



## **La palabra ante la violencia y la devastación del sentido**

Sigifredo Esquivel Marín

Este ensayo busca analizar el sentido de la palabra ante la devastación radical de la experiencia humana que hoy padecemos y ante la intuición compartida por Elias Canetti y Walter Benjamin de que el lenguaje no es, necesariamente, un antídoto contra la violencia. Se intenta pensar en toda su radicalidad las cuestiones del sentido, la palabra y la experiencia ante la barbarie, la degradación y la violencia que hoy replantean por completo el orden de lo humano. La intervención teje, de manera introductoria, provisional y programática intuiciones y derivas de dos testigos extremos, que pensaron en la más absoluta marginalidad la condición de la sobrevivencia que ahora se constituye como horizonte de la condición humana.

### **Benjamin y Canetti: repensar la violencia y el poder a contracorriente**

Contra el lugar filosófico común de que ante la violencia y el poder de dominación se podría oponer la comunicación, la comunidad y el lenguaje, Walter Benjamin y Elias

Canetti nos muestran que el lenguaje no es en sí mismo y por sí antídoto infalible contra la violencia y la destrucción de la barbarie: “la violencia y el poder están inscritos en el corazón mismo del lenguaje, sobre todo en la orden y en la pregunta. Asimismo la comunidad y la comunicación no están exentas de ser afectadas de las relaciones de poder y dominación. Empero en Canetti, como en Benjamin, también está presente otro tipo de lenguaje ajeno a la lógica del poder, un lenguaje que permanece incomprensible y casi inexpresable: el de la infancia en Rustschuk y el del mendigo de Marrakesch”.<sup>1</sup>

Habría el lugar común del “diálogo pacificador” que permanece como certidumbre incuestionable y que asume como términos antitéticos a la comunicación y a la violencia. La violencia sería muda mientras que la comunicación dialógica resolvería el conflicto, por tanto, la política se opondría a la violencia (Esposito, 2006, p. 61). Lejos de los clichés de la doxa filosófica (post)ilustrada, Elias Canetti nos muestra y demuestra que el lenguaje y la comunicación pueden llegar a constituirse y articularse como expresiones capitales del poder, la dominación y la destrucción. La idea básica sería que no hay un lenguaje neutro, un lenguaje totalmente libre y objetivo independiente de los sujetos, las comunidades, los contextos. Una poderosa intuición que atraviesa la obra monumental de *Masa y poder* es que el lenguaje humano, el cual no se reduce al verbal, estaría ligado a un mundo originario de instintos de defensa y ataque, y este lenguaje es el que crea a los sujetos y sus vínculos, situándolos en un contexto específico marcado por relaciones de fuerza y dominación, desigualdad, asimetría, sumisión y lucha. El lenguaje no es un ámbito transparente donde se puedan dirimir de forma armónica las diferencias; al contrario, sería el lugar de su inscripción.

Para Canetti, la expresión de la violencia es un asunto que se debería tomar de manera literal. Y aquí la noción de ideología resulta ingenua e insuficiente para dar cuenta de las distorsiones del lenguaje, ya que no se puede anteponer un lenguaje verdadero a uno falso. Desde referentes y contextos distintos, pero con igual potencia reflexiva crítica y similar concepción de la escritura un espacio soberano, Walter Benjamin en *Para una crítica de la violencia*, nos muestra cómo es que el lenguaje humano está atravesado por diversas tonalidades y tesituras de violencia, siendo la violencia múltiple y no una misma y única sustancia monolítica.

Con gran rigor, como especialista en el arte del matiz, Benjamin nos ayuda a entender las diferencias cualitativas entre la violencia divina (violencia creadora y fecunda) y la violencia mítica (violencia institucionalizada y dirigida), diferencia que recoge la oposición entre lo sagrado y lo santo de la teología judía y de la filosofía de la religión tematizadas por su amigo e interlocutor Gershom Scholem. La génesis de la violencia resulta concomitante del derecho. Y una vez establecido, el derecho no renuncia a la violencia sino que la administra, la canaliza en nombre del poder legítimo (Benjamin, 1991, p. 40). La violencia mítica funda y fundamenta la violencia del derecho, aunque paradójicamente el derecho busca eliminar todo vestigio violento, arbitrario y destructivo para imponerse como derecho de impartir la paz. Y aquí es donde surge la cuestión de la violencia divina frente a la violencia mítica: “En tanto que la violencia mítica es fundadora de derecho, la divina es destructora del derecho. Si la primera establece fronteras, la segunda arrasa con ellas; si la mítica es culpabilizadora y expiatoria, la divina es redentora e insurrecta; cuando aquella amenaza, ésta golpea, si aquella es sangrienta, esta otra es letal aunque incruenta” (Benjamin, 1991, p. 41). La oposición de la paz frente a la violencia no sería una alternativa viable, más bien habría que retrotraer la cultura de la paz y la cultura de la violencia al estado de derecho como maquinaria constitutiva de sentido. Ello sin contar la violencia redentora como superación de la violencia mítica del estado de derecho que hoy en el capitalismo corporativo ha hecho de la paz y de la cultura democrática y de los derechos estrategias para inocular la violencia mítica como subjetivación alienada.

¿Habría que pensar cómo se conectan la violencia mítica del derecho en la violencia del lenguaje a través de los juegos de subjetivación y las prácticas socio-técnicas? ¿Cómo hacer que la violencia divina potencie una violencia mesiánica y revolucionaria capaz de subvertir el orden de ideas y de experiencia? Con cierto pesimismo autocrítico, Canetti pensaría que no es posible separar la violencia creadora, revolucionaria y afirmativa, de la violencia destructiva, nihilista y negativa; la fina membrana que divide ambas esferas en cualquier momento se trastoca, se rompe, se amplía, se contrae. La violencia del lenguaje sería, según Benjamin, la violencia de la falta, la caída y la ruptura con el orden paradisiaco y el lenguaje adánico. *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos*, nos muestra algunas de las consecuencias de la expulsión del paraíso y del pecado de Adán, que deja al ser humano condenado a vagar sin brújula y sin rumbo en un mundo acosado por la

corrupción del lenguaje. Desde entonces, nuestro lenguaje humano traduce una carencia, y por tanto, una violencia que muestra la inadecuación entre las cosas divinas y las humanas. La carencia y la extrañeza marcan la relación entre la palabra y la cosa, el signo y el significado, el nombre y el objeto. Y también entre hombre y hombre. Nuestras relaciones se alimentan de distancias; cultivamos fronteras y distancias. La comunicación representa su ausencia y comunica su imposibilidad. La lengua está habitada por la inefabilidad de las cosas y el mutismo. Frente al mutismo, la violencia del lenguaje.

