



**UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS “LUIS VILLORO”
PROGRAMA INSTITUCIONAL DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA**

**FILOSOFÍA DE LA ESCUCHA.
*CÓMO LLEGAMOS A SER LO QUE SOMOS***

Tesis

Para Obtener el Grado de:

Doctor en Filosofía

Presenta:

FERNANDO GUERRERO GONZÁLEZ

Asesor de tesis:

DR. ALFONSO VILLA SÁNCHEZ

Lectores: Dr. Eduardo González Di Pierro y
Dr. Jaime Vieyra García

Morelia, Michoacán, México, febrero, 2018
Trabajo apoyado con beca CONACYT para estudios de doctorado 2014-2017

Dedicatoria

A mis Padres.
A Sara, *sine qua non*.
A Caro por su comprensión.

Agradecimiento

Agradezco profundamente al Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo por la oportunidad de desarrollar mi investigación, por la sincera y cordial recepción de mi persona. Asimismo, deseo hacer expresa mi honesta gratitud al Dr. Alfonso Villa, porque siempre creyó en mi proyecto, por su amistad y por el talante filosófico de su diálogo. Sus conversaciones inspiradoras me evocaron con frecuencia la necesidad de filosofar con radicalidad, esa misma que nos recuerda Epicuro cuando dice: “No hay que pretender filosofar, sino filosofar realmente; pues tampoco necesitamos parecer sanos, sino estar sanos de verdad”.

Resumen

A partir de un estudio sobre los procesos comprensivos de la audición, se gestan ciertos filones doctrinales de una filosofía de la escucha direccionada a comprender algunas ristas de la condición humana y guarnecida de una vocación ética. Se ejecuta la tarea de interrogar acerca de la estructura y posibilidades de la filosofía hodierna y se determina la importancia de la escucha como ubicuidad comprensiva en el devenir de la misma. Existe una exhibición de la decantación histórica de una filosofía interpelante y eminente, pero eximida de la posibilidad de ser interpelada; este hecho se adjudica a ciertas formas en que el oído del filósofo, tomado como campo de comprensión, ejecuta históricamente la filosofía. Hay un adentramiento al estudio de la vinculación entre el marco comportamental del escuchar y el desenvolvimiento de la eventualidad de la filosofía, de la subjetividad y de la comunidad. El hilo conductor de la vinculación entre escuchar y llegar a ser es seguido con prontitud y hay una comprobación de su correspondencia y de sus resonancias. Se descubren las significativas estrecheces entre el llegar a ser de aquellas eventualidades y el particular actuar de la escucha como derrotero comprensivo. Hay un estudio amplio del comportamiento de la audición, mismo que concede un fallo a favor de la estructura ambigua y multimodal de aquella. Existe un despeje de la agravante sobre la importancia de la escucha y se patentiza su continua presencia y se corrobora su injerencia en el desarrollo cotidiano de la subjetividad y de la comunidad. Se prueba la existencia de una posibilidad comprensiva del oído para ejercer procesos de pensamiento filosófico: el gesto de una escucha filosófica. Se establecen los cauces doctrinales de una filosofía de la escucha, mismos que brotan del descubrimiento de un prolijo empate entre pensamiento filosófico y escucha. Subyace una formulación de una filosofía de la escucha como fehaciente vertiente alternativa de la filosofía de nuestros días bajo la adjudicación de una filosofía interpelada, la cual aprovecha el potencial de los procesos comprensivos de la estructura de un oído interpelado.

Palabras clave: *escuchar, llegar a ser, filosofía, comprensión, interpelación.*

Abstract

Starting from the studies about processes of comprehensive hearing, philosophic doctrines of the active hearing are directed towards the understanding of some of the human condition strings that are provided of an ethical vocation. The task of interrogating about the structure and possibilities of the present philosophy is executed and the relevance of comprehensive ubiquity in the progression of its own is determined. There is an exhibit of a historic distinction of a distinguished philosophy that questions, but is exempt from the possibility of being questioned; this fact is possible due to the different ways that a philosopher's hearing capacity -which is seen as the place where the comprehension occurs- executes philosophy in a historical way. There is an in depth study of the correlation between the hearing's behavioral field and the development of philosophy's eventuality, subjectivity and community. The thread of connection between listening and being is followed with promptness and there is a verification of its link. There is a significant narrowness that is discovered between those eventualities and the very particular act of listening as a comprehensive path. There is a wide study of hearing's behavior, which at the same time has an inclination towards its ambiguous and multimodal structure. There is a clear up of the aggravation of listening and its continuous presence is manifested, its interference in the everyday subjectivity and community is very clear. The existence of hearing's comprehensible possibility of being able to perform philosophical thinking processes is confirmed: the sign of philosophical active listening. Doctrinal courses of a philosophy of the active hearing are established, which come from the discovery of a thorough tie between philosophical thinking and active listening. A formulation of a philosophy of the active listening underlies as a reliable alternative aspect of the nowadays philosophy under the admission of a required philosophy that takes advantage of comprehensible processes' potential of the active listening structure.

Key words: *listening, get to be, philosophy, comprehension, question.*

Filosofía de la escucha.
Cómo llegamos a ser lo que somos.

Contenido

Dedicatoria	
Agradecimiento	
Resumen	
Abstract	
CONTENIDO.....	7
PRÓLOGO	I
INTRODUCCIÓN.....	XXVII
PRIMERA PARTE.....	1
LA FILOSOFÍA, LA ESCUCHA Y EL TESTIMONIO DE M. HEIDEGGER.....	1
PRIMERA PARTE SECCIÓN A.....	2
I. LA PREGUNTA POR LA FILOSOFÍA Y LA SOLICITUD DE LA ESCUCHA.	3
1.1 La filosofía: una gavilla de inquietudes.....	5
1.2 Algunos móviles y agitaciones de la filosofía.	6
II. LA DIMENSIÓN EJECUTORIA DE LA FILOSOFÍA.....	21
2.1 Realce de la dimensión ejecutoria de la filosofía.	23
2.2 Importancia y primacía de la ejecución en el joven Heidegger.	24
2.3 Las indicaciones formales y la ejecución de la filosofía.....	31
2.4 Breve caracterización de la indicación formal en el joven Heidegger.....	33
2.5 Apropiación y somera crítica de la indicación formal.	36
III. LA INDICACIÓN FORMAL EN TANTO TESTIMONIO.....	39
IV. LA EJECUCIÓN DE LA FILOSOFÍA EN ALGUNOS DE SUS TESTIMONIALES.	42
4.1 Somera descripción del carácter expresivo del testimonio.	42
4.2 El testimonio del hacerse cargo de la filosofía.	46
4.3 Breve acercamiento a la filosofía a través de la atestación del testimonial de la crítica.....	52
V. EL OLVIDO DE LA FILOSOFÍA: EL DEJARSE INTERPELAR Y EL ESCUCHAR.	54
5.1 La filosofía olvida dejarse tocar.	54
5.2 El olvido de la filosofía a ser sí misma en tanto otra.....	63
VI. EL OLVIDO DE LA FILOSOFÍA: EL ESCUCHAR Y SU SOLICITUD.	66
PRIMERA PARTE SECCIÓN B.....	69
I. LA IMPORTANCIA DEL ESCUCHAR. HEIDEGGER COMO TESTIMONIO.....	70
1.1 Acercamiento histórico y preliminar a la importancia del prestar oídos.	71
1.2 Necesidad de una historia de la escucha.....	72
1.3 Importancia de la escucha. Relación entre escuchar y llegar a ser.	73
II. HEIDEGGER COMO TESTIMONIO Y LOS RÉGIMENES DE LA AUDICIÓN.	92
2.1 Breve ponderación del pensamiento de Heidegger.....	92
III. CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS PREVIAS.	95
3.1 Saber escuchar al pensador. Escuchar su oído.....	97
IV. LA TÁCITA ESCUCHA EXISTENCIAL EN SER Y TIEMPO.....	98
4.1 Breve apostilla al giro en el pensamiento de Heidegger.....	98
4.2 Escuchar, hablar, comprender y el régimen de la audición en Ser y tiempo.	100
V. EL RÉGIMEN DE LA ESCUCHA EXISTENCIAL EN SER Y TIEMPO.	105

5.1 Consideraciones preliminares. Confabulación entre oído y forma de filosofar.....	105
5.2 Rasgos estructurales del oído existencial de Heidegger.....	106
VI. ALGUNAS CONSIDERACIONES A PARTIR DE LA ESCUCHA EXISTENCIAL.....	116
6.1 Empatía onto-hermenéutico entre hablar, comprender y escuchar.....	116
6.2 Menoscabo de la escucha existencial en Ser y tiempo.....	116
6.3 El oído onto-vigilante y el estar en el mundo.....	121
6.4 El oído y la paradoja de la incomprendibilidad de la vida humana.....	124
6.5 Rasgos testimoniales de la aducida incomprendibilidad del “ser”.....	126
6.6 El testimonio multívoco de la voz de la conciencia.....	135
6.7 Algunas conclusiones pertinentes y preliminares.....	141
VII. EL ESCUCHAR ONTO-HISTÓRICO EN EL HEIDEGGER TARDÍO.....	143
7.1 Breves palabras introductorias.....	143
7.2 La estructura básica del oído del Heidegger tardío.....	146
7.3 Algunos rasgos estructurales del oído del Heidegger tardío.....	150
7.4 El oído de Heidegger como testimonio de un espacio-tiempo prolijo y prosaico.....	165
7.5 La vocación de la escucha onto-histórica y rasgos de su ethos.....	170
7.6 La escucha onto-histórica y el oírse hablar de la filosofía.....	172
7.7 Rasgos del ethos del prestar oídos de Heidegger.....	174
VIII. OTROS RASGOS AUDITIVOS DEL HEIDEGGER TARDÍO.....	186
8.1 La escucha atenta y vigilante. La atención sobredeterminada a lo no dicho.....	186
IX. EL ATENDER TOTAL O ESCUCHAR LA ESCUCHA.....	190
9.1 Parco sumario de las temáticas hasta ahora asumidas.....	195
SEGUNDA PARTE.....	198
FILOSOFÍA DE LA ESCUCHA.....	198
SEGUNDA PARTE SECCIÓN A.....	199
I. ESCUCHAR O CÓMO LLEGAMOS A SER LO QUE SOMOS.....	200
1.1 El comportamiento de la escucha y la pertinencia de una filosofía de la misma.....	201
1.1.1 Importancia filosófica y cotidiana de la escucha y el gesto de su reflexión.....	201
1.1.2 Horizontalidad del gesto reflexivo.....	206
1.1.3 Oportunidad para la filosofía de reflexionar sobre la audición.....	208
II. ALGUNOS CARACTERES PECULIARES DEL PROCEDER DE LA ESCUCHA.....	211
2.1 Estructura morfológica del sistema auditivo.....	211
2.2 La escucha colaboradora con los sentidos. La no solicitud de la correspondencia de la audición.....	212
2.3 La audición como espacio germen de interpretación. Primeros indicios de su proceder.....	214
2.4 Resquicios del comportamiento comprensivo polivalente del oído.....	214
2.5 Rasgos básicos del carácter reflexivo y teatral del oído.....	217
2.6 Carácter pre-teórico expresivo y obediente de la escucha.....	219
III. SOLICITUD DE UNA FILOSOFÍA DE LA ESCUCHA.....	222
IV. LOS FUNDAMENTOS TEÓRICOS DE UNA FILOSOFÍA DEL PRESTAR OÍDOS.....	226
4.1 Escuchar la escucha. Posibilidades e imposibilidades del proceder crítico del oído.....	227
4.2 Rehúso del oído a la Escucha total: impedancia y advertencia comprensivas.....	228
4.3 Condición de indefensión comprensiva del oído. Primera aproximación.....	232
4.4 Oír, escuchar y la indefensión del oído. Segundo acercamiento.....	234
4.5 Escuchar y estar en el mundo.....	237
4.6 Escuchar y estar en el mundo. La teatralidad del oído y la exposición de unos a otros.....	240
4.7 Escuchar como a-tender a otro y breve corolario.....	244
V. EL NUDO INMEDIATO DEL MUNDO. OTEAR NUESTRA CONDICIÓN HUMANA.....	246
5.1 Hablarnos y escucharnos, no decir y no escuchar: el paraje de nuestra inmediatez.....	247
5.2 Hablarnos y escucharnos, no decir y no escuchar como nudo del mundo.....	249
5.3 Nosotros como cosa misma y fenómeno.....	255

5.4 La ubicuidad del nosotros como cosa misma.	257
5.5 El “Yo quiero” en Schopenhauer. Primeros indicios de la cosa misma.	257
5.6 Actualidad de las nociones cosa y fenómeno.	259
5.7 Dimensión referencial y heurística de las nociones cosa y testimonio.	265
5.8 Somos algo por auscultar: testimonio y cosa a la vez.	266
VI. LA AUDICIÓN, SU INDEFENSIÓN Y LA COSA.	267
VII. LA AUDICIÓN Y SU COMPRENDER EN PLURAL.	271
7.1 Escuchar como escucharnos: el oído y el plural.	272
SEGUNDA PARTE SECCIÓN B.	280
I. HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA ESCUCHA.	281
1.1 Fines de una filosofía de la escucha.	282
1.2 Dimensión ambigua del oído y fines de un pensamiento desde la audición.	285
II. LA ACTIVIDAD EXPRESIVA DEL OÍDO Y LA SUBJETIVIDAD.	287
2.1 La presencia del oído en el llegar a ser de la subjetividad.	288
III. COSA, TESTIMONIO Y EXPRESIÓN.	294
3.1 Escucha, per-sona y teatro.	294
3.2 La expresividad, la cosa y el teatro auditivo. Breve acercamiento.	299
3.3 La expresión, el lenguaje e indicios del gesto de la escucha filosófica.	301
3.4 La relación cosa-testimonio: el juego mutuo de la condición humana.	305
IV. LA ESCUCHA DE LO ABIERTO, LA OBEDIENCIA Y LA CONDICIÓN TAUTOLÓGICA DE LA AUDICIÓN.	311
4.1 Nosotros: horizonte testimonial y horizonte de nuestro propio rebase.	311
4.2 El comportamiento afirmativo y beligerante de lo abierto de la cosa.	315
4.3 Oír lo que uno quiere: el oído y sus regímenes tautológicos.	318
4.4 El oír y sus primarios desvaríos y ambigüedades.	321
4.5 Cosa, oído y desasosiego.	323
4.6 La cosa y los rasgos de su apertura.	325
4.7 Emergencia de la escucha crítica como escuchar la condición humana.	326
V. TÚ ERES ESO: LA EXPRESIVIDAD DE LA COSA.	334
5.1 El oír no se aprende y la expresividad inconsciente.	334
5.2 La volubilidad ciega y ambigua de la cosa.	335
5.3 Indicios en el oído de los principios délficos concómete a ti mismo y ocúpate de ti.	339
VI. EL CUIDADO DE LA ESCUCHA, LA ESCUCHA AQUIETANTE, EL OÍDO INTERPELADO Y EL FRACASO.	350
6.1 Nuestra incumbencia: filones teóricos de un cuidado del oído y sus ejercicios.	351
6.2 Primeros indicios de los ejercicios del oído. Oído y memoria.	355
6.3 El cuidado del oído y el compadecernos.	357
6.4 Rasgos generales del cuidado y gobierno de la escucha.	358
VII. LA MÚSICA COMO REFLEXIÓN Y COMO ESTÍMULO CRÍTICO DE LA FILOSOFÍA DE LA ESCUCHA Y LA KLEINÍA.	366
7.1 La tradición crítica de una música racional y la denostación del oído.	367
7.2 La expresividad disonante y atonal del mundo y la preeminencia del oído.	370
7.3 Primeros indicios del oído crítico interpelado.	372
7.4 Rasgos básicos de la kleinía y los puntos de escucha.	377
7.5 La Kleinía como saber descifrador y su asombro.	380
VIII. FILOSOFÍA DE LA ESCUCHA Y KLEINÍA: POSIBILIDADES DE UN SABER FILOSÓFICO Y EL ESTAR EN EL MUNDO.	385
8.1 La kleinía y la teoría. Colaboración y divergencia de los puntos de vista y los puntos de escucha.	385
8.2 La kleinía y el estar en el mundo. El oído que tantea y que es germen de interrogantes.	388
8.3 Kleinía y el cuidado del pasado.	393

IX. HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA ESCUCHA COMO FILOSOFÍA INTERPELANTE E INTERPELADA	398
9.1 La ejecución de la filosofía y el oído interpelado	399
9.2 Algunas posibilidades fecundas de una filosofía de la escucha como filosofía interpelada	404
X. ESTRUCTURA DEL OÍDO INTERPELADO. LA ESCUCHA DE LO AMENAZANTE Y EL ESCUCHAR AQUIETANTE (LA PRAXIS DEL OÍDO).....	415
10.1 La filosofía eminente y el oído forcluyente	415
10.2 La filosofía y otros rasgos del oído interpelado.....	419
10.3 Posibilidades de un saber escuchar	424
CONCLUSIÓN	426
BIBLIOGRAFÍA.....	430

Prólogo

*Oía de vez en cuando el sonido de las palabras,
y notaba la diferencia. Porque las palabras
que había oído hasta entonces, hasta entonces lo supe,
no tenían ningún sonido, no sonaban;
se sentían; pero sin sonido, como las que
se oyen durante los sueños.
Juan Rulfo. Pedro Páramo.*

*El río es el que me ha enseñado a escuchar.
Hermann Hesse. Siddhartha.*

*Escuchar es escuchar(te).
Tú en mi oído haciéndome entender.*

Las posibilidades de un quehacer filosófico crítico bajo la signatura y programa de una filosofía de la escucha son reales, toda vez que el propio oído logra ostentarse como un campo de comprensión pródigo de momentos favorecedores en los que un entender se empata como escuchar. De uno de esos lapsos comprensivos de la audición emerge el gesto crítico de un escuchar con pretensiones de filosofar. La pesquisa que aquí ofrecemos intenta cumplimentar los barruntos de algunos filones reflexivos impelidos a sustentar la actualidad y provechos de una filosofía de la escucha.

Nuestro propósito, más allá de no ceñirse a un estrecho estudio filosófico sobre la audición, se ordena bajo el amparo de cuatro sustantivas directrices. En primer lugar, asumimos decisivamente la interrogante por la filosofía, cuestionamos las posibilidades hodiernas de la misma y la injerencia del oído del filósofo en la estructura histórica de aquella; en segundo lugar, nos damos a la labor de discutir el proceder de la audición, constatamos su trascendencia y corroboramos la caterva de temáticas que en su seno guarnece; en tercer lugar, demandamos las estrecheces onto-hermenéuticas entre el llegar a ser de cierta eventualidad y el proceder de la audición, vinculaciones que nos proporcionan las bases para establecer la estructura comportamental de la escucha, la determinación de algunos momentos de equivalencia con el entender y ciertos filones prospectivos doctrinales orientados a barruntar algunas temáticas de un pensamiento desde el oído; en cuarto lugar, postulamos los filones doctrinales de una filosofía de la escucha como fruto de la pregunta por la filosofía, la ponemos a prueba en determinados tópicos y formulamos los beneficios de una filosofía bajo el amparo de la audición enderezada a comprender los entreveramientos de nuestra condición humana.

Las intenciones primarias de nuestro afán quedan estimuladas por el designio de aspirar a comprender el proceder de la audición y la injerencia de ésta en las determinaciones de lo que denominamos condición humana; a su vez, quedan incentivadas por la competencia comprensiva de la escucha para entender los meandros de esa misma condición y las posibilidades del oído para impulsar gestos críticos de un cariz filosófico con la idoneidad para solventar cierto bastimento conceptual y programático ordenado a un pensamiento contemporáneo alterno, mismo que se pone en juego bajo la fisonomía de una filosofía de la escucha.

Quedamos impelidos a llamar la atención sobre esa aparente nimiedad denominada audición, misma que, a tenor de su fecunda polivalencia y su ilación

constituyente con el desarrollo del marco histórico de la subjetividad y de la filosofía, nos permite inscribir en sus afanes una labor filosófica desde los términos del llegar a ser de nuestra condición humana y como una faena del pensamiento enderezado a actualizar el oficio del pensador al amparo de la ancestral ordenanza délfica.

La filosofía de la escucha que aquí trazamos, después de muchos rodeos y ambages doctrinales, queda compelta a emplazar y actualizar el ancestral *γνώθι σεαυτόν* bajo los afanes de un *conocernos* como *escucharnos*, el cual, al mismo tiempo, solicita de suyo el *ἐπιμελεία ἑαυτοῦ* como rendimiento de una profusa plasticidad de la propia audición; pues, a decir verdad, el oído, paradójicamente, no solamente es una “especie de teatrillo en el que compiten las dos deidades modernas, una buena y una mala: el poder y el deseo”¹, sino también resulta un foco prolijo de experiencia donde la reflexión puede florecer y donde una caterva de interrogantes logra germinar bajo su provechoso amparo.

Los fundamentos doctrinarios y estructurales de un pensamiento desde la audición no son posibles sino hasta después de trazar heurísticamente una serie de arduos vericuetos y múltiples andanzas muchas veces imprevistas. Empero, algo es cierto, nuestro estudio no comienza atacando de lleno la temática de la escucha, pues a nuestra indagatoria le subyacen ciertas intuiciones e interrogantes previas, mismas que labraron el terreno para no acotar nuestra indagatoria a un específico estudio sobre la audición y su dimensión inteligente.

Una de esas intuiciones fustigadoras tiene que ver con las preguntas que dicen así: ¿cómo se vincula el oído tomado como campo de comprensión en la contextura de la subjetividad? ¿Qué relación subyace entre audición y el llegar a ser del individuo? ¿En qué medida somos seres que nos ponemos en juego a través del oído?, toda vez que, desde tiempos remotos hasta la actualidad, se da por sentada dicha vinculación constituyente. Otra de las inquietudes incitadoras se decanta por la cuestión entre la estructura de tal o cual filosofía y la dimensión del oído tomado como ámbito de comprensión, esto es, si las definiciones y resultados de toda filosofía quedan amalgamados por una injerencia comprensiva acreditada en la audición. Al parecer, en los postulados filosóficos de todo filósofo, si tomamos al Heidegger tardío como parangón, la noción de escucha establece una relación de reciprocidad estructurante con las repercusiones finales de toda filosofía. Así, una cuestión más nos impulsa a interrogar desde su base las posibilidades hodiernas de la filosofía a partir de su propia ejecución histórica, un cuestionamiento expuesto del siguiente modo: ¿Qué estructura dispone la filosofía de nuestros días? ¿A qué posibilidades se abre y a cuáles se clausura? ¿De qué manera el oído del filósofo tomado como campo comprensivo colabora activamente en la estructura de la filosofía de nuestros días? Y, sobre todo, ¿por qué motivos la filosofía parece un ámbito de experiencia con fehacientes pretensiones de interpelación, pero con ciertos resquemores para una provechosa alteración? Y, ¿si este último hecho tuviese que ver esencialmente con cierto proceder acreditado en la audición del propio pensador?

No obstante, a despecho de las anteriores inquietudes, una serie de preocupaciones filosóficas más ensanchadas arrastran y propulsan nuestras anteriores intuiciones e impulsan decisivamente nuestra propia indagación, proveyéndole a ésta un calado propiamente filosófico: *¿Cómo llegamos a ser lo que somos? ¿Y si nuestra historicidad se pusiese en juego, en buena medida, por una indefectible vinculación con la audición? ¿De qué modo un cierto entendimiento acreditado en el oído fragua una alianza onto-constituyente con la subjetividad y la estructura de la filosofía? ¿Y si hubiera una generosidad comprensiva en el oído que nos lanzara a entender los entresijos de la anterior vinculación?*

¹ Cfr. Barthes, R. (1992). *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*, Barcelona, Editorial Paidós, p. 256.

Así, tomando conciencia de la inexistencia de disertaciones que asumieran en particular y de manera sistemática las anteriores agravantes y fueran nuestra generosa guía, izamos velas por cuenta propia para navegar por territorios casi inexplorados y nos dimos a la tarea de labrar un considerable estudio que asume el reto de determinar las estrecheces onto-hermenéuticas entre audición y el llegar a ser de nuestra condición humana, pero ello bajo una prodigalidad reflexiva que abonamos al oído.

En términos bastante sumarios, diremos que nuestra indagatoria propone una experiencia filosófica potenciada por la propia audición, orientada a entender la puesta en juego de nuestra condición humana en relación con la particular estructura comportamental del oído. Insistamos, nuestra investigación no ofrece únicamente marcos referenciales para entender el proceder multiconductual de la audición como competencia comprensiva, sino se propone brindar ciertas posibilidades de una experiencia filosófica a partir de un bastimento crítico guarnecido en el escuchar.

1. ¿Por qué la escucha?

¿Cómo llegamos a ser lo que somos? ¿De qué manera nos ponemos en juego en las vicisitudes de nuestra existencia? Desde nuestra consideración, las anteriores interrogantes pueden comenzar a saciar su sed de respuesta si recurrimos a esa parca y aparente nimiedad denominada audición.

El escuchar no se reduce, como se suele hacer, a una competencia humana enderezada a recabar las intenciones de alguien que habla por parte de un pasivo receptor. La audición no se constriñe al intercambio de significaciones entre un hablante y un destinatario designado como oyente. La audición no se ciñe a sus rasgos fisiológicos bajo la denominación de sistema auditivo. La escucha no sólo es la otra faz de la competencia del hablante y tampoco se sujeta a ser únicamente el lugar donde se truecan las ondas mecánicas por impulsos eléctricos, los cuales habrán de ser conducidos al cerebro para que el individuo a una onda mecánica le denomine sonido y a éste le nombre ruido, voz o palabra.

Mas bien, la escucha es un campo donde tiene cabida un comprender. Y este comprender cobra verdadera importancia hasta ser confundido con la inteligencia de la conciencia y hasta con el proceder de la razón. Empero, lo relevante de ese entendimiento que tiene lugar en la audición es que recién se pone en marcha en el marco histórico-ejecutivo de la subjetividad y de la comunidad, pero lo logra hacer de una manera bastante peculiar. En otros términos, el escuchar y sus procesos comprensivos no son posibles sino en relación con el desarrollo estructural de la subjetividad y viceversa.

La experiencia pedagógica, tomada con suma seriedad y no bajo esos vulgares remedos educativos ofrecidos por las reformas educativas actuales, puede dar cuenta que los procesos formativos más grávidos ocurren, en amplia medida, merced de la audición y su proceder comprensivo y no exclusivamente bajo la competencia del habla. Plutarco de Queronea puede acreditar con sus reflexiones y con bastante suficiencia lo que ahora decimos. Un padre de familia puede darse cuenta con facilidad que los procesos de poder, de autoridad, de obediencia, de moralidad, se ponen en juego por mor de la inteligencia que se pone en marcha en el oído del hijo. Ese padre de familia del que hablamos puede experimentar que la autoridad ostentada por él puede ser acreditada o desacreditada desde los fueros del propio oído del hijo. Asimismo, la constitución de la subjetividad en cualquier sociedad tiene que ver con una eventual participación del oído en la misma. Las sociedades actuales, la colonización de la tecnificación sobre ellas, el instrumental tecnológico, los juegos de poder y dominación, la explosión de la pluralidad, el juego

fatigoso de las *redes sociales*, la experiencia de la historia, todo ello puede entenderse a partir del comportamiento y ejecución de la escucha.

Pero, el escuchar, lo adelantamos, no es una causa ni una ocasión en la dimensión estructural del llegar a ser; desde nuestra consideración, resulta un eventual foco de experiencia particular que se pone en marcha en el devenir de todo evento donde se pone en juego un comprender, como puede ocurrir con el acontecer del filosofar.

Esta misma experiencia fundamental que ahora aducimos, esto es, la puesta en juego en amplia medida de la subjetividad y de la comunidad merced del oído, tiene muchos correlatos en el mundo de la cultura. Por ejemplo, ya El Bosco (1450-1516) en el paisaje del infierno sonoro del tríptico *El jardín de las delicias* y en otras de sus obras, testimonia lo que ahora concitamos. En ese recargado y musical infierno, resaltan, entre otras cosas, unas descomunales orejas que aplastan a una prole de desdichados; ambas orejas están atadas por una filosa lanza, al tiempo que son atravesadas por agudos alfileres; mientras que, del pabellón auricular del oído, situado ante el espectador, se asoma un diminuto demonio que azuza a los desgraciados, en tanto las enormes orejas son separadas por un cuchillo que se blande amenazante ante los desventurados. A propósito de este peculiar pasaje, podemos aducir que el infierno sonoro del *Jardín de las delicias* es la puesta en escena de un cuadro bastante dramático, cuyo drama se ve decidido, en buena medida, en la propia escucha. Siendo que, el pintor holandés ya hubo intuido que el oído es un campo de comprensión en cuyas lindes suelen contender ciertas posibilidades del hombre. El Bosco pues, ya hubo vislumbrado que la audición, así como la lengua, llegan a ser fuente de grandes provechos y veneno de múltiples inconveniencias y peligros.

Ahora bien, en el marco de lo ahora mencionado, la escucha no esgrime un complejo estructural unidimensional enderezado a recabar sentido desde su receptividad. Lo que debemos destacar en el contexto de nuestra pesquisa es la particularidad del actuar comprensivo del escuchar. Pues, en efecto, sobre lo que no se ha llamado la atención en los ámbitos poco estudiados de la audición es la suerte de un actuar activo, pronto, multimodal y eminentemente comunitario del propio escuchar, mismo que hace posible que la subjetividad y la comunidad se pongan en juego describiendo sus mutuos condicionamientos a instancias, en buena medida, de ese polimodal proceder del oído.

Lo importante del oído es aquello que lo mueve a comprender y que, al hacerlo, decide sobre la estructura de la subjetividad y sobre los entreveramientos de nuestra condición. Una serie de componentes hacen posible el escuchar y el comprender del oído, por ejemplo, el cúmulo de regímenes que dirigen los modos de escuchar, la serie de impedancias que acotan su propio comprender, la obediencia originaria que subyace y potencia a todo escuchar; a su vez, al propio oído le es inherente una condición de indefensión desde donde queda avasallado por la suerte de una surgente y excesiva significancia del mundo; asimismo, la audición se esgrime como un derrotero semiótico, germen de signos y gestos diferenciados, en muchas formas, a los del hablar; pero, ante todo, la escucha es una región de comprensión que se pone en juego bajo la suerte de una compulsividad que se empata, en distintas maneras, con una cierta apetencia y precipitadamente se mueve a comprender condicionadamente a partir de múltiples figuras del egoísmo, de la beligerancia, del deseo, del querer; en fin, figuras ego-tautológicas que obligan al oído a escuchar desde lo que él mismo desea.

De tal manera que la escucha, si bien es cooriginaria del hablar y tiende hacia un mercadeo de la significación, blande una conducta que la hace poner en actividad con antelación a los procederes de la materialidad del hablar y de la razón, de forma semejante a un cierto oír que postula Juan Rulfo, un oír que esboza su actuar sintiendo, deseando, soñando, pero que escucha a veces sin necesidad del sonido de las palabras y sin las

sonancias de la voz²; aún más, el oído se postula a sí mismo como un campo de comprensión muchas veces egoísta, belicoso y compulsivo, haciendo posible con todo lo anterior, una subjetividad y una intersubjetividad mutuamente condicionados y definidos por la rectoría de ese egoísmo y de esa beligerancia en el oído y por una serie de tautologías que dibujan una lucha de unos contra otros, unos avatares de dominio y sujeción que se inscriben desde los márgenes del propio oído.

Así, la interrogante, ¿cómo nos logramos poner en juego mutuamente? – otra arista de la pregunta ¿cómo llegamos a ser lo que somos? – nos remite a la audición, pues en sus devaneos encontramos algunos términos de esta decisiva agravante.

De este modo, la audición resulta una ubicuidad de comprensión ambigua, toda vez que, por un lado, nos ponemos en juego desde su praxis lingüística, pero, ante todo, lo hacemos desde sus precipitaciones y apetencias pre-fónicas; mas, por el otro, puede proveernos un entendimiento crítico eventualmente filosófico, ya que, en sus fueros puede ocurrir una fecunda correspondencia entre un gesto del escuchar y un entender cribador.

2. ¿Para qué una filosofía de la escucha?

Si nos preguntásemos ¿de qué puede hacerse cargo la filosofía hodierna? ¿Cuál sería una de las incumbencias que alentarían los afanes de un quehacer filosófico de nuestros días? Nuestra indagatoria da por sentado que la naturaleza de una filosofía desde el oído se postula como uno de los silos vinculados a la amplia caterva de las incumbencias de la filosofía de nuestros días.

Teniendo en cuenta que a la escucha le es de suyo un proceder comprensivo capaz de fomentar experiencias de comprensión y la posibilidad de experimentarnos desde su peculiar ejecución al entreverar contextos de nuestra condición humana, entonces, puede surgir, desde la plasticidad del oído, la posibilidad un entender nuestro escuchar o, mejor, la fecundidad de un *escuchar la escucha*, lo cual significa, en términos generales, la experiencia crítica de inclinar el oído hacia el propio proceder del mismo y el fehaciente ejercicio crítico de auscultar las ristas de nuestras determinaciones individuales y comunitarias. Lo anterior nos faculta para, alejados de los procederes de la correlación sujeto-objeto ajenos al oído, distanciados de la representación objetual del mundo que inhibe la escucha, disuadidos de la justificación de alguna teoría del conocimiento desde el oído, postular la ejecutoria de un gesto filosófico bajo la encomienda de un escuchar como escucharnos, esto es, la viabilidad un oído auscultante que, ejerciendo sus facultades, colabora para estructurar la condición humana, al tiempo que nos permite comprender su propio proceder.

Ahora bien, el potencial gesto crítico de esta naturaleza está orientado a entender dichos condicionamientos humanos; de este modo la filosofía emerge como un pensamiento de la propia condición humana. La filosofía de la escucha, como figura de un pensamiento de la condición humana, que la plasticidad del oído esgrime, queda francamente inclinada a comprender el proceder del oído, lo que en éste se pone en juego y los vericuetos de los términos humanos que fomenta y a los que él mismo queda determinado, en consecuencia, la posibilidad de escuchar como escucharnos llega a ser la actualización de un *conocernos*.

Así, nuestro gesto filosófico emerge como un pensamiento de la condición humana, pero, ante todo, asume el riesgo de ser una filosofía provista de un carácter ético, toda vez que en su quehacer estriban las intenciones de fomentar cauciones respecto de

² Cfr. Rulfo, J. (2005). *Pedro Páramo*, México, Editorial RM/Fundación Juan Rulfo, p. 51.

nosotros mismos, siendo una de esas advertencias las formas en que se extienden y estructuran los términos de nuestra comunal condición y, sobre todo, promueve la advertencia más básica, a saber: tener cuidado con el oído.

Empero, los asuntos no quedan allí, pues el pensamiento filosófico que nosotros postulamos azuza a la propia filosofía a interrogar por los modos en que ejerce el oído al momento de comprender y ejecutar la filosofía. Siendo la filosofía una eventualidad que se pone en juego, en buena medida, desde el campo de comprensión que es el oído, también ésta queda implicada por los devaneos de la audición y queda suscrita por el cúmulo de componentes de la misma y por las mismas circunstancias y chanzas que se ejecutan en el propio oído. De tal manera que, la filosofía, desde nuestra consideración, se ha destilado gracias a una serie de modos de escuchar que han logrado estructurar, en términos generales, una filosofía potencialmente interpelante y con el derecho a no dejarse interpelar desde su fundamento, con el arbitrio de rehusar desde su base todo dejo alteración. En otros términos, la filosofía se ha decantado, en amplia medida, por un oído interpelante capaz de trastocar con su tradicional poderío crítico, pero todavía posee el resquemor de dejarse interpelar, aún teme adscribir su quehacer desde un oído interpelado potencialmente alterado y abierto a otras posibilidades filosóficas.

Plutarco nos llega a decir lo siguiente: [...] “pero en el uso de la palabra el recibirla bien es anterior al lanzarla” [...] ³. Lo cual, desde el contexto de nuestra indagatoria significa que la filosofía, con antelación a las prerrogativas de su quehacer interpelante, le impele el deber de dejarse interpelar, de dejarse trastocar, exigencia que ha proscrito a fuerza de forcluir de sí toda tentativa que pudiese significar el cuestionamiento de su propio estatus o su prolija alteración. Pues, recibir adecuadamente la palabra para después saber lanzarla quiere decir, antes que todo y desde el marco de nuestra indagación, laborar en beneficio de un oído competente para ser amonestado, antes de interpelar, por la presencia de aquello que no se quería escuchar. Desde nuestra consideración, los asuntos del filosofar no comienzan con el precipitado hablar, sino con el saber escuchar.

La actualidad de la exhortación de Epicuro que dice: “En la discusión racional gana más, por lo que aprende, el que es vencido” ⁴, se hace fidedigna en la medida que la filosofía experimenta en el oído su propio vencimiento.

A. Aspectos formales de la ejecución de la escucha.

Nuestra pesquisa filosófica está fragmentada formalmente por dos amplias secciones. La primera de ellas, dividida a su vez en dos apartados, acomete muy diversos aspectos estructurales del escuchar en su vinculación con la dimensión histórico-ejecutiva de la filosofía y de la subjetividad; su propósito, en términos generales, es llamar la atención de la presencia activa de la audición, postular la importancia de sus incidencias al momento de la ejecución del marco histórico del llegar a ser y traer a cuenta muy diversas temáticas que en ella se ponen en juego como ubicuidad comprensora activa.

La primera sección emprende la pregunta por la filosofía y retiene la solicitud de la escucha en la propia pregunta por aquella. Asimismo, expone una serie de testimonios históricos que acreditan la presencia constante del oído y su activismo comprensivo en muy diversas tradiciones y temáticas; finalmente, tomando a Heidegger como ocasión, realizamos un estudio de la relación proporcional que existe entre formas de escuchar y

³ Cfr. Plutarco, (1985). *Sobre cómo se debe escuchar en Obras morales y de costumbre (Moralia I)*, Madrid, Editorial Gredos, p. 168-169.

