere como extensión del objeto mismo que es referido. Así:

[e]l mundo lingüístico e intersubjetivo ya no nos asombra, no lo distinguimos ya del mundo, y es en el interior de un mundo ya hablado y hablante que reflexionamos. Perdemos consciencia de cuanta hay de contingente en la expresión y la comunicación (...). No obstante, está claro que la palabra constituida, tal como se da en la vida cotidiana, supone ya consumado el paso decisivo de a expresión. Nuestra visión del hombre [ser humano] no dejará de ser superficial mientras no nos remontemos a este origen, mientras no encontremos, debajo del ruido de las palabras, el silencio primordial, mientras no describamos el gesto que rompe este silencio. La palabra es un gesto y su significación, un mundo (1993, pág. 201).

Hay, por tanto, que remontarse al mundo que precede a la palabra y la clave, como dice Merleau-Ponty, está en el gesto que permite vincularla con el objeto al que refiere. Y es cuando se entra a pensar el gesto que uno se inmiscuye en aquella relación en la que la distinción entre el sujeto cognoscente y el objeto que es conocido se torna radicalmente difusa (y artificial). El gesto supone alguien que gesticula y, en consecuencia, implica un sujeto. Pero su expresión, si alguien se encuentra allí, no se dirige a la nada sino al sujeto interpelado, y es en esta interacción que el sentido, ya fijado por la contorsión propia del Rostro, es comprendido. No es que el gesto sea vacío y que a partir de la interpretación adquiera un

sentido. Cuando el Otro se lastima y *queda patente en su Rostro* el gesto de dolor (o, lo que es lo mismo, *su dolor*), la operación no sucede a la manera del Dios que al nombrar llena de sentido y realidad a las cosas. El significado del gesto de dolor *se impone*, y es en estas condiciones que aquello que inicialmente aparecía como objeto a descifrar termina por ser dador de su propio sentido. Cuando Levinas afirma que Dios es el Otro, lo hace porque este es el artífice del mundo constituido a través del lenguaje: su expresión (gesto) es la lengua de fuego que termina cerniéndose sobre las cabezas para dotarlas con el don de la palabra.

Pero Merleau-Ponty tampoco considera que signo (sea gesto o palabra) y referente se encuentran fatalmente ligados. Si este fuere el caso, no habría razón para la diversidad de lenguas y, de hecho, la humanidad entera tendría que contar con un solo idioma universal. Pero si el vínculo entre referente y signo no es *lógicamente* necesario, sí lo es *existencialmente*. El signo surge como extensión de su referente a raíz del mundo circundante y, más específicamente, del gesto que se transforma en fonema. En palabras de Merleau-Ponty: “los vocablos, las vocales, los fonemas, son otras tantas maneras de cantar el mundo y (...) están destinados a representar a los objetos no (...) en razón de una semejanza objetiva, sino porque de él extraerán (...) su esencia emocional” (1993, pág. 204). El ser humano extrae del objeto aquello que le *conmueve* y sobre tal extracción funda su lenguaje y su cultura.

Lo arriba mencionado ilustra que el encuentro con el Otro sólo es un *caso límite* del resquebrajamiento de la separación entre sujeto y objeto. La realidad es que todo uso del lenguaje (aún cuando el Otro no está presente) y toda interacción prelingüística con las cosas supone tal quiebre. Se dice comúnmente que los humanos son dueños de las palabras que pronuncian. Pero la verdad es que, la mayoría de las veces, al sumergirse en el discurso que se habita es fácil constatar que *son las palabras las que terminan hablando por sus hablantes*. El peso de las expresiones ya dichas se vuelve tan grande que, a la final, son estas la que terminan determinando el curso de aquello que se está afirmando. Esa es la razón por la que una persona puede aparecer como brillante cuando, en realidad, tan sólo una idea genial se ha *apoderado*<sup>22</sup> de esta. Las cosas conmueven a aquel que tiene que vérselas con estas. Por

---

<sup>22</sup> Aquí, de manera intencionada, he hecho uso de una terminología bastante similar a la presentada por Ma Stirner en su obra *El único y su propiedad*. Para este autor el “poseído” es todo individuo que se ha sometido a

tanto, las cosas seducen y arrojan al sujeto cognoscente a su encuentro. En estos casos, el señorío de los sujetos cognoscentes no es claro en lo más mínimo.

Una analogía con la música (y con todas las artes) puede resultar conveniente para ofrecer una imagen más nítida de este punto. La relación entre la música y la tierra de la que emerge suele ser mucho más evidente que la que se forma entre las palabras y sus hablantes. Se puede llegar tan lejos como para pensar que, si las dunas lanzasen su canto al aire, el sonido sería idéntico a aquel que compone la música del desierto. La cuestión, en realidad, no funciona del todo en este sentido. Tal como sucede con la palabra, aquel que canta extrae de la cosa que se le ofrece la *expresividad* que le conmueve transformándola en canto. Además, la música del desierto no reside exclusivamente en la duna, sino que también se nutre de todo aquello que compone el paisaje. Es, en resumidas cuentas, la expresión sonora de la *idiosincrasia* de un paraje que, en este caso, es el desierto. Y cuando uno observa una partitura de música árabe que sube y baja al modo en que lo hace la duna, se sabe que no es sólo esta la que oscila, sino que también lo hace la joroba del camello y la vida en tránsito del viajero que cruza la estepa. Es por eso que, cuando Merleau-Ponty hace referencia al intérprete y a su relación con el instrumento, indica lo que sigue:

[p]ara cada juego y para cada pedal, lo que aprende [el intérprete] no son unas posiciones en el espacio objetivo, ni es a su “memoria” que los confía. Durante el ensayo, lo mismo que durante la ejecución, los juegos, los pedales y los teclados no le son dados más que como

---

una “idea fija”. Así, todo aquel que ha supeditado su actuar a “fantasmas” (o “fantasmagorías”) como el Estado, la moral o incluso Dios es un “poseído”. Queda claro que “la posesión” es valorada en un sentido peyorativo. Mi pretensión, no obstante, es la de presentar una mirada reivindicatoria de este fenómeno a la vez que objeto que tales “fantasmas” son, de hecho, bastante reales.

Al adentrarse en *El único y su propiedad* uno descubre que la perspectiva de Stirner se debe a que concibe el mundo como una ilusión. Lo único real soy yo (o mi mismidad) y lo que poseo. Pero, cuando el autor afirma que “la “ajenidad” es un signo de lo sagrado [y que] en toda cosa sagrada hay algo siniestro (...) en lo que no nos sentimos cómodos y en casa [y que, continúa] [l]o que para mí es sagrado no me es *propio*, y si la propiedad del otro no fuese sagrada para mí, la consideraría mía y me la apropiaría en cuanto tuviese la oportunidad (...)” (2013, pág. 70), termina por delatarse a sí mismo. La única razón por la que el mundo no es real es porque no le pertenece (o, lo que es lo mismo, por su “ajenidad”), y la única propiedad posible para Stirner es aquella que implica el goce irrestricto del objeto por parte del sujeto. La cosa, en consecuencia, debe ser mansa, y no ofrecer la más mínima resistencia a quien se hace con ella. Esto, sin embargo, equivale a *enmudecerla* y a convertirla en una mera presencia que se ofrece para cualquier cosa, o, lo que es igual, para ninguna, puesto que se le ha desconocido como efecto mismo de la apropiación total. El señorío deseado por Stirner termina estableciendo una profunda ironía: a la expectativa de un perfecto dominio del sujeto le corresponde un extrañamiento hacia la cosa y una vuelta al mundo ilusorio del que se pretendía huir. Uno puede afirmar, incluso, que Stirner es también un “poseído” y que la “idea fija” que se ha apropiado de él es la de la libertad. En su obra, quedan claras las consecuencias de tal “posesión”.

potencias de un valor emocional o musical y su posición como los lugares por los que este valor aparece en el mundo. Entre la esencia musical del fragmento, tal como viene indicada en la partitura, y la música que efectivamente resuena entorno del órgano, se establece una relación tan directa que el cuerpo del organista y el instrumento no son más que el lugar de paso de esta relación. En adelante la música existe por sí y es por ella que existe todo lo demás (1993, págs. 162-163).

En tal sentido, cuando Merleau-Ponty afirma que en el ser humano todo es cultura, no lo hace al modo del relativista que afirma que todo está sujeto a la interpretación (que puede ser cualquiera) que le asigna la comunidad y el individuo. Su punto, más bien, se encuentra en el hecho de que todo objeto que se ofrece lo hace en razón de una interpretación que les inherente y que, por así decirlo, *hablar por él*. Pero, como ya se ha visto, tal interpretación no ha de ser cualquier, sin que, de hecho, debe guardar una conexión íntima con las posibilidades existenciales del pueblo (y el sujeto) que interpreta. Más aún, la afirmación que realiza el relativista es la antípoda del pensamiento de Merleau-Ponty. Mientras que el primero afirma que la comunidad llena la significatividad del objeto a placer, el segundo sostiene que hay una sensibilidad propia de la cosa que es ineludible, y esto es así porque tal sensibilidad *le habla* a la comunidad de la suya propia. Esta *simbiosis* que involucra al sujeto con la cosa es la causa de su *singularidad* y la razón de que su canto no sea cualquier ruido, sino que se trate del suyo propio. El ruido *singular*, entonces, es siempre un canto.