La teoría de la comunicación ingenua que asume que hay una relación clara y transparente entre remitente, destinatario y mensaje descansa en la posibilidad ideal de una perfecta adecuación entre cosas y palabras y un entendimiento entre los dialogantes (Benjamin, 1991, p. 59-74). Pero también hay otra perspectiva judaizante y heterodoxa en Benjamin que se acerca con Canetti, quizá también con Blanchot, sobre el lenguaje. Contra la palabra reducida a charla, contra su violencia, que alcanza su máxima expresión en el lenguaje jurídico, la Justicia reposa en el fondo mudo e inexpresable de las cosas que se sustrae al círculo hermenéutico de la comunicación (Esposito, 2006, p.64). En una carta a Martin Buber, Benjamin escribía

Mi concepto de estilo y modo de escribir objetivo y altamente político es éste: conducir hacia aquello que se resiste a la palabra; sólo donde se entreabre esta esfera de lo mudo en su poder indeciblemente puro, puede saltar la chispa mágica entre la palabra y la acción que mueve, en la que se da la unidad de estos dos momentos igualmente reales. Sólo dirigiendo intensamente las palabras hacia el núcleo del más profundo enmudecimiento, se obtiene la verdadera eficacia (Esposito, 2006, p. 64).

De eso se trataría, de llevar la escritura hacia los límites del lenguaje expresivo, hacia los límites de la significación y justo ahí, cavar en la intimidad de la palabra, en su fondo subyacente que se resiste a toda apropiación. La radicalidad de la crítica al lenguaje humano en Walter Benjamin sólo tiene un parangón equiparable a la virulencia deconstruccionista de Maurice Blanchot, para quien la muerte y la destrucción habitan las entrañas del lenguaje. Retomando la negatividad de Hegel, y la identidad de lenguaje y muerte de Heidegger, considera que el trabajo de la escritura remonta la habladuría. De ahí

su propuesta de oponer a la escritura literaria estandarizada, la escritura del desastre. La escritura del desastre sería la escritura en su estado de gratuidad, de inocencia plena y puerilidad silvestre. Más allá de lo serio y de lo lúdico, estaría lo gratuito que se sustrae a cualquier apropiación. Escritura de la ausencia, entendiendo por ausencia, la insistencia de lo neutro, la persistencia de un resto que se sustrae a toda interpretación y codificación (Blanchot, 1987, pp. 211-215).

Tanto para Blanchot como para Benjamin hay un abismo infranqueable entre el lenguaje humano y el lenguaje divino. El sentido de la palabra exige una gran hecatombe. El verbo divino se hizo carne y habitó el mundo, empero el hombre, para nombrar las cosas, tiene que aniquilarlas (Esposito, 2006, p. 64). La palabra es violencia en acto porque nombra la cosa privándola de su presencia y plenitud. Blanchot acentúa el lado trágico y devastador de la palabra, en tanto que Benjamin muestra su doble faz, su parte destructiva como su potencia creativa y emancipadora.

Pero Blanchot y Canetti coinciden en que la destrucción y violencia no sólo están en el lenguaje en general, sino que de manera específica, entretejen las relaciones discursivas dialógicas: desiguales, asimétricas e injustas. La palabra es siempre mucho más –y al mismo tiempo menos– que una mera palabra, es mandato, seducción, súplica, iniciativa, resistencia, empoderamiento, promesa, sujeción. En su seno, la palabra es parto de violencia. La hipocresía liberal encubre un orden asimétrico estructural. El poder se metamorfosea en el lenguaje. En Canetti se complican y adquieren una extraña densidad e intensidad las relaciones entre poder, lenguaje, muerte y destrucción. Para él, la historia cifra el lenguaje del poder no sólo porque está escrita por los vencedores sino porque excluye las potencias no realizadas y ahora irrealizables de millones de seres humanos. La historia se presenta como necesaria, un golpe de fuerza absoluto y totalmente contingente. Canetti sospecha que intentar el desenmascaramiento de la historia realmente existente es de algún modo una forma de apuntalarla a través de la palabra que la nombra. El lenguaje del poder, por medio de la interrogación y el mandato, blande el cuchillo que penetra la piel de la subjetividad subyugada. La orden es ya –por decirlo con un título de Blanchot– una sentencia de muerte; por lo menos una prórroga de vida.

Sin embargo, el supuesto avance de la civilización –pensarían Canetti y Benjamin– ha traído más desdicha que dicha, aún más, ha hecho más sofisticado, a través del uso de

nuevas tecnologías, nuevas formas de racionalidad y de control, la violencia y la destrucción. Cuando se creía en el infierno –ironiza Canetti– los abusos fueron menores. Ahora que estamos orgullosos de haber liquidado el mito del infierno, éste se encuentra en todas partes. Por eso lo que busca Canetti es una palabra que haga justicia a lo injusto. No obstante, jamás se tendrá la certeza de que pueda haber una palabra que nos libere por completo o para siempre.