⁴ Cfr. Epicuro, (1994). *Exhortaciones en Obras*, Barcelona, Ediciones Altaya, p. 84.

las definiciones de la estructura y la manera de filosofar, para sí poder corroborar esa mutua dependencia poco interrogada entre modos de audición y formas de filosofar. Así, la estructura del pensamiento de un filósofo la perciben casi todos como un producto final, mientras que el inicio, que debe estar en el oído, lo perciben pocos.

1. Prestar oídos al evento de la filosofía.

El primer avatar que nos propusimos atacar fue hacer la pregunta por la filosofía e interrogar por aquellas vicisitudes que hacen posible sus eventualidades hodiernas y a las que se clausura a causa de realizarse de tal o cual manera. A despecho de intuir que detrás de la realización de la filosofía se encuentra activamente la audición, quisimos postergar el estudio de tal intuición y en su lugar nos dimos a la tarea de intentar que la propia filosofía, desde sí misma, nos dijese su proceder a través del cúmulo de las inquietudes que con constancia le embargan.

Desde una primera exploración en el corazón de la filosofía constatamos en sus pruritos una persistencia casi compulsiva a mantenerse en el pedestal de su conspicuidad, a dibujar en sí figuras comportamentales de la mismidad, a ser una tarea interpelante, pero poco proclive a ser apelada, toda vez que logra desdeñar insistentemente ciertas presencias que le resultan tan inherentes como inquietantes, pues la asistencia de las mismas interroga su crasa resistencia al devenir de su alteración y al fundamento de su eminencia. Algunas de esas figuras constantes y denostadas que pululan en los cuidados de la filosofía serían, entre otras, el fracaso, la nimiedad, la actividad del ridículo o la anonimidad.

Con esta primera aproximación a las efervescencias de la filosofía ganamos la retención de ciertos modos en que la filosofía logra desenvolverse a causa de sus constantes inquietudes y descubrimos cierta insistencia por mantenerse como labor importante.

No obstante, no nos quedamos varados en los ámbitos de esa primera apreciación. Auxiliados de la riqueza teórica del joven Heidegger y de la noción de *ejecución*, cuando dicho término es fundamental para este filósofo al momento de definir los rasgos estructurales del comportamiento, nos abocamos a interrogar por la filosofía desde su autosuficiencia ejecutiva. Con la riqueza de la idea de ejecución intentamos que la propia filosofía nos *indicase* los términos de su estructura y la signatura de sus posibilidades. Siendo que, el provecho de la noción de *indicación formal* prodigada por el propio joven filósofo nos instó a reconocer la eventualidad de la filosofía desde una desenvoltura autosuficiente y bajo la designación de una forma de vida factual, donde ésta administra y se indica desde sí bajo una lógica enderezada a perderse a sí y recuperarse desde ella misma, a ocultarse en sus rasgos originarios y desocultarse en sus procederes de la misma índole.

A pesar del provecho de la noción de indicación formal del joven Heidegger, en relación con la pregunta por la filosofía, llegamos a la conclusión que dicho concepto sólo rinde frutos bajo la adscripción de una vida que vive a partir de modos originarios y no originarios, bajo la lógica donde se cruzan la constante necesidad de la filosofía por una vida originaria y auténtica. Mientras que nuestra pregunta por la filosofía pretende hacer que la propia filosofía nos dijese desde sí misma la amplitud de su ámbito, los goznes de su apertura y no únicamente obtengamos de ella una refulgencia a través de una lógica donde la vida juega a mostrarnos una faceta dual de ocultamientos y desocultamientos y donde la vida y filosofía se unen bajo la requisitoria de la autenticidad. Debido a ello,

nuestra pregunta por la filosofía sólo puede rendir frutos cuando descubrimos una filosofía y su ejecutoria capaz de prodigarnos la polivalencia de sus modos, la dispersión multimodal de una eventualidad autosuficiente con la competencia de ser expresa de muchos modos. Mas esta ocurrencia sólo es posible desde el momento en que los provechos de la indicación formal son trocados a los linderos del *testimonio*. De este modo, bajo una particular reflexión de la noción de testimonio, se nos permite hacer con más pertinencia la pregunta por la filosofía.

La postulación del testimonio frente a los réditos de la indicación formal de Heidegger representa un enriquecimiento de ésta, toda vez que el testimonio es tomado por nosotros como la eventual situación de algo o de alguien que, bajo la adscripción de ser una interpretación o un arreglo de cierta eventualidad remite, como a traición de sí mismo e invariablemente, a la apertura multimodal de aquella eventualidad que testimonia, puesto que, el testimonio, merced de su ejecución da muestras expresivas de cómo se realiza él mismo y cómo llega a ejecutarse la abierta eventualidad que testimonia. En razón de ello, hacemos la interrogante por la filosofía desde la ejecución de la misma y desde la dispersión de ella a partir del bagaje de sus testimoniales, teniendo en cuenta, claro está, que con la ejecución de la filosofía y sus testimonios, nos excusamos de hacer hablar a la filosofía desde tal o cual lógica de la vida, dejamos intacta la apertura multimodal de su eventualidad, nos eximimos de describir notas conceptuales de la propia filosofía y dejamos incólume la autosuficiencia de la misma y nos permitimos que ella nos exprese su proceder en la eventualidad de sus testimonios. Pues, no se trata, mediante una desatinada deliberación, de “dar palabra” a la filosofía, sino de permitirnos escuchar las inquietudes de su abierto y multimodal evento.

Merced de la noción de testimonio, dejamos “hablar” a la filosofía a partir de dicha noción y recurrimos aleatoriamente al señalamiento de ciertos testimonios filosóficos para determinar cómo la filosofía se hubo venido realizando. Acudimos así, al testimonio de la crítica (la filosofía como labor interpelante que con su labor interrogante logra *tocar*), al testimonial del hacerse cargo (el conjunto de incumbencias de la propia filosofía) y al testimonial del escuchar del filósofo (el oído filosófico como ámbito donde se pone en juego una interpretación de la filosofía). Con el primero, volvimos a evidenciar el carácter interpelante y no apelado del quehacer filosófico; con el segundo, nuevamente palpamos una filosofía obstinada en asegurar su estatus eminente. Ambos testimonios, desde nuestra consideración, hubieron de confabular para destilar una filosofía con denuedos de labor sobresaliente y un quehacer del pensamiento enmendado a tocar, pero renuente a ser tocado, esto es, un quehacer del pensamiento interpelante, pero rehusado a ser interpelado. En consecuencia, la pregunta por la filosofía nos condujo a confirmar nuevamente aquel mismo gesto filosófico que descubrimos en nuestro primer acercamiento a la filosofía, uno tal impelido a ganarse como una mismidad denostadora de los riesgos de su propia alteración.

Asimismo, el testimonio de la escucha nos permitió corroborar una caterva de razones por las cuales la filosofía queda imposibilitada a dejar abierta su propia eventualidad y apartada de su provechoso y eventual ensanchamiento. Los motivos por los cuales la filosofía se decanta según la forma antes indicada estriban en la suerte de determinados olvidos, todos ellos en estricta relación con los modos en que el oído del filósofo ha ejecutado la filosofía. A causa de ciertos juegos comprensivos de un oído interpelante, pero no interpelado, se potenció una labor filosófica lo bastante crítica, pero poco propicia para ejecutarse desde múltiples presencias testimoniales ampliamente denostadas y críticas también. Se nos hizo patente que el oído del filósofo juega sutilmente a comprender desde figuras y móviles que lo conminan a escuchar desde lo que él mismo quiere y desea. Siendo que, la filosofía se obstina en aparecer como labor

amonestadora, pero recusada a ser amonestada. Por estos antecedentes, nuestra pregunta por la filosofía puede rendir frutos, toda vez que solicita una seria reflexión acerca de la incidencia del escuchar en el seno de la filosofía y postula la necesidad de una filosofía ensanchada y prolija desde su potencial alteración, reclamamos así, una labor filosófica interpelante e interpelada, pero sustentada desde la fecundidad de un oído sin el resquemor de su eventual alteración. Dado lo cual, se nos hizo factible abrir la discusión por la necesidad de una filosofía potenciada desde los eventuales provechos de una escucha que lo hace desde aquello que no querría escuchar.

Desde lo anterior, asumimos a la filosofía como una eventualidad ejecutada por el ser humano que, para determinar la realización histórica de la misma, se logra activar, entre otras cosas, por la figura del oído del filósofo, en el entendido sustancial que dicho oído es una ubicuidad comprensiva, plena de entendimiento⁵ y que, al amparo de su mediación, el filósofo se permite ejecutar o arreglar una interpretación de la propia filosofía. Desde este sentido, retenemos la audición como un testimonio de la ejecución histórica de la filosofía y como un derrotero comprensivo donde el filósofo recibe, arregla, interpreta o dramatiza una interpretación particular de la misma.

Debido a ello, en el contexto de la propia pregunta por la filosofía, sugerimos la figura testimonial del oído del filósofo como uno de los lugares privilegiados donde se pone en marcha históricamente el drama de su filosofía, esto es, la ubicuidad comprensiva donde se gestan, en buena medida, los entramados del pensamiento del filósofo. Se colige de lo anterior las estrecheces constitutivas entre el evento de la filosofía y el oído como campo de comprensión. Así, cabe decir que toda eventualidad histórica supone la labor del oído y se infiere la seriedad reflexiva con la que debemos asumir, en el marco de nuestra investigación, el siguiente epígrafe: *la historicidad supone indefectiblemente la labor de la audición.*

En el amplio espectro de la filosofía de nuestros días, salvo honrosas excepciones, como Heidegger, Gadamer, Jean-Luc Nancy, Peter Szendy o Pascal Quignard, no se ha sabido rehabilitar a la escucha como un prolijo campo de comprensión, se ha desconocido a la misma como ubicuidad onto-hermenéutica capaz de reflexionar con suficiencia la condición humana. En consecuencia, determinamos que el oído del filósofo ha sido bastante sordo con respecto a los provechos de la escucha. De allí el desafío que lanza Nancy a los oídos del filósofo cuando interroga:

¿El filósofo no será quien entiende siempre (y entiende todo) pero no puede escuchar o, más precisamente, quien neutraliza en sí mismo la escucha, y ello para poder filosofar?⁶

Empero, nuestro estudio asume el reto arrojado por Nancy y rehabilitamos una fehaciente labor filosófica como experiencia de un entendimiento interpelado, esto es, un oído que también debe comprender desde derroteros incómodos e hirientes, un oído

⁵ Hacemos notar que la noción de entendimiento juega para nosotros un papel fundamental ligado al oído, en tanto lo asumimos, como lo hace Jean-Luc Nancy, como término hilvanado con una riqueza latina del que el francés y el castellano abrevan; así, entender designa la riqueza que subyace a los verbos *entendre/attendre/tendre* del francés, como términos donde el entender y el tender participan sustancialmente del escuchar, asunto que se hace visible en el castellano donde el *atender* y la *atención* con facilidad rozan su dimensión audio comprensiva; a ello debemos sumar que el prestar oídos entendedor está potenciado por el verbo latino *intendo -tendi -tentum* como tender hacia, como una originaria tensión del oído hacia, la cual potencia la fecundidad de la inteligibilidad de la audición. Mas, esta potenciación tiene fundamento en el tender hacia otro, en el a-tender, motivo por el cual escuchar será un indefectible a-tender a otro.

⁶ Cfr. Nancy, Jean-L. (2007). *A la escucha*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, p. 11.

vencido para entender desde aquello que no querría escuchar. Pues, como bien dice Plutarco:

[...] el que no acepta cicatrizar y aquietar su estupidez con una palabra punzante e hiriente, abandona la filosofía, pero sin beneficio.⁷

2. Arraigo tradicional y ordinario del oído. Heidegger como testimonio.

Acreditada la presencia testimonial de la escucha en los ámbitos de la pregunta por la filosofía y habiendo determinado la necesidad de traer a cuenta una reflexión sostenida de esa aparente nimiedad denominada audición, emprendimos el periplo teórico de interrogar la importancia de la escucha y lo que en ella se pone en juego.

Con cierta facilidad podemos corroborar, como nuestra indagación lo hace, el vital afianzamiento de la escucha como activo derrotero de comprensión en la vida ordinaria y como venero semiótico cotidiano; los giros expresivos castellanos donde ello sucede varían desde un “yo escucho” equivalente al “yo entiendo”, hasta la expresividad de un “¡atención!”, como fehaciente petición a bien entender. A su vez, podemos corroborar una amplia caterva de testimonios dispersos en muy diversas tradiciones que van desde la India y el védico: “Tú eres Eso” (*Tat twam asi*), al que le subyace una esencial experiencia comprensiva del oído o el hebraico “¡Escucha Israel”, donde un pueblo y su salvación se ponen en juego en la audición o la experiencia griega de la importancia comprensiva del oído y de su flagrante ambigüedad, razón por la cual la audición quedó relegada a ser un campo de inteligencia de segundo orden, en beneficio del realce de la razón. Su presencia como derrotero de comprensión es constante en múltiples filósofos contemporáneos, como los antes señalados, –a despecho de que en ninguno de ellos exista la reflexión sistemática de la propia audición– donde la audición habría jugado y juega un rol determinante en múltiples ámbitos, precisamente como ubicuidad donde justamente se ponen en marcha un comprender en estrecha vinculación ontológica con el llegar a ser de la subjetividad y en general con el de la comunidad.

No obstante, con el fin de poner en relieve el conjunto de problemas suscitados en la audición, incluyendo el relativo a la correspondencia entre oído del filósofo, estructura de la filosofía y modo de filosofar, nos propusimos en nuestra indagatoria hacer un considerable estudio sobre Heidegger, toda vez que, el filósofo de la Selva Negra, en los rasgos de su filosofía tardía, postula una equivalencia entre pensar y escuchar y él mismo nos permite corroborar la proporcionalidad entre modos de escuchar y la forma estructural de la filosofía.

A nuestra investigación, respecto de la anterior problemática, no le basta sólo mencionar que Heidegger insiste en la trascendencia ordinaria del oír y del escuchar, como tampoco le fue suficiente mostrar la dimensión y trascendencia de la relación de cooriginariedad del escuchar y del hablar que señala el mismo filósofo. Pues, lo que verdaderamente nos interesó, al momento de acercarnos al pensador, no fue la exposición de su filosofía, no buscamos el comentario ni siquiera la crítica precipitada. Quisimos saber escucharlo, por ende, nos guio la pregunta: ¿cómo escuchar al maestro?, de este modo ejecutamos la anterior interrogante bajo la determinación de cómo su oído

⁷ Cfr. Plutarco, (1985). *Sobre cómo se debe escuchar en Obras morales y de costumbre (Moralia I)*, Op. cit. p. 189.

comprende y logra ejecutar la filosofía. Todo lo cual, el saber escuchar al maestro quedó ceñido por la expulsión de la fama del pensador⁸ y ajustado a los móviles de su oído.

Así, auxiliados de la noción de régimen de la escucha (noción obtenida de Peter Szendy) y que nosotros concebimos como el conjunto de inclinaciones que hacen comprender y estimulan una forma de interpretar la filosofía, logramos adentrarnos al oído de Heidegger y señalamos el conjunto de regímenes y las formas conductuales de los mismos que lograron dar estructura a su particular forma de filosofar. De allí que en la obra *Ser y tiempo* hayamos podido corroborar, en un primer momento, la estructura de una *escucha existencial* y la preeminencia del oído al momento de las definiciones del sentido del ser. Empero, la mencionada prerrogativa de la escucha quedó menoscabada por el triunfo decisivo de la metáfora de la luz y por una profunda insistencia en la vigilancia comprensiva de lo originario, los cuales logran colonizar el horizonte existencial del *Dasein*. En el contexto de Heidegger, la comprensividad, potenciada por un “estado de abierto”, queda circunscrita únicamente al ejercicio del ocultamiento y desocultamiento del sentido del ser, dejando de lado aspectos decisivos en el ser humano que escapan al despeje mismo del ser y la adscripción de éste a un horizonte temporal y de ocultamientos y desocultamientos. Lo que por nuestra parte solicitamos al interior de la obra *Ser y tiempo* fue una comprensión más cercana a los registros de una escucha antes de ser menoscabada en los vericuetos de esta misma obra y que era propulsada por el roce vibrante del ser-con. Demandamos una comprensividad menos ajustada a la visión, menos ceñida a la vigilia y al alumbramiento y, a contra punto, más proclive a la experiencia del roce y de la resonancia comunal; reclamamos una comprensividad que brotara de la efervescencia donde unos y otros nos tocamos; a tenor de lo anterior, pudimos corroborar que esa comprensividad nos la proporciona el oído.

Asimismo, al acudir al Heidegger tardío y al prestar oídos al filósofo logramos corroborar un régimen audio-comprensor al que denominamos onto-histórico, mediante el cual emerge y se estructura la filosofía del pensador. Este régimen se torna particularmente importante, puesto que, en su seno existe una franca correspondencia entre escuchar y pensar. El habla del pensamiento del filósofo equivale al “Decir del ser” escuchado por el pensador. Pensar y escuchar se corresponden; pero, además, al interior de dicha equivalencia subyace la potenciación en el escuchar de una particular *obediencia* que hace mover a aquella y sin la cual la escucha de Heidegger y ninguna otra, sería posible. En otras palabras, los procesos de la escucha y su comprensividad se relacionan directamente con una obediencia constitutiva originaria que se pone en juego en el oído o, lo que es lo mismo, para poder nosotros adjudicar un escuchar como comprender, le subyacen necesariamente al oído una serie de inclinaciones que la conducen y potencian a su comprensividad; a estas tendencias o inclinaciones las envolvemos, desde nuestra consideración, bajo el nombre de obediencia.

La experiencia acústica del pensador nos permitió determinar al oído de Heidegger como un oído egregio, un oído capaz de escuchar y fundar el “Decir del ser”. Todo lo cual nos permitió reflexionar sobre los riesgos y peligros que subyacen a las intenciones de un oído filosófico que se adjudica un escuchar como pensar provisto de altos registros y un escuchar conservador enemistado con el tiempo presente que, nostálgico, añora salvación para el futuro desde las posibilidades de un pasado. Debido a esto mismo se nos hizo adecuado hablar de un Heidegger tardío provisto de una audición nostálgica que itera, sin más, la estructura de una filosofía eminente, puesto que, en sus procesos audio-comprensivos se esgrimen una serie de figuras comprensivas que refieren la reiteración de una conducta filosófica donde ésta desea escucharse a sí misma como

⁸ *Ídem.*, p. 175.

una tarea conspicua y propagadora de una sabiduría proveedora no bien avenida con el presente y proveedora de salvaciones. Asimismo, adscribimos las intenciones básicas de un oído eminente dirigido por pretensiones exacerbadas y postulamos la afirmación de un Heidegger como el último Fausto de la filosofía, esto es, aquel como un ser humano con el denuedo de ostentar la ambigua posibilidad de un oído piadoso, incomprendido, pero lo bastante sobredeterminado.

B. Escuchar y llegar a ser. Hacia una filosofía de la escucha.

La segunda sección de nuestra indagatoria, dividida a su vez en dos grandes segmentos, tiene como propósito determinar las complejas maneras en que el oído, al escuchar, logra postular un entendimiento. Perseguimos la ejecución de la audición y el espectro de su comportamiento e indagamos la estructura del comprender que de su ejecución deriva. Reflexionamos las complejas relaciones entre la audición y el llegar a ser de la subjetividad y el cúmulo de términos surgentes que estructuran las condiciones humanas. Postulamos la base doctrinal a partir de la cual un escuchar se iza como un entendimiento filosófico crítico y cómo se aviva, a sus expensas, la figura de una escucha filosófica.

Finalmente, determinamos la actualidad y necesidad de una filosofía de la audición y ponemos a prueba algunos de sus rendimientos a partir de determinados problemas. Sostenemos la necesidad de una escucha impelida a descifrar nuestras condiciones humanas y adscrita a la demanda de reflexionar nuestro estar en el mundo a través de un fecundo trocamiento de la noción de teoría por el de *auscultía* o, mejor, *kliainía*. Desde esta última noción, la filosofía sostiene su carácter interpelante y se abre a una dimensión provechosamente alterada a través de un *oído interpelado* y en modo alguno renuncia a su carácter ético y pedagógico bajo la requisitoria de un cuidado del oído como adecuación de un gobierno de sí.

Se trata de sugerir un pensamiento filosófico regido por la posibilidad de prodigar llamadas de atención sobre aquello que pasa con nuestras condiciones humanas. Se intenta iterar un pensamiento provisto de una vocación délfica, esto es, un quehacer filosófico que, bajo el ejercicio crítico de un *escucharnos* que toma el lugar de *Noscete ipsum*, recién solicita una serie de cauciones impelidas a cuidar de la ubicuidad donde mutuamente nos ponemos en juego.

1. Rasgos sumarios de la complejidad comportamental de la audición. ¿Cómo escuchamos?

Uno de los asuntos poco estudiados por las Humanidades es la estructura comportamental del oído en tanto ubicuidad ordinaria y como foco comprensivo mediante el cual nos ponemos comunalmente en juego. No basta señalar al oído como un lugar de receptividad de palabras y donde se ejecuta fisiológicamente un intercambio entre ondas mecánicas e impulsos eléctricos, signo primario de una comprensividad básica. Lo que importa es entender cómo ejercemos la audición y si es factible un *escuchar al oído* y lo que, a merced de él, se pone en juego. Se trata de filosofar desde el oído y a partir de sus procesos comprensivos.

Hemos podido estudiar con cierto detenimiento las fecundas complejidades procedimentales de la audición y hemos logrado atestar, en algunos sentidos, la sustantiva dimensión de su mediación, tanto en lo referente al llegar a ser de la subjetividad, como en lo que respecta a la eventualidad histórica de nuestra dimensión comunitaria. Nuestra averiguación formula contextos doctrinales para determinar al oído como una ubicuidad onto-comprensiva, misma que juega un papel fundamental al momento de amalgamar el paisaje de nuestra condición humana.

La escucha como campo de comprensión despliega su competencia comprensiva a partir de su base material orgánica anclada como sistema auditivo, de tal suerte que su potencial onto-hermenéutico tiene en el cuerpo su fundamento. En el oído como sistema fisiológico existe un primario comprender cribador donde subyace un esencial ejercicio discriminatorio del entendimiento; pero, a despecho de este importante y orgánico empate fisiológico entre escuchar y entender, debemos admitir que la audición guarnece una riqueza más abundante. Ciertamente, podemos referir en todo momento una escucha corporeizada, lo que quiere decir una comprensividad únicamente posible merced de las agitaciones del cuerpo y desde lo que en él se pone en juego. La vitalidad orgánica del cuerpo, la totalidad de sus pulsiones (necesidades, instinto, compulsividad, deseo, etcétera) y todo lo que ello conlleva, debe ser entendido como una resuelta expresividad orgánica, cuya vitalidad la debemos concebir como un complejo *hablar y escuchar* significativo y ampliamente expresivo. Este aludido hablar y escuchar, vital y expresivo, no ceñido a la dimensión pragmática del lenguaje, pero acreditado en la vivacidad y agitada vida del cuerpo, lo debemos entender como una amplia expresividad encarnada, atestando con ello en el cuerpo una compulsividad expresiva que, viviendo expresa y expresando vive, determinando así un agitado hablar y escuchar activos que, en el caso de la audición, a partir del enclave de su fisiología auditiva, se hace ostensible incesantemente en el cuerpo. Colegimos con lo afirmado, un entendimiento permanentemente solícito en la escucha gracias a la expresividad vital del propio cuerpo y donde ocurre un empate entre *querer y escuchar* de importancia fundamental. De allí que podamos decir que el oído entiende, porque el cuerpo lo hace.

Si bien, todos los sentidos nutren su comprensividad del venero de expresividad comprensiva que representa el cuerpo, no obstante, debemos poner en relieve que la audición guarnece, contrariamente a la particularidad de la visión, ciertas características que abren el postigo para un ejercicio hermenéutico-filosófico a partir de sus derroteros desprovistos de correlatividades. El oído, para hacer patente su comprensividad, no precisa del correlato del objeto, es nula su necesidad de nexos causales explicativos y sólo se adhiere al tanteo del espacio y de sus coordenadas y de una actuación solícita del desciframiento de un mundo que no aparece ante ella. Mientras que, la vista, el tacto, el gusto y el olfato, precisan para su actividad comprensividad de la correlación objetual, de la necesidad representativa de la esencia y hasta del principio de causalidad orientado a un mundo como representación, por el contrario, la audición, conduce su facultad comprensiva sin la representación objetual, precisando sólo ser percutida o colisionada para recién darse a su labor descifradora, mientras espacia tanteando las coordenadas de aquello escuchado y anteponiendo en su comportamiento, en primer lugar, la atención hacia lo que se escucha y demorando, en segundo lugar, las causas o razones de lo escuchado. Debido a ello, el oído habría sido exaltado como la facultad de la adivinación, como el sentido hermenéutico por excelencia (Gadamer). Así, cuando se ha desvanecido el mundo real y el aparente, según la expresión de Nietzsche, para quedar sólo el mundo en su desnuda expresividad, disponemos del oído para atender su desciframiento. Sin un mundo causado por contemplar, nos queda un mundo entreverado y contingente por escuchar.

Pero, más allá de lo precedente, cabe señalar que la audición cobra enorme relevancia a causa de disponer una estructura comportamental multidimensional que, no solamente nos permite comprender su proceder, sino podemos testificar su activa colaboración en la constitución de nuestros humanos términos.

Nuestra investigación asume lo siguiente: el hablar lo entendemos como un *escuchar que dice*, mientras la escucha es un *hablar comprensor activo*, esto es, el escuchar no como un silencio activo del habla ni como una simple receptividad generadora de significancias, sino como un campo germen de expresividad significativa particular, como un derrotero que, recién comprende, logra ser expresivo y nos permite constatar su proceder.

El oído es un campo expresivo, lo cual quiere decir que, sea a través de sólo oír (escuchar sin atención) o en su escuchar (el oír atento), en todo momento está actuando, resulta casi siempre una significatividad activa, esto es, invariablemente *habla* de sí, incluso sin decir palabras, *entiende* e indica por sí mismo las formas como él mismo actúa. La escucha habla, pues, en su *ejecución*. Algunos de los rendimientos básicos de esa expresividad son los siguientes: primero, expresa su presencia como campo de significatividad, como dimensión semiótica, como germen de gestos, signos y significantes, en fin, como ubicuidad comprensiva; segundo, fomenta una plasticidad en aras del entendimiento de su propio proceder, dando cabida a un principio esencial: la competencia hermenéutica de escuchar nuestra escucha, de entender que escuchamos, de comprender lo que sucede en la audición.

Empero, antes de ser el prestar oídos de suyo un derrotero crítico, la audición en su ejecución entraña un comportamiento pleno de decisivas ambigüedades y de claroscuros. Mucho nos equivocaríamos con la escucha si determinásemos su ámbito de acción a la pragmática intersubjetiva donde se ponen en juego un hablante y un oyente; ello no es así, pues el proceder de la escucha resulta más amplio y complejo, a tal grado de definir sus derroteros mediante una actividad determinada por campos pre-teóricos o pre-rationales.

La amplia expresividad que se pone en juego en el oído no puede ser limitada a la materialidad de la voz o a la pragmática del discurso entre un oyente y un hablante. El escuchar, ciertamente, es una ubicuidad expresiva pre-fónica y pre-teórica, toda vez que sus juegos básicos, su *hablar comprensor activo*, precede incluso al hablar pragmático y a la propia conciencia; esto último abre la posibilidad de corroborar un comportamiento peculiar del oído diferenciado del hablar, aun cuando el hablar y el escuchar sean decisivamente cooriginarios. En otras palabras, a la audición compete una agilidad expresiva y comprensiva peculiar, misma que se pone en juego antes que la lengua y la razón. En el hablante hay un escuchar que se activa más allá de su propia competencia lingüística como oyente. Desde otros términos, el escuchar habla antes del propio hablar.

Uno de esos parajes de los que ahora hacemos mención y a partir de los cuales la audición configura su expresividad es, ya lo decíamos, el cuerpo y el cúmulo de sus agitaciones, deseos, querencias y compulsiones. Existen múltiples campos significativos, semióticos, inconscientes, del orden de lo no dicho y de lo no escuchado que se acuñan en el oído merced del cuerpo y de su historia y que ya se ponen en juego como a traición de la razón, estructurando de forma importante la dimensión onto-comprensiva de la subjetividad y los rasgos de su accionar deliberativo. Debido a ello, proferimos que la escucha corporeizada entiende antes que la lengua. Merced de las agitaciones del cuerpo es como podemos corroborar una especie de compulsividad bajo la figura del *querer* que se empata en el escuchar y donde se pone en juego una comprensión dirigida por regímenes egoístas, compulsivos, tautológicos, ordenados a recoger la significación del

mundo desde lo que el propio oído desea escuchar. Precisamente los griegos temieron del oído esta compulsividad ambigua y egoísta y por eso favorecieron los goznes de la razón.

Otro de esos ámbitos que definen pre-teóricamente al oído es aquel pleno de roces, de movimiento y colisiones, sonancias y percusiones, tonalidades, atonalidades y gestualidades, disonancias y discordancias, el cual refiere la dimensión comunitaria donde quedamos expuestos y a-tendidos los unos a los otros. Este lugar comunitario es un venero de significatividad, un oasis de semiosis, un manantial de múltiples ordenanzas de lo no dicho y de lo no escuchado, los cuales se ponen en marcha, muchas veces, a despecho o contrapelo de la razón, a tal grado de hacerla parecer frágil y otrora fracasada.

Esta dimensión pre-racional que provee definición a los rasgos comprensivos de la escucha representa para la subjetividad y para la comunidad, muy decisivamente, indicios de una obediencia originaria constitutiva, esto es, los goznes de una inclinación esencial básica del oído que hacen posible los ámbitos de comprensividad y desde donde aquel esgrime su proceder en orden a constituir mundo. Este hecho significativo de índole onto-hermenéutico patentiza la equivalencia fundamental entre escuchar y obedecer (*oboedire*, obedecer y dar oídos, escuchar; *ob*, por, a causa de; *audire*, escuchar) sin la cual el oído no sería tal. Lo anterior nos da derecho a determinar precisamente al oído como peculiar campo donde emergen ciertos contextos sólidos donde la experiencia del poder y de la sumisión por parte de la subjetividad y de la colectividad se tornan palmarios. Los hilos de la obediencia están en los oídos, quien los logre asir, obtendrá los más firmes vasallos.

Debemos admitir que nuestra reflexión parte de una ubicuidad asumida como el lugar de la inmanencia, como el horizonte límite de donde parte y a donde llega nuestra reflexión; ese paraje inmanente lo indicamos como el lugar del *hablarnos y escucharnos*, como el derrotero de lo *no dicho y lo no escuchado*. Derrotero que emana de la originaria expresividad que se hubo desplegado desde el momento inmemorial en que dos o más seres humanos quedaron expuestos unos a otros; compleja expresividad que extiende las condicionantes a las que mutuamente quedamos ceñidos y que nos son infranqueables, términos que, justamente, configuran lo que, por nuestra parte, definimos como el paraje abigarrado y sonante de la condición humana. Lugar de gestos, roces, sonidos, irreductible a la materialidad de la voz, pleno de movimientos, interjecciones y palabras, de gestos dichos y significancias no-dichas; lugar donde, al percutirnos mutuamente, sonamos y vibramos en comunidad; por ello, a la subjetividad la designamos como *persona* y a la comunidad la indicamos como la ubicuidad donde en mutualidad *per-sonamos*, el lugar de nuestra *per-sonancia*. Este paraje inmanente desde donde llegamos a ser lo que somos resulta el lugar donde se esgrimen los plurales contextos de nuestra condición y donde el oído colabora activamente para estructurar su paisaje.

De todo ello se desprende que el originario abrirse del oído, si cabe la expresión ya que nos distanciamos de un “estado de abierto”, sucede en los ámbitos infranqueables de la *per-sonancia*, ubicuidad más viva y llena de movimiento que el *ser-con*. A causa de ello el escuchar y su comprender surgen de una fecunda confabulación entre movimiento, roce y colisión, empuje, apelación y gestualidad que brotó en el lugar donde en mutualidad nos percutimos. Por ello decimos que el oído logró entender desde el momento en que otro y un comunal nosotros conjuró para hacerle entender y para ponerse en juego en el seno de ese nosotros y así estructurar sus amplios y plurales términos. Por mor de ese otro y de ese sustantivo y vibrante nosotros el oído comprendió; gracias a esa alteridad y a ese plural que inclinó al oído y le hizo obedecer emergió un escuchar como *escuchar(te)* y, ante todo, un escuchar como *escuchar(nos)*. Por medio de esta prolija conjuración el juego de las personas lingüísticas queda originariamente definido en el comportamiento comprensivo de la audición, pues en ésta, el plural resuena profusamente

abriéndola, haciéndola obedecer, asumiendo un *yo* y un *tú* indisolublemente unidos; de ello se desprende con toda ilación que escuchar originariamente sea un *escucharte*, pero, ante todo, como decimos, un *escucharnos*. En consecuencia, la audición es un hecho eminentemente dialógico, siendo el monólogo algo derivado.

Si bien el oído logra comprender a partir de la expresividad del plural, del *hablarnos* y *escucharnos*, desde lo no-dicho y no-escuchado al que quedamos sujetos, los procesos de su comprensividad se realizan más concretamente a partir de ciertos componentes prácticos que le son inherentes, mismos que lo mueven a la comprensión, a sus ambigüedades y a sus procesos críticos. Ya indicamos anteriormente uno de ellos, la obediencia originaria; ahora podemos referir algunos otros que poseen también una importancia esencial: los regímenes de la audición, los temperamentos de la escucha, las impedancias que la gobiernan, la indefensión que le subyace y el carácter teatral y testimonial que le serían congénitos.

Por régimen de la audición entendemos, como ya lo advertimos, la inclinación que sufre el oído para entender de tal o cual manera. Los regímenes o dictámenes los provee la expresividad comunitaria, la tradición, la iteración o los propios temperamentos del oyente. Así, el tipo de escucha que hubo gobernado a la filosofía de forma básica habría sido uno que activó al oído del filósofo a escuchar, a partir de registros comprensivos bastante amplios, lo cual hizo posible la decantación histórica y la ejecución de la figura del filósofo como ser eminente y provisto de un escuchar especial y conspicuo. Por temperamento aludimos al talante afectivo que sujeta a la escucha; desde este entendido, podemos hablar, por ejemplo, de la animosidad conservadora disgustada con la que ciertos filósofos piensan las circunstancias del presente y los asuntos de los hombres, como sucede con el Heidegger tardío, misma que exige la postulación de una manera adecuada y auténtica de sobrellevar las cosas en medio de los hombres. De las impedancias afirmamos que son las barreras naturales fisiológicas y hermenéuticas desde donde la audición se torna posible gracias a registros comprensivos acotados. Podemos inquirir, desde lo anterior, que, en efecto, a la escucha le estaría vedado escucharlo todo o escuchar en demasía, como ha pretendido el filósofo al crear sistemas de pensamientos o al asumirse incluso como pre-visor o pre-dictor de lo inaudito, bajo la designación de una verdad del ser, por ejemplo. Las impedancias en el oído nos permiten asumir la inexistencia de una escucha total, transparente y pura. De lo precedente se infiere que escuchamos sólo a partir de múltiples condicionantes, desde contextos particulares turbios, desde acotadas perspectivas condicionadas e impuras a las que denominamos *puntos de escucha*, esto es, referentes hermenéuticos contextualizados y contingentes mediante los cuales intentamos comprender y descifrar nuestro mundo por mediación del oído. Por último, en lo que respecta a la indefensión de la audición, debemos postular que ésta consiste en el desabrigo del oído ante el empuje o impulso (apelación) que la exposición de unos a otros ejerce sobre el mismo; consiste en la desprotección del oído ante la fuerza de la significatividad excesiva que representa dicha exposición; sin embargo, este impulso sobre la audición inaugura también su propia comprensión y al mismo tiempo, da pie para un obedecer implícito en el oído y una caterva de juegos de vasallaje y de dominio por parte del nosotros sobre cada cual. Cabe afirmar que gracias a esa condición de indefensión auditiva acontece la puesta en marcha de un impulso, de una apelación por parte de ella que nos impele a escucharla y descifrarla. De allí que el gesto de una escucha filosófica tenga su base en el impulso que nos doblega a escuchar nuestras condiciones humanas y no en la deliberación del filósofo.

Sin embargo, de la competencia expresiva acreditada en el oído, debemos admitir que existe una dimensión básica del comportamiento de la escucha que denominamos testimonial y teatral. De este último decimos que el propio oído potencia un

comportamiento histriónico o la descripción de una significatividad, una semiosis o una carga de expresividad que nos conduce a instalarnos o ponernos en la escena de nuestro estar en el mundo. Lo anterior quiere decir que, gracias al oído somos puestos, en buena medida, en el mundo; con el oído hacemos mundo y nos permite quedar expresado en cuanto mundo. Empero, ello sucede en la medida que con la escucha interpretamos, arreglamos o reproducimos nuestro estar en el mundo, colaborando con ello en la puesta en escena de un gran teatro del mismo, el cual tiene cabida cuando personamos unos a través de otros, configurando así una amplia e inabarcable escena de nuestra condición humana.

Así, se desprende que nos permitamos determinar bajo la designación de drama filosófico del pensador al arreglo particular que éste hace de la filosofía con el fin de instalarla en la escena de la misma. Debido al comportamiento histriónico y vacilante del oído, bien haríamos en comenzar a aquilatar la filosofía de todo pensador a partir de un supuesto drama teatral donde juega lo trágico y lo cómico; pero, al final del día, vale la pena interrogar: ¿qué descollará más?, ¿lo trágico?, ¿la comedia?, ¿el vodevil?