Este tipo de apreciaciones hacen pensar que, llegado a este punto, Merleau-Ponty toma distancia de los postulados de Heidegger. Efectivamente, la distinción anunciada en *El origen de la obra de arte* entre mundo y tierra parece oponerse a la afirmación de que todo es cultural. Si Heidegger pone en pugna al mundo con la tierra, y si “es en la tierra (...) en donde la apertura del espacio abierto encuentra su mayor resistencia y, por lo mismo, el lugar de su estancia constante en la que debe fijarse la figura [del mundo]” (2010, pág. 50), entonces la tierra no es otra cosa que aquello que se resiste a convertirse en mundo para el pueblo, pero, por esto mismo, es el espacio en el que tanto mundo como pueblo se erigen. La cuestión es que hay algo del objeto que se resiste a la cultura y que, por tanto, contrario a lo que afirma Merleau-Ponty, no todo en el ser humano *puede ser* cultural. La verdad histórica de un pueblo debe asentarse en un terreno firme e imperturbable, que a cada sacudida que reciba vuelva a cernirse sobre sí mismo, a reconstituirse. Decir que todo es cultura, como supuestamente hace

el fenomenólogo francés, es también dejarla sin asiento real alguno y, por lo tanto, es condenarla a un perpetuo estado fluctuante que no significa nada. La *expresividad* que el mundo comunica variaría según el capricho del sujeto y la tiranía del pensar relativista volvería a aparecer. No obstante, al pensar de este modo se está olvidando que Merleau-Ponty asienta la cultura en un cimiento que puede ser tanto o más fuerte que la tierra. El gesto es el lugar de origen de la cultura y es también la primera significación posible. Ahora, dado que el Rostro es el asiento de la gestualidad, esto equivale a afirmar que es en este en donde el lenguaje se origina y tiene su refugio. Si de la palabra hay que remitirse al gesto, y del gesto hay que remitirse al “silencio primordial” que este rompe, entonces, siendo el Rostro el hogar de lo gestual, hay que poner a este último como el origen de lo lingüístico y lo fundante de la comunicación humana.

Levinas no es ajeno a esta concepción del lenguaje y el gesto. De hecho, para explicar la potencia del Rostro, remite incesantemente al lenguaje, y, al mismo tiempo, a Merleau-Ponty. De hecho, de este afirma que “entre otros, y mejor que otros, mostró que el pensamiento desencarnado, que piensa la palabra antes de hablarla, el pensamiento que constituye el mundo de la palabra agregándola al mundo (previamente constituido por significaciones, en una operación también y siempre trascendental) era un mito” (2016, pág. 229). Y el desmonte de la palabra desencarnada origina una necesaria remisión al mundo en el que la palabra se origina, más especialmente, al Otro con el que (y por el que) sucede la interlocución. Es precisamente en el marco de esta interpelación que Levinas sostiene que

*[e]l ser de la significación consiste en poner en cuestión, en una relación ética, a la propia libertad constituyente<sup>23</sup>. El sentido es el rostro del otro, y todo recurso a la palabra se sitúa ya en el interior del cara a cara original del lenguaje. Todo recurso a la palabra supone la inteligencia de la primera significación: una inteligencia que, antes que dejarse interpretar como “conciencia de”, es sociedad y obligación. La significación es lo Infinito; pero lo infinito no se presenta a un pensamiento trascendental, ni siquiera a la actividad con sentido, sino en el Otro: él se encara conmigo y me pone en cuestión y me *obliga* por su esencia de infinito. Este “algo” que se llama significación surge en el ser con el lenguaje, porque la esencia del lenguaje es la relación con el Otro (2016, pág. 231).*

---

<sup>23</sup> Las cursivas están presentes en la versión original.

Esta verdad es, precisamente, la que muestra el silencio de la víctima. El mutismo del Otro, cuando es emancipatorio, rev(b)ela al Rostro como origen de todo lenguaje. Los significados usurpados por la habladuría aparecen como suyos a través de lo silente que des-cubre al Rostro como Rostro, despojándolo del enmascaramiento al que lo ha condenado el artificio discursivo del victimario. El callarse, como único recurso por el que el Rostro se ofrece desnudo, presenta a este como cimiento de toda cultura y significación posible. Aquí aparece como una raíz todavía más potente que la propia tierra a pesar de que el motivo de su potencia sea completamente distinto. Si la tierra aparece como el cimiento de la obra debido a su impenetrabilidad, el Rostro lo hace a raíz de su aperturidad que, en la herida, revela su ser esencialmente frágil. La aperturidad revela también la especial *plasticidad* del Rostro que se ofrece auténticamente, no sólo en un gesto, sino en una infinidad de estos. Y la infinidad del gesto se corresponde con una infinidad de significados posibles que se fijan por el Rostro que aparece. La posibilidad de la herida, sin embargo, obliga al Mismo a hacerse cargo tanto del Rostro como del Otro que le porta. Es así como la fragilidad y la potencia confluyen en el Rostro. El gesto es la primera obra, y también el Medium<sup>24</sup> en el que confluyen todas las demás.

Que el silencio del Otro sea emancipatorio no quiere decir otra cosa distinta a que le pertenece. El acto de callarse no es impuesto, sino que se origina en una convicción propia. El silencio es auténtico<sup>25</sup> sólo en estas circunstancias; de lo contrario, la víctima ha sufrido

---

<sup>24</sup> Uso la expresión *Medium* porque, a diferencia del alemán, el español no tiene una palabra específica que refiera al medio entendido como espacio específico (y propicio) para la manifestación de algo. En *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos*, Walter Benjamin antepone la palabra *Mittel* (que refiero al medio instrumental, a la cosa que únicamente se usa con el objeto de significar otra) a la palabra *Medium*, de la que ya he explicado su sentido. Creo que esta diferenciación puede resultar relevante para lo que se está analizando en este texto en la medida de que el gesto no e está comprendiendo como *Mittel* o *mero recurso* para presentar otra cosa. Más bien, lo que se afirma es que el gesto es el *Medium* o lugar de la expresión. De hecho, podría aventurarme a afirmar que el victimario es el quien comprende el gesto como *Mittel* y no como *Medium*.

<sup>25</sup> Con la expresión “silencio auténtico” quiero referir a aquel que, al sucederse, expresa una alteridad. Algo clave de este concepto es que no toda alteridad es necesariamente humana. Más allá de que este ensayo se enfoca en la alteridad humana, es necesario comprender que existen alteridades animales y naturales. Piénsese, por ejemplo, en el silencio que capta el rumor de una cascada o el leve siseo de las hojas movidas por el viento. El espectador que calla ante estos eventos *se encuentra con* la naturaleza. A través de su silencio, se pone en el límite que le permite hallar algo que le es absolutamente distinto y que le supera. A pesar de que aquí me enfoco casi que exclusivamente en la alteridad humana, o, como también puede llamársele, en la otredad, esto no quiere decir que las demás alteridades no sean importantes. Al contrario, son vitales, y la razón por la que mi énfasis es el del estudio de la otredad es únicamente de enfoque.

su despojo y habrá que adjudicarle la autoría del mutismo al Mismo-victimario. En estas condiciones, la posibilidad de la rebelión metafísica ha sido franqueada por este camino y habrá que buscar otras vías para consumarla.

Que la experiencia del Rostro sea inmediata supone también que es atemática. No hay concepto intermediario entre la expresión y su captación, simplemente *se impone*. Pero la atematicidad del Rostro puede parecer una desventaja de la expresividad del silencio (y del Rostro que aparece en él) si se le compara con el discurso. Al Rostro lo acompaña una *opacidad* que, aunque jamás es superada por completo, sí se atenúa considerablemente en la expresión lingüística. El gesto, cuando aparece al modo de la pantomima, es mucho menos claro que la palabra y puede provocar profundos equívocos<sup>26</sup>. Empero, la epifanía del Rostro no se da a la manera de la pantomima. El gesto no es fruto de un *esfuerzo* por expresarse y no se siente fingido. Si se dice que lo que acontece en el Rostro es auténtico, ello se debe a que, precisamente, aparece con naturalidad. Al Rostro *le va* la expresión que acontece en su semblante. Y esta expresión es la que fija un sentido en la palabra que la mismidad atina a decir por el gesto presentado. La palabra es una ofrenda producto de un *vis a vis*, el regalo del Otro que se manifiesta en el gesto que no puede suceder más que en el Rostro.

Es posible ir tan lejos como para afirmar que, cuando el Rostro se rev(b)ela a la mismidad, el Otro saca provecho de la *opacidad* de su gesto. La *plasticidad* del Rostro o, lo que es lo mismo, su ser circense, no puede dejarse de lado. Cuando esta característica entra en contacto con la mencionada *opacidad*, se gesta una verdadera *polivalencia*, cosa que no es nada diferente a la sujeción del gesto a la historia de vida del Otro que lo materializa. El Rostro y su expresión no pueden ser *sacados de contexto*, no tanto porque estén inmersos en él, sino porque este último es la referencia ineludible de tal asociación. El oscurecimiento del Otro empieza a desmontarse para el momento en el que se presenta como la *singularidad doliente*

---

<sup>26</sup> La palabra, aunque quizá en menores proporciones, también se presta a equívocos. No en vano, Tarrou afirma en *La peste*: “he comprendido que todas las desdichas de los hombres [seres humanos] provenía de que no tienen un lenguaje claro” (1961, pág. 419). A pesar de lo anterior, la claridad deseada ha arrojado a Tarrou a cierto tipo de laconismo. Es por esto que también declara: “[h]e abrazado el partido de hablar y obrar claramente, para colocarme en el buen camino. Por consiguiente, digo que hay calamidades y víctimas, y nada más” (1961, pág. 419). En el interregno de sus afirmaciones está el silencio, y en medio de este una verdad que, por inasible, no puede ser expresada.



que es, hecho que tiene como efecto que su identidad se torne inapelable. La habladuría de la mera carne se desmorona, y, en este proceso, el Rostro tras la cabeza vuelve a emerger.