Tanto Canetti como Benjamin, un poco como Blanchot y Celan, atisban un excedente residual que se sustrae a la lengua del poder de manera subrepticia entre las rejas del lenguaje. Habría una lengua inexpresiva, insignificante, a-significante, nimia, secreta; un murmullo inasible. Una lengua inarticulada que bordea la soberanía del silencio, silencio que no se confunde con mutismo y aislamiento, silencio emparentado con el grito mudo y salvaje. Sonidos profundos y voces puras que no comunican nada. Justo ahí donde emerge una posibilidad de dejar ser las cosas en su implacable gratuidad y extrañeza. Se trataría de repensar una lengua apátrida que dé cuenta de la extranjería que nos constituye como intimidad e inmanencia. Extranjería que nos haga ver que la palabra ante la devastación de sentido no es inocente, que ante la violencia mediática del sensacionalismo espectacular, la violentación de la palabra nos da un chance para repensar y recrear el fondo poético del lenguaje como un quehacer político y ontológico de devenir subjetividades descentradas.

Canetti se pregunta, nos pregunta: ¿Valió realmente la pena inventar al hombre? ¿No había ninguna otra manera de arruinar la Tierra? (Esposito, 2006, p. 64) ¿Regresará Dios cuando su creación esté destruida? (Esposito, 2006, p. 54) Y Blanchot y Benjamin sugieren que no hay respuesta, que nos ha tocado habitar el espacio de impugnación de la pregunta, pero que siempre habría estrategias de habitación, estilos de videncia y clarividencia, formas de supervivencia. Resistir el embate sería librar un combate cuerpo a cuerpo con la insignificancia y con banalización de la vida. Ante la devastación del sentido de la palabra y del sentido de la vida, una palabra que libere su animalidad e inocencia afirmativas.

**Benjamin: de la violencia reaccionaria nihilista  
a la violencia revolucionaria de la creación**

Walter Benjamin, en su ensayo “Para una crítica de la violencia”, dilucida la violencia en su compleja urdimbre de matices y claroscuros. Considera que hay una relación problemática entre violencia, derecho y justicia. La concepción iusnaturalista del derecho resulta incapaz de pensar la violencia en toda su radicalidad puesto que no logra concebir una violencia más allá del orden legal. Y la violencia que queda circunscrita dentro de la legalidad existente resulta jurídicamente legitimada, y por tanto no es objeto de problematización. Una de las interrogantes que más le obsesiona es pensar la posibilidad de una justicia fuera del orden legal (Benjamin, 1991). Una crítica de la violencia implica una crítica del estado de derecho y de la paz que instaure ese derecho por medio violentos. El monopolio de la violencia por parte del Estado se justifica –de manera tautológica– en nombre de preservar el derecho mismo. La creación del orden jurídico se opone e impone a una supuesta violencia natural por medio de la destrucción más violenta. La potestad del estado es la soberanía de la violencia legítima. Por eso el Estado –según Benjamin– teme a la violencia popular y a la huelga general porque impugnan la legitimidad de la violencia que ejerce el derecho bajo la máscara de la paz. Bajo tales consideraciones, Benjamin se interesa en la obra de Sorel. Sorel rechaza toda clase de programas, utopías y creaciones jurídicas para el movimiento revolucionario. A la concepción profunda y claramente revolucionaria de la violencia creadora no se le puede oponer un pacifismo o un estatismo políticamente correctos. La creación del derecho en tanto creación de un poder centralizado constituye un acto de inmediata manifestación de la violencia.

Frente al derecho mítico, frente a la mitificación del estado de paz, habría una justicia más allá de toda justicia, una justicia revolucionaria que emana de la violencia redentora de lo sagrado. Arquetipo de la violencia creadora del derecho, la paz y la justicia que se imponen como un mandato, mandamiento social y jurídico, lo hacen en nombre de un poder soberano que realiza la potestad del poderoso. El estado de derecho, por ende, preserva la desigualdad, misma que estaría a la base de su emergencia. La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la desnuda vida en nombre de la violencia, la pura violencia divina es violencia sobre toda vida en nombre del viviente. La primera exige sacrificios, la segunda los acepta (Benjamin, 2006).

La violencia divina se define por la ausencia de toda creación de ley y derecho. La violencia divina destruye los bienes y el estado de derecho que los justifica pero potencia el espíritu de lo viviente. Considera Benjamin que es falsa y miserable la tesis que afirma que

la existencia sería superior a la existencia justa, si existencia no quiere decir más que vida desnuda, que es el sentido en que se la usa en la reflexión citada. Pero contiene una gran verdad si la existencia (o mejor la vida) —palabras cuyo doble sentido, en forma por completo análoga a la de la palabra paz, debe resolverse sobre la base de su relación con dos esferas cada vez distintas— designa el contexto inamovible del *hombre*. El hombre no coincide de ningún modo con la desnuda vida del hombre; ni con la desnuda vida en él ni con ninguno de sus restantes estados o propiedades ni tampoco con la unicidad de su persona física. Tan sagrado es el hombre (o esa vida que en él permanece idéntica en la vida terrestre, en la muerte y en la supervivencia) como poco sagrados son sus estados, como poco lo es su vida física, vulnerable por los otros (Benjamin, 2006).

De cara a la barbarie y el fascismo modernos, Benjamin cuestiona el dogma de la sacralidad de la vida.

El cuerpo implica mortalidad, vulnerabilidad, acción. Pero también nos expone a la violencia. Al participar tanto de la dimensión privada como la pública, el cuerpo estaría en el umbral que une y separa la violencia mítica de la violencia divina. La vulnerabilidad individual nos singulariza y encarna como un cuerpo intransferible, mi cuerpo.

Bajo la consigna de “la violencia revolucionaria” y dada su simpatía por Sorel, Benjamin estaría a favor de lo que se suele denominar “la desobediencia civil” como una forma fundamental e insoslayable de acción política que cuestiona el orden soberano del estado de derecho. En todo caso el devenir humano conlleva la violencia como su doble e incesante movimiento de creación y destrucción. Y es aquí donde hace acto de aparición la literatura, de manera específica la narrativa, en tanto ésta constituye una forma de sabiduría humana e interhumana capaz de darle un sentido emancipador a una vida cruel. Sabiduría humana en la doble acepción: como un saber acerca de lo que es el ser humano,

como un poderoso *zoom* que puede ver las entrañas más recónditas de lo que nos habita y abisma, pero también como saber lúdico y lúcido de lo que habría que interrogar y evitar.