2. La escucha crítica y la referencia fundamental a las nociones *cosa misma* y *testimonio*.

Postulamos un bagaje multiconductual o ambiguo del oído con la competencia de colaborar activamente en la constitución individual y colectiva de la persona. Del oído podemos decir que oye (entiende desprovisto de atención), que escucha (entiende desde cierta atención) y piensa (entiende de forma crítica). El primero se impone en compulsividad sobre el segundo, el tercero puede ser potenciado por el segundo. El oír, empático con un querer corporeizado, favorece las precipitaciones, desvaríos preconscientes y chanzas en los que cae la subjetividad al entender desde un oído que entiende desde las figuras del querer, del desear, del egoísmo, de la mismidad tautológica y lo lanzan a comprender a partir de lo que él mismo desea entender. Así, pues, el escuchar queda sometido casi siempre a la compulsividad del oír y pocas veces logra escapar a la subordinación de esas mismas figuras. En consecuencia, el oído es un esclavo de su compulsividad y un amo para la subjetividad que al punto la logra esclavizar.

Empero, como lo hemos sugerido, la propia audición puede promover, a partir de su propio proceder, un principio básico capaz de favorecer un gesto crítico germen de una escucha filosófica. El gesto del que hablamos emerge de una atención que la propia audición puede prodigar sobre su carácter comportamental. El giro expresivo con el que indicamos esa atención sobre nuestro propio oído dice así: *escuchar la escucha*. La audición desde su propio actuar comprensivo o inteligente permite asumir cómo quedamos expresados por mor de ella, permite constatar cómo quedan entreveradas nuestras condiciones a partir de lo que ella misma nos permite. En consecuencia, prestar oídos al oído abre el postigo comprensivo para poder hacer la tarea de conocernos desde la vinculación onto-hermenéutica entre oído y el llegar a ser de la condición humana. Razón por la cual, la tarea de conocernos queda actualizada por el siguiente epígrafe: *escuchar es escucharnos*.

El prestar oídos dirigido por el principio *escuchar la escucha* nos permite sondear aquello que se pone en juego en el comportamiento comprensivo de la audición como campo de comprensión y nos posibilita entender lo que dicho comportamiento *habla* con relación al llegar a ser de nuestros humanos términos. Este principio nos revela la puesta en marcha de la escucha y del hablar a partir del originario *hablarnos* y *escucharnos*, de lo no dicho y de lo no escuchado, ámbito expresivo e inmediato del encuentro (*in*, *en*; *contra*, chocar, coincidir) entre seres humanos. Nuestro principio *escuchar la escucha* nos

permite atender al hecho de que cada per-sona está por su propio oído originariamente atendido o exteriorizado hacia el otro, mejor, “extimido” hacia el otro (lo contrario sería la intimidad), valga la expresión.

Esta a-tensión, este a-tender originario y exteriorizante al otro inaugura una expresividad que se pone en juego en el roce de los hombres, donde tacto y escucha confabulan y que no puede verse reducida a la materialidad de la voz. Este ámbito comunal que es el *nosotros* resulta una caterva excesiva de significatividad, de gestualidad, de semiosis corporal, de choques y violencias, encuentros y desencuentros, venturas y desventuras, de disonancias y discordancias, de semiosis bajo el orden de lo no-dicho y no-escuchado; afluyente arrebatado y autónomo, pleno de significación que se nos hubo escapado de las manos a partir de esa mencionada originaria e inmemorial exposición. Esta expresividad irreductible al comercio simbólico y a la praxis lingüística designa en todos los términos al *nosotros* que corre autónomo y por encima de cada cual. Ahora bien, debemos decir que esta expresividad comunal y plural tiene al menos cuatro particularidades diferenciadas: *a)* se despliega como una fuerza excesiva, avasallante, venero de comprensividad que se hace patente en la indefensión de la escucha; compulsividad expresiva que logra diferenciarse y autonomizarse de la dimensión pragmática de los individuos; *b)* esta expresividad que se ha puesto en marcha gracias a la exposición de unos con otros no puede ser regulada por la voluntad de los mismos, pues es una especie de torrente o caudal que no permite ser ni inmovilizado, ni sosegado a cabalidad; *c)* su expresividad se pone en juego, en amplia medida, en el oído de las personas, en su corporalidad y como a traición de la razón y a despecho de su propia lengua, determinando un sinnúmero de contextos de obediencia y dominación; *d)* la reproducción y afirmación de esta mencionada expresividad autónoma se ejecuta merced la teatralidad del oído de las per-sonas, a través de muy diversos regímenes auditivos, mediante temperamentos de la escucha, fomentando un cúmulo de obediencias y sujeciones, mismos que podemos ver determinados, muchas veces, por las ineluctables figuras del egoísmo, del deseo, de la radicalización de un querer empatado en el comprender del oído, promoviendo así, gracias a esa afirmación compulsiva, una lucha de todos contra todos, un egoísmo exacerbado y una beligerancia de unos para con otros; pues todo lo anterior se aviva a través de un fundamental régimen que inclina al oído a escuchar desde lo que uno quiere escuchar (faz inmediata del egoísmo en el oído, rostro evidente del deseo, cariz de la violencia afirmativa en la audición). Todo ello, nos permite entender un comportamiento autónomo, excesivo, sin sosiego, afirmativo y belicoso de la expresividad del *hablarnos* y *escucharnos*, de lo no dicho y no escuchado (el *nosotros*), razón por la cual, a dicha expresividad excesiva la denominamos como *cosa misma*. En el contexto de nuestra investigación cosa será designada en muchos de sus rasgos bajo la misma tesitura en la que A. Schopenhauer designó a la voluntad.

Mientras que fenómeno sería la manifestación de esa cosa en cada una de las personas; pero, si contextualizamos la noción de fenómeno en el ámbito de una cosa expresiva que se reproduce mediante la interpretación o arreglo que la per-sona hace de la propia cosa, entonces, podemos trocar la noción de fenómeno por el de testimonio. Testimonio, desde este contexto, indica básicamente la atestación, por encima de la voluntad y de la deliberación de la per-sona, de una expresividad en ésta, que es la cosa, y a la que remite invariablemente la propia actuación interpretativa de la per-sona. Testimoniar es expresar la cosa en la per-sona con independencia de si lo quiere o no. Testimoniar es afirmar con nuestro existir: “soy Eso: cosa misma”. El testimonio, valga el ejemplo, hace efectivo el *Tat twam asi* de los Vedas.

La referencialidad del *nosotros* como cosa y fenómeno es rédito de un gesto de la escucha en sentido crítico, toda vez que intenta otear, por un lado, los entreveramientos

de nuestra condición exteriorizada originariamente mediante el oído y por el otro, intenta descifrar aquella significancia que recién resulta excesiva e incontrolable desde el momento en que nos vimos expuestos unos a otros y que en nuestro existir lo testimoniamos hodiernamente y con bastante suficiencia. Pero, ante todo, la retención de la cosa y el testimonio, remite a una experiencia grávida, al hecho de que somos algo que llegamos a ser a través de nuestro propio rebase o excedencia.

3. La escucha y la condición humana. Escucharnos como conocernos.

De todo lo anterior enunciado, debemos inquirir que la audición se nos presenta como un auténtico campo de comprensión a través del cual podemos otear los términos de nuestra condición. Por condición humana entendemos, como antes lo sugerimos, el conjunto de contextos, situaciones, sujeciones a que quedamos ceñidos desde el momento en que nos exponemos o quedamos exteriorizados los unos a los otros. De ello se desprende que, instados por el potencial exteriorizante del oído, podamos designar el paraje de nuestra condición humana como una vibrante *ex-tensión* de unos para con los otros.

Escuchar nuestra ex-tensividad humana remite bidimensionalmente a un prestar oídos al nosotros como cosa o al testimonio, ya que mutuamente se remiten. Siendo así, el gesto de una escucha filosófica emerge por la fuerza apelativa de la cosa o de la condición humana sobre el oído que lo inclina obligándole a escucharla. El además de la escucha filosófica no surge de la voluntad del filósofo, sino del empuje o apelación que la cosa imprime al oído. Esta fuerza que empuja, la apelación de la cosa sobre el oído hace que la filosofía emerja como una tarea producto del pasmo, de las resonancias de la cosa y de las interrogantes que apelan en el oído y no como un producto de la voluntad del filósofo. La fuerza apelativa de la cosa obliga y sujeta al filósofo a escuchar y entender los términos de nuestra condición, como la suerte de una voz de Apolo colisionando y haciendo obedecer al oído del filósofo para que se brinde a la tarea de escuchar, dando pie con ello para que este escucharnos y entendernos sea tenido como un emplazamiento de la ordenanza délfica del oído sobre nosotros, misma que nos impele a tratar de conocernos, pero a partir de un escucharnos. Esta razón nos permitirá estimar que nuestra labor filosófica obtiene un oficio délfico, ya que su vocación queda inscrita por la inclinación involuntaria a los afanes de un desciframiento de la ex-tensividad de nuestros términos. La filosofía, entonces, resulta una labor ordenada a hacer efectivo un ¡atiéndete! ¡Pon atención sobre ti!, labor eminentemente ligada a los afanes del oído.

4. Hacia una filosofía de la escucha.

Desde los goznes de ciertas consideraciones finales nos interrogamos por los fines y tópicos de una filosofía de la escucha, blandimos interrogantes como las siguientes: ¿por qué una filosofía de la escucha? ¿Qué aporta al pensamiento de nuestros días la estructura de un pensamiento como el que proponemos? Y, sobre todo, ¿en qué estriba su hodierna valía?

Nuestra averiguación admite la filosofía como una tarea que se ejecuta históricamente en el seno inmanente de la exposición de unos a otros (*cosa*), determinamos que el oído del filósofo juega un papel decisivo en el llegar a ser de dicha tarea. La filosofía y el filósofo, cabe inferir, resultan *testimonios* de la acción compulsiva de esa exposición, del actuar de la propia cosa. Como antes lo postulamos, el oído, en

sentido general y el oído del filósofo —éste no tendría por qué ser la excepción— son un lugar donde se pone en marcha la reproducción y afirmación de la cosa, de tal suerte que, el oído del filósofo también llega a comprender merced de los condicionamientos y componentes antes mencionados, quedando sujeta a la obediencia de los regímenes, a las chanzas pre-rationales que la cosa juega en el oído; de tal manera que la filosofía debe resultar una labor, como cualquier otra, del todo condicionada.

Uno de los condicionamientos a los que habría quedado sujeta la filosofía hubo sido el concebirse como labor conspicua, como tarea reguladora de la comprensividad de la vida de la cosa y ello habría sucedido, entre otras cosas, a causa de la reiteración de un régimen auditivo que supuestamente le habría dado la posibilidad de entender desde registros comprensivos bastante amplios, mismos que estarían por encima de la condición de indefensión y de las impedancias del propio oído. La anterior posición de la filosofía, ciertamente, habría rendido frutos nada despreciables, en el sentido de haberse instituido o decantado en el drama del gran teatro del mundo como una labor crítica interpelante, pero ella misma se habría cancelado a la magnífica posibilidad de ser interpelada, esto es, se habría clausurado a la aptitud de dejarse tocar o dejarse percutir por aquello que la alterase y la condujese hacia derroteros diferentes y fecundos. La filosofía no se ha permitido trastocarse por aquellos testimoniales que habrían estado rozando su ejecución, pero habrían sido forcluidos, pues representaban el flagrante riesgo de interrogarla en su estatus de tarea eminente.

Esos testimoniales, como antes lo sugerimos, habrían sido, entre otros, el fracaso, la ridiculez, la nimiedad, el registro de las cosas insignificantes. Así, desde nuestra consideración, las razones fehacientes por las que la filosofía se habría empeinado en ser labor interpelante, pero no interpelada, yacen en los condicionamientos que la propia cosa impone al oído filosófico; dichos condicionamientos han tenido que ver con la manera en que la cosa, decíamos, se afirma y reproduce, se arregla e interpreta, ejecutándose, muchas veces, a partir de regímenes auditivos que reproducen las figuras del egoísmo, los contornos del deseo, del querer y de la afirmación de sí de forma autocomplaciente, en todo caso, ello ocurre desde la trama de una cosa que juega la sutil chanza al oído filosófico haciéndole escuchar lo que él mismo ha querido escuchar.

La estructura condicionada de una filosofía no interpelada es aquella que habría forcluido o denostado, bajo la confabulación de aquellas figuras en el oído, los testimoniales que representan lo que ella misma no hubo querido escuchar, clausurándose a sí misma a la fecundidad de dejarse tocar, a la prolijidad de dejarse alterar y ser conducida al medro de otras posibilidades, más allá de sus complacencias tautológicas y egoístas. Se torna viable, entonces, la estructura de una filosofía interpelada, se precisa la necesidad de una filosofía sostenida por la requisitoria de un oído interpelado, esto es, un oído dispuesto a ser provechosamente alterado, un oído proclive a la colisión o apelación de una amonestación incómoda sobre él.

Nuestra propuesta filosófica blande las posibilidades de una audición que se deja amonestar y es conducida a comprender desde aquello que no querría escuchar, provocando así, en un primer momento, la estructura de una filosofía interpelada desde un oído amonestado y alterado y, en un segundo momento, intenta colaborar activamente a favor de la atenuación de las vicisitudes de una afirmación compulsiva y beligerante de la cosa.

Nuestro escudriñamiento es una toma de palabra frente a una filosofía de nuestros días que se constriñe a describir estados de cosas o se circunscribe al desmenuzamiento del comentario y de los conceptos con fines puramente formales y académico. La filosofía de nuestros días, a pesar de todo, vivifica una tradición que la ha posicionado en el pedestal de la cultura como un quehacer rector e interpelante, pero, a decir verdad, su

presencia efectiva, como auténtica presencia interpelante y pedagógica a nadie conmueve. La filosofía, siendo un quehacer crítico no adquiere la competencia para exhortar o amonestar a nadie. En los ámbitos culturales o pedagógicos en los que el filósofo se desenvuelve aparece como un ser insubstancial, como alguien que, sólo por tradición, tiene el derecho a tomar la palabra, como un ser que indebidamente ostenta sin ambages el derecho a ser escuchado. No obstante, su presencia aparece desdibujada a despecho de su carácter interpelante. Pues, ¿no existe, acaso, un derecho a ser escuchado, el cual debe ser plenamente conquistado? El filósofo no posee la competencia para hacernos entender que, en medio de nosotros, hay un ser que es él mismo y que debe estar conminado a prodigar cauciones o a lanzarse con arrojo a exhortar, a dispensar llamadas de atención. Sin embargo, paradójicamente, la filosofía tradicionalmente interpelante a nadie interpela, toma la palabra, pero sin ser escuchada.

No obstante, nuestra propuesta de una filosofía de la escucha dispone de entre sus fines, reivindicar la filosofía y al filósofo como un ser provisto de una profesión crítica, pero porque dispone de la competencia de ser interpelada. El arrojo de lanzar una palabra sobre alguien y ponerse en juego en ese lanzamiento sólo es posible en la medida que el filósofo guarnece un oído competente para tolerar verdades, esto es, cuando favorece sobre él un oído interpelado. En otras palabras, la efectividad de una filosofía actual sólo es posible en la medida que el filósofo cobra arrojo para prodigar llamadas de atención y admoniciones sobre los seres humanos; pero, ello sucede cuando previamente dispone el valor de poseer un oído capaz de ser trastocado y cuando ostenta incluso la valentía de ser alterado por verdades que no estaría dispuesto a escuchar. Pues, ¿no será, acaso, que la parrhesía comienza en el oído? Esto es lo que Edipo, clarividente, enseña: que al oído competen verdades que debemos intentar tolerar, pero a ese oído debemos enseñar a soportar la gravedad de las mismas. El mundo de nuestros días vive sometido a la rapidez de las palabras, a la esclavitud que se adereza, en buena medida, en el oído. Empero, mucho gana el mundo si la filosofía le recordase la posibilidad de atenuar su fragor, pero para hacerlo, ella misma debe comenzar por ser signo de contradicción para ese mundo y ello puede ocurrir en la medida que labora para obtener un oído competente para escuchar lo que él mismo no desea. Pues, en efecto, una de las verdades que el mundo le recuerda al filósofo y que éste no está dispuesto a escuchar es que su andar por el mundo a nadie incomoda. El caminar del filósofo entre los hombres es anodino. Aquel pierde para éstos su carácter referencial.

Nuestra filosofía de la escucha ha amalgamado la posibilidad de forjar una nimia caución respecto del oído y dispone de un bagaje doctrinal capaz de forjar una conminación tan importante en nuestros días, bajo el siguiente, parco, pero importante giro expresivo: ¡tengamos cuidado con el oído! ¡Tengamos cuidado con lo que escuchamos y cómo escuchamos! Y, justamente hoy, cuando todo mundo precipitadamente se aconseja el derecho a tomar indiscriminadamente la palabra, nosotros, como filósofos proclamamos: ¡tengamos cuidado con lo que nos aconsejamos! ¡Cuidemos nuestro oído y así cuidaremos de las precipitaciones de la lengua!

La valía de nuestra investigación también se pone en juego cuando intenta forjar contextos desde los cuales podría descifrar las ristas de nuestra condición humana y nuestro estar en el mundo. Recordemos que la escucha no precisa la correlación de un objeto, se exime de las solicitudes del principio de causalidad, le tiene sin cuidado la necesidad y justificación del mundo, pues el mundo no está frente al oído, sólo se ajusta a la inmanencia de su ser percutida, se aviene al hecho de las resonancias y percusiones que se desplazan en un ir y venir, se constriñe a tantear el espacio de nuestros mutuos roces y movimientos, se sujeta a sondear ese espacio; en razón de ello, no forja perspectivas ni puntos de vista, sino intenta acuñar contextos auditivos con los cuales

podemos mensurar las ristas de nuestra condición. A estos contextos referenciales por los cuales oteamos los entreveramientos de nuestros mutuos condicionamientos les denominamos *puntos de escucha*. Aquí la contemplación cesa un poco y da paso a la colaboración del oído que toma nota, la audición que posee el arrojo de tantear y descifrar.

Uno de los rendimientos de ese tanteo descifrador ha consistido en la referencia sustancial y rectora a la noción de cosa y testimonio. De esta remisión se desprende la escucha de la signatura de ese teatro auditivo que es el mundo, pero que, a la manera de los estoicos o de Jenofonte, se nos impone, algunas veces, bajo la caterva de asuntos que *no siempre podemos cambiar* y, por tanto, no estarían en nuestras manos poder trocarlos o proveerles solución, pues dichos asuntos representan un exceso ante el cual quedamos indefensos y frente al que nada podemos hacer ante su poder autónomo. Un contexto de escucha decisivo en el marco de nuestra pesquisa consiste en la experiencia fundamental de que *somos para nosotros mismos un exceso que escapa de nuestros fueros y es incontrolable*, de ello se infiere la imposibilidad de gobernar la dirección misma de la cosa o de escuchar a cabalidad la totalidad de sus registros o de proveer una historia universal de la pluralidad que de ella emerge o de evitar la contingencia de la tecnologización de su paraje o la imposibilidad de mejorarla o prodigarle salvación.

A todo esto, disponemos otro de los puntos de escucha referenciales, el cual consiste en la posibilidad de descifrar que hay, en efecto, asuntos que *sí estarían en nuestras manos* y serían de nuestra incumbencia (*καθήκοντα*) y que designan los rasgos éticos de nuestra filosofía. Una de esas francas incumbencias tiene que ver con la posibilidad de aquietar un tanto el fragor compulsivo del nosotros que, como cosa, lo dijimos, se afirma y reproduce bajo una beligerancia y compulsividad sin sosiego. De este modo, hacemos expresa la idea de la posibilidad ética de intentar trocar un tanto los modos en que escuchamos y hacemos entender nuestro oído: aducimos la idea de una *escucha aquietante* bajo los postulados de una urgencia ética y pedagógica de cuidar el oído. De tal suerte que, nuestra filosofía de la escucha asume una tarea ética y pedagógica que muchas otras filosofías sólo logran evadir o demorar.

5. La klieinía, la escucha aquietante y el cuidado del oído.

El mundo no se decanta únicamente bajo marcos objetuales; el mundo no es sólo un teatro que se ofrece al ojo, sino, además, es un teatro vibrante y aderezado de resonancias que se oferta al oído y que impele ser oteado y descifrado.

Dado lo cual, nuestra indagatoria brinda una labor filosófica auditiva enderezada a recabar un saber alternativo a la teoría o a la contemplación; dicho saber es propuesto bajo la designación de *klieinía*. Nuestro neologismo, producto del verbo *κλύω*= escuchar, el cual refiere una relación entre saber hacer algo y prestar oídos, nos remite a una experiencia auditiva ordenada a concebir las formas en que nos ponemos en juego a través del oído, a abrigar la experiencia de un comprender unido a la vibración, al movimiento y al roce, pero no únicamente lo anterior, también dispone de un propósito subyacente enderezado a la administración o economía de nuestro estar en el mundo. La noción de administración-económica, muy ligada al gobierno del hogar y la distribución de los deberes del mismo, a la manera como lo concibe Jenofonte, se despliega desde dos aristas, toda vez que la administración y economía se refiere a los asuntos de la relación cosa-testimonio y del estar en el mundo: *a)* descifrar y admitir aquello que de nosotros nos rebasa y que, desde su fuerza autónoma nos subyuga y condiciona; *b)* descifrar y asumir aquello que está dentro de los márgenes de nuestro hacernos cargo. Debido a ese motivo, nuestro concepto *klieinía* cobra importancia al ostentar un carácter práctico económico-administrativo, ya que, no sólo intenta escuchar los vericuetos de la condición humana

(*γνώθι σεαυτόν*), sino, además, asume sobre sí el intento de ejercer un cuidado de nuestro estar el mundo a partir de un gobierno del oído (*ἑαυτοῦ*), asumiendo que la *kleinía* nos provee una experiencia auditiva ordenada al cuidado, puesto que *κλῆθι*= ¡atiende!, nos impele a esa caución.

Este gobierno, mejor, esta economía horizontal dirigida a los asuntos de nuestro estar en el mundo y no a la designación del mundo como hogar, como decimos, está constreñido al puro carácter de la administración y al desciframiento de los asuntos de la cosa y del testimonio, de lo que está o no en nuestras manos. En consecuencia, la *kleinía* y su potencial saber se exime de toda pretensión de cambiar el mundo y a los hombres, de mejorarlos o de proveerles salvación alguna.

Así, la *kleinía* se arroga un carácter délfico y por eso mismo le subyace un talante ético, en el sentido que asume un específico hacerse cargo. Su labor ética más específica y desde los márgenes de la audición filosófica, hace alusión a las posibilidades de atenuar o sosegar la compulsividad de la cosa; pretende ser un frágil intento por hacer más habitable nuestro estar en el mundo, en modo alguno nuestro hacernos cargo tendría como intención la perfección o medra de nuestras condiciones, pues esto último escaparía de nuestras manos. Recordemos: la cosa se afirma, reafirma y se reproduce compulsiva y beligerantemente a través de aquellas figuras tautológicas y egoístas donde el oído sólo quiere escuchar lo que él mismo desea, como ya lo advertimos, a partir de esto, lo que verdaderamente está en nuestras manos es sosegar un tanto, incluso por compasión, esa furia expresiva y beligerante que subyace a la cosa.

Mas, a decir verdad, lo anterior sólo es posible a través de una dimensión práctica acreditada en el oído bajo la designación filo-pedagógica de un cuidado o gobierno del oído, mismo que se puede hacer efectivo únicamente merced de un cúmulo de potenciales ejercicios, justo como los reflexionó Pierre Hadot, pero, orientados a contrariar la cosa en aras de su posible apaciguamiento. Cuidar de sí, en el contexto de nuestra indagatoria, significa practicar una serie de ejercicios auditivos ordenados a contrariar la beligerancia, el egoísmo y la compulsividad efervescente de la cosa que hierve en uno mismo y en los demás.

Uno de esos ejercicios tendría que ver con la consuetudinaria práctica del silencio o con un hacer comprender al oído mediante ciertos testimonios, como el fracaso, que serían signo de contradicción e interpelación para la cosa, testimonios que deben ser venero de apaciguamiento y signos fehacientes de aquellas cosas que no queríamos escuchar; ejercicios manifiestos e indicativos, tanto de un oído interpelado como de una cosa también interpelada desde el corazón de su fragor compulsivo.

El fracaso en el oído, por ejemplo, –si tenemos en cuenta que fracaso viene de la raíz *frangere*, romperse, quebrar– sería, en primer término, alterar al propio oído en su facultad comprensiva con la irrupción de su figura representativa de aquello que no queríamos prestar oídos, por ejemplo, que la afirmación voluntariosa de toda acción siempre es frágil y quebradiza o que, a toda posibilidad le subyace su propio naufragio, su inherente rompimiento o quebrantamiento; en segundo término, la interpelación por parte del fracaso sobre la acción de la cosa nos permitiría experimentar que a su compulsividad le sería característica cierta futilidad anticipada o cierta rotura adelantada a su cumplimiento.

Nos referimos a una experiencia del fracaso en el oído como suponemos lo experimentó el filósofo emperador Marco Aurelio, quien nos dice, por ejemplo, lo siguiente:

[...] insignificante es, por tanto, la vida de cada uno e insignificante el rinconcillo de la tierra donde vive. Pequeña es asimismo la fama póstuma, incluso la más prolongada, y ésta se da a través de

una sucesión de hombrecillos que muy pronto morirán, que ni siquiera se conocen a sí mismos, ni tampoco al que murió ha⁹.

Desde nuestra consideración, el fracaso en el oído atenuaría los denuedos afirmativos y beligerantes de la subjetividad y se levantaría él mismo, como lo hace la anterior reflexión del emperador, como un signo de contradicción en medio de la cosa, ya que su presencia laboraría para aquietar tanta fuerza belicosa y egoísta que alienta a la propia cosa. Así, la dimensión ética de la *klielinía* tendría aquí su propia efectividad.

Se trataría pues, de laborar y favorecer, mediante una ardua praxis frecuente, los frutos de una *escucha aquietante*, una tal que tiende la mano hacia el ejercicio efectivo de cuidar el oído respecto de lo que escuchamos. Baste por el momento decir que esta escucha aquietante, esto es, un oído compasivo que intenta apaciguar un tanto la crueldad de unos para con otros, procura, a su vez, la ejercitación y la promoción de un silencio activo, el cual tendría como objetivo específico dejar de reproducir ciertas e infecundas habladurías cuando éstas intensifican la reproducción belicosa de la propia cosa. Todo ello con la convicción de que, sosegando el oído, damos calma a la precipitada lengua y al enorme ruido del mundo.

6. Algunas posibilidades de una filosofía interpelada y la evocación de la misma como signo interpelante.

Hacer la pregunta por la filosofía tiene frutos en el marco de nuestra pesquisa, ya que entregamos los viables indicios de una filosofía de la escucha bajo la disponibilidad de ser un afán interpelante e interpelado.

Una filosofía interpelada como la que proponemos asume el ejercicio cotidiano de dejarse perturbar por presencias inquietantes, como el fracaso, que la conducirían por periplos alternos, pero provechosos y fecundamente insospechados. Una filosofía interpelada se adhiere a la posibilidad de dejarse aturdir –se deja atolondrar o atontar¹⁰– en su campo de comprensión en detrimento de su eminencia y a favor de una contextura diferente de pensamiento y de escritura y, sobre todo, en medra de una comprensión ligada a los beneficios de testimoniales aquietantes, como por ejemplo, el ridículo o la ordinariez, el silencio, incluso el cuento o la rememoración de la importancia del cuerpo o del epigrama, sobre todo, del epigrama funerario¹¹.

Todos estos testimoniales tonantes en el oído favorecen formas alternas de comprender nuestra condición humana y colaboran en beneficio de una atenuación de la compulsividad de la cosa y de una concientización ética de la filosofía, la cual no puede perder de vista un hacerse cargo orientado a disminuir la crueldad en el seno de nuestro estar en el mundo.

Una filosofía interpelada también alude a dejarse perturbar al evocar en sí, paradójicamente, una tradición interpelante obliterada, toda vez que se empeñaría en conjuntar vida y pensamiento, al evocarse como labor interesada en la horizontalidad de los asuntos humanos y promovería una vida que debe ocuparse de sí al dar sosiego a la subjetividad.

⁹ Cfr. Aurelio, M. (1977). *Meditaciones*, 5ª Reimpr. Madrid, Editorial Gredos, p. 76.

¹⁰ En el sentido de que habrá de asumir que sus campos de comprensión son de registros parcos, débiles y favorecen los beneficios de un aletargamiento comprensivo fecundo.

¹¹ El cuento y el epigrama funerario son testimonios con los que la filosofía puede trabajar en aras de una comprensividad más adherida a la cotidianidad. Con el cuento la filosofía también asume que cuenta cuentos sobre la condición humana y con el epigrama asume la realidad de su nimiedad.

Una filosofía interpelada basada en los provechos de un oído que se deja trastocar, labora para abrirse tolerantemente a un fecundo diálogo. Este diálogo estriba en intentar comprender al *tú* a partir de lo que él podría decirnos a nuestros oídos y nos rehusaríamos escuchar, sin importar los derroteros a los que nos pudiese conducir lo escuchado; se trata, pues, de dejarse tocar por una presencia inquietante, de exorcizar la autocomplacencia por nuestro plácido y reconfortante centro; pero, también, se intenta comprender un *tú* que esencialmente resulta un *nosotros*, uno tal que por doquier nos percute, nos contagia y nos habla desde múltiples y complejas formas, de maneras bastante disonantes e interpelantes, diciéndonos: “tú eres Eso”: testimonio y cosa misma a un tiempo, lo cual quiere decir, de manera muy general: “eres los otros y lo que ocurre en ellos y con ellos”. Forma actualizada de aquella eminente reflexión terenciana que dice: “Humano soy, y nada de lo humano considero que me sea ajeno”¹².

Teniendo lo anterior como telón de fondo, concebimos que algunos de los postulados de un temperamento filosófico interpelado, deben tornar viable un fecundo y abierto diálogo con las ciencias, las cuales tienen mucho que enseñar a la propia filosofía y a las que una tradición filosófica eminente debe agredir menos y extirpar el epígrafe sobre ellas que alude a las mismas como tareas no pensantes. Sobre todo, habremos de poner en relieve la apremiante necesidad de ejecutar un fecundo diálogo con la Pedagogía y las Ciencias de la Educación, frente a las cuales, la propia filosofía tendría que afirmar una tradición pedagógica o protéptica que le es inherente, para así colaborar más estrechamente en la reflexión respecto la educación de los hombres y la estructura de las instituciones donde dicha educación acontece; educación, por cierto, hoy obtusamente colonizada por ordenanzas neoliberales. Mas, para ejercer una labor palmariamente interpelante en la sociedad y frente a aquellas mencionadas ciencias, la filosofía misma debe ejecutar sobre sí el ejercicio de su trastoque. Este ejercicio debe ser real y debe comenzar con el cuestionamiento del perfil curricular que le subyace y desde el que se forman los propios filósofos, pues debemos reconocer que dicho perfil carece de los conocimientos y aptitudes adecuados para que el filósofo pueda ser una presencia inquietante y palmaria en los ámbitos sociales y educativos. Pues, en los asuntos humanos donde la filosofía debe ostentar su saber, aparece como ignorante, pero toma en ellos precipitadamente la palabra y aparece, entonces, doblemente ignorante.

Así, nuestra filosofía interpelada debe dar cabida a los postulados básicos de un pensamiento que tiende puentes hacia una pedagogía de la escucha, una tal que tiene en su base los principios éticos a los que hemos aludido: la figura de un oído interpelado, el cuidado del oído, la administración y economía de nuestro estar en el mundo, la dimensión de una audición crítica. Esta suerte de filo-pedagogía de la escucha se circunscribe a recordar la labor sobre sí de la persona en aras de atenuar nuestros campos comprensivos y con el fin de hacer más habitable nuestro estar en el mundo y poder así demorar lo más posible la crueldad de unos para con otros. Pero, ante todo, se ciñe a evocar de manera radical la experiencia socrática siempre actual que dice: “una vida sin examen no tiene objeto vivirla”¹³.

¹² Cfr. Terencio, (1982). *El atormentado* en *Comedias* Vol. I, Madrid, Editorial Gredos, p. 240.

¹³ Cfr. Platón, (2010). *Apología de Sócrates* en *Diálogos* Vol. I, Madrid, Editorial Gredos, p. 26.

Nota aclaratoria:

1. Las obras de Martin Heidegger son referidas dando el número de tomo correspondiente de la *Gesamtausgabe*, dicho número es colocado después del año de edición correspondiente a la obra utilizada.
2. Las obras clásicas las referimos según la notación general con que indicamos todas las obras utilizadas a lo largo de nuestra investigación.

Introducción

*“Cuidado con el oído”, dijo el sereno Confucio
al príncipe Lu Yan.
“¡Vaya migaja de sabiduría me ofrece este sabio!”,
susurró Lu Yan, el soberano.
Pero nunca supo el arrogante jerarca que
el drama del mandar y del obedecer
tiene en el oído uno de sus
predilectos teatrillos.*

Hoy en día cuando el pensar filosófico se malgasta mediocrementemente en los devaneos del comentario y en crítica superficial y timorata, ofrecemos con la siguiente investigación algunos silos teóricos con la pretensión de potenciar de manera radical un pensar filosófico a partir de las posibilidades inscritas en el escuchar.

El pensar filosófico que postula nuestra investigación deja atrás los goznes de la representación, pasa de largo ante los postulados de la correlación del sujeto con su objeto, evade los marcos teóricos de la lógica del pensar y su donación; más bien, retoma ubicuidades humanas aparentemente nimias, pero eventualmente prolijas de comprensividad, asume marcos experienciales intersubjetivos posibilitadores de entendimiento, retiene contextos o tramas efectivos donde se entreveran campos de comprensión, de allí que el escuchar sea para nosotros una de esas ubicuidades aparentemente exiguas donde suceden complejas experiencias de comprensividad y donde acontece, de variada forma, un emparejamiento con el pensar. De tal suerte que, sacando provecho de las equivalencias que descubrimos entre pensar y escuchar, proponemos como uno de los objetivos básicos de nuestra pesquisa los postulados teóricos de un prestar oídos orientado a tratar de entender los entresijos de nuestra condición humana y las ristras de nuestro estar en el mundo.

Lejos de concepciones hodiernas ramplonas que enarbolan la escucha para ofrecernos humanismos superficiales de toda clase (pedagógicos, psicológicos, ontológicos, *coaching*, *mentoring*), donde la audición estaría orientada a una burda comprensividad empática germen de solución a los problemas *inter homines*, nuestra propuesta, por el contrario, expone al oído como un lugar complejo y ambiguo, lleno de venturas y desventuras, pleno de matices y claroscuros, pero con todo, una ubicuidad donde sucede una comprensión unida invariablemente al marco histórico del llegar a ser de la subjetividad y de la intersubjetividad, toda vez que el escuchar y el entendimiento que allí sucede son posibles únicamente por la primigenia componenda que se despliega cuando los seres humanos habitamos unos con otros. Por ello, podemos admitir que la historicidad de la subjetividad y de la intersubjetividad van unidas en su desenvolvimiento a la actividad que se pone en marcha en el escuchar. En este sentido, nuestra filosofía de la escucha es una meditación acerca de cómo llegamos a ser lo que somos merced de lo que ocurre en el propio escuchar.

La audición permite, más allá de sus rasgos anatómicos en los que se acredita una comprensión fisiológica básica, testimoniar un comportamiento complejo donde acontecen un sinnúmero de avatares en los que se pone en marcha la subjetividad. Una de esas eventualidades sustanciales es aquella donde el comprender queda definido por la suerte de una apetencia compulsiva que conduce al oído a esgrimir su actividad bajo figuras tautológicas poco provechosas, justo en los derroteros donde el escuchar entiende y se mueve a partir de lo que él mismo desea entender, otrora aquellos en los que la

audición queda invariablemente inclinada para poder escuchar los designios de una originaria obediencia, pues bien es cierto que el escuchar implica un cierto obedecer; no obstante, acontece también que nuestra escucha puede acreditar la posibilidad de una gestualidad mediante la cual el pensar alcanza cierta equivalencia con el escuchar, toda vez que el oído abre el postigo, merced de su propio comportamiento, a un pensarnos como escucharnos. De este gesto plural y comunal del oído abreva nuestra filosofía de la escucha: la firme y radical posibilidad de auscultar nuestra condición humana.

La postulación de una escucha crítica, bajo la auscultación de los derroteros de nuestra condición y de nuestro estar en el mundo, logra actualizar a su manera la ordenanza delfica del “conócete a ti mismo”. La revitalización de este principio, redefinición del védico “Tú eres eso”, queda contextualizada en cuanto que el propio oído encuentra en sí un peculiar movimiento e inclinación y por ello, una obediencia muy propia, misma que lo orienta a atender los derroteros de nuestra condición. Por lo que, podemos decir que el obrar pensante de la filosofía queda adscrito a una vocación delfica, lo cual significa que dicha actividad admite como tarea el conocernos como escucharnos, tarea dirigida a interrogar o pasar por la criba aquello que pasa con nosotros y con nuestro estar en el mundo. Debido a ello, concedemos que una de las preguntas básicas que potencian nuestra filosofía es: ¿cómo llegamos hasta ser lo que somos? O, lo que es lo mismo, ¿cómo se pone en juego eso que designamos como nuestra humanidad?