Que el Otro sea inexpugnable (y esto es fuente del deseo metafísico que invoca) no evita que, en su manifestación como Rostro, ofrezca un atisbo de su infinitud. Este atisbo es suficiente para fijar un sentido que sale del Rostro para posarse en la boca de la mismidad. Pero esta puede hacer como si el lenguaje no hubiese sido dado por el Otro, y, como no puede rehuir a la mirada, elabora fabulaciones que ocultan el ser de este último y, en su lugar, lo re-presentan como mera carne. El movimiento por el que el Otro vira al silencio trae consigo la restitución del Rostro al lugar que le corresponde, es decir, aquel en el que es origen de todo lenguaje y cultura posibles. Decir esto equivale a sostener que el Rostro es previo a toda cultura y esto es lo que precisamente da cuenta de su atematicidad. El silencio no puede dejar de invocar al Mismo y, gracias al Rostro que se manifiesta, le solicita su comparecencia. El Otro, vuelto Rostro (y sólo Rostro) rev(b)ela a la mismidad que ha perdido el rumbo y que ha caído en la habladuría. Le ofrece, además, un camino de vuelta a la palabra con sentido. Este camino, sin embargo, se cierra cuando el Mismo oscurece el Rostro del Otro enmascarándolo. Al realizar esta operación, trastoca el gesto que aparece y lo vuelve una pura contorsión de un material extraño. Además, desvincula todo su discurso de cualquier referente necesario para dotarlo de un lenguaje con sentido. Si la expresión de la mismidad se debe a la otredad que se ofrece en el Rostro, enmascararla equivale a convertir el lenguaje en algo artificioso. “Si el cara a cara funda el lenguaje, si el rostro aporta la primera significación, si instaura la significación misma en el ser, es que el lenguaje no está sólo al servicio de la razón, sino que es la razón” (Lévinas, 2016, págs. 231-232). El victimario, en la habladuría, se condena entonces a una racionalidad que es sólo aparente. Por esto, si la epifanía del Rostro en algún punto vuelve a encontrarle, no le queda de otra que aprender otra vez a hablar, procurando que en esta oportunidad el mundo realmente le conmueva. Esto no se logra si no es permitiendo que el Otro haga mella en las fibras más internas de su ser.

\*\*\*

Cuando se trajo a colación el caso de la masacre de San José de Apartadó, se afirmó que este caso iba a ser transversal a todo el ensayo. Pues bien, dado que se ha finalizado la exposición que corresponde a este segundo capítulo, a lo mejor es momento de retomar este suceso.

Como ya se mencionó, en esta masacre fueron asesinadas ocho personas, todas relacionadas, directa o indirectamente, con la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, un proyecto comunal que se declaró territorio neutral en el marco del conflicto armado. Entre las víctimas del hecho hubo dos menores de edad: Santiago Tuberquia (de 21 meses) y Natalia Tuberquia (de 5 años). Jorge Luis Salgado, paramilitar desmovilizado que participó en la comisión de la masacre, al referirse al asesinato de estos menores afirmó que:

[l]os niños estaban debajo de la cama. La niña era muy simpática, de unos 5 ó (*sic*) 6 años y el peladito también era curioso (...)<sup>27</sup>. Propusimos a los comandantes dejarlos en una casa vecina pero dijeron que eran una amenaza, que se volverían guerrilleros en el futuro (...)<sup>28</sup> ‘Cobra’ tomó la niña del cabello y le pasó el machete por la garganta (El Espectador, 2008).

Los victimarios, cuando contemplan a los niños como lo que son, se despojan de esa habladería que les remite a un eterno enfrentamiento entre dos bandos enemigos, y, movidos por un extraño sentimiento de piedad, abogan por la supervivencia de estos. La restitución del sentido se resquebraja, sin embargo, cuando el superior apela nuevamente a la habladería. Los menores no deben contemplarse como menores, y es imperioso olvidarse de ese imaginario que los presenta como inofensivos. No hay que ser cortos de miras, el tiempo no para y se requiere anticiparse al futuro. Si los niños sobreviven, se llenarán de rencor y se convertirán en guerrilleros. Por eso, hay que matarlos. Los subalternos salen de su letargo y vuelven a las construcciones que hacen más soportable el asesinato. El relato de “Cobra”, por intrincado, revela su carácter artificioso. Para los paramilitares, a pesar de lo dicho, el razonamiento aparece como bastante simple, y es que a la larga etiquetas similares a “guerrillero” funcionan como un atajo. En estos casos, no hay que enfrentarse a la realidad y a la potencia del gesto, puesto que, de un tajo, es posible anticiparse a la potencia expresiva del Otro declarando que es un miserable y que su sufrimiento es merecido, o, como en este caso, corresponde a una legítima defensa que sólo se ha anticipado unos cuantos años. Sin esta operación, el agravio es imposible, el Rostro ruega un cuidado que no se puede negar.

---

<sup>27</sup> Estos tres puntos se encuentran en el original.

<sup>28</sup> Estos tres puntos se encuentran en el original.

### 3. El silencio como rebelión metafísica

*“Estos hombres simples y su denegación absoluta solo pueden despertarnos aborrecimiento a la autoridad. Rehusarse a someterse al trabajo y la autoridad o, en realidad, negarse a la servidumbre voluntaria, es el comienzo de una política liberadora”*

Michael Hardt y Antonio Negri

En *El hombre rebelde*, Camus asume la rebelión metafísica como la acción llevada a cabo por el ser humano en contra de una creación que juzga injusta y del creador que la ha consumado. Es posible tomar aspectos de tal oposición para dilucidar la rebelión de la víctima. Al aludir a la insurrección metafísica, Camus afirma que, en esta, el rebelde “se levanta sobre un mundo para reclamar su unidad. Oponer el principio de justicia que hay en él al principio de injusticia que ve en el mundo. No quiere, pues, otra cosa, primitivamente, más que resolver esta contradicción (1962, pág. 718)”. La renuencia del rebelde metafísico no es exclusivamente negativa en cuanto responde a una comprensión de lo que es justo que se resiste al estado de cosas en el que se vive. Se juzga el orden del mundo como algo que debe superarse y se aspira a una realidad adecuada a las aspiraciones que se tienen. Esas aspiraciones son las que animan la rebelión, en otras palabras, son la razón detrás del levantamiento.

Pero, en su mutismo, la víctima también se levanta en contra de una condición que asume como injusta. Por esto, no es casualidad que, para explicar al rebelde metafísico, Camus remita al otrora esclavo que se subleva. Aquel que se declara libre (a pesar de su amo) también es un rebelde, y esta rebelión es bastante similar a la llevada a cabo por aquel que se levanta ante Dios y la creación. En ambos supuestos, se denuncia el orden que ha sido establecido por aquel que tiene el poder para configurarlo. En tal proceder, tanto el rebelde metafísico como el esclavo emancipado oponen un nuevo estado de cosas que, a diferencia del anterior, sí es asumido como justo. Lo interesante es que, si el rebelde metafísico no se contenta con la mera destrucción del orden antecedente, aquel que se opone también resulta justo para el victimario que, inicialmente, lo lastimaba.

Tanto el amo como el victimario requieren de artificios que hagan “digerible” la herida que se causa. Del mismo modo en que resulta admisible lastimar al esclavo *porque* es más animal que humano, también es deseable que el verdugo lastime a la víctima *porque* encarna al enemigo (y el enemigo, en cierto sentido, no es humano). En ambas situaciones, la “bestialidad” del esclavo y la enemistad con la víctima se antepone a la *singularidad doliente* manifiesta en el Otro (y en su Rostro). No es casualidad que ambas maquinarias tengan como consecuencia la negación de la humanidad del ofendido. Los artificios que oscurecen la *singularidad doliente* del Otro tienen como efecto la imposición de una barrera ante aquello que debería ser *necesariamente acuciante*; a saber, el sufrimiento del Otro (y el Otro mismo).

Pero si resulta posible desarrollar un paralelo entre el esclavo y el rebelde metafísico, también es posible establecer uno entre lo que Camus cataloga como rebelde sádico y los perpetradores del orden injusto. En efecto, victimario Dios y amo sostienen un estado de cosas que legitima o permite (en el caso de Dios) el sufrimiento infligido al Otro. Tanto el victimario como el amo se encargan de velar por un andamiaje que se sostiene en (o tiene como finalidad) el sufrimiento intencionado del Otro. Dios, por su parte, no interviene en el mundo para detener a aquel que lastima. El sujeto atacado, es decir, la víctima o el esclavo, puede asumir, con toda razón, que el orden que permite la afrenta es inadmisibles a raíz de la injusticia que lo funda.

Estos aspectos pueden relacionarse con aquello que Camus cataloga como el rebelde-sádico. Aquí debe tenerse en cuenta que, mientras que el rebelde metafísico antepone un orden justo al estado de cosas injusto con el que se encuentra, el rebelde sádico se contenta con la simple y llana destrucción de la injusticia a la que tiene que enfrentarse. El sádico, como el marques que lo inspira, no erige ninguna orden. Para él, la mera destrucción es suficiente. Mientras que el insurrecto metafísico afirma algo a partir de su negación primera (la de no someterse al orden injusto con el que se encuentra), el rebelde sádico se queda en la pura negación y más allá de la creación injusta no puede erigir nada. Por ello, en la diatriba que lo obliga a elegir entre la injusticia y la nada, el sádico se decanta por esta última.