En *Historias y relatos*, Benjamin nos muestra parte de sus prosas inconclusas donde reúne fragmentos breves, que recuerdan las epifanías de Joyce en tanto el relato queda reducido a su más mínima extensión, y al mismo tiempo, buscan su mayor potencia expresiva. En tales bosquejos redactados en la primavera en Ibiza en 1933, el autor nos muestra personajes anónimos y anómalos con vidas cotidianas aparentemente apacibles, pero que se realizan en una extrema complejidad. Frente a la violencia de las ciudades y del ajeteo de la modernidad, los personajes de Benjamin hacen de lo nimio, lo intrascendente y lo accesorio un cofre de memorias e imaginarios subversivos para enfrentar las vicisitudes del presente: historias desde la soledad, desde la manía coleccionista, o bien, desde la óptica singular del fumador de hachís. En “El pañuelo” escribe:

Narrar no es sólo un arte, es además un mérito, y en Oriente hasta un oficio. Acaba en sabiduría, como a menudo e inversamente la sabiduría nos llega bajo la forma de cuento. El narrador es, por tanto, alguien que sabe dar consejos, y para hacerlo hay que saber relatarlos. Nosotros nos quejamos y lamentamos de nuestros problemas, pero jamás los contamos (Benjamin, 1991b, p. 32).

El poder de la narración hace cimbrar el poder de cualquier tipo de totalitarismo o dominación. Ante el viento iracundo de catástrofe y devastación del progreso, las narraciones orales que recogen la sabiduría popular anónima albergan una débil, pero efectiva, fuerza mesiánica de salvación. Por eso es que el ángel de la historia marginal mira hacia atrás, porque los actos revolucionarios hacen cortocircuito en la cadena de acontecimientos de un presente que impone su pensamiento único. El ángel de la historia tiene la mirada vuelta hacia el pasado porque carga con la memoria de los muertos y de los vencidos, quienes jamás estarán a salvo. Quizá lo anterior nos permita entender la obstinación de Benjamin de “cepillar la historia a contrapelo” y de efectuar “el salto del tigre al pasado” como un retorno revolucionario a lo intempestivo y al espíritu creador.

## **Canetti: frente al poder, la palabra que balbucea y sacude el sistema**

La monumental obra de Elias Canetti se erige como un poderoso legado para no olvidar la barbarie del poder, de la violencia, y de manera específica, de la guerra moderna producida por “un hombre civilizado”. Melancolía y esperanza teñidas de escepticismo son las notas que definen la antropología vital de un hombre curado de muerte. Si, de acuerdo con Canetti, el hombre es el único animal que recuerda lo que ha asesinado, ¿qué significa ahora ser humano, ser hombre? ¿Qué sentido tienen más allá de ser efímeros significantes lingüísticos? Responde Canetti, casi en susurros: “He desaprendido que soy un ser humano. Hemos perdido la práctica. Pero, ¿qué es lo que éramos?” (Canetti, 1987, p. 45) ¿Acaso no habita la misma bestia en todos y cada uno de nosotros? Tal vez hemos sido injustos con el calvinismo (Canetti, 1987, p. 46).

Por eso le interesa sobremanera profundizar en las entrañas de los mitos. Porque en su estructura secreta subyacen las repeticiones, variantes y normas que sostienen el arlequín móvil del teatro humano. Y sin embargo, las explicaciones científicas, filosóficas y religiosas de los mitos son radicalmente pobres e incapaces de dar cuenta de sus resortes íntimos (Canetti, 1987, p. 94).

Ahora bien, él sabe que la violencia es inherente al ser humano. Desde su inicio el ser humano busca protegerse de cualquier daño real o posible:

Nada teme más el hombre que ser tocado por lo desconocido. Desea saber quién es el que le agarra; le quiere reconocer o, al menos, poder clasificar. El hombre elude siempre el contacto con lo extraño. De noche a oscuras, el terror ante un contacto inesperado puede llegar a convertirse en pánico. Ni siquiera la ropa ofrece suficiente seguridad; qué fácil es desgarrarla, qué fácil penetrar hasta la carne desnuda, tersa e indefensa del agredido. Todas las distancias que ha creado han surgido de este temor a ser tocado (Canetti, 1977, p. 7).

La masa humana regurgita la violencia y la destrucción en su estado inmediato y puro. Su acontecimiento más significativo es la *descarga*. Aún más, la masa no existe, hasta

que la descarga la constituye. Fortaleza sitiada y animal acorralado, la masa destruye casas y cosas. Empero está sitiada de manera doble: “tiene al enemigo extramuros y tiene al enemigo en el sótano. El sentimiento de persecución de la masa no es otra cosa que ese sentimiento de doble amenaza” (Canetti, 1977, p. 11). Inmunidad contra lo externo, lo extranjero y lo extraño que crea comunidad. De ahí que el mejor acicate para movilizar la masa sea el miedo, miedo a lo extraño. La masa teme tanto a la vida como a la muerte, por eso no arriesga sino es bajo el ímpetu de fusión con la unidad.

La masa adquiere su consistencia más real y fecunda bajo el báculo del poder. La muerte es el patrimonio y potestad del poder. El poderoso da y quita la vida. Tener poder exige dominar y *sobrevivir* más allá de todo viviente. Ante la muerte de otros, el espanto se disuelve en satisfacción ya que uno no está muerto. El hombre –afirma Canetti– quiere matar para sobrevivir a los demás. No quiere morir para que nadie le sobreviva. El poder implica la fuerza pero no se confunde con ésta. El poderoso juega con la vida del súbdito como el gato juega con el ratón antes de matarlo. La ambición del poder es la posesión absoluta de todo y su enfermedad es la paranoia. El poderoso es paranoico. Reconstruir la legitimidad del poder es lo que Canetti denomina la Historia. La Historia es la narrativa del poder escrita con la sangre de los vencidos.