Mas no únicamente lo anterior, pues en el obrar crítico del oído se puede a su vez acreditar otro movimiento dirigido a la formulación de una cautela o un cuidado de nosotros mismos. El cuidado de sí, aducido en nuestro contexto como un cuidado del oído, resulta ser un complemento invariable del “conócete a ti mismo” y como tal, queda manifiesto como un principio ético irrenunciable de la filosofía de la escucha. De lo anterior se infiere que nuestra filosofía de la escucha no puede verse constreñida a retener un conocernos como escucharnos, sino también intenta esgrimir una intervención en el mundo bajo los designios de una vocación amonestadora orientada a la necesidad de cuidarnos a nosotros mismos y cuidar nuestro habitar *inter homines*.

Nuestra investigación intenta descubrir al oído como un lugar complejo y prolijo, cuyo obrar interviene activamente en la estructura y definiciones de la subjetividad e intersubjetividad. Pero, cabe afirmar que la actividad de la escucha no logra reducirse a la labor de las palabras y de su significación, por el contrario; su proceder va más allá, pues crea contextos, signos, significados y experiencias sustanciales para la subjetividad allende la facticidad de la propia comunicación y de la praxis lingüística, creación de las que no siempre logra ser dueña la propia subjetividad y a las que muchas veces queda determinada o condicionada por encima de su deliberación; por estas razones y otras más, el oído resulta ser un lugar problemático y digno de interrogación al momento de preguntar por el llegar a ser de la subjetividad y de su estar en el mundo.

En nuestra escucha, por ejemplo, se pone en marcha el hecho de que el filósofo, el poeta y el profeta, muchas veces, entiendan la junción entre historia y grandes acontecimientos, entre tiempos de perdición y salvación; en el oído confabulan las circunstancias que hacen posible que un visionario se perciba como alguien que es alcanzado en su oído por algo inaudible para la mayoría o logre escuchar el devenir ruidoso o sigiloso de grandes acontecimiento; en la audición y su complejidad comprensiva tienen cabida un sinnúmero de procesos que influyen en la configuración histórica del sujeto, como también acontecen un plexo de modos de alienación o múltiples formas de esclavitudes hodiernas, toda vez que en sus confines suceden, dado el caso, la sujeción a las sirenas de la tecnología, el presto sometimiento al fragor tumultuoso de las redes sociales, la subordinación a muy diversos procesos de mercadotecnia neoliberal, la sumisión a nuevos paradigmas políticos, administrativos y sociales que tienen como uno

de sus “réditos” la planificación del gobierno y de lo social a costa de nulificar el pensamiento crítico del individuo; asimismo, en el oído podemos acreditar un cúmulo de sumisiones donde la educación y su administración queda flagrantemente sometida a enfoques pedagógicos orientados a la forja de subjetividades carentes de interioridad y de pensamiento ponderador.

Todo lo anterior hace posible que nuestra filosofía de la escucha tenga la intención de postular al pensamiento filosófico como una tarea cuyo cometido principal sea, entre otras cosas, prodigar advertencias críticas u ofrecer un cúmulo reflexivo de llamadas de atención sobre el habitar de los seres humanos, siendo precisamente una de ellas el *tener cuidado con el oído*.

Nuestra filosofía de la escucha no propone hacer del filósofo un sabio, tampoco un dispensador de indicios de salvación o un profeta que predica mejores tiempos para un mundo supuestamente derruido. Desde nuestra consideración, el filósofo llega a ser únicamente un ser que, en medio de los hombres, logra dispensar ciertas cautelas, un ser que expande llamadas de atención o cauciones, todo ello en aras de exponer los riesgos y peligros en lo que puede caer la subjetividad o con el fin de hacer más habitable la vida entre los seres humanos y el mundo que moramos. Debido a ello, el filósofo es muy semejante al pedagogo.

Así, Confucio —según nuestro epígrafe— resulta ser un auténtico filósofo y pedagogo para Lu Yan, como lo fue el propio Sócrates para Alcibíades, puesto que es capaz de donar al príncipe una esencial cautela, por más sencilla que pudiese parecer, a saber: el arte de mandar y obedecer teje su drama, en amplia medida, en la aparente nimiedad denominada oído. Ni Lu Yan ni Alcibíades fueron capaces de escuchar.

PRIMERA PARTE

La filosofía, la escucha y el testimonio de M. Heidegger

PRIMERA PARTE SECCIÓN A

Donde se interroga por las posibilidades actuales de la filosofía a través de diversos enfoques, de manera específica a partir de su ejecución histórica y se detecta en su desenvolvimiento el olvido del testimonio de la escucha.

I. La pregunta por la filosofía y la solicitud de la escucha.

*Alcíades, ¿con motivo de
qué deliberación te has levantado
a dar tu dictamen a los atenienses?
¿Es sobre cosas que sabes tú
mejor que ellos?*
Platón

*Una regla de oro: no hay que juzgar
a los hombres por sus opiniones
sino por aquello en lo que sus
opiniones los convierten.*
Lichtenberg.

En las líneas subsecuentes nos abocaremos a la tarea de interrogar por el estatus actual de la filosofía. Conseguiremos tal objetivo acercándonos a la dimensión de su ejecución histórica; además, determinaremos algunas ríspidas agravantes que se ponen en juego en dicha dimensión; asimismo, llamaremos la atención respecto de las estrecheces onto-hermenéuticas que existen entre el evento de la filosofía y lo que denominaremos el oído del filósofo; consideraremos la importancia de ésta última noción en lo que respecta a la eventual estructura de la filosofía y, por último, traeremos a cuenta la necesidad de interrogar la temática de la escucha en lo referente a la filosofía y procuraremos ensanchar dicha problemática en relación a nuestro llegar a ser.

Para llevar a buen recaudo nuestros objetivos anunciados, creemos muy conveniente espolear nuestra reflexión a través de las siguientes interrogantes: ¿qué legítimas aspiraciones le estarían hoy asignadas a la filosofía? ¿Cuáles posibilidades genuinas podría ostentar el filosofar de nuestros días? ¿Cómo se hace escuchar hoy en día el complejo evento de la filosofía? ¿Qué y cuánto puede hacer nuestra filosofía para ayudar a comprender la vida de los seres humanos, la vida *entre* los seres humanos? ¿Es la filosofía un afán verdaderamente interpelante y el filósofo una forma de vida auténticamente referente? Hemos de tomar la palabra con debida parsimonia para intentar desbrozar un poco las anteriores agravantes.

Sin duda, la filosofía contemporánea ha sido enormemente prolija cuando ha sopesado los asuntos concernientes a sus concomitantes posibilidades. No estamos en condiciones de ignorar, so pena de ser ciegos o hasta profundamente impertinentes, las enormes riquezas que dicho esfuerzo cribador le hubo conferido a la misma; y, debido a tan innegable eventualidad, nos parece menester interrogarnos acerca de las pertinentes razones, por nosotros ostentadas, que nos fuerzan a iterar la intrincada pregunta por la filosofía.

A despecho de lo anterior, creemos poder sumarnos al gran caudal teórico que actualmente la cuestión ha concitado y no dudamos en poder enriquecer dicha discusión con cierta amplitud, al tiempo de barruntarla con la debida solidez teórica que ella nos debe merecer. Pondremos un adecuado esfuerzo tendiente a emparejar lo abyecto de nuestra palabra con la altura del asunto.

Cabe aducir pruebas suficientes a favor de la existencia de algunas posibilidades fecundas que, a nuestro parecer, la filosofía no habría sabido reconocer ni se habría permitido la debida apertura como para percatarse de ellas. Nuestra filosofía de la

escucha, que postularemos más adelante, se izará con derecho como una de estas posibilidades alternas poco examinadas.

Por el momento, anticipemos la existencia de ciertas razones inherentes a la ejecución histórica de la filosofía, –una de ellas estará muy ligada a la forma en que el oído filosófico la reproduce–, las cuales habrían impelido a aquella a ostentarse como una labor provista, ciertamente, de múltiples riquezas teóricas, entre ellas, la de ser una conspicua labor crítica interpelante, pero, según habremos de inquirir, todavía indefectiblemente confinada a una palmaria estrechez teórica, a una carencia de cierta espontaneidad teórica y ante todo, afectada por una serie de cardinales olvidos que la disuaden o, al menos, la tornan poco propensa o hasta anodina, para justamente propulsarse a otros prolivos senderos teóricos, entre ellos, al de concebirse no únicamente como una labor interpelante, sino además, como una tarea fecundamente interpelada.

No podemos pasar por alto que la filosofía resulta, a todas luces, un quehacer surgido de la perplejidad y del asombro, su vasta y rica tradición nos la presentan como una labor dilatadamente interpelante –dada su condición de hacedora de preguntas y en tanto eminente labor crítica–, pero tenemos ciertas e incipientes razones para establecer, en el seno mismo de su realización histórica, los visos, estrechamente ligados a la estructura de un particular oído filosófico ejercido por ella, de una caterva de obliteraciones, la guisa de un comportamiento conservador y desdeñoso para con aquello que verdaderamente la soliviantaría y la interpelaría en sus cimientos; olvidos que, el solo bagaje de su rememoración o el tropel de su testimonial revocado, nos podrían conducir a postular una aseveración relativa al hecho de que todo quehacer interpelante y crítico, para verdaderamente serlo y alcanzar ciertos dejos de su radical profusión, debe aprender o, mejor dicho, ha de recordar, antes que cualquier cosa, su proclividad para *dejarse interpelar*.

Así, ante nosotros, aparece una justa razón para hacer la pregunta acerca de las genuinas eventualidades de la filosofía: las prospectivas posibilidades de llegar a concebir palmariamente las abundancias inherentes de una *filosofía interpelante por ser interpelada*. A este propósito, propondremos la estructura de una filosofía de la escucha como viva alternativa a lo que ahora mencionamos. Como determinaremos en su momento, la viabilidad de nuestra filosofía se sustentará en una benigna mudanza en las formas de escuchar o interpretar la filosofía.

Merced de lo dicho, mantenemos la firme convicción de la necesidad de incidir en el corazón de la abigarrada labor de la filosofía; apremia interrogar con debida radicalidad su proceder y comportamiento. Es menester trazar algunos itinerarios, a través de los cuales, podríamos observar los indicios crepusculares de ciertas razones potenciales de un ensanchamiento teórico más fecundo y prolijo de la filosofía, uno tal impelido y solicitado por los propios modos en que ella misma se habría constituido históricamente, por las formas en que ella se habría escuchado y reproducido a sí misma. Esos periplos teóricos por donde habremos de transitar nos harán visibles sus enormes riquezas y pobreza, al tiempo que nos sabrán exponer las fecundas posibilidades a las que ella misma se habría clausurado. Dado lo anterior, con toda razón podríamos llegar a afirmar de la filosofía y de la vida humana que, allí donde habría una eventual riqueza yacería también la condición de una latente pobreza, a su vez, donde huelga pobreza alguna, descansaría sutil y silente el testimonio potencial de alguna ostensible riqueza.

El decurso de nuestra reflexión nos permitirá confirmar que los juegos de la pobreza y de la riqueza de la filosofía, los movimientos de su mismidad y fecunda alteración, se deciden, en amplia medida, en esa aparente nimiedad comprensiva obliterada denominada *audición*.

1.1 La filosofía: una gavilla de inquietudes.

Si quisiésemos asir de un vistazo, rápido y escueto, algunos aspectos generales y definitorios del complejo y abigarrado desenvolvimiento de la filosofía del siglo pasado, podríamos constatar, entre otras cosas, las marcadas tesituras de un cierto movimiento emancipador, la suerte de una movilidad por querer salir de algún escollo, la liza de una actividad centrífuga liberadora, todo lo cual nos podría dar cuenta, entre otras cosas, de ciertos rasgos definitorios de una notoria intranquilidad e inquietud de la filosofía, los visos de una constante emancipación efervescente. Estos movimientos filosóficos nos pueden parecer verdaderos gritos libertarios: salir de Kant –salir del neokantismo–, escapar de los agobios de la subjetividad moderna, liberarse de una vida anquilosada e ir en búsqueda de una originaria, emanciparse de Hegel, evadirse de la metafísica, escapar de Heidegger, fugarse del capitalismo, salir del cristianismo; estos y otros movimientos más, hubieron de marcar, en muy buena medida, el siglo filosófico que hemos dejado.

Lo anterior nos haría pensar, prematuramente, que nuestra pregunta acerca de las intenciones más básicas de la filosofía, lo mismo que la pertinencia de nuestra pregunta por ella, deberían tomar el despeje teórico de una paciente, rigurosa y sostenida meditación de los movimientos históricos y de aquellas variopintas inquietudes que habría ejecutado el filosofar para constituirse en lo que actualmente es. Si fuese de esta manera, la suerte de un filosofar sobre la filosofía, consistiría, entre otras cosas, en dejarnos conducir y azuzarnos por la rectoría de acuciantes interrogantes como las subsecuentes: ¿qué mueve a la filosofía a constituirse en lo que es? ¿Qué inquietudes la habrían puesto en marcha? ¿De qué verdaderamente se inquieta la filosofía? Pero, a pesar de lo apetecible y sensato del sendero antes descrito, debemos con prontitud reconocer y dejar asentado que lo mencionado con antelación, nos imprimiría una tarea harto considerable, la cual estaría muy por encima de nuestros objetivos y más allá de nuestras pocas capacidades. Más bien, nuestro proceder será menos pretencioso y mitigado, pero, a decir verdad, no del todo diferente al antes mencionado.

Debemos partir del hecho siguiente: para conocer siquiera un poco el convulso interior del quehacer filosófico y análogamente poner a la luz la franca y necesaria pertinencia de nuestra pregunta por la filosofía, nos debe parecer muy conveniente acercarnos someramente a algunos resquicios definitorios de sus movimientos interiores y avizorar, desde dilatados rasgos, algunas inquietudes que hasta el momento le habrían convenido y la habrían hecho posible. Hacerlo nos permitirá establecer, a manera de hipótesis de trabajo, la intrínseca relación entre las vicisitudes de su inquietud y los linderos de su llegar a ser.

Si lo anterior es así, entonces, no habría ningún impedimento para afirmar y confirmar de la filosofía, lo mismo que de los hombres, aquella afirmación que bien les convendría: El ser tiene alas, se llama inquietud. Todo lo cual se correspondería perfectamente –si en verdad tenemos razón, claro está– con aquello que, en la vida ordinaria y sólo algunas veces, tenemos a bien proferirnos, aunque no siempre de manera franca y expresa: dime de qué te inquietas y te diré quién eres. Huelga, en este contexto, evocar aquella reflexión de Goethe, pero claro, si lo que este autor dice del hombre lo dirigimos a la filosofía: “Sólo por una incesante actividad es como se manifiesta el hombre”¹.

¹ Cfr. Goethe, W. J. (2008). *Fausto*, 1ª. ed. Xalapa, Universidad Veracruzana, p. 91.

1.2 Algunos móviles y agitaciones de la filosofía.

Desde Kant, el ríspido asunto de las aspiraciones genuinas de la filosofía y lo concerniente a la problemática de sus tareas, debían pasar, ineluctablemente, por el ejercicio, arduamente tamizado, de la crítica sobre las posibilidades de la razón o, lo que es lo mismo, se hubo intentado dar paz a las disputas al interior de la metafísica². La subjetividad y la labor de su crítica quisieron emanciparse del halo etéreo de toda suerte de sueños metafísicos. La inquietud de la razón, “consiente” de una supuesta “madurez en su facultad de juzgar”³, quiso deshacerse de arrogaciones ilegítimas y ejecutó sobre sí la suerte de un movimiento atenuante de las posibilidades de su propio conocer. “¿Qué puedo conocer?”⁴, así rezaba una de las interrogantes kantianas que sonaban, digámoslo así, como un verdadero desafío y hacían parecer casi inocente y por qué no, hasta ridícula, aquella pregunta de corte leibniziano: ¿por qué el ser y no más bien la nada? De este modo, aparece aquí, al interior de la filosofía, un primer postigo por donde se asoman los dejos particulares de una filosofía inquieta de sí: ocupada y preocupada por la conciencia de sus márgenes y posibilidades⁵.

Sin embargo, el ardor filosófico hizo nuevamente que la razón se inquietara aún más desde sí misma y, bajo la suerte de una subjetividad consiente de sus fracturas y al mismo tiempo, anhelante de su propia reconciliación, quiso resolver las contradicciones inherentes a sus limitaciones e intentó moverse hasta desear un saber absoluto. Así, fue invadida por un furor desmesurado y por una voluntad olímpica, por la suerte de un anhelo por permanecer con vida cuando el cuerpo ya no lo permite, como refería Safranski una primera formulación del Idealismo alemán a través del diagnóstico forense del médico de Schiller: “El triunfo de una voluntad iluminada y clara”⁶.

Uno de los rasgos de consuno del movimiento que subyace a este modo particular de filosofar, a este modo específico de inquietud filosófica, consiste en no alcanzar sosiego hasta no determinar que la finitud logre alcanzar rasgos o resquicios de infinitud, que la experiencia de ser fragmento que le sería inherente, pueda y deba deslizarse en pos de una totalidad, que la vivencia de ser movimiento particular, deba encaminarse hasta ser movimiento que roza la generalidad; en fin, la filosofía se determina –en tanto Idealismo absoluto y en tanto Romanticismo– como una inquietud filosófica por saberlo todo, por ser todo, por abarcarlo todo⁷ y ello no es otra cosa, sino la inquietud por un saber

² Cfr. Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. 1ª. ed. México, UNAM/ UAM/ FCE, p. 5.

³ *Ídem.*, p. 7.

⁴ *Ídem.*, pp. 693 ss.

⁵ Debemos admitir y resaltar que esta disputa kantiana al interior de la filosofía por determinar sus márgenes y posibilidades tuvo en el siglo xx uno de sus álgidos vértices los forcejeos entre Heidegger y Cassirer. Según Heidegger, en Kant podríamos tener el testimonio más elocuente de una fundamentación de la metafísica que no podía renunciar a los visos de una ontología que debía rehabilitarse mediante una trascendencia del *Dasein*. Una visión parcial de dicha disputa ha dado como ganador a un Heidegger, quien ha intentado darnos a un Kant metafísico; sin embargo, debemos ser cautos. El aparente triunfo de Heidegger hubo de acontecer contra un cierto Cassirer, aquel que representaba un viejo neokantismo, pero el filósofo de la Selva Negra no tuvo en cuenta al Cassirer que en su filosofía tardía se encontraba cercano al propio Heidegger. Para ver un mirada sosegada e imparcial de la discusión Cassirer- Heidegger ver las reflexiones de Rosenzweig que Karl Löwith logra testimoniar. Cfr. Löwith, K. (2006). *Martin Heidegger y Franz Rosenzweig en Heidegger, pensador de un tiempo indigente, sobre la posición de la filosofía en el siglo xx*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp. 91-126.

⁶ Cfr. Safranski, R. (2006). *Schiller o la invención del Idealismo alemán*, Barcelona, Tusquets Editores, p. 17.

⁷ Este entusiasmo reconciliador que subyace en el pensamiento de Hegel lo reconocemos en los ánimos inquietos que lograron configurar al romanticismo alemán, para tal cuestión, Cfr. Marí, Antoni, (1998). *El entusiasmo y la quietud, Antología del romanticismo alemán*, 2ª ed. Barcelona, Tusquets Editores, p. 11 ss.

absoluto, al tiempo que reconciliador y totalizante. Siendo que, la filosofía se agita y se excita a sí misma bajo el juvenil denuedo trasgresor de su marginalidad: la inquietud se ensancha, el margen desaparece, los opuestos deben buscar ser Uno. La inquieta finitud queda intranquila hasta no alcanzar la cúspide tranquila de la infinitud. Así, la inquietud toma rasgos estéticos peligrosamente dilatados –como es el caso del romanticismo: a lo ordinario se le tiñe de extraordinario, lo conocido se trasmuta en desconocido y aquello que pareciera infinito toma las veces de finito, por esa misma razón la esencia del romanticismo estriba, según Safranski, en la propia definición con que Novalis encierra a dicho movimiento:

En cuanto doy alto sentido a lo ordinario, a lo conocido dignidad de desconocido y apariencia infinita a lo finito, con todo ello romantizo (Ich romantisiere).⁸

La filosofía se impregna de un optimismo variopinto, tiende la mano a la fantasía, la cual se entroniza con sus denuedos estéticos por encima de la razón, anhela rozar a la sabiduría y no pretende en ningún momento dejar de lado la esperanza; la filosofía, al contacto con la poesía, en muy buena medida, se pliega a ciertos temperamentos propulsores para su interior manufactura y en este sentido, no podemos dejar de lado la gran impronta que el espíritu de Goethe dejó sobre la misma y sobre sus anhelos, los cuales podría quedar en cierta forma atestados –baste un simple ejemplo- en el poema de Goethe intitulado *Mi Diosa*. En este poema se observan precisamente a la fantasía propia de los mortales, a la sabiduría como su madrastra y a la esperanza como su hermana mayor, todas ellas diosas encumbradas dignas de loas para los mortales. De la fantasía dice, por ejemplo:

¿Cuál de los inmortales/ digno es del premio/ Sin pugna lo otorgo/ a la siempre móvil/ y siempre nueva,/ hija adorada/ del regazo de Júpiter,/ la Fantasía.⁹

Y de la propia fantasía refiere que a su auxilio debemos acudir los mortales, ella misma debe reinar sobre nosotros:

Pero a nosotros/ –¡Llor a él!–/ nos depara/ su hija dilecta./ A ella acudamos/ como a nuestra novia;/ ¡sea su imperio dulce sobre nosotros!¹⁰

Fantasía que más delante Novalis lamentaba su huida, como inercia misma de la desaparición de los dioses:

Los dioses desaparecieron con su cortejo, la naturaleza quedó solitaria y sin vida. Con una cadena de hierro se ciñó el número árido y la medida estricta. La inconmensurable flor de la vida se desbarató y en aire. La creencia jurada había huido, y también la de múltiples transformaciones, la fraternal, celeste compañera, la Fantasía.¹¹

En modo alguno podemos dejar de lado, a propósito de lo anterior, que la fecunda amalgama entre poesía, literatura y filosofía son ampliamente trastocadas por la experiencia de una pérdida, enunciada ésta, entre otras cosas, con la prolija metáfora de

Para observar la visión de un romanticismo como movimiento intelectual de gran envergadura Cfr. Berlin, I. (2000). *Las raíces del romanticismo*, Madrid, Ediciones Santillana.

⁸ Cfr. Safranski, R. (2012). *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Barcelona, Tusquets Editores, p. 15.

⁹ Cfr. Goethe, (1998). *Poemas y canciones*, Bogotá, El Áncora editores, p. 29.

¹⁰ *Idem.*, p. 33.

¹¹ Cfr. Novalis, (1996). *Himnos a la noche*, 2ª Ed. México, Ediciones Coyoacán, pp. 26-27.

la “huida de los dioses”. Dicha experiencia querría decir, entre otras cosas, que la experiencia del mundo moderno y sus convulsiones son constatación de la experiencia histórica de un mundo, una vida, una historia originaria plena de salvación que se hubo perdido dejándonos en extrema orfandad –ese mundo no deja de estar en el pasado testimoniado a veces por Grecia como sucede en Hölderlin o por la Edad Media, como acontece en Novalis. Esta experiencia de la pérdida queda ampliamente testimoniada, por ejemplo, en el abigarrado decurso de la poesía de Hölderlin, sentimiento histórico del desvanecimiento de algo originario que fomentó, en muy buena medida, la propalación de algo así como el espíritu alemán en tanto portador de una vocación cuyos objetivos estribarían, entre otras cosas, en la rememoración histórica de aquello originario desvanecido; por eso mismo Hölderlin nos dice en un poema titulado *Canto alemán*:

¿En qué otra parte hallar poetas/ a quienes Dios haya dado, como los nuestros, jovialidad y caridad al mismo tiempo? / ¿Dónde hallar sabios como fueron los nuestros, lúcidos, incorruptibles y audaces?¹²

Dicho lo anterior, estamos convencidos que, para ser verdaderamente fidedignos y fieles en nuestra labor de acercamiento a los móviles de la filosofía, nos parece muy justo acreditar, en el seno histórico de la manufactura de la filosofía, los resquicios de un cierto temperamento transgresor al lado de uno doliente, los cuales se lamentan por un mundo originario desvanecido, temperamentos quejosos y denunciadores de lo falsario de la razón del mundo moderno, temperamentos que sienten y presienten que dicho mundo y su aparente optimismo racional, resultan a todas luces prontamente fraudulentos; así, pues, aparece en el seno de la filosofía el tenor de una inquietud trasgresora, doliente e incómoda con el mundo moderno, pronta a contravenir y cuestionar, montada en las alas del esteticismo, los altos vuelos de la razón moderna¹³.

A la par de lo anterior y siguiendo nuestro unilateral y muy breve acercamiento a los móviles de la filosofía, debemos reconocer, en este preciso momento, dando un singular paso histórico, cinco movimientos del filosofar guarnecidos de un estilo muy particular que no podemos soslayar, cuyos denuedos han intentado limitar el dilatado movimiento optimista de la razón y de la metafísica, lo mismo que las pretensiones de aquella por alcanzar una verdad absoluta, así como las inquietudes de infinitud que ella misma suele arrogarse. Nos referimos, por un lado, a los serios cuestionamientos hacia el racionalismo provenientes de Pascal, por otro, a la inteligente reflexión moral sostenida por La Rochefoucauld, mas no podemos olvidar la reflexión socarrona e irónica de los cuadernos de George Christoph Lichtenberg y desde luego, no podemos, en modo alguno, soslayar la apabullante crítica a los imperios de la razón provistos por Arthur Schopenhauer y por supuesto, no podemos evitar traer a cuenta a su discípulo Friedrich Nietzsche.

En Pascal la filosofía, aquella que abreva de una razón matemática como la cartesiana, tiene un fidedigno contestatario; la debilidad de la razón y la experiencia del hombre como nada se hacen palmarias en este pensador, por eso mismo llega a afirmar:

¹² Cfr. Hölderlin, (2001). *Poesía completa*, 3ª Ed. Barcelona, Ediciones 29, p. 122. Más delante reflexionaremos las formas en que esta experiencia de la pérdida se elevará a carácter de temple decisivo en Heidegger y determinaremos las complejas formas en que dicha experiencia no ha dejado de incidir en la manufactura actual de la filosofía.

¹³ Nos parece hartó importante reivindicar la labor de Friedrich Schlegel a propósito de lo anterior afirmado. El juvenil Hölderlin viene también al caso en este momento, lo mismo que los denuedos del joven Hegel.

El hombre nos es más que un sujeto lleno de error natural e indeleble, sin la gracia. Nada le muestra la verdad. Todo le engaña. Estos dos principios de verdades, la razón y los sentidos, además de que carece cada uno de ellos de sinceridad, se engañan recíprocamente el uno al otro.¹⁴

En ese mismo tenor, Pascal más adelante confiesa las posibilidades de un pensar desligado de la razón lúcida y calculadora con la que Descartes cree que se debe filosofar, testimoniando así la manufactura de un pensamiento que asume su debilidad y su finitud, en ese sentido, llega a decirnos:

Al escribir mi pensamiento se me escapa algunas veces; pero esto me hace acordarme de mi debilidad, que olvido a cada momento: lo cual me instruye tanto como mi pensamiento olvidado, porque no aspiro más que a conocer mi nada.¹⁵

Un realce especial merece la reflexión moral de La Rochefoucauld, puesto que dicha labor pone énfasis en tratar de comprender las vicisitudes del hombre a través de las pasiones, como el amor propio, el deseo, el orgullo, el humor, donde la razón y la filosofía aparecen vencidas por estas realidades supuestamente más reales por dominantes. La honestidad de la búsqueda de la verdad y el desinterés de filosofía por encontrar dicha verdad, parecerían falsarias, toda vez que aquello que nos movería de forma más fidedigna sería la simulación, la impostura. Por eso podemos encontrar pensamientos dignos de ser traídos a cuenta como los que encontramos en *Maximes et Réflexions diverses*; por ejemplo, en el número ocho de dicho texto leemos:

Le passions sont les seuls orateurs qui persuadent toujours. Elles sont comme un art de la nature dont le règles sont infaillibles ; et l'homme le plus simple qui a de la passion persuade mieux que le plu éloquent qui n'en a point.¹⁶

Lapidariamente La Rochefoucauld sentencia de la filosofía lo siguiente en el número 22:

La philosophie triomphe aisément des maux passés et des maux à venir. Mais les maux présents triomphent d'elle.¹⁷

Un auténtico precursor de Schopenhauer en el talento de la buena escritura y la debida perspicacia para poner al descubierto las simulaciones humanas, verdadero parangón en reflexionar a partir de la importancia filosófica de la minucia, capaz de mirar el fracaso de cierta metafísica –en este caso la de corte racionalista–, además de observar la relevancia de dirigir la mirada hacia el cuerpo, lo tenemos en G. Ch. Lichtenberg; en sus *Cuadernos* la inquietud filosófica y su manera de quedar testimoniada en la escritura se mueve por otros cauces y el interrogar filosófico indaga a partir de otras preguntas. Por ejemplo, en un pasaje llega a decir:

Si otra generación tuviera que reconstruir al hombre a partir de sus escritos más sensibles, pensaría que se trataba de un corazón con testículos. Un corazón con escroto.¹⁸

¹⁴ Cfr. Pascal, (2007). *El hombre sin Dios* (Pensamientos), Barcelona, Eds. Aguilar-Folio, p. 19.

¹⁵ *Ídem.*, p. 21.

¹⁶ Cfr. La Rochefoucauld, (1976). *Maximes et Réflexions diverses*, 12a éd. Paris, Éditions Gallimard, p. 44. Nuestra traducción es la que sigue : *Las pasiones son los únicos oradores que persuaden siempre. Son un arte de la naturaleza de reglas infalibles ; el hombre más simple que tiene pasión persuade mejor que el más elocuente que no la tiene.*

¹⁷ *Ídem.*, p. 47. Reflexión que todo filósofo debiese considerar al momento de pretender pensar que la filosofía tiene en su esencia arreglar el mundo y se indigna ante toda situación actual. De nuestra traducción: *La filosofía triunfa con frecuencia sobre los males pasados y venideros. Pero triunfan sobre ella los males del presente.*

¹⁸ Cfr. Lichtenberg, Ch. G. (1992). *Aforismos*, 1ª reimpr. México, Fondo de Cultura Económica, p. 112.

En otro pasaje, de forma irónica y un tanto juguetona, afirma: “Que el hombre es el ser supremo también se deduce que ningún otro ha tratado de refutarlo”¹⁹; en lo que respecta a la reflexión que incide en lo ordinario, podemos llegar a leer:

Para el sabio no hay nada grande ni pequeño, sobre todo cuando filosofa (presupongo que no está hambriento ni sediento, y que si está enfermo no ha olvidado tomar sus dosis; que está en un momento en el que puede escribir tratados sobre cerraduras que suene tan importantes y sean tan instructivos como una *Jus naturae*). Los mínimos sucesos cotidianos, los sucesos *de a centavo*, encierran tanta universalidad moral como los más grandiosos, según saben los escasos iniciados. Una gota de lluvia contiene tal cantidad de cosas buenas y artificiales que no debería valer menos de medio florín en las farmacias.²⁰

En ese mismo tenor, en la admiración de la minucia y en el realce de lo ordinario, Lichtenberg nos llega a proferir:

Las cosas más grandes del mundo se propician por los caminos a los que no damos importancia, causas pequeñas que pasamos por alto y que se repiten incesantemente.²¹

O también, consideremos esto otro: “[...] Los jardines deben ser universidades y los árboles libros [...]”.²²

El caso de Arthur Schopenhauer nos merecerá un breve estudio subsecuente pormenorizado, pero debemos anticipar que este filósofo ha significado, según creemos, el primer golpe serio y casi contundente –incluso por encima de la crítica de la razón que imprimió sobre ella el Romanticismo, Pascal o el sabio de Königsberg, Kant– a una razón en tanto facultad concedora de la verdad y en cuanto competencia preeminente fuente de dignidad para el hombre.

En Schopenhauer, la facultad de la razón queda subordinada a los imperios de la voluntad y como virtud de segundo orden fracasa en sus ilusas pretensiones por conocer el misterio del mundo; a su vez, la razón se rompe en sus denuedos optimistas por justificar al mundo al darle un fin a su existencia, pues el mundo, según nuestro filósofo, nos aparece precisamente sin justificación alguna. Las inquietudes de la filosofía como tarea noble y racional, plena de afanes buscadores de la verdad rozan su nimiedad y su fracaso; la optimista perplejidad de la razón ante un mundo lleno de fines que necesariamente lo justificarían, tentaría su rotunda desazón, hasta rozaría su ridiculez; por lo demás, los rasgos de esa perplejidad optimista y justificadora se truecan, permutan sus contornos al encontrar, más bien, frente al espectáculo conmovedor del mundo, un asombro perturbador y desconcertante, puesto que el hombre se encuentra con aquello que es, pero que no debería ser por desconsolador y fraudulento, por enormemente doloroso e injustificado y así, el optimismo filosófico y la fruición de la razón tienen ante sí los contornos de su ridiculez y la mota de su aparente fracaso.

En el pensador de Danzig el temperamento y las preguntas con las que emerge la filosofía quedan trastocados en su optimismo, ahora la perplejidad queda boca abierta ante la desazón del mundo y ante la perturbación del incuestionable dolor sobre el mismo; por eso nuestro filósofo puede decir:

¹⁹ *Ídem.*, p. 183.

²⁰ *Ídem.*, p. 255.

²¹ *Ídem.*, p. 217.

²² *Ídem.*, p. 146.

El asombro filosófico es en el fondo perturbador y desconsolador: la filosofía empieza, como la obertura de *Don Juan*, con un acorde en tono menor. De aquí se sigue que no puede ser ni spinozismo ni optimismo.²³

Las preguntas que, según Schopenhauer, impelen a un hombre a filosofar tienen que ver con el pasmo ante la muerte, con la presencia en el mundo del mal moral y del físico, de tal suerte que el filosofar no surge primordialmente de un espectador que se maravilla ante la representación de un mundo que simplemente es, sino que el filosofar deviene esencialmente de la dolorosa experiencia de que el mundo sea, en esencia, fraudulento²⁴: ¿por qué las cosas son cuando en verdad no deberían ser? He aquí la figura de la pregunta interpelante de Schopenhauer, la cual se antepone a todo denuedo racionalista que finca sus esperanzas filosóficas en un mundo armónico, optimista, racional y teológicamente justificado.

Esas inquietudes optimistas de la filosofía contra las que se enemista Schopenhauer, encuentran frente a sí, una vez más²⁵, los rostros temibles e interpelantes del fracaso, las sombras de la nimiedad y la risibilidad y, ante todo, el vodevil del ridículo²⁶. Aunado a lo anterior, podemos decir también que, mediante el pensamiento de Schopenhauer, adviene la lucidez²⁷ de un análisis filosófico que hace suya una etiología capaz de poner al descubierto que, las supuestas y “nobles” aspiraciones humanas, como lo sería el anhelo por la verdad, nos son otra cosa, sino afecciones hipócritas, ilusiones trasnochadas, vanos anhelos nunca nuestros, sino propios de la objetivación incondicionada de algo más poderoso que nuestra débil y ridícula razón, la voluntad. Con todo rigor, debemos afirmar que la presencia incómoda de la feroz sospecha radical hace su aparición en el drama de la filosofía a través de Schopenhauer.

Por otro lado, el quinto filósofo, discípulo del primero, hace suya la manera desveladora de interpretar al hombre y radicaliza los análisis de su maestro hasta hacer

²³ Cfr. Schopenhauer, A. (2012). *El mundo como voluntad y representación*, Vol. II, 1ª reimpr. México, Fondo de Cultura Económica, p. 169.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Decimos, una “vez más” debido a que nuestra investigación supone ciertos testimonios filosóficos que ya hablarían de esas figuras con las que la propia filosofía se hubo encontrado en otras ocasiones en su propia realización y con las cuales habría rozado su propio fracaso: el sarcasmo de Luciano de Samosata, la Estulticia de Erasmo de Rotterdam, incluso los filósofos medievales denominados *Goliardos*, descritos sumariamente por Jacques Le Goff. Cfr. Le Goff, J. (2001), *Los intelectuales en la Edad Media*, 2ª reimpr. Barcelona, Editorial Gedisa, p. 39 ss.

²⁶ A decir verdad, no debemos soslayar la crítica que Schopenhauer hace a Hegel y a los filósofos profesionales, la puesta en escena de éstos, por parte de aquel, nos hace pensar en la descripción de un drama que debemos tomar muy en serio. La agitada crítica de Schopenhauer nos debe hacer pensar si verdaderamente la artillería intelectual de este filósofo no estaría ampliamente dirigida a nosotros mismos, filósofo de este tiempo.

²⁷ Hemos de afirmar que lo que se ha dado a conocer, en el contexto de la filosofía por parte de Ricoeur, como el surgimiento de la sospecha y que se contextualiza en la maestría de Freud, Marx y Nietzsche, tiene su auténtico origen en lo que habremos de llamar, más adelante, la hermenéutica de Schopenhauer. Debemos reconocer que los análisis profundos de Freud y de Nietzsche se deben indudablemente a Schopenhauer. Quizá Nietzsche haya construido su filosofía abjurando de su maestro, pero debemos subrayar que los análisis genealógicos que le son de suyo, los debe a la tesitura genealógica de Schopenhauer. Cfr. Schopenhauer, A. (2012). *El mundo como voluntad y representación* Vol. I, 1ª reimpr. México, Fondo de Cultura Económica. Para ver los rasgos e importancia de su genealogía: Cfr. Rosset, Clément (2005). *Escritos sobre Schopenhauer*, Valencia, Editorial Pre-textos. Para una buena introducción al pensamiento de Schopenhauer: Cfr. Suances, Marcos Manuel, Ezcurra Villar Alicia, (2000). *El Irracionalismo I, De los orígenes del pensamiento hasta Schopenhauer*, Madrid, Editorial Síntesis, pp. 133- 183. Para observar la preeminencia de las afecciones sobre la razón Cfr. Schopenhauer A. (1950). *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente en Obras* Vol. I, Buenos Aires, Editorial Ateneo. Para ver la influencia de Schopenhauer sobre Freud Cfr. Assoun, Lauren-Paul, (1982). *Freud. La filosofía y los filósofos*, Barcelona, Editorial Paidós, pp. 189-228.

del hombre un cúmulo de interpretaciones plenamente acreditadas en el poderío de la voluntad. Las “nobles” y tradicionales inquietudes metafísicas de la filosofía por alcanzar la verdad se observan contrastadas por la insignificancia de la razón, por la desaparición de la verdad y por el cuestionamiento radical a la solidez de la subjetividad.