Ahora, a pesar de lo dicho, es vital tomar en consideración que, a los ojos de Camus, el rebelde sádico corresponde a una etapa germinal de lo que termina siendo la rebelión

metafísica. Contrario a lo que podría pensarse en un inicio, es posible establecer una continuidad entre el sádico y el metafísico. Y el motivo reside en que, en desmedro de lo que se afirmó apenas unas líneas arriba, el rebelde sádico sí afirma algo en su negación. Eso que afirma es, precisamente, el impulso que lo anima a destruir a eso-Otro que se desea. Por esto, Bataille, al referirse a la filosofía del Marqués de Sade (y al marqués mismo) en *La literatura y el mal*, sostiene que se trataba de “uno de los hombres más rebelde[s] y más iracundo[s] que jamás hayan hablado de rebelión y de rabia; un hombre, en una palabra, monstruoso, al que poseía la pasión de una libertad *imposible*” (1981, pág. 85). En Sade, entonces, se encuentra la afirmación de una libertad sin medida, una que, de ser necesario, ha de recurrir al crimen para saciarse.

Que Bataille oponga la operación del juez al desenvolvimiento de Sade es algo que tiene perfecto sentido. Aquel que administra justicia encuentra que cada uno de sus procederes se encuentran minuciosamente reglados. Al fallar, su función es la de dosificar y, por tanto, su decisión debe sujetarse a la ley. En otras palabras, al administrar justicia debe mesurarse y supeditar su sentencia a lo que dictamina la norma legal. Y esa supeditación, precisamente, es todo lo contrario a la filosofía del Marqués. Su obra consiste en, por decirlo en una palabra, una oda al desafuero y el exceso. Por este motivo, al ocuparse del contrapunto entre el juez y Sade, Bataille sostiene que:

El acto del juez tiene un carácter glacial, lejos de cualquier deseo y carente de riesgo, que encoge el corazón. Pero dicho esto, y considerando a Sade resueltamente como lo opuesto al juez, hay que reconocer que no hubo en él ni moderación, ni rigor que permitan reducir su vida a un principio (1981, pág. 89).

Esto es lo que explica que el pensamiento de Sade sea tan difícil de reconstruir. “[N]ada sería más inútil que tomar a Sade *al pie de la letra* (...). Sea cual sea el aspecto bajo el cual se le aborde, siempre se nos habrá escabullido. De las diferentes filosofías que presta a sus personajes no podemos quedarnos con ninguna”<sup>29</sup> (Bataille, 1981, pág. 88). Los planteamientos de Sade resultan tan difíciles de reconstruir porque ello correspondería a un intento de captura del deseo a través de la razón.

---

<sup>29</sup> Las cursivas son propias del original.

No se puede afirmar el deseo a la manera en que Sade lo hace si no se afirma a la vez una libertad irrestricta. Y esta libertad, en el Otro que se resiste, encuentra un obstáculo para su consumación. Al marqués le interesa el Otro cuando se le aparece como objeto de deseo, su condición de sujeto sólo le interesa si, al final, a pesar de la resistencia, puede someterle. Es en este contexto que las palabras de Klossowski referidas por Bataille cobran perfecto sentido. Este es el motivo por el que el primero afirma que “el alma sadiana (...) no toma conciencia de sí misma más que por medio del objeto que (...) la constituye en estado de virilidad exasperada, [lo] que (...) pasa a ser también una función paradójica de vivir: sólo se siente vivir en la exasperación” (Klossowski en Bataille, 1981, pág. 92).

Para clarificar los conceptos, Bataille remite inmediatamente a lo que debe entenderse como el objeto de deseo del sadiano. Es por esta vía que llega a afirmar que:

el objeto de que se trata, comparable a Dios (...) no es *dado*, del mismo modo como Dios se da al devoto. El objeto *como tal* (un ser humano) sería entonces indiferente: hay que modificarle para obtener de él el sufrimiento deseado. Modificarle, es decir, destruirle<sup>30</sup> (1981, pág. 92).

El objeto de deseo de Sade sólo puede ser un humano porque es lo único que se puede destruir auténticamente. Las demás cosas, cuando son el objetivo del desafuero sadiano, tan sólo se transforman en el golpe. El sadiano sólo puede acudir al resto de la humanidad si es que desea sentir que su libertad ha sido consumada, en las otras cosas se enfrenta a un constante remanente que no hace nada distinto a causarle un sentimiento de impotencia. Es así como este “[s]ólo posee un medio para escapar a esos diversos límites: la destrucción de un ser semejante a nosotros” (Bataille, 1981, pág. 97).

A los ojos de Améry, la psicología que se esconde detrás del victimario (y del nazi en particular) es precisamente la del sádico. Por esto, acude a Bataille para explicar el proceder de sus torturadores. En perfecta consonancia con la descripción brindada por este último, Améry define al sádico-torturador como aquel que encarna “la negación radical del otro, (...) la negación al mismo tiempo del principio social y del principio de realidad” (2001, pág. 100). La negación es radical, no porque el torturador sea un solipsista que asume al Otro

---

<sup>30</sup> Las cursivas son propias del original.

como una entidad inexistente, sino porque desfigura la condición del sujeto para transformarlo en pura cosa que se somete a su goce desaforado.

Al reflexionar sobre el suplicio que los miembros de la SS le infligieron, Améry se pregunta si “quien es capaz de reducir a un hombre completamente a cuerpo y a quejumbrosa presa de la muerte, ¿no se asemeja a un dios o al menos a un semidios?” (2001, pág. 101). Y el asunto aquí no pasa por elevar al marqués y a sus (a diferencia de él) irreflexivos seguidores al rango de dioses omnipotentes y supremos. La reflexión de Améry, más bien, se dirige al hecho de que el victimario, en la tortura y en la ofensa, adquiere un pleno dominio sobre la humanidad de aquel al que agrede. En esta medida, el victimario se le presenta a la víctima como un dios (o un demonio). En sus manos, a raíz de los cruentos mecanismos que tiene a su disposición para lastimar, se encuentra el destino. Es esta circunstancia, precisamente, la que alimenta su deseo y, a su vez, la que inclina su ánimo al daño. Para el sádico, el deseo sólo se consuma si el otro se ve reducido a objeto, es decir, a puro cuerpo.

Detrás de todo victimario se encuentra un principio de sadismo y, por tanto, en estricto sentido, todo victimario es un sádico. Améry afirma que la esencia del nazismo es el sadismo por una sencilla razón: en la Alemania de la Segunda Guerra Mundial el acento no se pone en un ideal de ser humano, sino, más bien, en el de un *antihumano*. El torturador, miembro de las SS, hace su trabajo inmerso en una habladuría que desdibuja el Rostro del Otro y oscurece su ser como *singularidad doliente*. Su *antihumanidad* se consuma a partir de esta conducta. El ideal de la Alemania nazi es *antihumano* porque niega cualquier forma de cultura posible al negar su centro de origen que es el Otro aperiencia. El nazi es el aniquilador de lo des-semejante y empieza su destrucción rehuyendo de la alteridad. Es para esto que requiere de la habladuría.

Al final, la pregunta clave es la siguiente: ¿cómo puede existir ese sujeto capaz de reducir el cuerpo a puro objeto de violencia si no es en la forma del sádico? Y la respuesta es, por supuesto, que tal sujeto no puede existir si no es en esa forma. Una vez se asume al victimario como semidios de la destrucción, se asume a su vez que su naturaleza es la del sádico. Y, como habrá de verse, el sádico de Améry y el rebelde-sádico de Camus guardan considerables semejanzas, sin ser por esto idénticos. Del sádico no queda más que el deseo que consume

(sin consumarse) y esto es, precisamente, lo único que se pretende afirmar. El resto queda reducido a la nada.

La rebelión metafísica de Sade es, a los ojos de Camus, la negación prácticamente absoluta. Esta consiste, resumidas cuentas, en la negación del ser humano (principio de realidad) y de su moral (principio social). En el movimiento del rebelde-sádico, tal como lo ilustra Bataille, la única potencia afirmativa es la del exceso del propio deseo. Por esto, al relacionarse con el mundo de los vivos, la rebelión del sádico sólo se queda en el no; niega la vida de aquel a quien agrede, e, incluso, va tan lejos como para negar la vida propia. A los ojos de Bataille, un hecho particular de la vida de Sade da cuenta de este apetito por la negación radical de la vida: su última voluntad, la inquebrantable expectativa de que su existencia se perdiese en el olvido. En efecto, antes de morir, al referirse a su futuro deceso, el marqués expresó lo siguiente:

La fosa, una vez recubierta, será sembrada de bellotas, para que después, al encontrarse el terreno de la citada fosa guarnecido de nuevo y el monte cubierto como lo estaba antes, las huellas de mi tumba desaparezcan de encima de la superficie de la tierra como me ufano de que mi memoria desaparezca de la memoria de los hombres<sup>31</sup> (Sade en Bataille, 1981, pág. 88).

Pero la filosofía sadiana no es idéntica al sádico. Es cierto que, cuando Camus se refiere a las tecnologías de terror que Sade imaginaba para su República, es posible realizar un paralelo entre estas y los refinados mecanismos de tortura que suele utilizar el victimario. Esto explica que, en consonancia con Bataille<sup>32</sup>, Camus asuma el reino del crimen ideado por el marqués como uno demasiado repetitivo. “El reglamento, modo de empleo de la mecánica, da su sitio al todo. Estos conventos infames tienen su regla, significativamente copiada de las comunidades religiosas (...). Pero el índice cambia: “si su conducta es pura, es censurado”” (1962, pág. 739). El victimario es mecánico, pero a diferencia de su inspirador es un sujeto irreflexivo. Su violencia, a diferencia de la de Sade, no responde a una conciencia que, lastimada por la distancia insalvable que lo separa del objeto que desea, no tiene otro remedio

---

<sup>31</sup> Bataille, al mismo tiempo, obtiene esta cita de Apollinaire.