La afirmación consciente y táctica de la fuerza se efectúa bajo el orden de la brutalidad. La brutalidad resulta bastante paradójica, conecta la racionalidad del poder con la animalidad más instintiva: “Sobre la brutalidad no sabes *nada*. La has reducido a la supervivencia. Y eso parece no bastar. Hay algo más. La herencia de todos los animales a los que se ha torturado no para sobrevivirlos, sino por torturar”(Canetti 1997, p. 61). Torturar está en el ADN del poder como el instinto de supervivencia está en los seres vivos. Pero la guerra moderna se ha encarnizado con los métodos tecnocientíficos de tortura más sofisticados. Las guerras mundiales y luego la guerra de los Balcanes ejemplifican la barbarie de la civilización moderna.

Canetti no cree en fórmulas para conjurar el dolor, la muerte y la barbarie. Sobre todo el dolor. Lo único infinito –añade– es el dolor. Tampoco el gran arte logra escapar del sistema del poder. Ni siquiera la literatura más crítica está exenta de las tentaciones del poder. Es plausible la hipótesis de lectura de Sebald: Canetti después de haber escrito *Auto de Fe* se da cuenta de que el gran arte literario no escapa al juego cortesano del poder y a

las reglas del sistema y por eso renuncia a la novela como estrategia para transmitir un pensamiento anti-sistema:

El que, después de *Auto de Fe*, abandonara prácticamente la literatura debe atribuirse también sin duda a la sospecha por él expresada de que el sistema de orden hierático de la estética correspondía al de los poderes dominantes: Toda obra es una violación, por su simple masa. Hay que encontrar otros medios, más limpios, de expresarse. Lo que irrita a Canetti en los productos del arte y en las así llamadas obras estéticas es que tienden a alejarse de la realidad. La invariabilidad del arte es signo de la unidad de su sistema que, como la del poder, proyecta anticipadamente el miedo de la propia entropía al afirmar conclusiones afirmativas o destructivas. El autismo sistemológico exige finalmente un acto de violencia. En el siglo XX, el artista burgués prescribe el mito del apocalipsis y deja que otro pirómano haga que su propio mundo sea pasto de las llamas. El novelista Canetti no es una excepción. Que en adelante desistiera de escribir novelas significa, a mi entender, que se esforzó por sustraerse a las coacciones de su sistema, porque las aporías del arte, oscilantes entre la creatividad y visión destructora, le resultaban inquietantes (Sebald 2005, pp. 67-68).

Al arte moderno le falta potencia para imaginar otro mundo alterno al existente. Por eso Canetti prefiere el boceto o borrador, que muestra, sin apresar del todo, lo inmediato y fortuito de la vida cotidiana más insulsa: *lo más difícil resulta encontrar un agujero para salir de tu propia obra*. Abrir espacios de fuga, huecos en el sistema literario, incluso desconfiar de la subversión y de la sátira crítica. Desde luego que es más fácil decirlo que hacerlo, dado que el ser humano habita la palabra. En particular, la patria del escritor es la lengua, y la apropiación de una lengua singular. Apropiación que es, a la par, liberación del flujo irrestricto e indomeñable de un lenguaje vivo. Y también, apropiación que está asediada por la expropiación de una obra por un sistema de mercado y de control. En *La lengua absuelta*, se observa la intensa y conflictiva relación que tuvo Canetti desde la infancia con el lenguaje. Vivir y convivir con diversos mundos culturales y lingüísticos fue algo que lo marcó de por vida. No obstante, el alemán marcará su niñez como una lengua

mágica de fuego y pasión. Aunque después esa misma lengua le suscita las más atroces pesadillas tanto en el sueño como en la vigilia (Canetti, 1988, pp. 35-39).

Lucidez transfigurada en claridad, la palabra poética no está en el poema, no únicamente, sino que –según Canetti– reverbera su fuente en el lenguaje primigenio de la vida cotidiana, de la música vernácula, de los dichos y sabidurías populares. El chiste es dejar ser la palabra en su libertad, liberarla de sí misma, y sobre todo del egocentrismo literario del autor. Dejar que la palabra sea libre y verdadera. Verdad libre como niebla incandescente en el cosmos (Canetti, 1997, p. 81). Canetti busca una palabra que cuente, que dé cuenta de lo ocurrido, para hacer justicia a la injusticia innombrable. Y esa palabra sólo podría ser una fractura en el lenguaje, en el sistema de control. El problema es que en el siglo XX la palabra se ha vaciado de sentido, se ha viciado con el mutismo y el murmullo neutro de la habladería. Recuperar la palabra viva es recobrar el alma del lenguaje. No hay certeza alguna de que sea posible encontrar dicha palabra. La palabra en el siglo XX ha sido tan mortífera como la bomba atómica, pero más discreta y aparentemente inocua (Canetti, 1997, p. 104). Para Canetti resulta difícil no sucumbir a las teorías que abominan de la vida, que le niegan todo valor.

En la vejez –suspira con melancolía– vemos, no sin impotencia, que se ha potenciado y exacerbado todo aquello que más a fondo habíamos aborrecido; “siempre habíamos hablado *en favor de* la vida, que debía ser más y más larga hasta acabar siendo eterna. Condenábamos a quienes querían evadirse. Despreciábamos a quienes defendían paraísos vacíos. Mirábamos y escuchábamos, respirábamos: y nunca era suficiente” (Canetti, 1997, p. 74). Ahora, la proximidad del crimen y de la barbarie de Sarajevo y de Oriente Medio, nos muestran que el hombre es un leño que él mismo se arroja al fuego. La pira funeraria de cuerpos humanos otea en el horizonte actual. No hay mucho que hacer. Pero ese poco es suficiente para un hombre. Y a ese poco, Canetti le entregó su vida entera, su pasión, amor y lucidez. De ahí su consideración de que todo el arte consista en no engañarse a sí mismo, en aferrarse a la desnudez más cruenta. De ahí también que se sirviera de la iluminación y la epifanía como formas literarias abiertas, fragmentarias, crípticas. Con ello se sitúa en la tradición judía que valora más el comentario que potencia una obra que en la creación de la obra misma. Empero, su judaísmo, al igual que el de Benjamin y el de Celan, estaría teñido de amargo escepticismo: “A veces tengo la

impresión de que todas las palabras carecieran de valor, y me pregunto para qué he vivido” (Canetti, 1997, p. 47).