En los anteriores filósofos la inquietud de la filosofía como afán racional se desenvuelve en la misma medida que encuentra resquicios de su nimiedad, su ridiculez y fracaso. Adelantemos, lo siguiente: para los términos y definiciones del llegar a ser de tal o cual eventualidad, en este caso la filosofía, el lugar donde en ella se debaten, en buena medida, aquello que se asume y lo que se forcluye, se denomina oído.

Ahora bien, si intentásemos dar otro salto histórico deliberado, merced de lograr acercarnos con más suficiencia a ciertas inquietudes inherentes de la filosofía, se nos haría viable observar lo siguiente: ante el dilatado dominio de las Ciencias Naturales, el problema de las posibilidades e inquietudes de la filosofía se deslizaron hacia los crispados asuntos del estatus legítimo de las Ciencias del Espíritu; el “sueño” emancipador de Dilthey fue testimonio fidedigno de dichas intenciones²⁸. Aquí precisamente podemos determinar otro de los testimonios donde el filosofar busca en su movimiento, los derroteros de su constante emancipación y la persistencia en considerar su labor bajo un carácter noble, conspicuo y por demás, legítimo.

La filosofía, acosada y débil ante la poderosa fuerza ineluctable de las ciencias fácticas, hubo de querer moverse, bajo la suerte de una agitación emancipadora, hasta arrogarse, un tanto triunfal, aquel continente del hombre que las Ciencias Naturales desdeñaban o simplemente les estaba vedado, a saber: el espíritu y su movimiento vital. Entrado el siglo xx, esta agravante adquiere una liza particular, el palmario denuedo de querer reivindicar a la filosofía como actividad capaz de asir un saber vital y originario²⁹ que las propias ciencias fácticas soslayaban u olvidaban o eran incapaces de comprender y que por eso mismo sobajaban, desde su real, pero cuestionable señorío. El llamado de Husserl a las “cosas mismas”, fue, ciertamente, un gran grito de batalla, un lema instigador de un movimiento filosófico donde la conciencia cree adquirir, contra todo psicologismo, y bajo una paciente y descriptiva labor, el *algo* de la cosa³⁰.

A este propósito, cabe decir que dicho epígrafe se tornó, en más de alguna ocasión, en un llamado vital, expresionista y, a veces, hasta impaciente por salir de una vida anquilosada para tornar al manantial fresco y originario de la vida³¹. Las inquietudes mismas de la filosofía intentan robustecer, en el crepúsculo del siglo pasado, el hecho de

²⁸ Cfr. Dilthey, W. (1978). *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, 2ª reimpr. México, Fondo de Cultura Económica.

²⁹ Los arduos y pacientes esfuerzos de Edmund Husserl y sus discípulos, entre ellos Martin Heidegger, pueden ser situados aquí. La tarea del joven Heidegger por restituir a la filosofía como una ciencia capaz de asir lo originario de la vida, deben ser comprendidos como ejemplaridad de lo que señalamos. Como tampoco podemos olvidar los magníficos esfuerzos de Henri Bergson al interior de la geografía de la filosofía francesa.

³⁰ Cfr. Husserl, E. (2006). *Investigaciones lógicas* Vol I, 2ª Reimpr. Madrid, Alianza Editorial. Cfr. Husserl, E. (1999). *Investigaciones lógicas* Vol. II, 1ª Ed. Madrid, Alianza Editorial. Cfr. Husserl, E. (2012). *Idea de la fenomenología*, 2ª Reimpr. Barcelona, Editorial Herder. Cfr. Husserl, E. (2009). *Las conferencias de París*. Introducción a la fenomenología, México, UNAM.

³¹ El ímpetu filosófico del joven Heidegger que dejaba estupefactos a sus oyentes es un prototipo de lo que aquí mencionamos. Cfr. Heidegger M. (2005) (GA 56/57). *La idea de la Filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Barcelona, Herder. En lo que respecta a la mencionada admiración Cfr. Löwith, K. (2006). *La cuestión del ser en Heidegger: la naturaleza del hombre y el mundo de la naturaleza en Heidegger, un pensador de un tiempo indigente*, Op. cit. p. 337. Cfr. Arendt, Hannah, Anders, Günther et al, (2008). Franco Volpi *Introducción en Sobre Heidegger, Cinco voces judías*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, pp. 9-10.

la filosofía como una tarea eminente y capaz de asir la esencia de las cosas o el desenvolvimiento de lo genuino de la vida.

Mas no únicamente lo anterior, podríamos afirmar, aunado a lo precedente, que los abigarrados vericuetos y esfuerzos de la contextualización del quehacer filosófico, fueron embargados, como antes lo dijimos, por crecientes y variopintos ánimos con la intención de adquirir, por parte de la filosofía, la mota de cierta libertad, la guisa de una emancipación y hasta la suerte de una espontaneidad³² ante los embates de un saber totalizante y subyugador de cariz hegeliano y frente a los anquilosados monólogos de una subjetividad moderna de corte cartesiana y kantiana, muchas veces infecunda, anodina y hasta cadavérica. Sin embargo, a tenor de la verdad, la filosofía intentaba, en sus movimientos e inquietudes, salir de los entramados paralizantes en los que ella misma se había hundido: la araña, que muchas veces resultaba la filosofía, como tejedora de una red de conceptos hueros, sintió que su propia telaraña la paralizaba. Deslizarse para liberarse de esa red petrificante, que ella misma había tejido, se convirtió en su más conspicua consigna. Quizás la filosofía no caía todavía en la cuenta que ella misma era su más acérrimo enemigo. La filosofía no tomaba aún el craso riesgo de escucharse a sí misma.

En este mismo orden de cosas, no podemos sino afirmar que el panorama de los movimientos del filosofar y de sus inquietudes, nos resultan un tanto difíciles de determinar a partir del sangriento acontecimiento de la Segunda Guerra Mundial. Las cruentas eventualidades ocurridas en dicha guerra, entre ellas, la barbarie del Holocausto, dejarán una imborrable huella en las inquietudes de la filosofía.

A partir de esta sangrienta hendidura de la humanidad europea, la experiencia filosófica³³, envuelta en el espanto y en el pasmó, considera no disponer del atrevimiento de levantar vuelos a partir de las alas rotas de una razón que no confía más en sí misma; por tal motivo, la filosofía se retrotrae en sí misma y busca ensayar otros derroteros que intenten reivindicar su labor: la filosofía persiste sutilmente en sus móviles por retenerse como una labor importante y como una tarea que dispone todavía de un decir digno de ser escuchado. Pero, ¿en qué estribaría esto digno de ser atendido? ¿Cuál tendría que ser el lugar de la filosofía en la mesa redonda donde se asientan las voces de los saberes? ¿Se conformará la filosofía con una nivelación impuesta sobre ella a través de la

³² Sören Kierkegaard, como antípoda del hegelianismo, debe ser considerado como cierto parangón de la búsqueda por asir aquello inconmensurable e irracional (el arte y, sobre todo, la fe) que se escapa al vertiginoso totalitarismo de una subjetividad que deviene en espíritu absoluto. Al mismo tiempo, los admirables esfuerzos filosóficos-teológicos de Franz Rosenzweig por contextualizar y estructurar un pensamiento más espontáneo, fuera de los imperios totalitarios del pensamiento de Hegel, pueden ser situados como testimonio de esa anhelada emancipación; pensamiento que, más adelante, tendrá su parangón en Emmanuel Levinas, cuyo ánimo también teológico-filosófico, tendrá su comienzo en el grito ontológico por liberarse de Heidegger. Sin lugar a duda, hemos de traer a cuenta en este momento, uno de los importantes motivos que configuraron, entre otros, la fecunda filosofía francesa del s. xx, motivo que podemos señalar como el pensamiento del afuera. Ya el propio Foucault hacía expresa la necesidad, tanto de salir de Hegel, como de iniciar un pensamiento que fuese capaz de salir de las redes infecundas de la subjetividad anquilosada. Cfr. Rosenzweig, F. (1997). *La Estrella de la redención*, Salamanca, Ediciones Sígueme. Cfr. Descombes, V. (1982). *Lo Mismo y lo Otro, Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, Ediciones Cátedra, pp. 30 ss. Cfr. Foucault, M. (2010). *El orden del discurso*, 1ª reimpr. México, Tusquets Editores, pp. 70 ss. Cfr. Foucault, M. (2010). *El pensamiento del afuera en Obras esenciales*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, pp. 263-282.

³³ Bien es cierto que la filosofía, ante tal acontecimiento, emprende una labor de su propia resituación, a tal grado de preguntarse si es posible filosofar después del Holocausto (Adorno); sin embargo, creemos, como más adelante daremos cuenta, que la propia filosofía no fue capaz de abrirse del todo para ser interpelada por este acontecimiento. Las razones las daremos más adelante, por de pronto, sólo diremos que la filosofía, en términos generales, ha sido incapaz, hasta el momento, de expandir sus derroteros o franquear sus márgenes por el hecho mismo de la vivencia de la guerra en ella misma.

democratización del pensamiento? ¿Renunciará de una vez por todas a ser una ciencia pensante, la cual, por la inercia misma de su pensar hace la labor de dictaminar el entramado de deberes a la humanidad como lo hizo un Séneca sobre Lucilio? ¿Qué tendría que decir la filosofía ante aquellas palabras del propio Cicerón cuando afirma de la esencia de la filosofía como dictaminadora de deberes? De forma textual Cicerón afirma:

[...] Porque entre las muchas cosas útiles y graves que hay en la filosofía, tratadas por los filósofos muy copiosamente y con gran cuidado, son a mi juicio de muchísima más extensión los preceptos que han escrito y enseñado acerca de las obligaciones. [...] Porque ¿quién será tan atrevido que se atribuya este nombre sin dar algunos preceptos sobre las obligaciones?³⁴

Estas y otras preguntas más revoloteaban impacientemente en las cabezas filosóficas de posguerra, interrogantes que no cesan de rondar en el paisaje abigarrado de las tareas de las Humanidades.

A despecho de aquellas interrogantes, creemos poder detectar, de forma parca y sucinta, al menos cuatro acontecimientos teóricos decisivos, entre otros más, –venidos históricamente desde antes de la Gran Guerra– que operaron fecunda y determinadamente en el plexo del saber de posguerra, los cuales incitaron a que la filosofía volviese, y no con cierto rubor y timidez, a confiar un tanto en sí misma, a inquietarse por sí y a plantearse nuevamente ciertos desafíos.

El primer acontecimiento teórico al que haremos referencia surge al interior de la Lingüística; nos referimos a los importantes descubrimientos teóricos de principios del siglo xx de Ferdinand de Saussure quien, en su *Curso de lingüística general*³⁵, pone las bases para entender los asuntos lingüísticos, filosóficos y literarios un tanto de modo diferente, a causa, justamente, de la eliminación de la cosa significada y dejar disgregados el significante y el significado. Estos descubrimientos de cariz positivista han suscitado, entre otras cosas, la proliferación del estructuralismo y del posestructuralismo, al tiempo que éstos últimos, en su emergencia, representaron para la propia filosofía un auténtico desafío: la desaparición del sujeto o lo que es lo mismo, el despliegue sobre el lenguaje del escándalo de lo anónimo que, a la postre, significó el despliegue de la profusión de un incesante hablar, mas donde no existiría precisamente respuesta alguna³⁶. Debemos aunar a esto, que las precedentes motivaciones suscitaron una inquietud acelerada y excitada por salir de una vez por todas de los recovecos de la subjetividad, una intranquilidad por situar los asuntos de la filosofía en las dimensiones del lenguaje, pero también, motivaron una verdadera perturbación ante el testimonio acuciante, desafiante y hasta interpelante de la presencia en el seno de la reflexión de la anonimidad.

Los tres siguientes acontecimientos que queremos remarcar emergen del seno de la propia filosofía. El primero de ellos, ya lo hubimos de mencionar previamente, es la enorme e importante tarea de la fenomenología de Edmund Husserl; el segundo de ellos consiste en la radicalización de la intencionalidad fenomenológica operada por Martin Heidegger a partir de su filosofía temprana, la cual desembocó en la profusión del análisis hermenéutico existencial³⁷ tendiente a retener el sentido del ser a partir de su obra *Ser y*

³⁴ Cfr. Cicerón, (1981). *De los oficios* en *Tratados morales*, 10ª ed. trad. México, Editorial Cumbre, p. 161.

³⁵ Cfr. De Saussure, F. (1945). *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Editorial Losada. Nos parece de enorme valía el estudio y las notas introductorias de Amado Alonso, pues en dicho estudio se nos ofrece un panorama un tanto amplio de la relevancia de las investigaciones de Ferdinand De Saussure, así como las discusiones que abre en consonancia y divergencia con el círculo de Praga y con ciertos investigadores rusos.

³⁶ Cfr. Ricoeur, P. (1999). *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós Ibérica, pp. 41 ss.

³⁷ Lo que se ha dado a conocer como Existencialismo tiene como una de sus fuentes, el análisis existencial de Heidegger y éste último bebe del análisis filosófico y teológico de Kierkegaard. A este último propósito Cfr. Kierkegaard, S. (2012). *La época presente*, Madrid, Editorial Trotta.

*tiempo*³⁸. Este esfuerzo teórico que más adelante tomó el rumbo particular de dar una historia y una procedencia al ser, rumbo doctrinal que ahora enunciaremos como los derroteros teóricos del Heidegger tardío³⁹.

Heidegger condujo el filosofar a una inquietud por el sentido del ser a través del existir del propio hombre, auxiliado de un ejercicio hermenéutico considerado como la forma fundamental en que el hombre existe en el mundo. Las posibilidades hermenéuticas despertadas por este análisis ontológico suscitaron, entre otras cosas, el fecundo denuedo por volver a hablar de la prolífica y legítima labor de las Ciencias Humanas, labor realizada por H. George Gadamer, tarea cimentada bajo el rótulo de que, aquello por comprender debe ser lenguaje⁴⁰. Epígrafe fecundo al que todavía falta mucho por aprovechar. A lo anterior, debemos adjuntar que la filosofía de Heidegger, en términos generales, significó, en buena medida, la provocadora evocación de la finitud mediante la estructura del “ser-para-la-muerte”, pero también, la caracterización finita de toda interpretación, esto es, el condicionamiento histórico de todo hablar y todo decir.

De entre las muy dilatadas riquezas de la filosofía gadameriana, nos parece harto significativo el hecho de que en su interior nos haya expuesto que la experiencia histórica hermenéutica tiene como una de sus características la decepción⁴¹, eventualidad interesante que nos da clara muestra de que la filosofía constantemente roza con ciertas figuras insoslayables, de las cuales daremos cuenta según el decurso de nuestra investigación.

A lo anterior debemos aunar y ser enfáticos en resaltar que la eventualidad de los esfuerzos filosóficos tempranos del joven Heidegger, llevan de suyo una muy importante significación que no podemos soslayar y sí, en cambio, saber aprovechar: el reconocimiento de que el filosofar y la filosofía –en verdad toda ciencia– emergen de la vida misma y cuyo término resulta también algo orientado a la propia vida y que, además, en tanto vida, lleva de suyo una significación acreditada en su propia ejecución histórica, esto es, en tanto vida que vive históricamente; por ello el joven Heidegger puede afirmar, con todo crédito, de la filosofía y de las ciencias en general –parafraseando– como algo que deben ser captadas en su ejercicio, esto es, en su ejecución vital histórica⁴².

El cuarto movimiento importante, consistió en la fecunda abjuración del positivismo lógico (del logicismo y del cientificismo) por parte de Ludwig Wittgenstein a partir de su obra *Investigaciones filosóficas*⁴³, la cual incitó a que las discusiones filosóficas tomaran un cause particular, a saber: a partir del obrar propio del lenguaje.

El acontecimiento fecundo del Wittgenstein de *Investigaciones filosóficas* significó un llamado a considerar el lenguaje desprovisto de toda visión trascendentalizadora, prolíficamente sometido a la profusión de sus innumerables usos, como instaurador de formas de vida y propenso a ser él mismo su propio terapeuta. Así, con lo anterior, la filosofía, en una de sus variadas vertientes, aquella donde confluyen fenomenología, hermenéutica y análisis lingüístico, encontró la ocasión para robustecerse al ayuntar los esfuerzos hermenéuticos con las consideraciones pragmáticas del lenguaje⁴⁴. Este fortalecimiento del quehacer filosófico sobrepujado por los entramados

³⁸ Cfr. Heidegger, M. (1999) (GA 2). *El Ser y el Tiempo*, 8ª reimpr. México, Fondo de Cultura Económica.

³⁹ Más adelante consideraremos con suma atención que lo que se ha dado llamar como *Heidegger tardío* debe implicar su inicio desde una época temprana, a partir de los años 30's.

⁴⁰ Cfr. Gadamer, H. G. (1997). *Verdad y método* Vol. I, Salamanca, Ediciones Sígueme.

⁴¹ *Ídem.*, pp. 421 ss.

⁴² Cfr. Heidegger, M. (2008) (GA 60). *Introducción a la fenomenología de la religión*, México, Eds. FCE/Siruella, p. 40.

⁴³ Cfr. Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica/UNAM.

⁴⁴ Jürgen Habermas, Karl Otto Apel, Rüdiger Bubner, Ernst Tugendhat, algunas fecundas corrientes filosóficas anglosajonas como Searle, Austin, Donald Davidson. El mismo Paul Ricoeur podría estar

teóricos del esfuerzo hermenéutico-pragmático tuvo la intención, en buena medida, de abrir un contexto de posibilidades reales para la filosofía, todo lo cual potenció que pronto la filosofía se viera a sí misma ante las riquezas de una virtual bifurcación: por un lado, las inquietudes de una filosofía que intenta abandonar todo denuedo orientado a ser una labor trascendental (Richard Rorty⁴⁵, entre otros), incluso carente ella misma de legitimación y constreñida a proponer informes respecto del saber (Lyotard⁴⁶ y todo el rumor posmoderno) o una tarea hermenéutica donde el pensamiento de Heidegger, aunado a cierta recuperación de Nietzsche, hace su labor bajo el epígrafe del *pensamiento débil* (Gianni Vattimo⁴⁷). Este pensamiento apuesta a la profusa proliferación de las perspectivas en una sociedad que debe tener el talante de asumir el evento de la desaparición de las verdades fundamentales y trascendentales. Mas, por el otro lado, se abrió en su interior un sendero confinado a cumplir, algunas veces, las intenciones de una filosofía vuelta a ser una labor trascendental (la semiótica trascendental de Apel) o una labor orientada a ser guardiana de una racionalidad centrada en la acción comunicativa (Habermas⁴⁸). Así, se observaba a las claras, en ambos casos, una inquietud filosófica revitalizada.

Sin embargo, a fuer de intentar ser lo más objetivos posible, debemos admitir que también se abrieron para la filosofía muy diversas y fecundas brechas a la par de las anteriores, unas, por ejemplo, orientadas a conjurar todo temperamento derrotista y enarbolar, a fuerza de una labor roedora, rumiadora, confiada, prolijamente elíptica, sin tapujos por parecer ecléctica, la bandera de la filosofía restaurada como labor cargada de posibilidades hermenéuticas, la cual tiende abierta la mano hacia diversos géneros literarios y abreva de las riquezas de la narratividad, de la teatralidad, del sacrificio, de la transgresión; el parangón de una reflexión de esta naturaleza lo tenemos en Paul Ricoeur⁴⁹ y, salvadas las diferencias, en Maurice Blanchot⁵⁰, Gilles Deleuze y Georges Bataille⁵¹.

Nos parece interesante que Deleuze llegue hasta afirmar que la filosofía debe abrirse a la impronta de otros modos diferentes de escribirse⁵². A la par del anterior esfuerzo, también podemos observar los denuedos, tan francos como radicales, de recuperar filones éticos en la voz de Emmanuel Levinas o en la liza de una ontología como la que defiende Alain Badiou, la cual no tendría reparo alguno en tender la mano a las matemáticas, además de confesar un franco ateísmo y querer acabar con toda suerte

considerado aquí, sin embargo, sus derroteros teóricos son de una tesitura singular, cuyo fecundo eclecticismo roza a la fenomenología, la hermenéutica gadameriana, la fenomenología, la filosofía del lenguaje, la lingüística, la literatura, la crítica a la filosofía de Heidegger, el estructuralismo y post estructuralismo, etc.

⁴⁵ Cfr. Rorty R. (1998). *La Filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Ediciones Cátedra. Cfr. Rorty, R. (1990). *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós Ibérica; Cfr. Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica.

⁴⁶ Cfr. Lyotard, Jean-F. (2000). *La condición posmoderna*, Informe sobre el saber, 7ª Ed. Madrid, Ediciones Cátedra.

⁴⁷ Cfr. Vattimo, G. (1998). *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Editorial Gedisa. Cfr. Vattimo, G. (1998). *Las aventuras de la diferencia*, Pensar después de Nietzsche y Heidegger, Barcelona, Ediciones Península.

⁴⁸ Cfr. Habermas, J. (2001). *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus Humanidades. Cfr. Habermas, J. (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus Humanidades.

⁴⁹ Cfr. Ricoeur, P. (2008) *Sí mismo como otro*, 3ª ed. México, siglo xii Editores, México. Ricoeur, P. (1999) *Historia y narratividad*, Barcelona, Ediciones Paidós.

⁵⁰ Cfr. Blanchot, M. (1992). *El espacio literario*, 2ª ed. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica. No podemos soslayar la importancia de las reflexiones acerca de la comunidad que nos ofrece este mismo autor Cfr. Blanchot, M. (2002). *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena Libros.

⁵¹ Cfr. Bataille, G. (2008). *El erotismo*, México, Tusquets Editores. Nos parece hartó ejemplar la honda reflexión sobre Hegel donde aparece la importancia del sacrificio. Cfr. Bataille, G. (2007). *Escritos sobre Hegel*, Madrid, Arena Libros.

⁵² Cfr. Deleuze, G. (2012). *Identidad y diferencia*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, pp. 18 ss.

de ilusiones y de fatigosas promesas como el retorno de los dioses o el reencantamiento del mundo o las nostalgias de la finitud⁵³.

Además de lo antes dicho, no podemos pasar por alto y subrayar las efervescencias propias de la estructura de una filosofía académica institucionalizada y solidificada en las entidades universitarias. Esta clase de filosofía ha servido de fundamento, la mayor de las veces, al cúmulo disperso y variopinto de inquietudes filosóficas que previamente hemos mencionado. Mas, a despecho de ello, debemos indicar que esta filosofía académica, proveedora de títulos y diplomas universitarios, dispensadora de una determinada profesión e impelida por un *corpus* curricular específico que lanza al filósofo al mercado laboral, posee la inercia de sus propias inquietudes. Algunas de ellas son las siguientes, a saber: esta clase de filosofía queda turbada y sometida a las duras reglas del mercado; su producción intelectual y su particular escritura (artículos de revista, libros, congresos, horas clase, tesis) se sujeta a los índices de evaluación que el propio Estado dispone, mientras que el filósofo, con el parco bagaje de su perfil curricular no tiene más que insertarse a un mercado laboral que poco lo precisa. ¿Qué fisonomía está tomando la filosofía a partir de las tesis de estas excitaciones? ¿De qué manera estas vicisitudes hacen mella en la eventualidad de la filosofía y en los rasgos del filósofo? No debemos perder de vista estas interrogantes, pues más adelante las tendremos que afrontar.

Ante este muy escueto recorrido a través de algunas inquietudes y móviles de la filosofía europea, debemos recordar que no ha sido nuestra pretensión primigenia describir un específico panorama de la filosofía, en modo alguno hemos querido indicar una bitácora fiel de corrientes filosóficas o de mencionar nombres de filósofos, como tampoco hemos deseado describir sus problemas y mucho menos, sus soluciones. No podemos obliterar que nos ha interesado ganar la suficiente confianza teórica como para hacer la pregunta por las eventualidades legítimas de la filosofía; únicamente hemos aspirado a otear algunas efervescencias al interior de la misma, indicar las ristas del cúmulo de sus agitaciones, con el claro fin de justificar nuestro derecho a iterar la pregunta por la misma. Hemos intentado inclinar el oído hacia sus pulsiones, pretendemos escuchar la expresividad de algunos de sus ardores y ansias, para así, entonces, interrogar por su estructura actual, sus posibilidades, tanto evidentes como potencialmente clausuradas.

Sin embargo, con justa razón debemos ahora recabar aquello que hemos ganado, hasta el momento, al habernos adentrado de esta manera a la eventualidad de la filosofía. Según creemos, el haber bosquejado un primer acercamiento, acorde al modo como lo hemos hecho, se nos ha presentado la ocasión de testimoniar y retener la decantación o sedimentación de la filosofía como actividad movilizadora por una constante e incesante inquietud de sí y por sí, donde tal intranquilidad, podríamos afirmar, viene impelida por la guisa de una persistente necesidad de recuperarse a sí, una aparente impaciencia por retenerse para sí y no querer perderse, incluso para no desvanecerse en el amplio espectro de las fuerzas del saber, de la cultura y del mercado. Unas veces, lo ha intentado hacer como una consciente labor racional inquieta por sostenerse desde sus límites; otras, como tarea exacerbada desplegando un saber absoluto, otras más, instituyéndose como un saber proveedor de profesionistas en filosofía; a su vez, como una faena teórica provista de denuados capaces de ganarse un puesto digno y de rigor teórico ante el creciente poderío de las ciencias fácticas; en razón de este último motivo, el joven Heidegger pudo afirmar y con ello confirmar lo hasta aquí aducido por nosotros:

⁵³ Cfr. Badiou, A. (2002). *Breve tratado de ontología transitoria*, Barcelona, Editorial Gedisa.

El concepto y el sentido de *rigor* son originariamente filosóficos, y *no* científicos; sólo la filosofía es originariamente rigurosa por tener un rigor frente al cual el rigor de la ciencia es meramente derivado.⁵⁴

La inquietud que yace en el seno de la filosofía por ganarse a sí como tarea digna y eminente frente al imperio de las Ciencias Naturales y como impaciente cometido sumido en constante revisión de sí, la hace efectiva el joven Heidegger que, a la letra afirma: “Este continuo esforzarse por precisar su propio concepto forma parte del auténtico motivo de la filosofía”.⁵⁵

Sin embargo, a decir verdad, en todos los casos pervive el contorno de una intranquilidad orientada a persistir, tendiente a no dejar de ser algo, en la intranquilidad por un cierto empecinamiento impaciente en el asimiento de su identidad. En consecuencia, esta primera auscultación de la filosofía nos permite inferir los contornos de un prurito de la filosofía que la impulsa a concebirse con constancia como una labor fundamental y provista de los denuedos precisos para comprender las ristas de la vida humana y del mundo, al tiempo que no está dispuesta a perder el supuesto lugar noble y eminente que tradicionalmente se arroga en las vastas redes de la cultura y que constantemente percibe amenazado.

En estricta concordancia con lo anterior, resulta imposible subrayar que también los periplos del movimiento de la filosofía vienen alentados y excitados por una incesante indignación ante la situación de la época; todo lo cual lleva a ésta a no únicamente sentirse con la categoría científica de diagnosticar los tiempos y lamentarse por ellos –bajo la lisa de cierta experiencia histórica nostálgica de la llega de tiempos mejores– sino hasta atreverse a prescribir soluciones, a proferir que ella misma resulta indispensable y hasta la única que podría salvar nuestra lamentable situación. El epígrafe hartas veces reiterado de la “huida de los dioses”, se desplaza bajo diferentes matices, pero en todos ellos yace la nostalgia de que la filosofía tiene algo que decir –casi siempre bajo la mota de la interpelación– respecto la reparación de los tiempos y del mundo. Salta a la vista nuevamente la persistencia de la filosofía en la condición de concebirse como tarea indispensable y provista de filones teóricos salvadores.

Sumado a lo anterior, cabe subrayar que este primer acercamiento, somero y pergeñado, nos ha permitido también constatar, no sin extrañeza, la tenue presencia de ciertos atisbos al interior de las inquietudes de la filosofía algunas y sutiles presencias, por el momento los denominaremos testimonios⁵⁶, cuya aparición se hubo apenas asomado y que no sabemos, a ciencia cierta, las razones precisas de su comparecencia, como el roce con la decepción y el fracaso, la sombra de la transgresión, el desafío del anonimato⁵⁷, la sutileza de la nimiedad y de lo ordinario⁵⁸, la sombra constante de la muerte, como también el llamado a otros modos de escritura.

Lo único que nos atrevemos a decir de estas presencias testimoniales, en este momento y bajo la forma de una hipótesis de trabajo, es que la misma filosofía les ha

⁵⁴ Cfr. Heidegger, M. (2008) (GA 60). *Introducción a la fenomenología de la religión*, *Op. cit.* p. 41.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Más delante podrá el lector atender a la particular noción de *testimonio* que concitaremos.

⁵⁷ Debemos decir con cierto énfasis que el caso del fantasma del anonimato, en efecto, ha sido tomado con la pertinencia y franqueza de un desafío por la filosofía y su confrontación ha conducido a la misma a derroteros verdaderamente provechosos y fecundos; testimonio de ello, entre otros más, nos resulta Paul Ricoeur quien ha sabido afrontar tal desafío.

⁵⁸ Debésemos reiterar la presencia de la cotidianidad que ya vislumbramos en Lichtenberg, de la luz del evento ordinario, innumerables veces soslayado por la filosofía, en la marginalidad de un pensador como Benjamin. A este propósito nos debe ser iluminador el formidable estudio introductorio a Walter Benjamin realizado por Hannah Arendt. Cfr. Benjamin, W. (2007). *Conceptos de Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Terramar Ediciones.

prestado, hasta cierto punto, poca atención o hasta creemos que las ha soslayado, incluso forluido. A manera de una conjetura precipitada, podríamos postular que una de las razones de esta poca atención o soslayo, estribaría en que las excitaciones de la filosofía conservan la franca tendencia de querer retenerse a sí misma como actividad de importancia y vasta consideración –a pesar de todas sus vicisitudes– y no está dispuesta, en el gozne de su inquietud, a realizar sus faenas bajo la presencia de todo aquello que, al parecer de ella, resultaría insignificante o que, desde su propia insignificancia, pudieran tener la impertinencia de conmover y cuestionar su eminente significancia o que osaran siquiera insinuar postigos que la invitarían a ponerse en marcha hacia otros modos diferentes de realizarse. Sin embargo, debemos ahondar más en tal fenómeno e insistir en el entramado de la filosofía para conocer los verdaderos motivos de tal estructura comportamental.

Todo lo anterior antes suscrito, nos debe conducir a colegir que, si en verdad queremos tomar en serio la pregunta por las eventualidades genuinas de la filosofía de nuestros días, debemos estar propensos a tener conciencia de la importancia teórica de los modos en que se realiza la misma, debemos tener presente las formas en que expresa su propio comportamiento; en otras palabras, debemos prestar oídos al *hablar de su propia expresividad*, pues quizás sea que en esos modos, en esas diversas maneras de comportarse, logremos poner al descubierto la pertinencia de nuestra anhelada labor, al tiempo que sería allí donde podríamos avizorar o se pondrían en juego las riquezas y también las limitaciones de la misma, como también el ensanchamiento de sus posibilidades o la puesta al descubierto de otras vías todavía ocultas para nosotros y para ella misma. En los marcos de su propia ejecución nos encontraremos la escucha como ubicuidad fundamental que influye decisivamente en el comportamiento de la filosofía.

Por lo anterior aducido, debemos con justa pertinencia preguntarnos: ¿cómo se presentaría la filosofía si insistimos en abrir el seno de su quehacer histórico, si incidimos en poner al descubierto su ejecución histórica? ¿De qué modos habla la filosofía cuando se realiza históricamente? ¿Cómo atender a eso que en ella habla? ¿Tiene razón la filosofía en mantener las inquietudes hasta ahora perfiladas, orientadas a retenerse en sí y para sí? ¿Qué razones conlleva la filosofía en mantenerse bajo las lindes de tales turbaciones orientadas permanentemente sobre sí? Y, ¿qué fecundas posibilidades quedarían abiertas a la filosofía si resueltamente sus afanes e móviles tendieran la mano, con ánimo sosegado y franco, a los testimonios hasta ahora ligeramente esbozados, como serían la decepción, el fracaso, la nimiedad, la inutilidad y hasta la ridiculez?

Por el momento, entendemos a la filosofía en tanto quehacer o actividad histórica⁵⁹ provista de movimientos significativos que apelarían a dar cuenta de lo que ella pretendidamente sería, lo mismo que nos expondrían aquellas agitaciones en las que se pondrían en juego ciertos modos de su particular constitución; siendo que, en el hacer estaría su llegar a ser.

Nuestra pretensión consiste, pues, en sondear su llegar a ser, indicar los modos en que su comportamiento la ha conducido hasta lo que ella nos muestra. Así, queremos conocer lo que ella es: queremos filosofar sobre la filosofía. En plena consonancia con lo anterior, estaríamos totalmente de acuerdo con Schopenhauer cuando establece la diferencia entre las cabezas de un filósofo y la del historiador⁶⁰. Aquel sondea el ser para comprenderlo, mientras que éste cuenta las historias y las completa a base de unificar lo

⁵⁹ Insistamos en el hecho de dejar abierta la interrogante de si la filosofía, en tanto labor histórica, no se reduzca únicamente a ser propiamente histórica. Dejamos abierta la posibilidad de que su inmanencia histórica pueda apuntar o dejar insinuar aspectos no necesariamente históricos.

⁶⁰ *Cfr.* Schopenhauer, A. (2012). *El mundo como voluntad y representación* Vol. II, México, Fondo de Cultura Económica, *Op. cit.* p. 426.

fragmentario. Por nuestra parte, queremos ser filósofos, pretendemos otear la eventualidad de la filosofía para comprenderla, comprenderla para volverla a sondear y así escudriñar su desenvolvimiento a través de la interrogante sobre ella o, lo que es lo mismo, comprender el significado de su eventualidad en lo que ésta nos tiene a bien expresar.

Con arreglo a lo dicho y siendo conscientemente reiterativos, debemos al punto admitir que, si en verdad queremos granjearnos debida luz para inquirir los genuinos afanes de la filosofía y poder ganar más confianza en la solitud de la pregunta por la misma, no debemos tener reparo alguno en acercarnos a la estructura histórica de su misma ejecución. En otros términos, basta empeñarnos diligentemente en la tarea de incidir directamente en aquello que la filosofía *dice de sí* cuando, en tanto acción histórica, nos expone sus modos de *hacerse*, de realizarse, cuando de suyo *habla por sí* y nos brinda los testimonios en su llegar a ser. No se trata, cabe subrayar, de deliberadamente prestar voz a la filosofía para escucharla, sino se intenta reconocer su expresividad a partir de los modos en que ella, por sí sola, llega a su expresión.

Como antes sugerimos, quizá sea que en el ejercicio de su hacer deban estar los testimoniales de su ser, de su poder ser y de su no ser. Si ello es así, caben las siguientes cuestiones: ¿será, acaso, que la estructura misma del evento solicita, algo así como la escucha para mostrar, de manera más asequible, su expresividad? ¿Qué relación estribaría entre el hecho de una eventualidad humana y el propio oído? ¿La escucha, acaso, resulta un campo comprensivo para el desciframiento de algún acontecer, en este caso, del filosófico? No perdamos la rectoría de las anteriores agravantes, como tampoco las subsecuentes: ¿cómo la filosofía alcanza sus fecundas posibilidades o se clausura a sí misma en la profusión de su realización? ¿Cómo esta actividad, nombrada filosofar, llega a ejecutarse en el quehacer de quien se nombra a sí mismo filósofo? ¿Qué nos permite aludir y sugerir que en el seno de la realización de la filosofía podemos recoger algo así como un *hablar* que emerge?

Note nuestro paciente lector que los precedentes cuestionamientos nos evocan o nos remiten invariablemente las cruciales preguntas filosóficas que dirían así: ¿cómo llega algo a ser lo que es? O, ¿cómo llegamos a ser lo que somos? Nos encontramos, pues, en el seno mismo de la propia filosofía: *filosofamos sobre la filosofía para filosofar sobre nosotros*.