<sup>32</sup> En relación con esto, tal autor resalta que: “[e]se hombre que, en sus cartas, es inestable, chistoso, seductor o violento, apasionado o divertido, capaz de ternura y tal vez de remordimientos, se limita en sus libros a un ejercicio invariable (...)” (1981, pág. 93).



diferente que recurrir a las mis diversas fabulaciones para que, paradójicamente, la mencionada distancia termine lastimándole todavía más<sup>33</sup>. No, el sádico tiene el objeto que desea *justo en frente*. Y, a pesar de que hay matices que lo diferencian del marqués, lo cierto es que, una vez el Otro se encuentra a su alcance, procede tal como lo exige el canón de la filosofía sadiana. La operación del sádico es, en pocas palabras, el *negativo* de la filosofía levinasiana. Si uno ensalza la infinitud, y por esta infinitud consagra al sujeto-Otro como algo que se encuentra por fuera de su alcance, el otro pretende rebajarlo a mero objeto, con la expectativa de que esta desesperada artimaña le permita asirlo finalmente. Pero esta pretendida reducción no sucede ni reflexiva ni conscientemente. Contrario a Sade, el victimario no persigue su deseo. Él, en palabras simples, “tan sólo sigue órdenes”. El rebelde metafísico (que, en este estudio particular, es la víctima silente) va más allá de la rebelión simplemente deseante de Sade. Su revuelta es propositiva y, por tanto, más allá del “no”, edifica el renido que se encuentra en el corazón de su deseo.

El rebelde-víctima empieza su empresa a partir de *no inmutarse*. Su proeza es también un juego con la impotencia del victimario que, según las palabras de Améry, se le presenta como un dios de la destrucción. La impotencia del victimario, en sintonía con su raigambre sádico, sucede debido a la existencia de algo que no se doblega a su apetito de destrucción. El victimario es testigo de cómo su víctima se convierte en un obstáculo infranqueable, uno que calla y que no le brinda la confesión deseada. El silencio de la víctima, como ya se constató en los capítulos anteriores, puede significar muchas cosas. Pero su primer movimiento es uno de abierta resistencia al verdugo que todo destruye, es, por tanto, un *quedarse en pie*. Tal conducta sólo quiere decir algo y que la víctima no caen en la *sinrazón* porque, precisamente,

---

<sup>33</sup> A lo mejor, este es el motivo por el que Camus no excluye a Sade de la “historia” de la rebelión metafísica. Contrario a lo que se podría pensar intuitivamente, para Camus, Sade es un rebelde metafísico. El asunto es que se trata de un autor que corresponde a una fase germinal de esa rebelión. Esa fase, en *El hombre rebelde* recibe el nombre de negación absoluta. Creo que en el siguiente extracto puede encontrarse la razón por la que Camus cataloga de este modo a la rebelión llevada a cabo por Sade:

“Por muy meticoloso que sea el Reglamento no llega a preverlo todo. Puede destruir, no crear. Los amos de estas comunidades torturadas no encontrarán en ellas la satisfacción que ambicionan. Sade evoca frecuentemente “el dulce hábito del crimen”. Nada hay aquí, sin embargo, que se parezca a la dulzura; más bien una rabia de hombre encarcelado. Se trata, en efecto, de gozar, y el máximo goce coincide con el máximo de destrucción. Poseer lo que se mata, acoplarse con el sufrimiento; he ahí el instante de la libertad total hacia el que se orienta toda la organización de los castillos. Pero desde el instante en que el crimen sexual suprime el objeto de voluptuosidad, suprime la voluptuosidad que no existe más que en el momento preciso de la supresión. Hay que someter entonces a otro objeto y matarlo de nuevo, otro más, y, después de él, la infinitud de todos los objetos posibles” (1962, págs. 739-740).

da con el género narrativo que el agresor no puede aprehender al ser el menos comprensible para él. Su víctima calla mientras que él es puro estruendo. Y lo interesante es que ese género narrativo, en el supuesto que este ensayo analiza, no deja de ser el más dicente. Ningún grito habría de resultar tan efectivo como el silencio al que la víctima se entrega. Esta edifica su verdad a través de la renuencia y afirma su sobreposición a los intentos del victimario por dominarle. Bajo esta operación, subvierte el orden, y el agresor se hace presa de sus mismos intentos por hacer que revele algo. El movimiento del rebelde metafísico, por tanto, consiste en convertir al victimario sádico en víctima de su propia tecnología de destrucción. Es en este movimiento de donde el Otro construye su propia realidad callándose y se pone por encima del victimario. Aquí, vale la pena recordar las palabras de Améry en medio de sus primeras confrontaciones con los medios de tortura: “bien, a fin de cuentas resulta soportable, seguid golpeándome, no os servirá de nada”<sup>34</sup> (2001, pág. 92).

No obstante, y este es el principal problema de la rebelión metafísica silenciosa, la víctima no denuncia al victimario a través de lo silente, su rebelión es personal y, por tanto, el orden no cambia sino para una única persona: el mismo. Además, el agresor aún tiene la posibilidad de matarlo y condenarlo a ese silencio eterno que es la muerte. Lo dicho implica que, si es que hay una resolución feliz en este mundo, el silencio no es la única forma de rebelión y que, a todas luces, bajo ciertos escenarios puede no ser la más efectiva. El punto, a pesar de esto, es que el silencio puede encarnar la rebelión más chocante para el rebelde-sádico: no hay proceder que revele con mayor claridad lo ridículo e injusto de su empresa. No hay que olvidar que en la rebelión metafísica silente la víctima le rev(b)ela a su ofensor lo espurio de su ideal *antihumano*. Le espeta que se trata de algo que oscurece el ser del Otro y que, al dejar al lenguaje sin asidero, convierte al discurso por el cual se oculta la condición de *singularidad doliente* en mera habladería. El lenguaje se afinca en el Otro que sufre (y siente) genuinamente. La distorsión de esta realidad destroza la significatividad de todo lenguaje posible.

---

<sup>34</sup> No pretendo ser tramposo en este punto. Reconozco que la fortaleza de Améry se debe a que, para ese entonces, tan sólo había vislumbrado las posibilidades de la tecnología de la destrucción dispuesta por la Alemania nazi. Sin lugar a duda, puede haber instancias posteriores en donde la doblegación del espíritu del rebelde-víctima es inevitable.

Respecto a lo anterior, resulta crucial lo planteado por Rithy Panh en su libro (coescrito con Christophe Bataille) *La eliminación*. En esta obra, Panh narra los padecimientos por los que pasó su familia en medio del régimen totalitario de la Kampuchea Democrática de Pol Pot. Particularmente, existe un fragmento de especial belleza referente a la muerte del padre de Panh. Es curioso que, en este caso, el autor funja como una víctima que se siente culpable por la forma en que abandona a su padre (que, en el marco del genocidio camboyano, también es una víctima). Al abandono (y a la revolución jemer), el padre responde de una forma bastante peculiar: con el silencio y una huelga de hambre.

En la rebelión del padre, lo más cautivamente se esconde detrás de las razones. Su rebelión empieza por un autorreconocimiento de su propia valía. Tal ejercicio, evidentemente, no resulta comprensible para los jémeres rojos, sus victimarios. El padre informa “[y]o no como lo que no se parece a comida para seres humanos”, aun sabiendo que al hablar de ese modo se queda sin comer y, por tanto, se condena a sí mismo a la muerte. Su oposición, más que política, es personal, y su decisión proviene de una reflexión sobre las consecuencias del cambio del régimen: él “[h]abía comprendido que el nuevo poder sería implacable y que el proceso de deshumanización no se detendría: que la ideología podría con todo” (2013, págs. 84-85).

En el reconocimiento de la maquinaria y el reglamento destructivo de la naciente Kampuchea Democrática, más que una resignación, existe la edificación de una novedad que, lamentablemente, no puede aniquilar la maquinaria del dios-sádico sin destruir también al rebelde-metafísico que busca acabar con ella. El padre de Panh acude a la huelga de hambre porque reconoce que de ese modo no se somete a la disciplina mortal de los jémeres rojos. En este sentido, el padre se vuelve creador y su rebelión supone una muerte no prevista por los jémeres. Para ellos, esto configuraba cierto tipo de perversión<sup>35</sup>. No sobra decir que los

---

<sup>35</sup> Sobre esta última apreciación destaco, para quien se encuentre interesado, el siguiente pasaje del libro *La eliminación*.

“En el S-21 la disciplina del Angkar era absoluta: el prisionero confesaba haber traicionado la revolución, firmaba una confesión detallada; ésta era confiada al pueblo en la palabra de Duch, que informaba directamente al Comité permanente de Pol Pot. Una vez realizado este trabajo de seguridad, se daba paso a la justicia. Con los ojos vendados, el culpable era conducido a Choeung Ek, donde era ejecutado, enterrado y borrado para siempre” (2013, pág. 81).

El metodismo coincide nuevamente con la frialdad del reglamento. La lógica del aniquilamiento se vuelve infalible y no admite tuerca que escape de su andamiaje.

jémeres rojos, como los nazis, tenían lugares especialmente *destinados para la muerte y la explotación*, es decir, contaban con sus propios campos de concentración (siendo el S-21<sup>36</sup> el caso más conocido). Una muerte por fuera de este espacio resultaba un imprevisto cuando todo debía estar estrictamente bajo control.

Pero en la literatura tampoco faltan conductas que encubren una rebelión metafísica. El cuento *Bartleby, el escribiente* de Herman Melville puede funcionar como ejemplo de esto. De *Bartleby*, a la hora de analizar la relación víctima-victimario, hay mucho por destacar. Incluso, no es desatinado afirmar que todo el cuento se desarrolla bajo la premisa de la resistencia-reticencia de Bartleby. Igualmente, tampoco corresponde a una exageración el sostener que la manera en la que se desarrolla esta resistencia es el silencio. No obstante, en esa obra, lo silente sucede bajo ciertas particularidades que deben destacarse. Estas constituyen y permiten la rebelión metafísica que, en el fondo, es el centro de la propuesta de este escrito.