La barbarie moderna tiene un poder letal, incluso puede destruir el sentido del lenguaje. La destrucción del lenguaje pasa por su banalización: todas las palabras se vuelven equivalentes. Los destructores del lenguaje establecen una nueva justicia en la palabra. De tal suerte que las palabras *democracia*, *derechos humanos* y *estado de derecho* pueden servir para justificar lo contrario. El lenguaje mediador engaña. Esto nos permite entender su alergia a la noción de genocidio: “Hay que suprimir la *palabra* genocidio. Se ha convertido en la palabra más peligrosa. Es la palabra más *tentadora*. Todo cuanto alguna vez ha servido para matar, cada palabra, cada opinión, cada convicción, retorna. Este es el *único* eterno retorno” (Canetti, 1997, p. 54).

Al igual que Benjamin y Celan, Canetti mantiene una relación muy conflictiva con la lengua alemana. La lengua del opresor y de la barbarie, pero también la lengua de la memoria que nos puede sustraer del olvido y del oprobio. Desde que siente, en el exilio, que la familia, la patria y la identidad lo abandonan, se “aferra todavía más a ella y deja de lado las otras. ¿Es ésta la lengua materna, en la que se habla *al final*?” (Canetti 1997, p. 40). Para él, pensar es abrir una meditación en la lengua materna, extrañarla, desentrañarla. Abrir sus entrañas y ahí encontrar una mirilla para potenciar una perspectiva siempre difícil. Vida, lengua y aprendizaje van de la mano en la trayectoria de Canetti:

Aprender otra vez a hablar. A los cincuenta y siete años aprender no un idioma nuevo, sino aprender de nuevo a hablar. Tirar por la borda los prejuicios, aunque al final no nos quede nada. Leer otra vez los grandes libros, no importa si los leímos o nunca los leímos. Escuchar a la gente sin dar consejos, sobre todo a la que nada tiene que enseñarnos. No reconocer jamás a la angustia como un medio para la realización. Combatir a la muerte sin proclamar el combate. En una palabra: valor y justicia (Canetti, s. f.).

He aquí el ideario ético y estético de Canetti que sin lugar a dudas lo acercan de manera entrañable, en esa comunidad sin comunión y sin compasión de solitarios, con Benjamin y Celan.

## Testigo y testimonio de la época

“Has expuesto lo que fue la época en que te tocó vivir. No lo has soslayado, ni vestido, ni indultado” (Canetti, 1997, p. 54). Pero no se trataría de estar a la moda, de hablar de la actualidad, sino de tener una postura intempestiva, casi retrógrada para pensar lo nuevo desde su deconstrucción genealógica: “Quedarse atrás, siempre, no estar nunca con lo que es válido en el momento. El efecto retrasado lo es todo, la recuperación a posteriori del tiempo” (Canetti, 1997, p. 92), a sabiendas de que le ha tocado una época llena de confusiones y desencanto. Por eso se lamenta y se indigna con los expertos o sabios que buscan teorizar y explicar el mundo en el que vivimos: “¡Esos idiotas que piensan que uno ha vivido un siglo semejante para corroborar sus cuatro mezquinas teorías! Lo ha vivido para nombrarlo por *su propio* nombre” (Canetti, 1997, p. 54). Porque lo importante no es escribir ni pensar bien o correctamente, sino no olvidar nada, estar ahí como fiel testigo de todo lo que nos acontece:

Mientras no olvides nada, estarás ahí. Mientras no apartes la mirada, estarás ahí. Mientras no te inclines ante ello, estarás ahí, no un paradigma, sino una imagen del hombre que no ha dado su aprobación a nada inhumano. Si la abyección del exterminio no acaba inundándolo todo, también tiene que haber algunos que le digan *no* sin quejarse (Canetti, 1997, pp. 104-105).

Por lo mismo su rechazo de las teorías posmodernistas, postmarxistas y todos los post: “Post-algo: la cultura más lamentable. Algo que nada sabe, excepto que quiere estar *después de algo*” (Canetti, 1997, p. 93). En todo caso no se trata de pensar lo que vendrá sino de asumir lo acontecido. No olvidar nunca lo ocurrido, lo cual tiene que atesorarse como algo inconcebible, no como culpa ni castigo, sino como ejemplo absolutamente singular de lo que puede llegar a ser el hombre civilizado. No es un asunto ligado únicamente al pueblo alemán, japonés o inglés. Es algo “inhumano que amenaza a *todos* y puede irrumpir por cualquier lado. Hay que arremeter conjuntamente contra él como si fuera un monstruo” (Canetti, 1997, p. 12). Ese fondo inhumano está ahí para

recordarnos de lo que somos capaces, del poder de creación y destrucción que anida en nuestras entrañas.

Construir una mirilla para ver las cosas con una objetividad encarnizada, íntima. No esperar nada, no aventurar ningún proyecto o ideal pero seguir vivo, alimentando la esperanza salvaje de la vida a sabiendas de que los mayores cementerios y crematorios están empedrados de buenos, nobles y grandes deseos: “La carga de los ideales dilapidados, vagones repletos, peligrosos como armas” (Canetti, 1997, p. 105). La escritura después de Auschwitz es una escritura tocada por la barbarie, firmada por la complicidad y el conformismo. Por eso hay que escribir con esa conciencia desdichada y melancólica, matizada de auto-ironía y escarnio de sí mismo.