Para cerrar lo hasta aquí proferido cabe decir resueltamente, que estas interrogantes nos insertan directamente en la estructura cribadora de cierta experiencia histórica del evento de la filosofía y en la radical puesta a prueba de esta misma⁶¹, como también, el acrisolamiento de nosotros, quienes, interrogándola, nos interrogamos a su vez; pues es verdad que no podemos quedar indemnes ante dicho esfuerzo cribador. Lo anterior significa que, al interrogar por la filosofía lo hacemos, ciertamente, filosofando

⁶¹ Un movimiento semejante e históricamente provechoso lo observamos en las atinadas y elocuentes palabras que Foucault refiere de la labor filosófica de Jean Hyppolite. Foucault se pregunta si es posible seguir filosofando sin Hegel y sin que dicha labor sea una sutil astucia hegeliana; un prototipo de las posibilidades de una filosofía fuera de Hegel las provee el movimiento filosófico que, según Foucault, practicaba Hyppolite: incidir una y otra vez en Hegel para saberse distanciar de él; filosofar sobre Hegel implica hacer una experiencia de la Modernidad y poner a prueba las posibilidades del propio hegelianismo mediante esa experiencia. Cfr. Foucault, M. (2010). *El orden del discurso*, Op. cit. pp. 70 ss. A propósito de lo anterior, no podemos también dejar de evocar aquí aquel juego reflexivo que Octavio Paz realiza sobre la poesía, juego que nos permite observar, salvando las diferencias de saberes e intenciones, que la mejor manera de poetizar la esencia de la poesía estriba en ir directamente al testimonio desnudo del poema, análogamente, para nosotros, se hace patente el hecho de que la mejor manera de ir despejando las posibilidades de la filosofía consiste en ir al testimonio del filosofar y de su realización y con ello no hacemos otra cosa que sumirnos nosotros mismos en el filosofar. Cfr. Paz, O. (2013). *El arco y la lira*, 20ª reimpr. México, Fondo de Cultura Económica, p. 14.

y, con el ejercicio crítico de este cuestionamiento la ponemos a prueba, pero poniéndonos también a nosotros en el centro de este crisol. Dado lo cual, filosofar no gravita en ser un juego inocente de ideas o conceptos puestos en marcha en algún cerebro aséptico de quien se dice filósofo, sino en ejercer una actividad interpelante donde, quien debe quedar asumido en el juego mismo de la interpelación debe ser primeramente aquel que se dice filósofo. De tal manera que las cuestiones, ¿cómo ha llegado a ser la filosofía lo que es? ¿Qué pasa con la filosofía cuando filosofa? ¿Cómo devenimos filósofos? O esta otra, ¿qué sucede con nosotros cuando filosofamos?, habrán de ser tenidas como un marco de esta experiencia de la que hablamos; aunado a esto dicho, cabe aducir que todas las anteriores cuestiones deben venir de la mano y son impelidas por su madre agravante que, sin más, nos interpela profiriendo: ¿cómo llegamos a ser lo que somos? Insistimos, filosofamos sobre la filosofía para filosofar sobre nosotros. *Debemos procurar escuchar la filosofía para escucharnos a nosotros mismos.*

II. La dimensión ejecutoria de la filosofía.

Hasta el momento hemos referido, bajo el exclusivo carácter de la insinuación, ciertos indicios hipotéticos de la noción de ejecución de la filosofía y lo hemos hecho entendiéndola, prematuramente, como esa particular manera en que la filosofía nos ofrecería la guisa de un *hablar de sí*, expresado éste en su propio *hacer*, esto es, la específica manera en que hablaría lo que ella *es* en la expresión de su realización o, lo que es lo mismo, aquello que la filosofía *profesaría de sí, confesaría por sí o atestaría de sí* en la manifiesta profusión de su actividad, en el expreso ejercicio de su comportamiento. Queremos escuchar el vibrar profuso de la filosofía para interrogar por ella.

La divisa teórica que nos impele a manifestar y seguir esta hipótesis descansa, entre otras cosas, en que los hombres y los eventos *hablan* de sí, por encima de su propia deliberación, a través de su comportamiento¹, pues, indudablemente, éste es para aquellos su mejor lengua. Uno de los puntos referenciales donde los hombres y los eventos manifiestan algo así como el hablar de su comportamiento es la escucha.

Sin embargo, creemos que podemos ganar mucha luz y harta solidez teórica respecto a lo que entenderíamos por ejecución de la filosofía, si logramos abreviar teóricamente de algunos filósofos que han ahondado en los recovecos de dicha noción. Indudablemente, uno de esos filósofos que más han sabido urdir en las riquezas de este concepto y que nos podría auxiliar en la ganancia de robustez teórica es el joven Heidegger.

De entre los innumerables intentos teóricos significativos² del siglo pasado por asir la vida de la vida, esto es, por concebir lo verdaderamente originario de la misma, son dignos de resaltar los realizados por el joven Heidegger con el auxilio de la fenomenología de Husserl. Uno de los rasgos más significativos que, con todo derecho

¹ Cuando aquí nos referimos a *comportamiento* no hacemos referencia a las formas trilladas como la psicología ha manipulado esta noción, tampoco esta idea debe ser tenida aquí en clara referencia al comportamiento en tanto subjetividad en acción, donde el deseo o la voluntad acaparen o rijan su significado. Aquí comportamiento quiere decir primariamente: actividad que se realiza en la inmanencia de la vida y que, por encima de su propia deliberación o consciencia, dispone de su propia significatividad.

² Debemos referir los esfuerzos de Bergson y su noción de *élan vital*, el propio Husserl con rica noción de *Lebenswelt* o Dilthey bajo su abigarrada noción de *vivencia* o Max Scheler con su intuición de valor que apela a un *ordo amoris*, no obstante, de estos prolijos teóricos no hablaremos en nuestra investigación.

podríamos resaltar del alcance teórico del joven Heidegger³, estribaría, además de haber entrevisto lo abierto del fenómeno de la vida, en la dilucidación de aquello nombrado como vida, toda vez que ésta resulta ser un movimiento histórico autosuficiente que se ejecuta en un halo profuso de significaciones, lo que quiere decir que la vida en su movimiento se comporta significativamente; la vida resulta la suerte de una ejecución de comportamientos plenos de significado. De este modo, en el joven Heidegger la vida, viviendo, nos habla de su vivir, expresa el todo de su significación. Desde nuestra consideración, la afirmación que serviría de corolario para los resultados e intenciones del joven Heidegger por así lo originario de la vida al momento en que se la vive versaría así:

Viviendo en un mundo circundante, me encuentro siempre y por doquier rodeado de significados, todo es mundano <<mundea>> [es *weltet*], un fenómeno que no coincide con el hecho de que algo vale [es *wertet*].⁴

El realce del fenómeno de la vida en cuanto a su dimensión ejecutoria que ahora hemos puesto de manifiesto, como uno de los rasgos más importantes y sustantivos del joven Heidegger, nos puede servir precisamente a los propósitos de nuestra investigación, pues justo en este contexto encontramos el aliciente teórico que precisamos para barruntar y poner en claro lo relativo a algo así como la interrogante por la filosofía desde la ejecución de la misma.

No obstante, debemos dejar en claro que el joven Heidegger no es el único filósofo⁵ que ha incidido en el fenómeno de la ejecución de la vida. En Aristóteles podemos observar un ejemplo palmario de dicho fenómeno⁶; asimismo, nos parece relevante traer a cuenta la lectura que hace Deleuze de Spinoza haciendo de éste un filósofo que entrevió un plan inmanente, donde una de las divisas de dicha inmanencia se percibe en un afectarnos corporalmente desde un juego de fuerzas multidireccionales que se ejecutan a partir de dicho plan realizado despojado de teleología⁷; también hemos podido constatar que la filosofía de Schopenhauer, paradójicamente, resulta un claro

³ Las amplias discusiones de un Primer Heidegger y un Segundo Heidegger carecen de consistencia debido a que se mantiene el falso hecho de una plena diferencia entre uno y el otro. El decurso de nuestra investigación hablará, más bien, de un joven Heidegger y un Heidegger tardío: el primero de ellos se mantiene teóricamente en asir el movimiento significativo de la vida en su orientación originaria a retenerse ella misma en su autenticidad; el Heidegger tardío debe comprenderse como la meditación acerca de cómo nos logramos mover rumbo a los sutiles movimientos de la verdad del Ser. En ambos casos priva sustancialmente una meditación acerca del movimiento y de éste encaminado a los modos de una cierta autenticidad expresada, al final del día, en el cobijo del hogar y de los dioses.

⁴ Cfr. Heidegger M. (2005) (GA 56/57). *La idea de la Filosofía y el problema de la concepción del mundo*, *Op. cit.* p. 88.

⁵ Indicaremos para los fines de nuestra reflexión únicamente tres líneas teóricas: a) Aristóteles, b) la lectura expresionista que hace Deleuze de Spinoza y c) Arthur Schopenhauer. En el caso *b* habrá que determinar las maneras en que la noción de Substancia en Spinoza se expresa en sus modos, al tiempo que éstos expresan a aquella y todo ello mediante una efectiva dimensión expresiva ejecutiva. Quizá sea que la tesis doctoral de Deleuze haya tenido la intención de hacernos ver que precisamente la dimensión expresiva de la sustancia es dada desde su propia ejecución. Cfr. Deleuze, G. (1999). *Spinoza y el problema de la expresión*, 2ª Ed. Barcelona, Muchnik Editores.

⁶ Desde nuestra consideración, Aristóteles en la *Ética* a Nicómaco expone con suma lucidez la idea de un hombre que se realiza a sí mismo en función de la realización de una vida específica, la actividad de la razón en orden a la virtud. Cfr. Aristóteles, (1993). *Ética nicomáquea. Ética Eudemia*, Madrid, Editorial Gredos, pp. 141 ss.

⁷ Cfr. Deleuze, G. (2004). *Spinoza entre nosotros* en *Spinoza: filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets Editores, pp. 149 ss.

testimonio, extrañamente poco estudiado⁸, de la importancia filosófica de la noción de ejecución. El rasgo decisivo de la noción de voluntad en Schopenhauer estriba en que ésta se da a conocer o se manifiesta, se expresa o se objetiva, mediante una fuerza autosuficiente en ejecución, la cual muestra su imperio justamente en los modos de su accionar, esto es, en su realización. Esta fuerza denominada voluntad esgrime su poder efectivo sobre el cuerpo humano, de manera tan objetiva y autosuficiente que logra el formidable y temible hecho de emparejar el querer y el hacer como una única cosa. Allí donde la voluntad se da a conocer, esto es, en nuestro cuerpo, allí muestra aquella su fuerza señorial ejecutoria afectiva, justamente allí se “pone” a sí misma mediante su accionar afectivo; en otras palabras, la “cosa misma”, esto es, la voluntad, se da a conocer por sus actos, a través de su accionar autosuficiente en el padecimiento corporal, en las agitaciones del cuerpo⁹.

Sin embargo, por el momento, nos centraremos de forma sustancial en la dimensión ejecutoria de la vida en el joven Heidegger para, con su auxilio, sacar provecho de la noción mencionada. Más para conseguir ello, dejémonos dirigir por la siguiente hipótesis de trabajo: establezcamos una pertinente analogía en lo que respecta a la ejecución de la vida desde algunos rasgos heideggerianos y la filosofía, en cuanto que ésta es un modo en que se ejecuta aquella, de tal suerte que la filosofía –vida realizada– nos debe mostrar o, mejor dicho, nos debe hablar por sí misma, desde el resaltamiento de su accionar histórico, nos debe expresar sus rasgos inherentes significativos; habiendo conseguido ello y establecidos en este terreno, podamos, entonces, con justa pertinencia retomar la pregunta por la filosofía.

2.1 Realce de la dimensión ejecutoria de la filosofía.

De entre las profusas y variopintas inquietudes teóricas del joven Heidegger¹⁰– específicamente de su primer período friburgués– que podríamos fácilmente reconocer, son aquellas que insisten en las posibilidades de una ciencia originaria de la vida, asimismo en intentar sustentar que el fenómeno originario de la vida no se podría aprehender bajo estrictos parámetros científicos racionales y que el acceso a eso mismo originario podría lograrse únicamente desde la suerte de una experiencia vital pre-teórica, pues, una actitud teórica reflexiva conduciría al fenómeno de la vida, al parecer, a los derroteros racionalistas de la conciencia, todo lo cual deformaría, según el joven Heidegger, su vitalidad más originaria.

⁸ Debemos manifestar nuestra incomodidad ante el soslayo por parte de renombrados filósofos respecto del pensamiento de Schopenhauer. Ciertamente, debemos hacer el ejercicio de deshacernos un tanto de la lectura nietzscheana de su maestro y del ninguneo deliberado por parte de Heidegger. En nuestra investigación podrán aparecer algunas de las aristas de la importancia de Schopenhauer.

⁹ Cfr. Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación* Vol. I, *Op. cit.* pp. 183-256.

¹⁰ Creemos que para tener un panorama un tanto amplio y seguro del Heidegger del período de Friburgo debemos considerar los textos siguientes: Cfr. Heidegger, M. (2005) (GA 56/57). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, *Op. cit.* Cfr. Heidegger, M. (2002) (GA 62). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Indicación de la situación hermenéutica [informe Natorp], Madrid, Editorial Trotta. Cfr. Heidegger, M. (2008) (GA 60), *Introducción a la fenomenología de la religión*, *Op. cit.* Heidegger, M. (2008) (GA 60). *Estudios sobre Mística medieval*, 1ª reimpr. México, FCE-Siruella. Heidegger, M. (2000) (GA 63). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, 1ª reimpr. Madrid, Alianza Editorial. Para observar un tanto el ambiente intelectual y social de la época Cfr. Escudero, Adrián J. (2010). *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana, Barcelona, Editorial Herder, pp. 47 ss. Para un panorama amplio y bien sustentado: Cfr. Redondo Sánchez, Pablo, (2001). *Experiencia de la vida y fenomenología en las lecciones de Friburgo de Martín Heidegger (1919-1923)*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.

Otro de los aspectos plenamente relevantes de esas inquietudes teóricas del filósofo que ahora nos concierne, estribaría en reconocer en el fenómeno de la vida un proceso de maduración histórica, dicha realización histórica se haría efectiva bajo un plexo de significatividad: la vida fáctica –la vida humana en tanto otro modo en que la vida se realizaría–, por ejemplo, desplegaría los indicios de su significación bajo diferentes modos, de tal suerte que, para en verdad asir el fenómeno de la vida, se debió tornar acuciante determinar esas diversas formas o modos en que el fenómeno de la vida daría cuenta de sí en su realización: cómo la vida se despliega, cómo se familiariza con ella y cómo se tendría a sí misma, he aquí algunas de las agravantes que se tornaron apremiantes para el incipiente filósofo.

Pero, no únicamente lo anterior, las investigaciones del joven filósofo de la Selva Negra de este período permiten entrever ciertos derroteros teóricos prolíficos donde se observarían las determinaciones de los indicios de una vida que, cuando vive –cuando se realiza– logra comprenderse a sí: la vida en su vivir hablaría de sí misma¹¹, dotaría su decir de muy diversas formas. La propia filosofía y específicamente bajo el modo particular en que se desenvolvería como fenomenología, según nuestro joven filósofo, serían algunas formas de la vida como ésta se daría a comprender.

Sin embargo, lo que verdaderamente nos debe interesar de los amplios y complejos recovecos del joven Heidegger de esta etapa de Friburgo, consiste en la prolífica indicación del realce del fenómeno de la vida en tanto *ejecución* y que ésta, en su manifiesta realización, *indicaría autosuficientemente* lo que ella es y, en tanto que nos indica, se nos da a comprender.

Esta última idea ahora señalada resulta ser la justa que podemos desplazar, según nosotros, a la propia filosofía, con el preciso fin de determinar lo que en su realización ella nos hablaría y que, al hacerlo, nos mostraría aquello que ella es y así poder disponer de la solicitada claridad teórica respecto de la pregunta por la filosofía, como también acerca de las posibilidades genuinas de la misma y de las posibles riquezas que le podrían estar vedadas.

2.2 Importancia y primacía de la *ejecución* en el joven Heidegger.

Para comenzar con acierto y solidez el abordaje y barrunto del rendimiento teórico de la noción de ejecución de la filosofía, vale la pena comenzar haciendo la siguiente digresión respecto de lo que debemos entender, hasta el momento, por filosofía.

Cuando hacemos explícita referencia a la filosofía no debemos retener en esta mención, estrictamente un simple sustantivo o la equivalencia a un concepto abstracto que se consuma cognoscitivamente en la enumeración lógica de sus notas esenciales o en la recurrencia a la descripción concienzuda de lo que denominamos historia de la filosofía. Más bien, cuando nos referimos a algo así como “la filosofía”, debemos hacerlo, por el momento, en tanto actividad humana, en cuanto *verbum* que se realiza históricamente; de manera que, la filosofía, antes que cualquier cosa, debe significar una

¹¹ Debemos hacer notar las constantes referencias del joven Heidegger al hecho de que la vida se habla a sí misma y cuando habla se da a comprender; con todo, la vida, cuando vive, en su vivir se expresa; todo lo cual nos permite inferir que uno de los asuntos más relevantes de la filosofía del joven Heidegger estriba en determinar esos modos en que la vida se expresa y cómo logramos asir el sentido de lo expresado, se busca el sentido de lo expresado y de ningún modo algo así como el contenido de lo expresado. No se busca un qué sino su tendencia, esto es, su sentido. A fuer de lo anterior, podemos preguntar: ¿en qué medida el problema de la expresión se torna problema y en qué medida resulta esencial en lo que respecta al sentido del ser o de la vida?

actividad histórica concreta y para ser más exactos, hacemos alusión a la realización expresa y efectiva del filosofar.

En estricta concordancia con lo anterior, cabe recordar que, al preguntar por la filosofía, al querer inquirir por sus posibilidades genuinas, lo debemos hacer justamente filosofando –haciendo efectiva a la filosofía–, concretizando históricamente un preguntar de cierta índole, pues, ciertamente, no interrogamos bajo la guisa de ser sujetos puros cognoscentes, abstraídos del mundo o de la historia o en tanto abstracciones puras sin referencia a la vida, cuales cabezas aladas de ángeles sin cuerpo¹² –y sin mundo–, sino que, interrogando por la filosofía nos interrogamos verdaderamente a nosotros mismos, según lo advertimos previamente y por eso mismo, debemos decir que históricamente quedamos implicados en ello. El *verbum* filosofar se realiza en el que interroga, formando con él u unidad indivisa. En otras palabras, haciendo la experiencia histórica de interrogar por la filosofía realizamos la experiencia histórica de interrogarnos en lo que proferimos que hacemos: el experienciante y lo experienciado se deben poner sustancialmente en juego como algo de suyo inseparable. He aquí una nota decisiva que no podemos pasar por alto de la dimensión de la experiencia histórica que magistralmente nos ha sabido mostrar el joven Heidegger¹³.

Así, podemos suscitar las siguientes interrogantes: ¿cómo comprender lo que de suyo implicaría el anterior tándem? ¿Cómo comprender el *verbum internum*¹⁴ de esta mutua implicación? ¿Cómo comprender la puesta en marcha de este movimiento del filosofar? El sondear –el sondearnos– a través de las anteriores interrogantes, ¿a qué nos conduce? ¿Hacia dónde habremos de ser conducidos? Con estas interrogantes nos ponemos en la antesala del objetivo de nuestra reflexión. Cerramos aquí la digresión.

De entre las innumerables temáticas abordadas por nuestro filósofo en el primer período de su estadía en Friburgo, nos debe importar lo relativo al abordaje teórico del sentido unitario del fenómeno del *comportamiento*, puesto que, como bien hemos insinuado anteriormente, la filosofía, habida cuenta, la hemos de considerar como un *verbum* que se hace efectivo en el comportamiento del *filosofar*.

De la mano de Heidegger, debemos proponernos que la propia filosofía sea, en su realización histórica, la que nos muestre su palabra y tomando ella misma voz, nos testimonie su expresividad y nosotros, por otro lado, sepamos bien atender dicho testimonio, pues, como bien dice Plutarco “[...] pero en el uso de la palabra el recibirla bien es anterior al lanzarla[...].”¹⁵ En estas palabras de Plutarco quizás yazga uno de los más altos desafíos de la filosofía de nuestros días y un inmemorial problema al interior de la vida de los hombres, a saber: cómo prestar oídos a la palabra de otro o cómo atender la expresividad de un evento, cómo constatar la libertad inherente de una palabra que simplemente se expresa y ante todo, cómo impedir que, al momento de prestar oídos a ese otro y a la indicada eventualidad, a causa de nuestra propia precipitación, escuchemos únicamente aquello que nosotros queremos atender y, a contra punto, oigamos aquello que se ha de atender, aunque fuere algo que a nuestros oídos disgustare o nos infunda un inevitable resquemor.

Dadas, así las cosas, podríamos nuevamente postular, como antes lo hicimos, la interrogante acerca de las potenciales relaciones entre la escucha como campo de comprensión y la expresividad de toda eventualidad –en este caso la filosofía– incluyendo, claro está, la presencia misma de la palabra del otro. Pues, no cabe duda, que

¹² Cfr. Schopenhauer, A. (2012). *El mundo como voluntad y representación* Vol. I, Op. cit. p. 187.

¹³ Cfr. Heidegger, M. (2008) (GA 60). *Introducción a la fenomenología de la religión*, Op. cit. p.40.

¹⁴ *Idem.*, p. 88.

¹⁵ Cfr. Plutarco, (1992). *Sobre cómo se debe escuchar en Obras morales y de costumbre (Moralia I)*, 1ª Reimpr. Madrid, Editorial Gredos, pp. 168-169.

nuestra investigación, hasta el momento, bien que ha rozado el acuciente problema que ahora sólo podemos enunciar del siguiente modo: ¿cómo escuchar el murmullo de tal o cual eventualidad y la supuesta verdad que traería consigo?

Pues, en efecto, no podemos pasar de largo ante las palabras de Epicarmio citadas por Plutarco que dicen así: “El entendimiento ve y el entendimiento oye, el resto es mudo y ciego”¹⁶, queriendo resaltar con ello el potencial activo de nuestra comprensión en el marco de las propias eventualidades, pero, reiteramos, ¿cómo formular un entendimiento oyente constreñido a comprender el comportamiento de alguna eventualidad? ¿Cómo prestar oídos a lo que impele? Y, ¿cómo hacerlo como lo haríamos ante un padre, según lo advertido por el propio Aristóteles¹⁷? En razón de esto, debemos mantener la hipótesis de trabajo que versa así: sondear el ser de algo equivaldría a otearlo, correspondería a saber prestar oídos a la posible verdad que llevaría consigo.

Retomemos nuevamente a Heidegger. Al acometer teóricamente el movimiento de la vida en su comportamiento originario, deslindado de su comprensión teórica y racional, nuestro joven filósofo va consolidando poco a poco los rasgos comportamentales de una vida que oferta su significatividad de manera unitaria. No obstante, cuando Heidegger, en tanto fenomenólogo, intenta repetir la vivencia de la propia vida, logra atisbar ciertos rasgos del sentido unitario del fenómeno del comportamiento¹⁸ o, lo que es lo mismo, algunas direcciones o modos en que la vida unitariamente acontecería –aun cuando Heidegger es enfático en no abordar el fenómeno del comportamiento de la vida desde el sentido del acontecimiento¹⁹– en cuanto vida fáctica²⁰, vida que vive cuidándose²¹. Así, el joven Heidegger llega a distinguir a lo largo de su obra temprana diversos aspectos estructurales de ese mismo comportamiento, los cuales, según Ramón Rodríguez²², ya estarían plenamente determinados en el texto de Heidegger *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles* (GA 61), escrito que, por nuestra parte, no hemos tenido a la mano para apoyar lo que ahora concitamos.

Por nuestra parte, nos llama la atención lo que nuestro filósofo dice a continuación:

¿Qué es la fenomenología? ¿Qué es fenómeno? Esto sólo se puede aquí anunciar formalmente. Toda experiencia en cuanto experimentar y como experimentado << puede ser puesta en el fenómeno >>, esto es, se puede preguntar:

- 1) por el << qué >> originario que es experimentado en él (*contenido*);
- 2) por el originario << cómo >> en que es experimentado (*referencia*);
- 3) por el originario << cómo >> en que el sentido referencial es ejercido (*ejercicio*).

Estas tres direcciones de sentido (sentido de contenido, de referencia y de ejercicio) no están colocadas sencillamente las unas junto a las otras. << Fenómeno >> es una totalidad de sentido según estas tres direcciones. La << fenomenología >> es la explicación de esta totalidad de sentido,

¹⁶ Cfr. Plutarco, (1986). *Sobre la fortuna en Obras morales y de costumbre (Moralia II)*. Madrid, Editorial Gredos, p. 26.

¹⁷ Cfr. Aristóteles, (1993). *Ética nicomáquea. Ética Eudemia, Op. cit.* p. 156.

¹⁸ Cfr. Heidegger, M. (2005) (GA 56/57). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo, Op. cit.* p. 80. El vivir es una vivencia que toma su consistencia en cuanto comportamiento respecto al mundo circundante.

¹⁹ *Ídem.*, p. 84.

²⁰ Cfr. Heidegger, M. (2000) (GA 63). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad, Op. cit.* p. 26. Explícitamente Heidegger dice “[...] << vivir fáctico >> quiere decir: nuestro propio existir o estar aquí en cuanto << aquí >> en cualquier expresión abierta, por lo que toca la ser, de su carácter de ser”.

²¹ Cfr. Heidegger, M. (2002) (GA 62). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, Indicación de la situación hermenéutica [informe Natorp], Op. cit.* p. 35.

²² Cfr. Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la filosofía. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger, Op. cit.* p. 52-53.

da el << λόγος>> de los fenómenos, << λόγος>> en sentido <<verbum internum>> (no en el sentido de la logización).²³

Aquí los rasgos estructurales están indicados, como lo está la búsqueda del sentido unitario del fenómeno comportamental de la vida.

Dichos aspectos estructurales del comportamiento son indispensables para el incipiente filósofo en cuanto indicarían por sí la comprensión del comportamiento de la vida. Indiquémoslos con palmaria precisión: a) sentido de *referencia* (*Bezugssinn*); b) sentido de *contenido* (*Gehaltssinn*); c) sentido de *ejecución* (*Vollzugssinn*)²⁴. Desde luego, debemos subrayar, que nuestro propósito poco gana al acometer un estudio profundo de dicha estructura, pero sí se beneficia de la misma al momento de retener la filosofía como comportamiento singular y más concretamente, del énfasis del sentido de ejecución al momento de desplazarlo a la filosofía en sus rasgos comportamentales. Por el momento, sólo sujetémonos a ejemplificar dichos elementos estructurales y a comprenderlos desde el contexto de nuestro específico objetivo: interrogar por el *verbum* filosofar y el tándem en su interior suscrito.

Cuando se ejecuta el filosofar, mejor, cuando la vida fáctica ejerce la acción de filosofar, entonces, con ayuda de lo anterior, cabe decir lo siguiente: al filosofar le sería inherente una orientación con respecto a..., por ejemplo, el filosofar como modo de vida indicaría que la vida tiende a la búsqueda de la verdad o a explicar el mundo o la vida o exhibiría la tendencia misma a hacer interrogantes: hasta aquí el sentido de *referencia*. A su vez, podríamos afirmar que dicho comportamiento filosófico esgrime de suyo ciertos rasgos que denotarían algunas características propias, por ejemplo, podríamos decir que el filosofar tiende a ser ciencia o que muestra rasgos definitorios que la hacen aspirar a la sabiduría: he aquí, sucintamente que el filosofar dispone un *que*, toda vez que éste abriría a la potencial indicación de notas esenciales del filosofar; debido a este motivo, podemos afirmar que esto último remite al sentido de *contenido*. No obstante, ambos casos, son posibles en cuanto que el filosofar es, en efecto, un *hacer* que madura históricamente, un *ejercer* particular la vida, un comportamiento de la vida que vive significativamente, pero únicamente, subrayémoslo, en tanto se ejecuta²⁵. A ciencia cierta, nos interesa ocuparnos del filosofar a partir de un modo de vida que se ejerce, que madura en cuanto se ejecuta; en modo alguno nos interesa señalar sus características ni sus rasgos referenciales. Nos importa, siguiendo a Heidegger, tender los oídos (sin que Heidegger utilice esta expresión) a las formas en que el fruto denominado filosofía muestra su tendencia a madurar, nos interesa el testimonio vivo de la maduración de su

²³ Cfr. Heidegger, M. (2008) (GA 60). *Introducción a la fenomenología de la religión*, *Op. cit.* p. 88.

²⁴ Se puede constatar que Heidegger llega a hablar de un cuarto sentido, el de maduración o de temporalización (*Zeitigungssinn*) a partir de 1921-1922; no obstante, Pablo Redondo Sánchez ha demostrado que el sentido de maduración se convierte prácticamente en sinónimo del sentido de ejecución, como también Ramón Rodríguez lo ha determinado. Cfr. Redondo Sánchez, P. (2001). *Experiencia de la vida y fenomenología en las lecciones de Friburgo de Martín Heidegger (1919-1923)*, *Op. cit.* p. 62-63. Cfr. Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la filosofía, una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid, Editorial Tecnos, p. 54. Para determinar un tanto los goznes de esta estructura ver también: Escudero, J. A. (2010). *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana, *Op. cit.* Además, Cfr. Lara de, Francisco, (2011). *Las indicaciones formales y la filosofía como pregunta en Entre fenomenología y hermenéutica*, in memoriam Franco Volpi, México, Plaza y Valdés Editores, p. 43-71; y en el texto anterior, el trabajo de Ramón Rodríguez titulado: *Las indicaciones formales y su uso en Ser y tiempo*. pp. 71-95. Además, Cfr. Yáñez, Xolocotzi Ángel, (2004). *Fenomenología de la vida fáctica, Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México, Universidad Iberoamérica y Plaza y Valdés, pp. 107 ss.

Por nuestra parte, hemos visto plenamente determinada esta compleja estructura en Heidegger, M. (2008) (GA 60). *Introducción a la fenomenología de la religión*, *Op. cit.* pp. 42-43.

²⁵ *Ídem.*, p. 88.

llegar a ser. A causa de ello, nos centraremos y resaltaremos, como nuestro filósofo lo hace, en la importancia del sentido de ejecución.

Dicha importancia y realce viene dado cuando nuestro filósofo, al intentar asir el fenómeno de la vida fáctica, busca hacerlo rehusándose a comprenderlo como un objeto de la conciencia y, por tanto, como un contenido de conciencia. Este rehusó le permite tener la confianza teórica en la idea de que la vida, en la naturalidad de su ejecución, resulta capaz de mostrar autosuficientemente²⁶ el plexo de su significatividad. Este viraje hacia la importancia de la dimensión ejecutoria nos permitirá, análogamente a Heidegger, evadir también un acercamiento teórico a la filosofía como si ésta fuese un plexo objetual o como si agotáramos su conocimiento mediante la descripción de sus notas representativas.

Como bien ha sabido observar el joven Heidegger, el comportamiento o actitud que más ha imperado y, por ende, que más ha sido reiterado hasta decantarse, al momento de caracterizar lo esencial de la filosofía –lo esencial de la vida–, ha sido el tendiente a resaltar el conjunto de contenidos –su *qué* objetual²⁷. Dicha actitud –la actitud teórica en tanto comportamiento de la conciencia orientada a la verdad de contenidos– ha intentado ejercer la palabra con respecto a la filosofía destacando lo que ella sería con base a resaltar diversas notas esenciales, caracterizando sus diversos objetos o describiendo contenidos materiales supuestamente inherentes a ella. Pero lo que en verdad habríamos ganado con dicha actitud, si hacemos caso a Heidegger, habría sido, a saber: reiterar el filosofar y, por ende, a la propia filosofía, como una ciencia objetual, catalogada, a su vez, en un plexo de objetualidades como sería la clasificación tradicional de las ciencias en general, a la par de repetir nosotros una conducta teórica peculiar, toda vez que intentamos poner objetos ante nosotros para describirlos (uno de los modos de la representación)²⁸.

Un acercamiento teórico-objetual a la filosofía, –en ello estaríamos de acuerdo con Heidegger– no dejaría que el fenómeno vital del filosofar llegare a hablar él mismo en la cabalidad de su unidad; significaría no permitir que la profusión del filosofar hablare él mismo en su vitalidad fáctica; querría decir hablar precipitadamente de la filosofía objetivándola y no permitir que la misma muestre lo que tenga a bien decir en el cabal plexo de su comportamiento. Pues, en efecto, no buscamos cualidades de la filosofía para enseguida hacer una gran bitácora de ellas, no indagamos contenidos objetuales de la misma, no somos sabuesos filosóficos con un olfato que va tras un *qué*, no disponemos de un apetito de esencias²⁹. En el joven Heidegger se trata únicamente de indicar³⁰ (las indicaciones formales) los modos significativos del ejercicio de la vida³¹; por nuestra

²⁶ *Ídem.*, p. 43.

²⁷ *Ídem.*, p.45 ss.

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ En Franz Rosenzweig podemos constatar un palpable testimonio de un esfuerzo análogo al que impele al joven Heidegger; en aquel filósofo-teólogo, podemos observar lo conducente a retener la naturalidad de la vida ejecutada por un sano sentido común en contraste con un sentido común que logra enfermarse de *esencialitis* o de *autenticiditis* cuando cae en la impaciencia del interrogar filosófico. Intentamos, a la manera de Rosenzweig, si llegamos a interrogar la vida, que sea la propia vida la que nos aporte sin violencias su respuesta y si interrogamos la filosofía, como ahora lo hacemos, debemos esperar pacientes que ella misma nos brinde su propia respuesta. Debemos evitar lo que Rosenzweig dice del filósofo: “El filósofo no puede esperar”. Queda abierta en este momento, si la impaciencia le hubo jugado también una mala pasada a la filosofía del joven Heidegger, con su búsqueda infatigable de la autenticidad. *Cfr.* Rosenzweig, F. (2007) *El manual del sentido común sano y enfermo en Lo humano, lo divino y lo mundano* [escritos], 1ª Ed. Buenos Aires, Libros de la Araucaria, pp. 189- 253.

³⁰ *Cfr.* Heidegger, M. (2008) (GA 60). *Introducción a la fenomenología de la religión*, *Op. cit.* pp. 47-48; pp. 81 ss.

³¹ *Ídem.*, pp. 83 ss.

parte, diremos, hipotéticamente, que nos impele inclinar el oído u obedecer a aquello que habla la filosofía cuando ésta simplemente llega a ser lo que es.

Así, pues, deviene sobre nosotros un imperativo, como lo fue para el joven Heidegger, resaltar e incidir primordialmente en la dimensión de su ejecución, puesto que, el ser del filosofar llega a madurar en la expresión misma del filosofar. A este propósito el mismo joven Heidegger nos impele a reafirmar nuestra precedente convicción, cuando nos dice:

Lo que la filosofía es no puede ser jamás objeto de una evidencia científica, sino que sólo se puede aclarar en el filosofar mismo.³²

En correspondencia con lo anterior, habremos de hacer énfasis en lo decisivo que resulta dejar correr espontáneo el propio comportamiento filosófico y lograr que éste exprese todo aquello que tenga a bien expresar; en consecuencia, se nos presenta con harta claridad, como también lo podemos observar en el joven Heidegger, la importancia y preeminencia del sentido de ejecución, pues, en ésta es donde puede aparecer, sin violencias teóricas ni precipitaciones ni impertinentes irritamientos, la espontaneidad o autosuficiencia del ser del filosofar. Desde nuestra percepción, se trata de laborar a favor de un *hacerse escuchar* (*verbum internum*) por parte de la autosuficiencia del evento denominado filosofar; insistimos en ello a fuer de ser reiterativos.

La importancia y primacía de la dimensión ejecutoria que nosotros observamos en la estructura del fenómeno del comportamiento en Heidegger y que el propio filósofo ha sabido resaltar esquivando el asir contenidos de la vida³³, ha sido también entrevista y acreditada por diversos estudiosos de la evolución teórica de filósofo de la Selva Negra. Entre ellos, Ramón Rodríguez, cuyos estudios pioneros sobre la transformación de la fenomenología en hermenéutica por parte de nuestro filósofo, son referencia indispensable para el mundo hispanoparlante, éste estudioso a la letra afirma:

Pero además el sentido de ejecución me parece que tiene una clara primacía sobre los otros dos. Pues como no hay una referencia en general, ni tampoco una modalidad neutra, indiferente, de referirse al mundo, es él quien expresa *in concreto* el modo de la intencionalidad, la forma en que de hecho se ejerce esa referencia: en una palabra, es la determinación del sentido referencial.³⁴

En otro estudio, el mismo Rodríguez enfatiza que al joven Heidegger le ha importado resaltar el ser que debe aparecer en la ejecución del comportamiento, por ello afirma, refiriendo el esfuerzo del filósofo: “lo decisivo no es el comportamiento con, sino Ser en tal comportamiento”.³⁵ En el acento que Rodríguez pone en el ser del comportamiento se vislumbra a las claras el realce e importancia del sentido de ejecución. Incluso, debemos reconocer que se puede hasta llegar a dilucidar en el naciente Heidegger la suerte de una tenue identificación entre el sentido de ejecución y el propio ser, como bien lo ha sabido resaltar el propio Rodríguez.³⁶ En este mismo orden de cosas, otro estudioso del desarrollo del pensamiento de Heidegger, Jorge Uscatescu, además de traductor de sus obras, nos dice a propósito de la primacía del sentido de ejecución:

³² *Ídem.*, p. 39.

³³ *Ídem.*, p. 84 ss.

³⁴ Cfr. Rodríguez, R. (1997), *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, *Op. cit.* p. 55.

³⁵ Cfr. Lara de Francisco, (2011). *La indicación formal y su uso en Ser y tiempo en Entre fenomenología y hermenéutica*, *In memoriam Franco Volpi*, *Op. cit.* p. 89.

³⁶ Cfr. Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la filosofía*, *Op. cit.* p. 57.