*Bartleby* gira en torno de un amanuense de un importante abogado. Lo que fue del escribiente es contado a modo de anécdota y el abogado (de quien nunca se llega a conocer el nombre) no puede evitar narrar lo acontecido sin evocar su extrañeza y peculiaridad. Como puede entreverse, lo extraño de lo sucedido tiene como eje central a *Bartleby*. El amanuense calla, pero su silencio no es uno cualquiera. Su mutismo es gentil, y, mientras su boca se mantiene cerrada, la ausencia de respuesta mientras lo increpan viene acompañada de una firme pero amable oposición. *Bartleby* cumple a cabalidad su función, pero en cuanto se le pide que corrobore la concordancia entre lo que él ha pasado a mano y el documento original responde “preferiría no hacerlo”. Acto seguido, y con la misma comodidad con la que brinda su respuesta, se queda quieto, negándose a reanudar cualquier tipo de labor. Es cierto que *Bartleby* no siempre está callado, pero cuando tal es su deseo procede de tal manera. Además, su constante respuesta (“preferiría no hacerlo”) termina por ser repetida tantas veces que deja de tener sentido para aquel que la escucha.

El abogado no entiende la reticencia de *Bartleby*. Su falta de comprensión se manifiesta a través de la impotencia y la estupefacción. El “preferiría no hacerlo” se convierte en una

---

<sup>36</sup> El S-21 fue el mayor campo de concentración de la Kampuchea Democrática. Actualmente, la estructura funciona como un museo de los crímenes genocidas llamado *Tuol Sleng*.

modalidad del silencio para el abogado. Tales palabras, en la boca del escribiente, son totalmente vacuas. El que no entiende queriendo entender es él. Al mismo tiempo, la *sinrazón* ha sido trasladada: ahora es él quien se enfrenta a la *singularidad* que calla.

Para colmo de males, el abogado se ve infectado (sin notararlo en un principio) por el silencio de su empleado. En su lenguaje, la palabra “preferiría” aparece entrometida. El silencio de Bartleby empieza a ser una experiencia compartida y se vuelve parte de la ya mal lograda existencia del abogado. Ahora, es cierto que este no ostenta la calidad de victimario para Bartleby: de hecho, lo trata con deferencia y gentileza. Aunque, si el rumor de que el amanuense trabajó en la oficina de cartas muertas<sup>37</sup> es cierto, es posible que el escribiente vea en el abogado el reflejo de toda la miseria del ser humano. A lo mejor, esa es la razón por la que lo ataca. Aquí, antes de seguir con la exposición, un símil entre la congoja de Bartleby y la filosofía de Levinas puede resultar interesante.

A primera vista, la reacción de Bartleby puede parecer exagerada. A fin de cuentas, sólo ha tenido que vérselas con unas cuantas cartas que no llegaron a su destinatario. El asunto, así narrado, parece menor. Y, a pesar de todo, su caso puede ser indicio de una honda sensibilidad a la alteridad. En la oficina de cartas muertas, Bartleby se ha vuelto testigo de confidencias que, por no llegar a quien estaban destinadas, han sido frustradas y transformadas en infidencias. Este tipo de acontecimientos pueden ser supremamente similares a aquellos en los que el Rostro y su gesto son incomprendidos. La cosa puede empezar como un voto de confianza que es depositado en una mismidad que, sin embargo, no lo capta. En estas circunstancias, la espontaneidad se rompe tanto o más que la palabra. El Rostro del Otro se desencaja y la decepción *no tiene donde ocultarse*. Mientras Bartleby quema la carta, piensa en la expresión propia de un mensaje sin respuesta<sup>38</sup> y, a falta de una réplica mejor, opta por

---

<sup>37</sup> La oficina de cartas muertas es el lugar al que va a parar toda la correspondencia que no puede ser enviada a su destinatario debido a que la dirección escrita es inválida. Además de lo antedicho, las cartas mencionadas no cuentan con dirección del remitente, por tanto, no hay posibilidad alguna de devolución.

<sup>38</sup> Las palabras que el abogado profiere al final de la historia pueden acercar al lector al drama de Bartleby: “¡Cartas muertas!, ¿no se parece a hombres [seres humanos] muertos? Concedid un hombre por naturaleza y por desdicha propenso a una pálida desesperanza. ¿Qué ejercicio puede aumentar esa desesperanza como el de manejar continuamente esas cartas muertas y clasificarlas para las llamas? Pues a carradas las queman todos los años. A veces, el pálido funcionario saca de los dobleces de papel un anillo- el dedo [al] que iba destinado tal vez ya se corrompe en la tumba-; un billete de banco remitido en urgente caridad a quien ya no come, ni puede ya sentir hambre; perdón para quienes murieron desesperados; esperanza para los que murieron sin esperanza; buenas noticias para quienes

callar. El abogado, al final de la historia, parece compadecerse de Bartleby. Esta comprensión no puede suceder más que con la adopción de las expresiones del amanuense. El círculo de incompreensión se rompe y, para el gesto de Bartleby, surge una respuesta. Ante esto, el abogado no puede más que reflexionar, por esto, dice:

[n]ada exaspera más a una persona seria que una resistencia pasiva. Si el individuo resistido no es inhumano, y el individuo resistente es inofensivo en su pasividad, el primero, en sus mejores momentos, caritativamente procurará que su imaginación interprete lo que su entendimiento no puede resolver (Melville, pág. 9).

Este fragmento, como ningún otro, muestra la íntima relación entre la reflexión del abogado y el epígrafe del segundo capítulo de este ensayo<sup>39</sup>. El Rostro del Otro es la ofrenda que resuelve la brecha de incompreensión en la que se encuentra inmersa la mismidad. Aquello que el intelecto no puede resolver por sí mismo es brindado por la alteridad expresa en lo silente. El victimario, por más que pretenda ocultar su odio, no puede negar que su habladuría se encuentra (in)fundada en este. Su agresión nunca responde a la fuerza sino a la impotencia. Al final, el verdugo es un sujeto con la imaginación atrofiada, la disciplina con la cual destruye y oculta el ser del Otro como *singularidad doliente* es prueba irrefutable de esta circunstancia. En contraposición, la víctima-rebelde reconoce las potencialidades del gesto que se expresa en el Rostro, es en tal condición que edifica su reino. El Otro es su verdad. Por esto reconoce (sin aprehender) lo que su Rostro esconde, es decir, la expresividad genuina que soporta toda autenticidad posible. El mundo del victimario peca por artificioso, es tan sintético que ha perdido todo vínculo con el mundo. Si quiere recobrarlo, tendrá que *volver la mirada* al Rostro como Rostro (y no como mera carne). Para esto tendrá que renunciar a su rebelión y acogerse a la de la víctima. Con esto volverá la imaginación perdida y el lenguaje que se traduce en un discurso auténtico y no en la pura habladuría. El Rostro es el atisbo del infinito en el que el mundo del Mismo puede encontrar algo de sentido. Pero, sin imaginación, nada de esto es posible. Y es por el Otro que el Mismo imagina.

---

murieron sofocados por insoportables calamidades. Con mensajes de vida, estas cartas se apresuran hacia la muerte” (Melville, págs. 26-27).

<sup>39</sup> “Cuando uno mira con detención a un hombre o una mujer, siempre llega a sentir piedad (...). Cuando miráis las arrugas junto a los ojos, la forma de la boca, el modo de crecer el pelo, es imposible odiar. El odio no es más que un fracaso de la imaginación”.

## Conclusiones y diagnóstico del ocultamiento

Lo propuesto en este ensayo puede sintetizarse en tres afirmaciones. La primera es que el silencio es emancipatorio siempre que la víctima apela a este como recurso para evitar la *sinrazón* poniéndola en entredicho, es decir, deslegitimándola. Lo silente, si se le compara con otros regímenes discursivos, tiene la ventaja de que es *inaprehensible*. Lo habitual es que la facultad de callar sea lo último que quede por arrebatar del ofendido. En este sentido, el silencio se convierte en la última conquista del opresor, y, tal vez, en la más importante y representativa de su poder. Que la víctima deje de ser dueña de lo que calla se convierte en signo del señorío absoluto del victimario. El “musulmán” de Primo-Levi, al igual que los hundidos, es una fuerte prueba de esto. En tales circunstancias, el ofendido no calla porque así lo desee; más bien, lo hace porque ha perdido la esperanza en la palabra, o, también, porque no le queda fuerza alguna para hablar. En cualquiera de los dos casos, esto es, en el silencio por obligación y por resignación, toda emancipación se encuentra vedada.

Pero esto no es igual a afirmar que la única insurrección posible es la silente. La víctima, si se le limita únicamente a lo relacionado con el silencio y la palabra que lo quiebra, también puede acudir a la denuncia. Esta, más allá de que se encuentra supeditada al debido dominio tanto de lo que se calla como de lo que se dice, puede ser más efectiva que el mutismo. Por esto, cabe la posibilidad de que existan múltiples escenarios en los que tendrá más sentido optar por este camino que por el de la rebelión silenciosa. A pesar de esto, el motivo por el que este escrito se interesó por este último caso en vez del de la denuncia se encuentra en que el ser de su rebelión resulta mucho menos claro. El propósito de este texto, por tanto, puede asumirse como una elucidación al respecto, en donde lo elucidado no es nada distinto a aquello que se encuentra patente en lo silente, es decir, el Rostro del Otro y su ser como *singularidad doliente*. De hecho, esta revelación puede asumirse como la segunda afirmación de este escrito: el silencio es el medio en el que se expresa el Rostro del Otro como puro Rostro. Y es en esta expresión que se des-cubre su ser como *singularidad doliente*. Pero si el ser del Otro ha sido des-cubierto, esto quiere decir que hasta ese entonces se encontraba oculto por la habladuría del victimario.