Se escribe para dar cuenta de una época, para ser su testigo despiadado y cruel, aunque se sabe, siempre se asume, que escribir no cambia nada, no detiene la violencia o la guerra: “Basta. No cambias nada. No impides nada. Eres menos que una efímera, menos, porque tú lo *sabes*” (Canetti, 1997, p. 101). Escribir para desahogarse: desahoga tu alma escribiendo, se infla demasiado. A fuerza de ser un eterno extranjero, en las diversas lenguas Canetti se considera uno de los más auténticos de sus habitantes. El divorcio entre la patria inglesa, por ejemplo, y su soliloquio le resulta perfecto. Visto en profundidad, el exilio sólo es una circunstancia que permite pensar de manera radical la extranjería y lo inhumano que hay en todo lo humano. Quizá por eso la potencia verdadera de la escritura parece casi una broma: venir al mundo y hacer una oración con cuerpo y manos, y rezar en un idioma desconocido a un mundo inhóspito. No se puede uno despojar de la palabra sin despojarse del último asidero que nos da un sentido humano, y sin embargo, la palabra está ahí para expresar toda la inhumanidad, toda esa extraña alteridad opaca e inasible por el entendimiento. (Canetti, 1997, pp. 76-98).

Si algo define la potencia del arte bien podría ser la afirmación de vida, afirmarse como antídoto contra el envenenamiento de la vida. Quien pregonar la muerte, la fortalece. La literatura tendría que reinventar cada persona y personaje, incluidos los del recuerdo, para aproximarse a la verdad de la vida, a la afirmación de la vida como única y poderosa verdad (Canetti, 1997, p. 20). Nada de ciego optimismo, hoy las visiones más pesimistas se quedan cortas frente a la realidad presente. Por eso es que las religiones antiguas se han vuelto obsoletas, porque nacieron en periodos idílicos, pero no basta con elegías fúnebres,

lamentos y lloriqueos, hay que tener el coraje y la voluntad para trascender el infierno generalizado del presente. Aconsejaba Canetti leer el periódico, pues ahí se encuentra todo, nada más ser requiere leerlo con suficiente odio. Quizá por eso, en 1993, al final de su vida escribió: “¡Ódiate más temprano! Ahora es demasiado tarde” (Canetti, 1997, p. 87).

Pero, ¿a quién pedirle la última verdad, a quién pedirle cuentas cuando todo lo acontecido nos excede por completo? ¿Acaso la compasión por tiempos venideros no sea sino una fatua ilusión? ¿Acaso regrese Dios cuando su propia creación se haya aniquilado a sí misma, qué palabra divina haría justicia a tanta degradación? (Canetti, 1997, pp. 48-54).

### **Benjamin y Canetti: escritura y lenguaje**

Canetti dice: “Uno escribe para ser distinto. Los embusteros de la escritura siguen siendo lo que de todos modos son” (Canetti, 1997, p. 21). Y Benjamin matiza: “uno escribe historias para recordar una verdad que ya soporta el secreto de la conciencia silente. Pero jamás está uno a salvo de ser un embustero de la escritura” (Benjamin 1991b, pp. 5-93).

“Escribir te alivia. Aunque no tengas nada que decir, te alivia escribir. ¿Sabe uno cuándo no tiene nada que decir?” (Canetti, 1997, p. 24) Lo que escribe en su cuaderno de anotaciones sobre su amigo Franz Steiner se puede aplicar al propio Canetti:

No sabía más de lo que saben las palabras, y no intentaba hurgar siempre detrás de ellas. Así quedó libre del psicoanálisis. Podía ponderar fría y críticamente cualquier propuesta que viniera de aquel ámbito, sin sucumbir a ella. Examinar era realmente lo suyo. Hacer poesía consistía, para él, en examinar palabras. Nunca leía sin anotarse las palabras que le gustaban. El que lo hiciera en muchas lenguas, incluso aquellas a las que se aproximaba desde fuera, como antropólogo, no quitaba nada de su validez a las palabras alemanas con las que escribía sus poemas. Le resultaba irresponsable desfigurar o malgastar algo valioso, sobre todo una palabra. Hablaba con comedimiento y lentitud, siempre pensaba previamente lo que iba a decir. Al oírlo, uno jamás se acercaba a un origen, aunque sí a un resultado. Trabajo era para él una palabra casi solemne. Se equipaba para trabajar, podía pasarse días enteros preparándose para un trabajo. Soñaba con lugares y espacios en los que se pudiera

trabajar bien, los sentía como paisajes de trabajo, sin decirlo de manera tan torpe ni presumir de la diligencia como virtud (Canetti, 1997, p. 28).

Ver como Musil hasta el final. “Permanecer fiel a una empresa única, intransferible e inacabable: ¿Qué más puede decirse?” (Canetti, 1997, p. 44).

Si hay una receta para escribir tendría que ser un tratado contra el método y contra la búsqueda filosófica de totalidad tipo Hegel, escribir como ya habían sugerido Lichtenberg, Nietzsche y Kraus, tres grandes maestros del aforismo que han dejado su impronta en Benjamin y Canetti:

Qué importante es no leer *demasiado* cuando se está haciendo algo, y sobre todo: no demasiado del mismo modo, bajo las mismas condiciones. Esta es precisamente la desgracia del espíritu académico: se impone como norma suprema. Luego puede surgir de ahí lo que sea, pero primero pasa por la norma suprema. Y así queda ya castrado. Lo que surge no puede ser *engendrado*, surge a partir de sí mismo por repetición (Canetti, 1997, p. 90).

Canetti le debe a Stendhal una convicción: si todo hombre pudiera verse por escrito, llegaría a ser algo excitante, sorprendente, único e irreplicable. Benjamin llegó a similar convicción por medios más mundanos, el trato con prostitutas y gente ordinaria en las calles y en las tabernas más sórdidas, pues consideraba que tan didáctica puede resultar la enseñanza de una biblioteca como la de una casa de citas o una charla con pescadores. “Uno tendría *en sí mismo* material suficiente para veintelibras, si no le resultara demasiado aburrido mostrarlo todo” (Canetti, 1997, p. 18). No se necesita más para escribir, sino cavar hondo en nuestro abismo interior: “La experiencia con *un* ser humano único basta para cien años. E incluso después nunca se agota del todo” (Canetti, 1997, p. 96).