El predominio del ejercicio o ejecución sobre los demás momentos de la experiencia tiene que ver con la excelencia misma de lo originario frente a lo derivado.³⁷

A su vez, Adrián Escudero, referencia importante para conocer la genealogía del pensamiento de Heidegger, reflexiona:

Así, en el mismo acto en que el hombre realiza su vida está realizando su ser. No hay dos entidades diferentes, la vida y la realización; más bien nos hallamos ante un único acto que se completa en la ejecución del propio vivir.³⁸

Y, desde una visión muy ortodoxa y hasta escolar, la cual, para ser justos, se aplica, ciertamente, con cierto esmero a propagar la importancia de su maestro Heidegger, Ángel Xolocotzi Yáñez, nos confirma el realce de la dimensión ejecutoria al mostrarnos la autosuficiencia de la vida y su franca inserción en el forjamiento del mundo: la vida es autosuficiente y al hacerlo, hace mundo.³⁹

Resaltar la dimensión de la ejecución de la filosofía tiene como fin pertrechar el acontecer del filosofar en tanto fenómeno que se expone en sí mismo y desde sí mismo, lo cual querría decir, en términos generales, que no precisaría dicho evento, en esencia, experiencia particular de algún filósofo en específico o alguna singular doctrina para que pueda exponerse sin más o para que nosotros lo podamos retener. Así, la eventualidad de su realización muestra, ciertamente, una *expuesta indiferencia* al realce de alguna particular forma de filosofía o de algún modo específico de exponerse, pues simplemente el verbo filosófico muestra su propensión a quedar exteriorizado en la desnudez de su decurso y esta inclinación nos debe resultar la liza de una inherente *autosuficiencia*, la cual, como antes lo advertimos, hubo sido caracterizada por el joven Heidegger. Esta *expuesta indiferencia* querría significar, desde nuestra apropiación y contexto, la expresividad de un ejercicio en su natural proceder; dicho de otra manera, el hablar desnudo del filosofar en su ejecución, contra su propia voluntad; debido a ello, podemos colegir que todo ejercicio dispone un *verbum internum* que logra exponerse por el sólo hecho de su ejecución.

Esta autosuficiencia e indiferencia de la vida en su ejercicio, no es desconocida para filósofos como Schopenhauer, éste la ha acreditado en el comportamiento de la voluntad. Ya en su tesis doctoral, el filósofo de Danzig estimaba una autosuficiencia e indiferencia de la ejecución de la voluntad. Ello ocurre al momento en que la voluntad logra manifestarse a partir de las agitaciones corporales, haciendo efectivo un preeminente “Yo quiero” corporeizado, el cual se manifiesta sin la necesidad de la correlación sujeto-objeto⁴⁰. La afirmación de la voluntad como afirmación de la vida se hace objetiva, efectiva y autosuficiente en el cuerpo y en su compulsividad como a traición⁴¹ de ella misma, haciendo posible la preeminencia, como decíamos, de un “Yo quiero”, por encima de un muy débil “Yo pienso”. Dado lo cual, nos importa con todo lo anterior, manifestar el hecho relevante de la autosuficiencia de todo comportamiento vital, la compulsividad indiferente, valga la expresión, del ejercicio vital filosófico,

³⁷ Cfr. Heidegger, M. (2008) (GA 60). *Acerca de la fenomenología de la religión en las lecciones de Heidegger sobre la fenomenología de la vida religiosa* en *Introducción a la fenomenología de la religión*, *Op. cit.* p. 25.

³⁸ Cfr. Escudero, Jesús Adrián, (2010) *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser, Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, *Op. cit.* p. 412.

³⁹ Cfr. Yáñez, Xolocotzi Ángel, (2004). *Fenomenología de la vida fáctica, Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, pp. 111 ss. Aunque éste lector de Heidegger hable de autarquía del fenómeno de la vida.

⁴⁰ Cfr. Schopenhauer A. (1950). *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* en *Obras*, *Op. cit.* p. 160.

⁴¹ Cfr. Schopenhauer, A. (2012). *El mundo como voluntad y representación*, Vol. II, *Op. cit.* p. 191.

siendo que, impele interrogar por el sentido mismo de la expresividad manifiesta en ese mismo ejercicio.

En correspondencia con lo anterior, concretémonos a esgrimir las siguientes interrogantes en el marco de nuestra investigación y de nuestros propósitos: ¿qué nos dice la filosofía de sí misma cuando se ejecuta y madura de suyo? ¿Cómo advertir la expresividad del filosofar dada la autosuficiencia de su *verbum internum*? ¿Será que la ejecución de la filosofía implica una voluntad de vida que se expresa autosuficiente indicándonos su peculiar maduración? Pero, ¿cómo reconocer la estructura misma de dicha maduración? ¿Será que el propio filosofar se muestra a despecho de sí mismo o como a traición de sí? ¿Cómo prestar oídos a la expuesta indiferencia del *verbum* de la filosofía?

2.3 Las indicaciones formales y la ejecución de la filosofía.

Cuando el joven Heidegger de la etapa de Friburgo, que ahora nos brinda su auxilio, intentaba asir lo originario del fenómeno de la vida y lo pretendía evitando fatigosas recurrencias a entramados teóricos provenientes de una región trascendental de conciencia, presto acudió a la noción de una vida que de suyo tiende a auto comprenderse; desde luego que esa vida dispone de una de sus más fehacientes posibilidades: se realiza de una manera específica en la vida fáctica, esto es, despliega un modo de ser de la vida que se temporiza en cuanto existencia –el vivir humano.

El joven fenomenólogo está convencido que la tendencia de la vida no resulta transparente de suyo, sino que lo originario de la misma tiende a encubrirse, de acuerdo a esto, podemos comprender lo siguiente:

La vida fáctica tiende a quedar absorbida por el mundo⁴²[...] [y más adelante dice] Esta propensión a quedar absorbido por el mundo es el *destino* más íntimo que afecta a la vida fáctica.⁴³

A todo esto, si preguntásemos, ¿de qué manera podríamos tener acceso a la tendencia de la vida y a sus encubrimientos? El Heidegger temprano nos proferiría que la vida misma, dada su autosuficiencia, antes nombrada, lleva de consuno los diversos modos en que podría dar cuenta de ello. Según el incipiente pensador, no precisamos recurrir a nada exterior a la propia vida para darnos cuenta que en su ejecución estriban los modos en que la “vida hablaría” de sí misma. Salta a la vista, entonces, la relación entre categoría y un *hablar* de sí de la vida, esto es, que el hablar de la vida no es otra cosa, sino las propias categorías con las que distinguiríamos la profusión de la misma.

Uno de esos modos en que la vida “hablaría de sí”, sería la vida filosófica, la propia actividad interrogante que denominamos filosofía, de tal manera que Heidegger nos puede decir, parafraseándole, que la filosofía debe ser tenida como la ejecución de la interpretación de las maneras en que la vida fáctica se temporiza y al hacerlo, la vida “hablaría” consigo misma.⁴⁴

Más el asunto no queda agotado con lo anterior. Nuestro filósofo cree que la filosofía debiese ostentar una doble tarea de “*elucidación categorial*”⁴⁵, teniendo como hilo conductor las siguientes dos cuestiones que líneas abajo expondremos, las cuales

⁴² Cfr. Heidegger, M. (2002) (GA 62). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Indicación de la situación hermenéutica [informe Natorp], *Op. cit.* p. 38.

⁴³ *Ídem.*, p. 39.

⁴⁴ *Ídem.*, p. 46.

⁴⁵ *Ídem.*, p. 47.

debemos considerar, según nuestro modo de ver, el meollo sumario de la importante tarea del joven Heidegger de esta época. La importancia de estas interrogantes no ha sido debidamente subrayada por los propios estudiosos del filósofo y según creemos, el motivo por el cual ha sido inadvertido su fuste quizás lo encontremos en el propio Heidegger, quien que ha encerrado entre paréntesis dichas interrogantes.

La investigación filosófica debe llevar a cabo ese ejercicio de elucidación categorial desde la perspectiva de sus *presupuestos* (¿En qué sentido ontológico fundamental se coloca la vida a sí misma?) y en relación con sus *preconceptos* (¿En qué modalidades del nombrar y del enunciar discursivo se habla la vida fáctica a sí misma y en qué modalidades habla consigo misma?).⁴⁶

Lo anterior puede ser comprendido de forma más clara, contundente y sumaria cuando nuestro filósofo enuncia la pregunta rectora del texto denominado *Informe Natorp*, interrogante que consideramos como una de las agravantes más relevantes de toda comprensión de lo humano, cuya importancia debiese ser reconocida incluso cuando no necesariamente se comparta el entramado de una hermenéutica fenomenológica de la facticidad de raigambre heideggeriano.

La pregunta que marca el rumbo de la interpretación [fenomenológica sobre Aristóteles] debe ser la siguiente: *¿según qué tipo de objetividad y en función de qué carácter ontológico se experimenta y se interpreta el Ser humano, el <<Ser de la vida>>?*⁴⁷

Justo aquí y con toda claridad podemos observar y corroborar que la incipiente hermenéutica del Heidegger temprano no logra, en modo alguno, eximirse de las interrogantes que nosotros mismos suscitábamos respecto de la filosofía y de la ejecución de la misma; incluso podríamos insistir en que éstas agravantes podrían ser enunciadas del modo siguiente: ¿cómo la filosofía ha llegado a ser lo que es?, lo cual querría decir, ¿cómo se habría colocado a sí misma dada su ejecución y autosuficiencia? ¿Cómo ésta logra hablar de ello y bajo qué objetividad podríamos recoger lo que ella enuncia de sí misma –bajo qué preconceptos–? En otros términos, ¿cómo se hace escuchar la ejecución del filosofar?

Para el filósofo de la Selva Negra los barruntos de nuestras precedentes cuestiones se hacen efectivas cuando la ejecución de la vida nos habla *indirectamente*, cuando ella evita un supuesto hablar directo, preciso y conciso, cuando se exime de un hablar palmario a través de esencias o vía conceptos. Lo único que la vida hace y, por ende, la filosofía, según Heidegger, sería hablar o ponerse a sí misma bajo modos donde la *indicación* o el *anuncio*⁴⁸ sería su inherente divisa. Esto quiere decir que la vida cuando habla –cuando vive– sólo *indica* los modos en que vive –en que habla–, de tal modo que las categorías de la vida únicamente se nos harían visibles bajo los ambages del *anuncio*.

He aquí el punto álgido de la discusión, esto es, el momento de saber los modos, las categorías o el hablar propio de la ejecución de la vida y en lo que compete a nuestros objetivos, vemos a las claras la agravante precisa referente a saber los modos en que la filosofía hablaría desde sí misma.

Dado lo anterior, hemos de admitir que los auténticos propósitos que impelen nuestra investigación en esta temática en concreto, los cuales tienen que ver con afrontar sin más, las precedentes agravantes, nos incitan a mirar con buenos ojos la noción heideggeriana de indicación formal, dado que detectamos en ella, hipotéticamente y de manera general, la prospectiva de una fecunda herramienta teórica que posibilitaría

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ídem.*, p. 57. Las cursivas provienen del propio texto.

⁴⁸ Heidegger, M. (2008) (GA 60). *Introducción a la fenomenología de la religión*, *Op. cit.* pp. 81 ss.

acercarnos a los modos adecuados en que “algo”, en este caso la filosofía, nos llegase a hablar por sí misma, los modos en que llegare por sí a tomar la palabra y nosotros escucharla. Creemos que la riqueza teórica que subyace a la indicación formal y sus manifiestas intenciones, nos podrían brindar un sólido apoyo, un incentivo adecuado y un acicate preciso para llegar a comprender la solvencia de la ejecución misma de la filosofía y la dirección por la que recogeríamos algo así como el “hablar” de la misma desde su propia autosuficiencia. Por lo que se ve, estamos así en el meollo del interrogar por la filosofía, punto decisivo donde testimoniamos que la ejecución del preguntar por la filosofía ya abre el hablar de la misma. Pero, ¿este hablar resulta un indicar? Los goznes de la traición del ejercicio del filosofar, ¿son, en efecto, una indicación?

En correspondencia con lo anterior, admitimos que nuestra investigación solicita por sí una discusión con la noción de indicación formal. Por ello, en lo que sigue, expresaremos de forma sumaria lo que entendemos en el joven Heidegger por indicación formal, destacaremos sus profusas pretensiones, lo mismo que sus limitantes y, posteriormente, las conduciremos específicamente al entramado de la ejecución de la filosofía, pero, al mismo tiempo, ahora lo anticipamos, nos daremos a la tarea de intentar ensayar el ayuntamiento del anuncio formal y su riqueza teórica con la noción, hasta ahora únicamente sugerida, de testimonio, pues, como lo advertiremos, un anuncio sólo puede cumplimentar su cometido cuando toma el cariz del testimonio.

Muy probablemente, nuestra investigación tenga que dar un paso obligado al momento de interrogar por la filosofía, uno tal que tendría que ver con el trance de la acción del “tomar nota”⁴⁹ de la indicación, al hecho de solicitar el accionar peculiar del oído, impelido e inclinado por la propia solvencia de la ejecución de la filosofía, quizás como lo solicitaría la inercia inherente al testimonio, según lo haremos saber. Pero no adelantemos vísperas y vayamos con debida cautela y con precisa paciencia.

2.4 Breve caracterización de la indicación formal en el joven Heidegger.

Si quisiésemos resaltar lo propio de la noción de indicación formal en el naciente filósofo podríamos afirmar, de forma muy general, que éstas son advertencias anticipadas orientadas a anunciar el sentido del fenómeno de la ejecución⁵⁰, son preconceptos, los cuales responderían a los modos en que la vida hablaría anticipadamente consigo misma⁵¹, incluso modos en que ella misma se interpelaría; a su vez, debemos tomarlos como puntos de partida, como notas que apuntarían a resaltar indirectamente los modos en que la vida se ejerce bajo maneras pre-dadas, según como ésta misma se ofrece. Por tal motivo, Adrián Escudero piensa que los anuncios y la ejecución misma son del todo inseparables⁵². En modo alguno las indicaciones hablarían del *contenido* de la vida, no anunciarían un *qué*⁵³, sino se circunscriben a ser intuiciones –evidencias– en que la vida se tendría a sí misma⁵⁴ o en el que ella misma se posibilitaría. Así, Escudero puede decir “que los indicadores formales únicamente remiten a la realización del modo de ser posible por ella indicado”⁵⁵; siendo que, el cometido de las indicaciones se sujeta al hecho de que,

⁴⁹ *Ídem.*, p. 47.

⁵⁰ *Ídem.*, p. 81-90.

⁵¹ *Ídem.*, p. 46-47.

⁵² Cfr. Escudero, Jesús Adrián, (2010). *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Una articulación temática y metodológica de su obra temprana, *Op. cit.* pp. 412-413.

⁵³ Cfr. Heidegger, M. (2008) (GA 60). *Introducción a la fenomenología de la religión*, *Op. cit.* pp. 88-90.

⁵⁴ Cfr. Heidegger, M. (1999). (GA 60). *Estudios sobre mística medieval*, *Op. cit.* pp. 45-47.

⁵⁵ Cfr. Escudero, Jesús Adrián, (2010) *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Una articulación temática y metodológica de su obra temprana, *Op. cit.* pp. 414-415.

viviendo en la vida, anuncian la maduración de la misma –debemos recordar que ejecución y maduración devienen aquí como lo mismo. Son notas anticipadas de la vida sobre ella misma. De ello se deduce que la indicación formal cae bajo la lógica de la advertencia –“¡como si de una advertencia se tratase!”⁵⁶–, dice nuestro filósofo, y no se inserta precipitadamente bajo algún orden temático preconcebido, sino que su advertir queda circunscrito a exponer de forma más libre el sentido ejecutivo del vivir, por ello nuestro filósofo es capaz de afirmar, a la letra:

No existe ninguna inserción en un campo temático, sino que, por el contrario, el anuncio formal es un *rechazo*, un *aseguramiento* previo del modo que el carácter ejecutivo queda aún libre.⁵⁷

La indicación formal se exige de ser considerada como valorización, no apela a ser designada como la suerte de una valoración del hermenauta, pues la significación del valor, según el propio Heidegger, sería resultado de una actitud teórica y debemos recordar que el comportamiento teórico, con sus denuados esencialistas, deformarían el fenómeno de la vida. Más bien, la intención del anuncio se circunscribe a “tomar nota”⁵⁸, donde éste debe ser considerado como un conocer fáctico tendiente a recabar complejos de significaciones.⁵⁹

Sin embargo, debemos reconocer y resaltar que las indicaciones formales disponen de un calado particular. Además de arrogarse el hecho de ser herramientas conceptuales o directrices comprensoras⁶⁰, intentarían ser predicaciones que “hablarían” del fenómeno mismo de la vida en la viveza de su ejecución o hasta pretenden ser “interpelaciones” que brotarían de consuno del asunto mismo de la vida en su realización. Debemos hacer hincapié en el hecho mismo de que una indicación formal dispone del cometido de ser vida que se interpela a sí misma, pero ello a condición de que la vida se nos presenta bajo una peculiar lógica del encubrimiento, de su cadencia y de su tendencia a recuperarse a sí misma; por tal motivo la filosofía, en tanto labor hermenéutica orientada a interpretar la vida fáctica dispone el sustancial objetivo de reivindicar la tenencia originaria del fenómeno de la vida fáctica, por ello Heidegger afirmaría:

[...] si esta vida renuncia a la originariedad de la interpretación, entonces renuncia a la posibilidad de tomar radicalmente posesión de sí misma; dicho de otro modo, la vida renuncia a la posibilidad de Ser.⁶¹

Y, bajo ese mismo tenor, en otro momento puede llegar a decir el filósofo, a la letra, esto otro:

La inclinación hacia la caída es la responsable de que la vida fáctica, que en verdad es siempre la vida del individuo, no pueda ser generalmente vivida como tal.⁶²

Por tal motivo Luis Eduardo Gama es capaz de proferir el carácter crítico interpelante de las indicaciones formales.

⁵⁶ Cfr. Heidegger, Martin, *Introducción a la fenomenología de la religión*, *Op. cit.* p. 88.

⁵⁷ *Ídem.*, pp. 88-89.

⁵⁸ *Ídem.*, p. 45.

⁵⁹ *Ídem.*, p.47.

⁶⁰ Cfr. Lara De, Francisco, (2001) *Las indicaciones formales y la filosofía como pregunta en Entre Fenomenología y hermenéutica, In memoriam Franco Volpi*, *Op. cit.* p. 50.

⁶¹ Cfr. Heidegger, M. (2002) (GA 62). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, Indicación de la situación hermenéutica [informe Natorp]*, *Op. cit.* p. 52.

⁶² *Ídem.*, p. 41.

No son sólo marcas que el hermeneuta traza estratégicamente sobre el fenómeno, sino que son interpelaciones que brotan de los fenómenos mismos, del ser mismo de la facticidad.⁶³

Y Ramón Rodríguez corrobora lo anterior del siguiente modo:

No otra era la labor que había de cumplir la indicación formal: abrir un campo de donación del fenómeno a partir de un preconcepto no arbitrario, sino surgido del contacto previo y atemático con la cosa.⁶⁴

A lo anterior debemos sumar y reiterar con precisión algo de enorme relevancia, el joven filósofo de la Selva Negra ha insistido de manera enfática que una indicación formal no refiere en modo alguno contenidos, no debe confundirse el anuncio de una formalización con alguna dimensión material de la vida, pues, como ya observamos con anterioridad, lo importante estribaría en indicar posibilidades de ser a partir de la propia dimensión ejecutiva de la vida. La vida misma en su dimensión ejecutiva se señalaría a sí misma todas aquellas posibilidades. Con ello, emerge así, el ámbito activo del hermeneuta de la vida, quien, al indicarla, al retener una indicación, sería la vida misma, dada la dimensión de su precomprensión, la que se expondría y “hablaría” de sí en tanto posibilidades de su inherente realización.

Desde nuestra consideración, la noción de indicación formal también queda caracterizada, en el amplio espectro del pensamiento de Heidegger, por algunos otros matices que debemos adjuntar a los ya mencionados. Esta noción indicadora representa un viraje en la concepción misma del saber, puesto que éste, como lo menciona el propio Heidegger, no emerge ya del marco de lo histórico-objetual, sino desde lo histórico-ejecutivo⁶⁵, siendo la indicación formal el marco situacional donde la ejecución de la vida se dinamiza; en otras palabras, el saber de la indicación no emerge de puntos referenciales objetuales anquilosados ni de la ordenanza de una historia ordenada por la sucesión, sino que la indicación manifiesta situaciones vivas mediante las cuales la ejecución misma de la vida da cuenta del hablar de sí o de su potencial tenencia. De lo anterior se desprende que el llegar a ser o la maduración de la vida se actualiza o cobra viveza histórica en la situación⁶⁶ hermenéutica del “tomar nota” ostentado por el propio pensador, justamente en aras de revitalizar la tendencia cadente de la propia vida. La situación hermenéutica de interrogar por la filosofía revitaliza el llegar a ser de la misma.

Además, de lo precedente, cabe admitir que la idea de anuncio formal lleva consigo ciertos remanentes teóricos religiosos que nos evocarían aquellas formas religiosas donde un Dios –en este caso el Cristianismo o el Judaísmo– no podría mostrar su palabra de forma directa, sino que hablaría al oyente también de forma indirecta, apelando a una gama diversa de signos, insinuándose en variedad de señas y símbolos, a través de una palabra cifrada, orientando al hombre religioso rumbo a la recuperación de algo originario constantemente perdido. En consecuencia, admitimos que la indicación formal supone el carácter de la pérdida, siendo la cadencia de la vida su versión fenomenológica.

Pero no únicamente lo anterior, sino también podríamos observar cómo los anuncios formales llegan a ser nutridos ampliamente por una particular índole que nos remitiría a la experiencia cristiana del tiempo en su dimensión kairológica: la vida en su

⁶³ Cfr. Lara De, Francisco (ed.), (2001) *Las indicaciones formales y la filosofía como pregunta* en *Entre Fenomenología y hermenéutica, In memoriam Franco Volpi*, Op. cit. pp. 52-53.

⁶⁴ *Ídem.*, p. 89.

⁶⁵ Heidegger, M. (2008) (GA 60). *Introducción a la fenomenología de la religión*, Op. cit. pp. 116 ss.

⁶⁶ Cfr. Heidegger, M. (2002) (GA 62). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, Indicación de la situación hermenéutica [informe Natorp]*, Op. cit. pp. 49 ss.

tendencia a la caída encuentra en su inherente propensión a recuperarse los indicios propicios para los logros de su rescate; de acuerdo a ello, la indicación estaría al servicio del ejercicio de la propia destrucción o desmontaje, siendo éstos ejercicios propios del recobro de lo originario de la vida⁶⁷.

Ahora bien, para terminar este apartado, creemos justo afirmar que la riqueza teórica de los indicadores formales no logra desaparecer a lo largo del pensamiento heideggeriano, su presencia es harto profusa en *Ser y tiempo*, pero trocados como existencialistas. Mas todo aquel que verdaderamente se haga acreedor de un suficiente conocimiento del Heidegger tardío, podrá darse cuenta que éste período se nutre de los indicadores formales; incluso podríamos hasta afirmar que todo el pensamiento del Heidegger tardío es un sobrio esfuerzo por indicar o anunciar lo salvífico de la verdad del Ser, un sólido y honesto intento por anunciar la importancia de la pregunta por el Ser, en tanto ésta, desde nuestra lectura, nos parece el indicador más relevante descifrado en la peculiar lectura de los presocráticos.

Para finiquitar lo previamente afirmado, únicamente diremos que el pensamiento del Heidegger tardío lo podríamos definir como una sabiduría tendiente a sólo señalar, como una *sabiduría de la señalización*, pues, en efecto, la indicación, atisbada de manera temprana, sufre las veces de un sustancial desplazamiento hasta transformarse en un señalar (*Weisen*), donde el que señala, en este caso, el pensador, no resulta precisamente un sabio en el sentido de *sófos*, sino alguien que simplemente señala senderos, un ser donador de indicios para que algo logre prosperar. De este modo, la figura del pensador queda ligada a la profusión de los términos *auctor-augere*, los cuales resaltan, indudablemente, las dimensiones del prosperar, del hacer crecer, del madurar –debemos recordar que el sentido de maduración hubo sido utilizado por Heidegger como sinónimo del sentido de ejecución. El pensador, así, se convierte en un señalante (*Weiser*) y su pensamiento un conjunto de señales orientadas a recuperar algo de suyo tendiente a ser perdido u olvidado. Pero también, en este contexto, al pensador se ayunta el poeta, el cual debe ser considerado como otro propicio señalante, mientras su poema resulta un cúmulo de señalamientos orientados a indicar lo que salva. Debido a lo anterior, Hölderlin es apropiado por Heidegger como un propicio y gran señalante de la verdad del Ser. El prólogo de *Conferencias y artículos*⁶⁸ es prueba fidedigna de todo lo anterior mencionado, como también puede ser constatado lo que ahora dicho en el muy breve prólogo al libro *Aportes a la filosofía*⁶⁹ y finalmente, en comentarios a *Los Himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*.⁷⁰

2.5 Apropiación y somera crítica de la indicación formal.

Después de caracterizar superficialmente algunos aspectos centrales de las indicaciones formales, nos parece pertinente y oportuno interrogar por aquello que ganaríamos si prestásemos oídos a la dimensión ejecutoria de la filosofía a través de la fecundidad teórica de las misma o, mejor, si la ejecución de la filosofía muestra su ser y su llegar a ser mediante el prisma de la indicación formal. De inicio, sujetémonos a la

⁶⁷ Cfr. Heidegger, M. (2002) (GA 62). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Indicación de la situación hermenéutica [informe Natorp], *Op. cit.* pp. 50-51; Cfr. Heidegger, M. (2008) (GA 60). *Introducción a la fenomenología de la religión*, *Op. cit.* p. 146.

⁶⁸ Cfr. Heidegger, M. (2001) (GA 7). *Conferencias y artículos*, 2ª Ed. trad. Barcelona, Ediciones Serbal.

⁶⁹ Cfr. Heidegger, M. (2011) (GA 65). *Aportes a la filosofía*, Acerca del evento, 2ª Ed. Buenos Aires, Editorial Biblos.

⁷⁰ Cfr. Heidegger, M. (2010) (GA 39). *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, Buenos Aires, Editorial Biblos, p. 43.

siguiente agravante: ¿puede el evento del filosofar indicarse a sí mediante la estructura teórica de la indicación formal? Y, todavía más, las condiciones del acontecimiento –de la vida misma–, ¿pueden en verdad ser comprendidas a través de un hablar indirecto y con la advertencia de la acción de un indicador? Afrontemos, sin más, el problema.

Uno de los rasgos más destacados y significativos al interior de la noción de indicación formal y que ampliamente nos podría prestar sólida ayuda para conocer la dimensión ejecutoria de la filosofía estribaría en que aquella, en sus intenciones más básicas y primarias hacen resaltar de suyo la dimensión ejecutoria de un comportamiento, advierten y llaman la atención respecto de su marco histórico-ejecutivo. Lo anterior bajo el entendido, claro está, que la indicación comporta un cierto “dejar libre” para que lo indicado “hable” por sí y desde sí y lo haga libremente respecto de todo aquello que tenga a bien decir. En modo alguno su accionar hace anticipar un contenido previo o cierto marco conceptual pre calculado. Además, para el caso particular de la pregunta por la filosofía, la noción de indicador formal nos permitiría abrir el postigo teórico por el cual podríamos sondear que, en efecto, cuando interrogamos por la filosofía sucede que “algo pasa” con eso que se ejecuta y se nombra filosofía o filosofar, *algo sucede, algo suena y vibra y nos sucede cuando filosofamos* (vemos aquí el rendimiento del marco histórico-ejecutivo) “Algo madura, ha madurado y está madurando” en tanto *verbum* filosofar. Con el auxilio de la indicación renunciaríamos, de una vez por todas, a determinar de antemano diversos rasgos esenciales, representacionales y definatorios de la filosofía y esquivaríamos con justa antelación toda clase de plexos de contenidos objetuales de la misma. ¿Será, quizás, que el “tomar nota” tiene su comienzo en la situación del oído, en cuanto que la ejecución de la filosofía solicitaría un ejercicio hermenéutico inclinado a otear? ¿Quizás el *verbum* de la filosofía y los que filosofamos somos un muto vibrar que precisa la audición? ¿Será que somos un muto resonar? ¿La estructura histórico-ejecutiva, la cual designa un ejercicio del suceder no representacional, requiere su *hablar* un determinado escuchar?

Como ya hemos apuntado anteriormente, un indicador formal pretende de suyo, anunciar el “hablar” de la dimensión ejecutoria del acontecimiento, intentaría por sí mismo ser una evidencia intuitiva del evento en tanto modo como ejercería su incipiente eventualidad. El rasgo significativo del anuncio de apelar a un “hablar” autosuficiente, sin coerciones objetuales y bajo el apremio del realce de la dimensión ejecutiva, nos permite retenerlo, puesto que conlleva, según lo anterior, la impronta de una riqueza que estribaría precisamente en su formalidad: no apelar a contenidos, sino a la autosuficiencia histórico-ejecutiva del *verbum*.

No obstante, también debemos aducir algunas sencillas razones por las cuales, su aprovechamiento teórico lo debemos hacer bajo ciertas reservas, pues habría algo decisivo y fundamental en el indicador formal heideggeriano que, según creemos, nos impediría retenerlo y ejercer su apropiación a cabalidad en lo que a la temática de la filosofía respecta. En lo que sigue, aduciremos algunas razones para lo anterior afirmado.

Uno de los motivos más contundentes que debemos aducir para no retener del todo la fecundidad del indicador, tiene que ver sustancialmente con el contexto del que emana su propia prolijidad. El anuncio formal brota, se contextualiza, se circunscribe y debe su riqueza, a la previa puesta en marcha de una cierta concepción ontológica de la vida en el joven Heidegger. Esta vida circunscribiría, entre otras cosas, un supuesto e inherente movimiento orientado a hablar de sí –interpretarse a sí– estimulado por una particular tendencia de ella, conformada por varias aristas, entre ellas: a) preocuparse del sentido de su propio ser;⁷¹ b) realce de ciertos modos o experiencias fundamentales o extraordinarias

⁷¹ Cfr. Heidegger, M. (2002) (GA 62). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Indicación de la situación hermenéutica [informe Natorp], *Op. cit.* p. 45.

de ser –temporizados y visibles en la existencia–, la estructura ontológica de una vida que, en su vivir hace despuntar una cierta propensión a su propia caída o, lo que es lo mismo, la guisa de cierta lógica del ocultamiento o encubrimiento de su autenticidad; c) la confección de un “contra movimiento” equivalente a un cierto “no”, la suerte de una “negación” al interior de la propia vida orientada a oponerse a la tendencia de su propia caída, lo anterior queda acreditado por el propio Heidegger, quien afirma, a la letra lo siguiente:

El ser de la vida en cuanto tal. Accesible en la facticidad misma, es de tal modo que sólo deviene visible y aprehensible indirectamente a través de un contra movimiento que se opone a la tendencia hacia la caída del cuidado.⁷²

En esta peculiar pre-concepción de la vida se hace visible que las intenciones y el hablar del anuncio formal quedan pre-orientados, anticipadamente dispuestos y concitados precisamente por el contexto de esta particular concepción ontológica de la vida, la cual bien podríamos denominar: *vida que vive esencialmente para ser auténtica*. En este mismo sentido, las intenciones indicadoras del anuncio son pertrechadas bajo la estricta dirección de una lógica que podríamos denominar, provisionalmente, *lógica autenticista*, la cual potencia lo goznes y estructuras de una vida que únicamente se entiende desde tal perspectiva: una vida que vive perdiéndose para recuperarse en un vivir auténtico. Pero, ¿de dónde le viene al joven Heidegger esta peculiar visión predeterminada de la vida y de esta peculiar lógica que se pone en juego en su filosofía? ¿Qué campo de comprensión se pone en juego en el joven Heidegger que anticipadamente pone en marcha una concepción de vida de este género?

La singular intención heideggeriana de atisbar y decidir –en tanto hermeneuta de la vida– que justamente la vida, en su ejecución, tiende a su autenticidad, mientras que, para realizar este propósito ella misma pone en relieve ciertos modos o experiencias fundamentales o extraordinarias en que ésta supuestamente vive, esta intención o esta particular *decisión* hermenéutica –decisión misma atribuida a la vida–, hace posible que los indicadores queden circunscritos, orientados, hermenéuticamente decididos, justamente para “hablar” estricta y preponderantemente a partir del claro despunte de un vivir auténtico, desde una lógica autenticista y una clara decisión por una determinada ontología autenticista de la vida. Esto que aquí mencionamos, lo ha sabido resaltar Redondo:

La apelación a las experiencias fundamentales sigue siendo decisiva para poder anclar el proyecto hermenéutico heideggeriano. La conceptualización filosófica se apoya en ellas, y en este sentido, tienen que procurar repetir las y preparar el terreno para que no se deformen. Si el método indicativo-formal no se apoyase y quedase justificado por aquellas, estaría proporcionando permanentemente señales equivocadas. En virtud de la tendencia inherente que la vida fáctica tiene a la deformación, a la caída y al derrumbe, la conceptualización indicativo-formal se estaría desarrollando sobre un ámbito nebuloso y confuso. Los conceptos indicativos-formales no podrían señalar la dimensión preteórica auténtica de la vida, ya que ese ámbito está enmascarado bajo el dominio del mundo del ocurrir habitual y cotidiano de ésta. Sólo desde el momento en que aparecen las experiencias extraordinarias y la situación de comprender está asentada y se hace transparente, la filosofía –apoyada en la indicación formal– puede comenzar a desplegar adecuadamente en conceptos la comprensión previa que aquellas proporcionan atemáticamente.⁷³

⁷² *Ídem.*, p. 43.

⁷³ Cfr. Redondo Sánchez, Pablo, (2001). *Experiencia de la vida y fenomenología en las lecciones de Friburgo de Martín Heidegger (1919-1923)*, *Op. cit.* pp. 247-248.

Así, el “tomar nota” del anuncio se sujeta, queda sometido o impelido invariablemente a la posibilidad ontológica de “anunciarse” exclusivamente desde la decisión de una particular visión ontológica de la vida plenamente determinada. Vida, según la cual, reiterémoslo, para aparecer en lo más propio de ella, hace despuntar ciertos modos o experiencias extraordinarias en que ella misma se pondría o se repondría a sí: una visión de la vida donde ésta, en su cuidado, resaltaría y se pondría –decide reponerse– a partir de ciertos modos supuestamente orientados a desocultar su sentido auténtico; la propia fenomenología que el joven Heidegger practica, su carácter deconstructivo y el mismo filósofo-fenomenólogo serían algunos de esos preclaros modos. Esto queda plenamente confirmado por el propio Heidegger en una anotación que nuestra investigación anteriormente recuperaba:

[...] si esta vida renuncia a la originariedad de la interpretación, entonces renuncia a la posibilidad de tomar radicalmente posesión de sí misma; dicho de otro modo, la vida renuncia a la posibilidad de ser.⁷⁴

Debido a lo anterior, vale mucho la pena enunciar una caterva de interrogantes, en clara concomitancia con nuestra renuncia a retener a cabalidad el anuncio formal, en razón de la traición ejecutada sobre ellos mismos, dado que son impelidos por una determinada visión ontológica de la vida. La vida, en su vivir, en el ritmo de su maduración, ¿anuncia, en verdad, su actuar, su ejecución preeminentemente bajo el despunte ontológico de ciertos modos destacados, como el mirar fenomenológico o la hermenéutica fenomenológica? ¿De dónde sobreviene al hermeneuta heideggeriano una concepción de una vida de esta ralea? ¿Será que la vida resulta algo más abierto, algo más allá de los juegos de su ocultación y desocultación? ¿Será que el propio indicador queda empobrecido con esta anticipada visión ontológica de la vida de Heidegger? ¿No resulta, en verdad, esta visión de la vida y sus indicadores una decisión hermenéutica que describe la reiteración de una tradición filosófica que no lograría eximirse de la repetición de una filosofía (y teología) como tarea instauradora y guardiana de algo originario y dispuesta de denuados instauradores de lo auténtico e inauténtico? ¿Qué ha ocurrido para que en el seno de la filosofía existiese este tándem entre una filosofía de la autenticidad y una vida originaria soliviantada por eventos auténticos e inauténticos? ¿Y si el evento de la filosofía fuese un abierto vibrar resonante distante a toda lógica de una vida que vive bajo regímenes de ocultamientos y desocultamientos?

Por nuestra parte, estamos convencidos que las intenciones del anuncio formal pueden llegar a rendir verdaderos frutos hermenéuticos si, a contra punto, son capaces de eximirse de los abruptos de aquella lógica antes señalada en la que estarían contextualizados. Pero ello puede suceder si logran dar un paso decisivo e intentan abrirse o desplazarse hacia lo que ellos mismos, según creemos, ya de suyo tienden, esto es, a indicar lo abierto y profuso de la vida. No obstante, ello sucederá en la medida que abandonen las cadenas de una ontología autenticista y se encaminen a los derroteros de un indicar más provechoso, esto es, cuando su anunciar llegue a ser, más bien, un *testimoniar* lo abierto y vibrante del evento.

III. La indicación formal en tanto testimonio.

⁷⁴ Cfr. Heidegger, Martin, *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles, indicación sobre la situación hermenéutica*, Op. cit. p. 52.

La noción de indicación formal “habla”, “toma nota” o “advierde”, de un sutil juego hermenéutico donde cierta visión de la vida se anunciaría a través de ellos y, al mismo tiempo, se “pondría” y se “repondría” ella misma en su supuesta autenticidad y desde el brillo refulgente de ciertos modos o experiencias fundamentales de su acontecer.

Según lo anterior, podríamos afirmar que el “hablar” inscrito en la ejecución del evento de la vida se haría plenamente visible únicamente a través de una “decisión-interpretación” acreditada en la propia vida. Esta decisión ha quedado inscrita en la facticidad histórica del filósofo-hermeneuta, esto querría decir, a todas luces, que la “decisión-interpretación” que se creería inscrita en la vida, en verdad viene concitada y suscitada por una particular filosofía históricamente determinada y acreditada en el filósofo-hermeneuta –en este caso Heidegger. Esta filosofía es fiel repetición de una tal instigada por el tándem donde se ayuntan, tanto una filosofía buscadora de lo originario como una vida que supuestamente vive originariamente según modos auténticos e inauténticos. En otros términos, la indicación formal destaca, anuncia, “pone” y “repone”, no únicamente una visión particular de la vida –la vida ocultándose y desocultándose– en concomitancia con los determinados modos suscritos y resaltados en ella, sino también “habla” y por eso mismo “repone”, una repetición específica de cierto modo de ejecutar la filosofía, a saber: un filosofar como comportamiento indagatorio y guardián de lo originario, como comportamiento anunciante y denunciante sobre los hombres de lo auténtico e inauténtico, anunciante y denunciante de los ocultamientos y desocultamientos de la vida y propagadora una visión ontológica de la vida donde ésta debe recuperar lo más propio de sí so pena de dejar de ser.