En medio de la afrenta, el Rostro del Otro se aparece ante aquel que lo lastima. Pero esta aparición es también una oportunidad para restituirle el sentido a un mundo que el verdugo

ha encontrado roto y que, a falta del empeño necesario para unirlo, ha optado por destruir en su totalidad. La habladería que anima al victimario se superpone al Rostro del Otro, y, en tal superposición, oscurece su ser o, lo que es igual, oculta su condición de alteridad y *singularidad doliente* al asignarle otra nueva (y ficticia) naturaleza. En otras palabras, el victimario demoniza y enmascara al Otro. Con esto, se anticipa a su encuentro hasta el punto de evitarlo. El Rostro, sin embargo, es una segunda oportunidad, una ofrenda de sentido que, si no es capturada por la habladería en la que se encuentra inmerso el victimario, habrá de restituir la autenticidad de la palabra, o, lo que es igual, la encausará hasta el gesto y el mundo en el que se asienta. En el movimiento por el que el victimario se encuentra con el Rostro que se le ofrece, el sufrimiento del Otro se vuelve evidente. Por esta razón a lo largo de este escrito se sostuvo que lo revelado en el Rostro es una *singularidad doliente*. En el padecimiento, la humanidad del Otro, con lo particularísimo de su gesto de dolor, se vuelve ineludible siempre que se le contemple sin habladería alguna que medie. Es esta *singularidad doliente* la que permite identificar al Otro como ser que, al igual que el victimario, sufre. El Rostro le revela al verdugo que el gesto de dolor es el sufrimiento mismo y no una simple contorsión. Esta verdad es la que se oculta en la reducción del Otro a mera carne. Tal artificio se desvirtúa a través del puro Rostro, es decir, de su aparición silente y desnuda.

La tercera afirmación se refiere a la naturaleza de la emancipación silenciosa patente en el Rostro. Se ha sostenido que se trata de una rebelión metafísica porque, a través de esta, la víctima subvierte un orden: a saber, aquel que ha sido instaurado por el victimario. Que este instaure un orden quiere decir que gesta o se inmiscuye en una empresa del crimen. En el padecer de la víctima, el ofensor aparece como un sádico debido a que, animado por el deseo, asume como única verdad aquella que lo invita a la destrucción. Sin embargo, hay algo que distingue al sadiano (y a Sade) del sádico o el verdugo, y es que este último *adorna* discursivamente la aniquilación del “objeto” deseado hasta el punto de hacerla parecer un ideario afirmativo. En esta artimaña se revela que el proyecto del victimario se asienta en una habladería: mientras que el sadiano reconoce que su forma de asumir el mundo no afirma más que el deseo que lo anima, el victimario hace como si en su violencia hubiese una aspiración diferente a la consumación de su deseo desaforado. Es aquí donde se miente, y para mentirse necesita de la habladería.



El modo en el que lo rev(b)elado/ creado por la víctima sobrevive a la pretensión destructora del sádico es el siguiente: en el Rostro, y en el silencio que permite que se le vislumbre, el ofendido le muestra al victimario lo *pueril* del artificio que lo capacita como destructor. En el Rostro, la víctima no sólo revela su Rostro, a través de este queda también patente que el Mismo debe su expresión al Otro, y que esta deuda es inevitable e infinita. Es por el Otro que el Mismo obtiene la capacidad de dar sentido a las cosas, y esta deuda se hace palmaria gracias a un Rostro que restituye el origen de la significatividad a su expresión. Por esta epifanía, el victimario comprende que el discurso que le permite lastimar al Otro no es nada distinto a una pura habladuría. Lo que le queda, entonces, es restituirle la autenticidad a su palabra. Para empezar con esta tarea, el Otro ofrece su Rostro.

\*\*\*

Este escrito no puede terminar sin antes aludir a dos clarificaciones fundamentales. La primera tiene que ver con el estado de cosas actual en el que el desdibujamiento del Rostro del Otro es asunto de todos los días. La segunda, mientras tanto, se refiere al rol que el Rostro, como materia fundante de lo humano, tiene en el proyecto “global” o, si se quiere, tomando prestada la expresión de Michael Hardt y Antonio Negri, *multitudinario*. Ambas clarificaciones pueden relacionarse como sigue: si la primera corresponde a un diagnóstico, la segunda es una solución (o una propuesta de solución) que funcionaría al modo de un tratamiento para el diagnóstico.

Habrá que empezar, entonces, por el problema. En la introducción de este escrito se hicieron dos comentarios que funcionan como aclaraciones metodológicas. Por una parte, se sostuvo que la inaprehensibilidad del silencio obliga a que se le aborde a través de un largo rodeo. Por otra, se indicó que la selección de escenarios que implican la tortura y el asesinato se debe, principalmente, a que estos casos límite de la violencia que se inflige a la alteridad revelan, precisamente por su circunstancia liminal, condiciones estructurales que trascienden la mera comisión del hecho victimizante. El diagnóstico a presentar tiene que ver con esta segunda aclaración metodológica.

Curiosamente, quien enuncia con mayor lucidez la gravedad de lo que actualmente se vive no es un filósofo sino un matemático que se ha vuelto literato. *Diario de un mal año* es una

novela de J.M. Coetzee que se desarrolla a partir de tres registros simultáneos<sup>40</sup>. La primera parte de la novela, además de ocuparse del argumento propiamente dicho, recoge textos que, se supone, aparecerán en una antología de ensayos en la que participará el narrador principal de la obra. En uno de esos escritos, más exactamente, en el sexto (“Sobre los sistemas de orientación”), Coetzee ofrece una aguda reflexión sobre la manera en la que los guerreros del bando enemigo son asumidos en los conflictos actuales. Al contrastar el estado de cosas actual con tiempos pretéritos concluye que:

[e]n otros tiempos hubo guerras (la de Troya, por ejemplo, o más recientemente la guerra anglo-bóer) en las que se reconocieron, admiraron y recordaron las valerosas hazañas del enemigo. Ese capítulo de la historia parece haberse cerrado. En las guerras de hoy no hay aceptación, ni siquiera en principio, de que el enemigo puede tener héroes. En Occidente se considera a los terroristas suicidas en el conflicto entre Israel y Palestina o en el Irak ocupado en un plano inferior al de simples guerrilleros: mientras que del guerrillero puede decirse que por lo menos presenta cierto enfrentamiento marcial, el terrorista suicida lucha (si es que puede llamarse lucha a lo que hace) de un modo sucio.

A uno le gustaría seguir sintiendo cierto respeto por cualquier persona que prefiere la muerte al deshonor, pero en el caso de los terroristas suicidas islámicos no resulta fácil sentir respeto al ver la cantidad de ellos que hay y, en consecuencia (mediante un paso lógico que puede estar muy viciado, que simplemente puede expresar el viejo prejuicio occidental contra la mentalidad gregaria del Otro), lo poco que deben valorar la vida (2007, pág. 42).

En la cita apenas referenciada, Coetzee podrá aludir únicamente a los miembros del Estado Islámico que se inmolan, pero existen casos pretéritos (como los kamikazes de la Segunda Guerra Mundial o los guerrilleros vietnamitas que llevaban a cabo su ofensiva con gran temeridad<sup>41</sup>) que ya dan cuenta de este fenómeno en el que los miembros del bando al que

---

<sup>40</sup> En la obra, la acción, que tiene como centro a una versión ficcionalizada del mismo Coetzee (bautizada como señor C.) y a Anya (su vecina), se presenta en dos segmentos de página en los que se plasma el flujo de conciencia de ambos personajes. Además, un tercer segmento de hoja se encarga de reproducir dos cuadernos de apuntes del “señor C.”. El primero, titulado *Opiniones contundentes*, recoge una serie de ensayos que Anya le ha transcrito al reputado novelista. Esta primera serie de textos aborda temas que tradicionalmente se han considerado “profundos” (las matemáticas, la política, la música, la ciencia, la religión, etc.). El segundo cuaderno, que no tiene un nombre especial (en la novela simplemente se le menciona como *Segundo diario*) se ocupa de temas más “personales” (los sueños, la vida cotidiana, la sexualidad, etc.). En el transcurso de la novela, como se puede prever, hay un cambio en la forma en la que el señor C. contempla y se enfrenta al mundo.

<sup>41</sup> Estos dos ejemplos son abordados por Coetzee un par de páginas antes de la cita seleccionada.

las potencias “democráticas” se enfrentan son comprendidos como incapaces de heroísmo, o, incluso, de cualquier emoción “noble”. Ante este panorama, la pregunta por las condiciones que impiden que Occidente contemple en el Otro a un igual es más que legítima. Pues bien, la respuesta, en consonancia con los desarrollos de este texto, es que esta civilización se enfrenta a un ocultamiento generalizado del Otro y de su manifestación (el Rostro). Puede afirmarse que en la guerra este ocultamiento adquiere su cara más crónica; sin embargo, esto no quiere decir que tal circunstancia no esté patente en el curso de la cotidianidad. Es cierto que este escrito ha analizado las formas más radicales en las que sucede este ocultamiento. Igualmente, también es cierto que, de haberlo deseado, habría sido posible acudir a las cuestionables prácticas de las potencias políticas para dar cuenta del modo en el que el problema abordado sucede. Pero todo lo dicho tampoco quiere decir que, por fuera de todos estos escenarios, el Rostro aparezca prístino. La urgencia de analizar este enmascaramiento se deriva, precisamente, de su insistente generalidad.