Y sin embargo, la escritura –en la obra de Benjamin, en la obra de Canetti– tiene que partir (y hacer parir) de la experiencia de la fugacidad y absoluta finitud: “El sabe que todo está escrito en el viento. Pero escribimos para respirar” (Canetti, 1997, p. 97). La

respiración como constatación de una vida humana que se sabe y asume mortalmente viva. Respiración de una condición humana extraviada, extasiada en su vértigo y desconcierto.

El conocimiento que vale la pena es el que no nos da tregua, el que nos acosa siempre. Lo que verdaderamente importa es el conocimiento clandestino que alienta en todos nosotros. Sólo cuenta el saber vacilante, por eso Canetti desconfiaba de los ordenadores, del conocimiento enciclopédico.<sup>2</sup> Por eso, Benjamin sólo dejó obras inconclusas, proyectos de obras futuras, anotaciones furtivas en espera de una corrección. Quizá sean la fragilidad y fugacidad las potencias más poderosas que animan la existencia humana.

El legado de Benjamin y de Canetti, más que en un manajo de obras fragmentarias, está en un legajo de interrogaciones sobre la incertidumbre humana. Saber de y desde la caducidad que produce menos conocimiento que búsqueda de sentido. Así, ante la devastación de sentido, ante la crisis de los sistemas y paradigmas de conocimiento y racionalidad, de manera compleja y ambivalente, emergen nuevos lenguajes y transformaciones revolucionarias de la subjetividad. En ambos hay el terco empeño de dilucidar los fragmentos que se descomponen en imágenes desencantadas del mundo, para así, alcanzar interpretaciones inéditas del tiempo y de la experiencia. En ambos hay una búsqueda, búsqueda siempre renovada, de construir un lenguaje que incorpore la contradicción y entreteja una prosa capaz de transmitir la experiencia del desarraigo, la devastación y la precariedad –sin mella del rigor y de la esperanza.

### Notas

1. Cuando estaba redactando este ensayo descubrí un lúcido artículo de Roberto Esposito sobre el asunto, donde concluye una hipótesis semejante a la aquí dilucidada; quizá lo que se echa de menos en la estimulante reflexión de Esposito sea la parte afirmativa de la violencia creativa, la insurrección, la resistencia como soberanía y multiplicidad (*Cfr.* Esposito, 2006, pp.61-69).

2. Sobre Levi-Strauss, por quien siente admiración y aversión, mezcla de sentimientos encontrados, Canetti dice: “La manía-sistematizadora de los franceses. Lévi-Strauss y los mitos. Son seccionados y rearticulados de manera tal que pierden su eficacia. Y este

proceso de destrucción de los mitos se considera investigación de los mitos. ¿Cómo puede un hombre que ha devorado miles de mitos no saber que son lo *contrario* de cualquier sistema? La empresa de Lévi-Strauss me resulta tan enigmática, ese revolcarse en lo académico por parte de alguien que está sobresaturado de mitos — ¿cabe imaginar algo más desesperanzador? Intento comprenderlo leyendo las conversaciones con él. Ciertamente es que inventa algunas oposiciones como crudo y cocido, por ejemplo, con cuya ayuda realiza su clasificación. Pero, ¿qué queda del mito propiamente dicho? Ni siquiera la tenue vivencia del investigador que, en una sola mañana, ha absorbido quizá dos docenas de golpe. Su vida propiamente dicha son, sin embargo, las instituciones. Un impulso irresistible lo impelía hacia la vida académica, y acabó recalando en el Collège de France. El lugar al que llega así, el Instituto, es ya, arquitectónicamente hablando, una de las instituciones más antiguas y venerables de Francia. Su primer campo de investigación -y el más específico- son los sistemas de parentesco. Apenas si hay otra cosa, pero qué le vamos a hacer: los trabajos de la antropología inglesa y norteamericana lo entusiasmaron, y el interés por su familia judeo-francesa, muy ramificada, parece haber permanecido siempre despierto en él. Lo realmente asombroso es la conexión que existe entre este ámbito de trabajo inicial y el posterior, consagrado a los mitos. El hecho de que en ambos casos empleara el mismo método no parece haberlo confundido. Su destrucción del totemismo, por último, se piense lo que se piense sobre ello, procede de su absoluta necesidad de clasificar. Esto habría que discutirlo con más precisión. Es deudor sobre todo del estructuralismo lingüístico de Jakobson, que le brinda la excusa para todas las arideces de las que es culpable. Entre sus amigos menciona a André Bretón y a buena parte de los surrealistas. No es fácil decir cómo contribuyeron éstos a que él tramase sus tejidos, quizá menospreciando *otros* tejidos. Y éstos -sin duda contra su voluntad— también serían mitos. La resistencia que siempre he sentido hacia Lévi-Strauss (sin haberlo estudiado seriamente y pese a que su oposición a Sartre me gustaba) encuentra ahora su explicación: durante toda su vida fue discípulo de Richard Wagner en el sensibilísimo campo del *mito*. Me resulta casi inconcebible que alguien que se haya dedicado a los mitos durante veinte años confiese *esta* dependencia” (Canetti, 1997, pp. 90-92).

## Referencias

- BENJAMIN, W. (1991). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus.
- BENJAMIN, W. (1991b). *Historias y relatos*, Barcelona: Península.
- BLANCHOT, M. (1987). *La escritura del desastre*. Caracas: Monte Ávila editores.
- CANETTI, E. (1977). *Masa y poder*. Madrid: Alianza.
- CANETTI, E. (1988). *La lengua absuelta*. Barcelona: Muchnik.
- CANETTI, E. (1997). *Apuntes 1992-1993*. Madrid: Anaya-Mario Muchnik.
- CANETTI, E. (S. F.). “La provincia del hombre”. Consultado el 2 de mayo de 2012.  
En: <http://www.epdlp.com/escritor.php?id=1539>
- ESPOSITO, R. (2006). “Lenguaje y violencia, entre Benjamin y Canetti”. En *Revista de filosofía*. No. 38.
- SEBALD, W.G. (2005). *Pútrida patria. Ensayos sobre literatura*. Barcelona: Anagrama.