En la introducción de este escrito se evocó el fenómeno de las “técnicas de interrogación mejoradas”. Pues bien, ese caso es uno que revela de una manera muy adecuada, no sólo el ocultamiento generalizado del Otro, sino también el potencial “ilustrativo” de los casos de tortura. La Bahía de Guantánamo, con todos sus presos políticos, pone de presente, además del sufrimiento particular de cada uno de los sujetos que se encuentra recluido en esta, un estado de cosas estructural que hace permisible ese padecimiento. Lo que Coetzee denuncia al sostener que Occidente se niega a la posibilidad de un enemigo gallardo se encuentra en tal línea de pensamiento. En pocas palabras, Guantánamo es la consecuencia de una mentalidad que menosprecia, no la peligrosidad de ese Otro al que asume como enemigo, sino su valía.

Ahora, si se quiere superar esta “enfermedad”, es fundamental pensar el *desocultamiento* del Otro como uno de los flancos por los que se empieza la labor de reescribir el lenguaje de lo político, o, mejor aun, de la vida en comunidad. En este sentido, el *desocultamiento* del Otro, más que un destino, es un principio. La labor empieza por la restitución de una interacción inmediata entre los *dolientes*. Esto se logra por medio de un nuevo lenguaje, uno revelador de la alteridad presente. Por esto, la articulación de este escrito a la propuesta de Hardt y Negri puede resultar provechosa. No hay que olvidar que, en *La fábrica de porcelana*, Negri

insiste en la urgencia de un nuevo lenguaje político. De hecho, en el apéndice del capítulo 9 (“La soberanía imperial”) de *Imperio*, estos autores, al analizar personajes como Bartleby o Michael K<sup>42</sup>, concluyen que el *homo tantum* no debe asumirse como el ideario de los tiempos venideros, sino que, más bien, corresponde al comienzo de una nueva subjetividad: *el homohomo*. Es así como Hardt y Negri afirman que:

[e]sta denegación es ciertamente el comienzo de una política liberadora, pero es solo el comienzo. La negativa en sí misma es una actitud vacía. Bartleby y Michael K pueden ser almas bellas, pero sus seres, en su absoluta pureza, están supeditados al borde de un abismo. Sus líneas de fuga de la autoridad son completamente solitarias y se dirigen continuamente al borde del suicidio. En términos políticos también la denegación en sí misma (ante el trabajo, la autoridad y la servidumbre voluntaria) solo conduce a un suicidio social (...). Lo que tenemos que hacer es crear un nuevo cuerpo social y este es un proyecto que va más allá de rehusarse. Nuestras líneas de fuga, nuestro éxodo, deben ser constituyentes y deben crear una alternativa real. Más allá de la mera denegación, o como parte de esa denegación, debemos construir además un nuevo modo de vida y sobre todo una nueva comunidad. Este proyecto no conduce hacia la vida desnuda del *homo tantum*, sino al *homohomo*, la humanidad al cuadrado, enriquecida por la inteligencia colectiva y el amor a la comunidad<sup>43</sup> (Hardt & Negri, 2012, pág. 324)

El rebelde silencioso, uno de los tantos tipos posibles del rebelde metafísico, es insuficiente si se aspira a una emancipación global. Ya en el tercer capítulo de este ensayo se afirmó que la rebelión de la víctima silente, por personalísima, sólo transforma la situación de aquel que se levanta contra el agravio particular en el que se encuentra. Si la opresión es una experiencia colectiva, lo que hace la víctima por los Otros es muy poco. No obstante, y esto es algo que tanto Hardt como Negri admiten sin mayor problema, hay algo loable en el acto personal de la víctima que, en su silencio, le re(b)vela al verdugo la insensatez de su empresa. Sin duda, hay una *singularidad* (distinta de la multitud) que se expresa en este gesto silencioso de protesta. Esto explica que al ser humano denegatorio se le llame *homo tantum*. Como renegado, responde a una subjetividad especial. El nuevo lenguaje de lo político, entonces, parte por el reconocimiento del Otro *en sus propios términos*. Se trata, si se relaciona lo dicho

---

<sup>42</sup> Protagonista de la novela de J.M. Coetzee titulada *Vida y época de Michael K*.

<sup>43</sup> Las cursivas son propias del texto original. En este, el énfasis se encuentra invertido, es decir, lo que se encuentra en cursivas en esta transcripción está en formato estándar en el original y viceversa.

con el “diagnóstico” de Coetzee, de ser justos con la otredad insubordinada y de reconocer, más allá del desacuerdo, su posible gallardía en el acto de resistir. La testarudez del occidental que se niega a reconocer al Otro, a lo mejor, es lo que explica la dificultad de llevar a cabo el *desocultamiento* de este último. Por esto, sería muy ingenuo postular que la revelación del Rostro del Otro sucede, sin más, a través de su presentación silente. La habladuría, en los tiempos presentes, es una conducta tan insidiosa que, aún en estas circunstancias, puede arreglárselas para emerger.

¿Cuál es el rol de esta *singularidad* siempre presente una vez inmersa en esa otra singularidad que es la multitud? Aquí, no es posible responder de un modo distinto a como lo hacen Hardt y Negri. En la *praxis* política, es imposible anticiparse a los hechos. Por lo tanto, es muy poco lo que se puede decir sobre la interacción entre la *singularidad doliente* y la multitud. Lo que sí es cierto es que esta última no será posible si no se mira a los ojos a la otredad. A lo mejor, es en este sentido en el que la denegación es un comienzo.

## Bibliografía

- Améry, J. (2001). La tortura. En J. Améry, *Más allá de la culpa y la expiación* (págs. 81-108). Valencia: Pre-textos.
- Baricco, A. (2006). *Océano Mar*. Barcelona: Anagrama.
- Bataille, G. (1981). Sade. En G. Bataille, *La literatura y el mal* (págs. 83-99). Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (2018). Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos. En W. Benjamin, *Iluminaciones* (págs. 23-40). Bogotá D.C.: Taurus- Penguin Random House Grupo Editorial.
- Bolaño, R. (2017). *La literatura nazi en América*. Bogotá: Penguin Random House Grupo Editorial.
- Butler, J. (2009). Dar cuenta de sí mismo. En J. Butler, *Dar cuenta de sí mismo violencia ética y responsabilidad* (págs. 13-60). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Camus, A. (1961). La peste. En A. Camus, *Obras completas* (Vol. 1). México D.F.: Aguilar.
- Camus, A. (1962). El Hombre Rebelde. En A. Camus, *Obras Completas* (Vol. 2, págs. 695-1033). México D.F: Aguilar.
- Coetzee, J. M. (2007). *Diario de un mal año*. Barcelona: Literatura Mondadori.
- El Espectador. (28 de octubre de 2008). *Los desaparecidos de Soacha*. Obtenido de sitio web El Espectador: <https://www.elespectador.com/opinion/editorial/articulo86620-los-desaparecidos-de-soacha>
- El Espectador. (27 de marzo de 2008). *Van cinco militares capturados por masacre de San José de Apartadó*. Obtenido de Sitio web El Espectador: <https://www.elespectador.com/noticias/judicial/articulo-van-cinco-militares-capturados-masacre-de-san-jose-de-apartado>
- El Nuevo Siglo. (08 de octubre de 2012). *Falsos positivos: víctimas no recogían café*. Obtenido de sitio web El Nuevo Siglo: <https://www.elnuevosiglo.com.co/articulos/10-2012-falsos-positivos-victimas-no-recogian-cafe>
- Greene, G. (1983). *El poder y la gloria*. Bogotá: La Oveja Negra y Seix Barral.
- Hardt, M., & Negri, A. (2012). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- Heidegger, M. (2010). El origen de la obra de arte. En M. Heidegger, *Caminos del bosque* (págs. 11-62). Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2016). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.

- Kant, I. (2004). Comparación del valor estético de las bellas artes entre sí. En I. Kant, *Crítica del juicio* (págs. 286-291). Madrid: Austral.
- Levi, P. (2017). Si esto es un hombre. En P. Levi, *Trilogía de Auschwitz* (págs. 25-245). Bogotá: Editorial Planeta Colombiana S.A. (Ariel).
- Lévinas, E. (2016). El rostro y la exterioridad. En E. Lévinas, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad* (págs. 205- 283). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Liotard, J.-F. (1999). *La Diferencia*. Barcelona: Gedisa.
- Melville, H. (s.f.). *Bartleby el escribiente*. Recuperado el 16 de agosto de 2018, de [http://iesordonosegundo.centros.educa.jcyl.es/sitio/upload/Melville\\_Herman\\_-\\_Bartleby\\_el\\_escribiente.pdf](http://iesordonosegundo.centros.educa.jcyl.es/sitio/upload/Melville_Herman_-_Bartleby_el_escribiente.pdf)
- Merleau-Ponty, M. (1993). Primera parte: El cuerpo. En M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción* (págs. 85- 216). Barcelona: Planeta- De Agostini.
- Negri, A. (2008). *La fábrica de porcelana*. Madrid: Paidós.
- Panh, R., & Bataille, C. (2013). *La Eliminación*. Barcelona: Anagrama.
- Ricoeur, P. (2006). *Sí mismo como otro*. México D.F.: Siglo XXI editores.
- Sade, D. (2007). *Filosofía en el tocador*. Buenos Aires: Gradifco.
- Semana. (29 de mayo de 2013). "*Uribe mancilló la honra de Apartadó*". Obtenido de sitio web Revista Semana: <https://www.semana.com/nacion/articulo/uribe-mancillo-honra-apartado/344798-3>
- Stirner, M. (2013). *El único y su propiedad*. Madrid: Valdemar.
- Wiesenthal, S. (2008). *The Sunflower: On the possibilities and limits of forgiveness*. New York: Schocken Books.
- Yad Vashem. (28 de noviembre de 2017). *Muselmann*. Obtenido de sitio web Yad Vashem: [www.yadvashem.org/odot\\_pdf/Microsoft Word - 6474.pdf](http://www.yadvashem.org/odot_pdf/Microsoft%20Word%20-%206474.pdf)