Según lo anterior, queda claro que las originarias miras del indicador quedan manifiestamente traicionadas y acotadas, terminan siendo indefectiblemente poco profundas, limitadas y pauperizadas, puesto que su “hablar” y advertir queda estrechamente contextualizado al baremo de una particular visión de la vida y al tándem antes suscrito donde una repetición de cierta filosofía confabula ampliamente con esta específica ontología de la vida.

Sin embargo, debemos afirmar que la propia riqueza y profusión teórica de un indicador formal solicitan de suyo, requieren por sí ejercer una natural vocación de su “hablar”, pero ello puede suceder en la medida que adviertan o tomen nota de la abierta riqueza de la profusión vibrante de la vida. La holgura inherente de un indicador formal debería quedar palmaria cuando éste, en su anunciar, debería “hablar” o indicar justamente lo abierto de la vida en su ejecución, al tiempo que debería indicarnos la profusa y abigarrada multiplicidad resonante de los diferentes modos en que se hace efectiva la vida. La vocación inminente de un indicador formal solicita de consuno constreñirse a liberar la vida en su dimensión histórica-ejecutiva y advertirnos de lo abierto de su propia ejecución. Nuestro indicador requiere en verdad ejercer su inclinación natural y espontánea insinuándonos de forma indirecta el “hablar” de lo profuso y múltiple de la ejecución de la vida.

La presencia misma de un anuncio formal debe dar cuenta, dada su rica vocación anunciante, de la profusión de un doble ejercicio de indicación, a saber: por un lado, debe advertir, como a traición de su propia deliberación, del marco histórico-ejecutivo de la abertura misma de la vida y, por el otro, debe tomar nota de la multiplicidad y riqueza de los diversos modos en que esa abertura se hace efectiva, siendo el propio indicador resonancia o vibración manifiesta de esa misma apertura de la vida. Mas, para llevar a cabo y cumplimentar esa doble inherencia y esta natural aptitud debe, antes que cualquier cosa, dejar de lado un ejercicio de indicación a partir de una situación histórico-autenticista, debe denegar las intenciones de pauperizarse en un contexto donde la vida se cierra merced de una ontología de la vida autenticista; pero, ante todo, debe comenzar

concebirse, más bien, como *testimonio*. Sólo la indicación como testimonio sería capaz de cumplimentar aquella doble vocación.

Desde nuestra consideración, el testimonio, como nosotros lo entendemos, logra por sí satisfacer la vocación natural del anuncio, puesto que, por un lado, asume una situación histórico-ejecutiva de expresar, incluso a despecho de su voluntad, lo abierto de la vida, mientras que, su sola vibración evoca la resonante multiplicidad y vibrante profusión de los modos en que se ejecuta la vida. Aquello que entenderíamos ahora como vida, esto es, de forma sucinta, la ejecución múltiple y profusa de la pluralidad, ambigüedad y multivocidad de los modos en que la vida vive, queda fielmente atestada en la autosuficiencia expresiva de cada uno de esos modos, los cuales, por sí mismos y sin que voluntariamente lo deseen, devienen, todos y cada uno de ellos, en una particular confesión o expresión de lo abierto de la vida.

En cada modo en que la vida vive –cada testimonio–, en cada modo en que se ofrece y se pone, disponemos de un hablar de lo que ella misma en sí sería: abierta ejecución que habla en la multiplicidad de su vivir y desde la multivocidad del vivir. Cada testimonio, cada modo en que la vida habla, anuncia que ésta, en la profusión de su ejecución, se *dice, se expresa o resuena de muchos modos*¹. La vida, en verdad, si logra algo así como su recuperación, se logra hacer en tanto *vidas*, en cuanto abierta y vibrante pluralidad. El testimonio, pues, como ahora lo entendemos, lleva de consuno el carácter de pro-ferir por sí mismo, más allá de su consciente conveniencia, lo abierto de la vida y, por ende, exhibe un carácter expresivo, toda vez que expone y expresa por su sola presencia lo abierto de la propia vida. Así el testimonio es cada cual un manifiesta vibración o resonancia de la prolija multiplicidad expansiva de la vida.

Es menester, ofrecer un ejemplo para ilustrar lo que ahora decimos. Cada filósofo que se dice tal es expresión de un modo en que se ejerce la abertura de la filosofía, mientras que ésta resulta otro modo en que se ejecuta lo abierto de la vida. Cada filósofo por sí testimonia en su ejecución lo abierto de la filosofía, recién ésta testimonia en su ejercicio la multiplicidad de la vida. Así, el propio filósofo y la filosofía que ejerce son testimonio de lo vibrante, resonante y plural de la vida, pues ellos mismos son una advertencia autosuficiente que se esgrime en el marco histórico-ejecutivo de lo abierto y autosuficiente de la propia vida.

La presencia misma del testimonio, esto es, la particularidad de su atestación, por sí mismo y desde sí mismo “hablaría”, indicaría y anunciaría –por encima de su voluntad– aquello que es en tanto otro modo en que la vida se hace efectiva, pero, ante todo, hablaría, remitiendo concomitantemente a la abierta ejecución del evento de la vida, haciendo efectiva así la dualidad de su atestar.

El atestar del testimonio en tanto *modo de vivir* logra expresar, desde su propia situación de ejecución de la vida, a sí mismo, en cuanto que resulta otro *modo en que la vida vive* o se expresa –otro modo más de la vida, sí mismo como otro (s)²–, además, advierte en su propio hablar autosuficiente de los múltiples modos en que la vida se ejecuta; su divisa estriba en advertir expresivamente de lo abierto de la vida efectuado en la profusión de lo múltiple y ambiguo. De tal suerte que, cada modo de vida, además de hablar de sí, habla preeminentemente remitiendo a la vida que se ejecuta o vive en él bajo las formas de muchas vidas. Así, pues, colegimos que cada testimonio puede hablar y preeminentemente ser capaz de afirmar con su vivir, lo siguiente: que él mismo *es* en

¹ Aquí debemos evocar ineluctablemente a Aristóteles cuando afirma que el ser se dice de muchos modos, por nuestra parte indicamos con la anterior expresión, por ahora, la eclosión de la pluralidad.

² Tiene sentido cuando Ricoeur indica el testimonio de la mismidad como un ser-conminado por otro, cumpliendo a cabalidad el hecho de que atestar es ser remitido por la voz y para la voz de otro. *Cfr.* Ricoeur, P. (2008). *Sí mismo como otro*, *Op. cit.* p. 391 ss.

tanto otros o, lo que es lo mismo, que *es* vida en tanto vidas. Cada testimonio refiere en su vivir la multiplicidad abierta de la vida. El anuncio, en tanto testimonio, logra por su sola ejecución atestiguar preeminentemente que la vida se dice de muchos modos, en esto estriba su efectiva y natural vocación.

Volviendo a la propia filosofía, cabe interrogar: ¿por qué la filosofía se pone y antepone ella misma, como ha sucedido muchas veces, como un modo de vida en donde ésta apelaría, a través de su tarea, a interpretarse y recuperarse en su autenticidad mediante modos preeminentes? ¿Debido a qué motivo la filosofía se itera como ejercicio de aquel tándem mencionado? A este respecto, podemos decir, en estricta coherencia con lo reflexionado anteriormente, que dicha repetición es un modo de comportamiento filosófico que, en cuanto testimonio, ejecuta otra manera en que la vida se pone y se vive a sí misma y, al mismo tiempo, expresa otra manera más (pluralidad) en que la vida habla de sí en su autosuficiente marco histórico-ejecutivo.

Quizá sea que la advertencia máxima del testimonio estribe en mantener abierta esa apertura de la propia vida. La filosofía de la escucha que nosotros propondremos pretende testimoniar la necesidad de *prestar oídos* a las resonancias de esa prolija pluralidad que resulta la vida en cuanto *vidas*.

A fe de lo anterior y después del provechoso rodeo de nuestra discusión, creemos estar en condiciones de reconducir nuestra reflexión hacia las agravantes de la filosofía que nos habíamos prometido con antelación, esto es, interrogar por las posibilidades reales de la filosofía de nuestros días. Ahora lo podemos hacer con más provecho pues tenemos de nuestro lado, claro está, el rico hálito teórico del testimonio.

IV. La ejecución de la filosofía en algunos de sus testimoniales.

En la reflexión subsecuente intentaremos adentrarnos en la intimidad ejecutiva de la filosofía mediante el auxilio de algunos de sus testimonios, puesto que deseamos sondear la tesitura de su llegar a ser. Hemos de dejar que los testimonios de ella misma nos hablen del corazón de su carácter histórico-ejecutivo. Debemos recordar que nuestra temática está sobrepujada por la querencia de conocer los modos específicos del proceder que hubieron propiciado los móviles e inquietudes de filosofía.

Así, en lo que sigue, desbrozaremos someramente algunos aspectos claves del carácter expresivo del testimonial; después, intentaremos aleatoriamente poner en relieve dos testimoniales al que denominaremos el *hacerse cargo* de la filosofía y su labor *crítica*; mediante el bagaje de los mismos, trazaremos los parajes de un modo de ser de la filosofía sedimentado y puesto en juego a través de dichos testimoniales; y finalmente, intentaremos sondear ciertas implicaciones de la manera en que la filosofía se hubo puesto en juego según la expresividad de dichos testimoniales.

4.1 Somera descripción del carácter expresivo del testimonio.

Debemos admitir de inicio que el testimonio, como enriquecimiento de la indicación formal, no precisa concebirlo, como sucede con el anuncio formal en Heidegger, como portillo de acceso¹. Para el testimonio, la noción de acceso le es completamente desconocida, puesto que su ejercicio se concreta a exponer, desde la naturalidad de su acción, la extensiva agitación de la eventualidad, mientras que ésta

¹ Cfr. Heidegger, M. (2008) (GA 60). *Introducción a la fenomenología de la religión*, Op. cit. p. 93.

queda expresada en la profusa viveza de los testimonios. Este actuar expresivo del testimonio y del evento, sucede, como dijimos previamente, como a traición de ellos mismos, en el sentido preciso de que toda ejecución y la caterva de sus potenciales testimonios, dado su marco histórico-ejecutivo, cuando se ejercen, recién quedan ambos expresados, más allá de si lo desean o no, permaneciendo ellos mismos al desnudo o exteriorizados, pero sin alguna previa interioridad que podamos acreditar en ellos (sin un adentro y un afuera), siendo que quedan extendidos², valga la expresión, remitiéndose mutuamente y por encima, valga reiterarlo, de alguna potencial deliberación de los mismos.

Cabe así proferir la aserción relativa a una vida que, dado su marco histórico-ejecutivo, no precisa acceso alguno para, al vivir, referirnos a ella, pues de suyo ella, al recién testimoniarse en múltiples formas de vida, se traiciona expresándose en su abierta y profusa apertura. ¿Y, si esta expresividad de la vida que prolijamente eclosiona en testimoniales solicitase, más que de acceso, un ser escuchada? ¿Será, acaso, que el testimonio, al eximirse de competencia alguna respecto de cierto acceso cognoscitivo, sólo se sujeta a expresar a través del arreglo, de la reproducción, de la representación o de la narración lo abierto de la vida? Los iremos descubriendo poco a poco.

El gesto de esta traición³ (*trado*, dar, entregar, transmitir, contar, narrar) –un transmitir o contar algo al margen de si uno lo desea o no– es muy semejante al gesto que la voluntad ejerce sobre sí misma al quedar expuesta o exteriorizada o entregada sin que lo desee a través de su objetivación en el campo de agitaciones que es el cuerpo, justo como lo supo demostrar Schopenhauer, quien, al interrogar acerca de las maneras en que se da a conocer la voluntad como cosa misma⁴, demuestra que es el cuerpo y su compulsividad, el que expresa o da a conocer a la misma, a despecho del sujeto del conocimiento, del propio ejercicio de la representación (*Vorstellung*) y hasta de la propia voluntad. En consonancia con lo indicado, reconocemos que el testimonio no representa un postigo de entrada hacia interioridad alguna de cierta eventualidad, pues ésta carece de todo adentro y de todo afuera, sino que éste llegar a ser, cuando se ejecuta, de suyo queda expuesto en el bagaje de sus testimoniales, expresando en esa exposición un saber inherente al propio llegar a ser que ya se pone en juego en los propios testimoniales.

Siendo consecuentes con lo anterior, podemos afirmar que todo llegar a ser, por el simple hecho de serlo, queda ya expuesto o expresado en la gavilla de sus testimoniales. Cada eventualidad nos deja la impronta de su presencia y su inseparable expresividad nos transmite, incluso contra sí mismo, los dejos de un “lenguaje”; podríamos afirmar, auspiciados por el joven Heidegger, que dicho “lenguaje” representa, como antes lo advertimos, un claro bagaje de *saber* que viene de consuno con el plexo de la ejecución de ese llegar a ser. Intentemos ser más claros. El carácter histórico-ejecutivo de un evento, en este caso la filosofía, lleva de consuno un saber que nosotros queremos retener para nuestra reflexión como la suerte de un lenguaje expresivo capaz de transmitir, de una u otra forma y a traición de su propia eventualidad, la índole abierta de ese mismo llegar a ser que se ejecuta. Por ello el joven Heidegger, con toda razón afirmaba de la ejecución y del saber: “Los complejos ejecutivos son, según su propio sentido un <<saber>>”⁵, pero antes de esa afirmación ya nos había dicho que este saber [...] “no corre paralelo ni

² Esta noción de *extensión* adquirirá un tono relevante; más adelante escribiremos dicho término como *extensión* y remitirá a una exteriorización comunitaria donde somos tensados originariamente unos hacia otros, originando el espacio mismo del nosotros. Esta tensión, lo aduciremos en su momento, cobra su matiz con relación a cómo el oído originariamente no exterioriza y nos remite los unos a los otros.

³ Según creemos, este gesto básico del testimonio debe resultar fundamental al momento de amalgamar lo que históricamente entendemos por tradición.

⁴ Cfr. Schopenhauer, A. (2012). *El mundo como voluntad y representación* Vol. II, *Op. cit.* p. 191.

⁵ Heidegger, M. (2008) (GA 60). *Introducción a la fenomenología de la religión*, *Op. cit.* p. 148.

tampoco flota en el aire, sino que siempre está allí”⁶, refiriéndose, claro está, a que la ejecución de un llegar a ser implica de suyo el bagaje expresivo de un saber que debemos saber escuchar en la vital expresividad de sus testimoniales, saber que, en efecto, remite, al marco histórico-ejecutivo de lo abierto del llegar a ser.

Así pues, siguiendo metodológicamente hasta aquí lo descubierto por el joven Heidegger, podemos inquirir, con toda razón y con todo derecho, que el testimonio, tal y como lo fue la indicación formal para nuestro filósofo, expresa, transmite, narra y expone por sí mismo, bajo los goznes de un saber, el llegar a ser de la filosofía; con lo cual podríamos afirmar que dicho lenguaje o saber en el que se expresa puede tener la particular tesitura de una eventual *proclamación*⁷. El testimonio habla con voz propia y por sí mismo del llegar a ser, al tiempo que éste queda proclamado a despecho de sí mismo en aquel, de allí que podamos inferir que todo testimonio de la filosofía por nimio que sea, proclama el llegar a ser de la misma.

Así como los primeros cristianos llegaron a ser, según nuestro filósofo, por mor de la apropiación de la significación inherente a una proclamación, en este caso, Jesús como Mesías, apropiación que revelaría justamente el modo de ser de aquellos, esto es, los modos de su llegar a ser⁸, así también, los testimonios de la filosofía expresan o proclaman todo aquello que al ser ejecutado en el filosofar la hacen llegar a ser. Siendo que, el testimonio, en cuanto una proclamación, expresa significativamente el carácter del llegar a ser de la filosofía. Por ello, inquirimos que el filósofo, al ejercer la filosofía proclama un modo de la misma y recién se realiza él mismo en dicha proclamación.

Laborando aún más a favor de un sólido acicate de nuestra reflexión, debemos considerar que los testimoniales no han brotado de la voluntad investigativa del hermeneuta-filósofo, no son, en modo alguno, sus invenciones o producto de estrategias metodológicas, asimismo eluden cualquier violencia metodológica y evaden toda índole de hipóstasis, según la cual supone por debajo a la filosofía a manera de sustancia y los testimonios por arriba, superpuestos, semejando accidentes o cualidades; antes bien, los testimonios expresan o dejan al descubierto por sí mismos –como lo hemos dicho reiteradamente– la autosuficiencia del evento de la filosofía. Este modo de autosuficiencia queda palmario en todo momento y por encima de ella misma, cuando precisamente la filosofía se realiza, en el mismo momento en que el filosofar se pone en marcha; de tal suerte que ella queda expresada, traducida o narrada en sus testimoniales desde el instante mismo en que se ejerce. En ella y en sus testimonios, su actuar y el efecto de su actuación devienen en lo mismo. Así, mediante el testimonio, como ahora los entendemos, la filosofía queda expresada, deviene expuesta precisamente por el carácter particular de su expresividad, porque en él se da una auténtica concordancia entre acto de expresar y efecto de expresar. Idea que debemos a la filosofía de la expresión de Giorgio Colli⁹ y que hemos sabido desplazarla a nuestros periplos reflexivos.

A lo antes admitido, debemos sumar que no es menester hacer ningún tipo de esfuerzo elíptico ni malabarismo hermenéutico como para determinar la presencia y ubicuidad de un testimonio, su comparecencia está en cualquier lugar donde aparezca el ejercicio de filosofar; pues, como lo inquirimos, su vitalidad ya expresa (un saber) y proclama (un saber) una llamada de atención sobre el hecho de que algo llega a ser en el filosofar; el testimonio señala que algo está sucediendo y llegando a ser con el filosofar.

A su vez, sostenemos que la labor hermenéutica y la reflexión filosófica respecto al saber implícito de los testimonios habrán de venir al interpretar lo que el testimonio

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Ídem.*, p. 141 ss.

⁸ *Ibidem.*

⁹ *Cfr.* Colli, G. (2004). *Filosofía de la expresión*, 2ª Ed. Madrid, Ediciones Siruela, p. 47 ss.

tenga a bien decir. La reflexión filosófica habrá de suceder cuando escuchemos aquello que expresen del evento de la filosofía, cuando también logremos descifrar lo que dichos testimonios refieran de nosotros mismos como ejecutantes del filosofar. Lo reiteramos, lo experimentado y el experienciante se ponen en juego en el marco de un plexo significativo indisoluble.

En razón de lo anterior, con todo derecho podríamos afirmar que interrogar por la filosofía significaría reflexionar sobre actos y efectos expresados en sus testimonios, de ello se infiere que cuestionar a la filosofía implicaría, ciertamente, repensar sus históricas decantaciones y sus posibilidades, pero también implicaría una reflexión sostenida acerca del significado de aquello que acontece cuando los hombres se han puesto y se ponen a filosofar, esto es, lo que sucede en ellos y por encima de ellos cuando se han puesto a filosofar. Con antelación lo advertíamos: *filosofar sobre la filosofía es filosofar sobre nosotros mismos*. ¿Qué sucede en los hombres y con el mundo cuando los hombres filosofan? ¿Escuchamos las resonancias, acaso, de lo que pasa cuando los hombres se ponen a filosofar? Pero, dicho evento y la madeja de sus testimoniales, ¿es, acaso audible? ¿Nos estamos, tal vez, precipitándonos al referir un escuchar en relación con el sentido de algún llegar a ser?

Como se puede observar palmariamente, nuestro objetivo y nuestra reflexión filosófica se empata perfectamente aquí con una de las tareas esenciales de la hermenéutica filosófica gadameriana, donde una de sus aristas esenciales quedaría expresada de la siguiente manera por boca del propio Gadamer:

Pero lo más asombroso en la esencia del lenguaje y de la conversación es que yo mismo tampoco estoy ligado a lo que pienso cuando hablo con otros sobre algo, que ninguno de nosotros abarca toda la verdad y que, sin embargo, la verdad entera puede envolvernos a unos y otros en nuestro pensamiento individual. *Una hermenéutica ajustada a nuestra existencia histórica tendría la tarea de elaborar las relaciones de sentido entre lenguaje y conversación que se producen por encima de nosotros.*¹⁰

Para esclarecer ante nuestro lector lo que ahora decimos y así lograr iluminar los periplos de nuestra investigación, nos parece harto conveniente poner un ejemplo que sea capaz de corroborar lo hasta ahora reflexionado: podríamos afirmar que un testimonio de la ejecución misma de la filosofía resultaría ser con justeza la denominada historia de la filosofía (la historiografía de la filosofía) o, para ser todavía más precisos, las historias de la filosofía, esto es, las variadas y plurales disposiciones u objetivaciones de ella, casi siempre confeccionadas mediante la ejecución de una temporalidad lo bastante lineal, aderezadas a través de la emergencia de diversos cánones en su interior y mediante el realce y preeminencia de ciertas escuelas, incluso del relieve de algunos de sus constantes problemas y hasta la catalogación de determinados filósofos y otras tantas cosas más. Estas historias de la filosofía brotan y “está allí” merced de la autosuficiencia del propio filosofar, emergen de la facultad de interpretar, contar o transmitir a la misma y por eso mismo, al ser interpretaciones, abren y dan suelo a una y a muchas posibilidades desde la que se instaura y se fundamenta. En otras palabras, cada historia de la filosofía da fundamento y suelo a la misma, abre una decisión y rehúsa otras. En esto seguimos perfectamente lo descubierto por Heidegger, cuando todo interpretar da de suyo una posibilidad y la instaura, pero a su vez rehúsa otras más en un juego decisivo acreditado en la estructura propia del *Dasein*, por eso mismo Heidegger puede decir:

¹⁰ Cfr. Gadamer, H-G. (2004), *¿Qué es la verdad?* en *Verdad y método* Vol. II, Salamanca, Editorial Sígueme, p. 62. Las cursivas provienen de nuestra iniciativa.

[...] porque el ser, en cuanto algo que se comprende previamente, *da* ya <<de suyo>> *fundamentos*, porque todo ente en cuanto ente anuncia a su manera unos <<fundamentos>> independientemente de que éstos sean captados y determinados del modo adecuado o no.¹¹

Las historias de la filosofía prorrumpen como ciertos modos en que se ha ejercido (posibilidades del interpretar a la filosofía) lo abierto del propio filosofar y todo ello expresa profusamente las maneras en que dicho filosofar se ha venido ejecutando y, debemos subrayar, ex-poniendo. A cabalidad, todo ello expresa las diferentes y variadas formas en que se nos expresa y proclama la filosofía, resulta la manifestación de las diversas y variopintas maneras en que se “pone” y traiciona históricamente la misma. Pero también, debemos resaltar, toda historia de la filosofía como testimonial hablaría de las maneras en que *nos* ex-pone, nos cuenta, nos traiciona y *nos* expresa a su vez; habla de los múltiples y diferentes modos en que somos o hemos sido expresados cuando ejercemos el filosofar a través de esas maneras de contarla, todo lo cual querría decir, en estricto sentido, las formas en que nos hemos contado y reflexionado a nosotros mismos, a despecho de nosotros, esto es, las formas de narración de la filosofía que, al hacerlo, se instaura ella misma y nos instaura en ella según modos múltiples de contar*nos* o de interpretar*nos*.

Ejercer un fecundo y provechoso diálogo reflexivo con todo lo que expresa un testimonio, como el que acabamos de ejemplificar, puede darse con la exigencia de la tenaz crítica en orden a incluir a aquel que interroga, al que por demás habremos de considerar también testimonio. La reflexión que podemos ejercer sobre el testimonio implica conducir dicha cavilación con relación a cómo algo ha llegado a ser lo que es y más en concreto cómo hemos llegado a ser lo que somos en relación a lo que ejercemos. La relación entre la pregunta cómo hemos llegado a ser lo que somos y el testimonio resulta aquí palmariamente concomitante.

Las relaciones entre testimonio y memoria están por decidirse, no obstante, cabe interrogarnos lo siguiente: ¿en qué medida un testimonio de la filosofía nos evoca la relación entre la ejecución de su pasado y el llegar a ser? Schopenhauer ha afirmado que “La verdadera salud del espíritu consiste en una cabal reminiscencia”¹². Por nuestra parte, queremos sondeamos el ser y no la salud de la filosofía, pero nos atrevemos a insinuar la posibilidad de sostener una insoslayable relación entre el testimonio y el juego de la reminiscencia que quizá el decurso de nuestra investigación hará expresa.

4.2 El testimonio del *hacerse cargo* de la filosofía.

Con el fin de acercarnos a la ríspida problemática acerca de cómo ha llegado a ser la filosofía y, por ende, cómo llegamos a ser cuando nos ponemos en juego al filosofar, debemos esgrimir el riesgo de traer a cuenta algunos de los testimonios de lo abierto de la filosofía e iniciar un diálogo reflexivo con ellos, con el claro fin de que, mediante su resabio y dada su autosuficiencia expresiva, tomen la palabra respecto de ese llegar a ser del filosofar y de nosotros mismos. No lo debemos olvidar: en nuestra mente debe permanecer la siguiente cuestión: ¿qué ha ocurrido con la filosofía y cómo hemos llegado a ser *en* ella los filósofos?

De entre la profusa presencia de testimoniales podríamos referirnos, por ejemplo, a las propias obras de los filósofos, las cuales casi siempre se nos hacen palmarias en la

¹¹ Cfr. Heidegger, M. (2001) (GA 9) *De la esencia del fundamento* en *Hitos*, 1ª Reimpr. Madrid, Alianza Editorial, p. 147.

¹² Cfr. Schopenhauer, A. (2012). *El mundo como voluntad y representación* Vol. II, *Op. cit.* p. 386.

disposición de libros, pero también los podemos encontrar atestados en la guisa del ensayo, en las conferencias, las revistas, etcétera. La escritura o, mejor dicho, las escrituras de la filosofía nos deben resultar otros de los testimoniales. Éstas se nos hacen palmarias casi siempre bajo la textura del argumento y desde la ralea de una escritura que se ejecuta hoy en día preeminentemente bajo los modos en que se ejerce la filosofía en las Instituciones universitarias. Las propias Instituciones académicas de filosofía son otra atestación del indicio de los modos en que se hace ostensible el ejercicio del filosofar: un filosofar que, entre otras cosas, se configuraría, en una considerable medida, por las circunstancias y exigencias cada vez más apremiantes del mercado mundial. La filosofía se convierte así, en el seno de las facultades de filosofía universitarias en un producto, en una mercancía y el filósofo en un mercader que debe vender su producto y reportar los índices de su vendimia para ser acreditado.

Otro importante testimonial que podríamos enunciar es aquel que podríamos denominar, por ahora escuetamente, como *el escuchar*, en tanto modo particular de comprender, lo cual querría decir, de manera general que, todo filósofo, al ejecutar históricamente el filosofar, al decir de sí que es filósofo o, lo que es lo mismo, al proclamar o profesar de sí que hace filosofía, no hace otra cosa más que actualizar un comprender la filosofía y un hacer patente que él mismo se realiza a través de ella. La escucha, en términos sumarios, es una experiencia del desarrollo del filosofar que tienen en el oído uno de sus puntos focales de interpretación y reproducción. De este modo, la filosofía es la puesta en juego de una experiencia del filosofar en cada filósofo, a partir del oído como campo de comprensión, interpretación y reproducción de ese mismo filosofar. Más adelante regresaremos a este fundamental testimonio.

A la par de lo anterior, también estamos en condiciones de afirmar que el filosofar ha dejado su impronta y proclama, nos muestra un saber, en todo aquello de lo que ella misma dice de sí mediante su *hacerse cargo* o los aspectos grávidos que habrían sido de su incumbencia (*καθήκοντα*), en la proclama de las múltiples tareas que, según ella, le habrían sido conferidas y desde las cuales, ella misma quedaría justificada en su labor. El filosofar habla en el testimonial del conjunto de las diversas tareas que ella misma afirma disponer, en la plétora de deberes que ella confirmaría como propios.

Con arreglo a esto, comencemos tomándonos el derecho de iniciar un franco diálogo con él; hagamos el ejercicio de espolear al filosofar mediante dicho testimonial. Hagámoslo emitiendo las siguientes interrogantes: ¿De qué se ha hecho cargo tradicionalmente la filosofía? Los filósofos, ¿qué tareas hemos dicho que nos han sido propias? ¿Cuáles habrían sido efectivamente nuestros afanes? ¿Por qué y cómo los filósofos hemos llegado a la determinación de nuestras supuestas tareas a cargo? ¿Qué clase de vocación nos habría conducido al designio y determinación de esos específicos menesteres? Y, ante todo, preguntemos, ¿a qué linderos habría sido conducida la filosofía y los filósofos en la decisión y realización de sus determinados afanes? O, lo que es lo mismo, ¿cómo el filosofar, en concomitancia con los filósofos, habrían llegado a ser lo que son desde la decisión y determinación de tales o cuales tareas a su cargo? ¿De qué manera labora la escucha de la filosofía en la definición de su hacerse cargo?

Pero iniciar un dilatado diálogo mediante estas difíciles agravantes nos conduciría a un desmesurado cometido que se hallaría muy por encima de nuestro objetivo y más allá de nuestras capacidades, por tal motivo debemos limitarnos a pergeñar solamente algunos indicios de sus posibles barruntos.

Propongámonos la iniciativa de indicar, de forma harto sucinta, aquella plétora de menesteres o cometidos que, a nuestro modo de ver, la ejecución de la filosofía habría llevado a cabo como corazón de sus afanes y prestemos oídos a aquello que tendrían a bien decirnos y que habría definido, en muy buena medida, la configuración del llegar a

ser o los modos particulares de la ejecución de la filosofía. Pero, ante todo, debemos proponernos como tarea preponderante prestar debida atención a aquellos modos donde el hacerse cargo expresaría o proclamaría la definición de los contornos de su propio proceder. Con lo anterior expresado, tendremos sólidas bases como para atisbar en prospectiva la índole de las texturas de su llegar a ser. Debemos tener la debida confianza en que haciendo lo anterior la filosofía nos permitirá entrever los rasgos fundamentales de su configuración, las aristas de sus posibilidades, el brillo de sus riquezas, los claroscuros de su limitantes y clausuras. Así, pues, intentemos llevar por buen recaudo la insoluble mixtura entre llegar a ser y testimonio.

He aquí algunos rasgos muy generales desde los cuales el testimonial del hacerse cargo nos expresaría o proclamaría un saber de la ejecución de la filosofía:

- a) Identificar mediante el pensar los entresijos del ser: determinación de un cierto anhelo fáustico¹³ de comprender la totalidad de las cosas, de asir el misterio del mundo.
- b) Conocer las causas últimas de las cosas.
- c) Llamar la atención respecto del cuidado de las formas de vida.
- d) Servir con cierta mansedumbre a las tareas teológicas de identificar a un Ser supremo.
- e) Creer que en su habitáculo yace el lenguaje originario con el que se puede leer el misterio del mundo. Suponer, además, que el mundo dispone en sus entrañas de un misterio.
- f) A la filosofía le compete con su pensar el cometido preeminente de asir la verdad de todas las cosas. Suponer que hay una verdad imposible para la mayoría de los hombres y que, al filósofo, cual hombre eminente, le es de suyo conseguir dicha verdad. La figura de la caverna de Platón y el filósofo como liberador no han perdido de ningún modo vigencia como abrevadero e inspiración para los pensadores. Ello ha determinado y fomentado las figuras de lo adentro y de lo afuera, de lo superficial y de lo profundo, de la esclavitud y de la salvación.
- g) La filosofía como poseedora de verdades originarias y maestra sublime de las mismas; como aquella que posee algo eminente por decir; asimismo, como la que puede tomar la palabra en todos los asuntos de los hombres debido a que dispone de un especial brío que la configuraría según un saber diferenciar, un saber criticar y un saber pensar.
- h) Como salvadora de hombres, otrora como pastora de los mismos. La que lleva en su seno la primordial tarea de salvar, pensar y pastorear.
- i) La filosofía como jueza de la cultura, del saber y del conocimiento. Tarea, según ella, superior a los objetivos de la ciencia y de la literatura. En su interior promueve epígrafes como el siguiente: La ciencia no saber pensar (Heidegger *dixit*).
- j) Dictaminadora de aquello que se puede conocer y de aquello que nos es vedado. Dispensadora de límites y posibilidades, tanto de las ciencias como de la vida de los hombres.

¹³ El aquí mencionado anhelo fáustico evoca el *Fausto* de Goethe, el juego dialéctico de la sabiduría que, sintiéndose sabia y satisfecha, anhela otra sabiduría, esa que brota de la felicidad juvenil. La sabiduría sigue en pie anhelando sabiduría, persiste en los denuedos de no dejar de ser sabia. Anhelo fáustico que invoca esa figura delineada por Paul Valéry en el preciso momento en que dicho Fausto desea con franco fervor escribir el libro de los libros.

- k) La filosofía como arregladora del mundo problemático de los hombres, como emancipadora de los mismos.
- l) Figura típica de lo fáustico: comprensora de totalidades, escritora de libros perennes, fundamentales y decisivos para la humanidad.
- m) Intérprete magistral de textos. Ejercitante originaria de la crítica: reveladora de algo oculto que habita detrás de lo aparente.
- n) Decididora esencial de aquello que en cada época habría acabado o profetiza esencial de todas aquellas tareas agotadas. Profeta y pitonisa de tiempos dorados u originarios, de tiempos decadentes y de futuros promisorios.
- o) La filosofía como especialista en diagnosticar vigorosidades y enfermedades del espíritu entre los hombres, al mismo tiempo que se instituye como terapéutica del alma de los mismos.
- p) La filosofía como decididora de la identidad, de la otredad y de la diferencia.
- q) La filosofía como comentarista eminente de los asuntos de los hombres.
- r) La filosofía como reconocedora de lo nuevo sobre los hombres y de aquello que ya hubo pasado entre ellos.
- s) Propagadora en el mundo de una nostalgia que se dolería de nuestra humana escisión; esparcidora de la nostalgia de que el mundo no es nuestra casa, la cual desaparecería si lográramos la unidad al regresar a un estado originario, en decisivo retorno a casa.
- t) Como ejercicio crítico radical que interpela al conjunto de los saberes, que cuestiona el devenir de la historia y el conjunto de las posibilidades de lo humano.
- u) Ejecutora del realce de acontecimientos preeminentes o extraordinarios inscritos en la historia y en la naturaleza de los hombres o del ser; en muy buena medida, instauradora, entre otras cosas, de aquellos eventos –pongamos como vivo ejemplo la vida tendiente a su caída–, que apelarían al quehacer filosófico en tanto propalador y curador eminente, al mismo tiempo proclamadora de una cierta redención, recuperación o salvación mediante el ejercicio eminente de su labor.
- v) Instigadora de formas originaria del decir y del escuchar. Propagadora de maneras reguladoras del lenguaje de los hombres y de seres eminentes a los que habríamos de prestar oídos para fundarnos en lo que ellos dicen, pues su decir sería indicación de lo dicho por el ser.

Resulta para nosotros claro que el juego dialógico y reflexivo que debe existir entre el testimonio de la filosofía y la agravante de su llegar a ser debe hacerse aquí efectivo.

Concitados por una toma de iniciativa dialógica para reconocer aquello que el testimonio tuviese a bien proferir, nos ha parecido conveniente iniciar un sostenido ejercicio dialógico y reflexivo con el bagaje de nuestro testimonio filosófico ahora indicado. Ante la complejidad de su profusión podemos tomar la iniciativa de decir lo siguiente, a saber: sospechamos que¹⁴ o escuchamos que (tanteamos con el oído, formulamos un *punto de escucha*, noción análoga al punto de vista) la sola presencia de

¹⁴ Habremos de afirmar que esta toma de iniciativa que dice “*sospecho que...*”, se hace aquí bajo una tonalidad temperamental que no frunce el ceño ni ejecuta una violencia inquisitiva ante el testimonio, sino que intenta simplemente hacer que lo presencial del testimonio llegue a hablar. He aquí un rendimiento fáctico de lo que Ricoeur refiere de la relación entre testimonio y sospecha. La conciencia del filósofo se pone en juego a través del ser-verdadero y del ser-falso del diálogo y de la interrogante. *Cfr.* Ricoeur, P. (2008). *Op. cit.* p. 380 ss.

este testimonial de la filosofía proclamaría, expresaría o contaría o entre otras cosas, la suerte de una sedimentación de complejos comportamentales¹⁵ sedimentados o decantados. Rasgos repetitivos de la filosofía, huellas recurrentes de la misma, reiteraciones constantes que nos referirían el carácter de una institución¹⁶, constitución y fundación –dada la fuerza de su repetición comportamental– de la ejecución del filosofar, los cuales podríamos aglutinar bajo una denominación que, en términos generales, hablaría de las particularidades de una figura del filosofar que labora inquietándose por sí y por persistir como *labor eminente*; en otras palabras, nos atrevemos a referir los rasgos definitorios históricamente decantados o los complejos comportamentales sedimentados de una particular forma de filosofar, cuyo proceder se mueve a título de una ejecución bajo la lisa de un cometido conspicuo.

En términos generales, creemos que lo anterior querría decir básicamente lo siguiente: la afanosa realización del hacerse cargo de la filosofía o la incumbencia que ella hubo adquirido merced de su realización, la habría constituido y la constituye, entre otras cosas, bajo la particular ralea de inquietarse de sí y retenerse para sí como una supuesta labor histórica crítica provista de ciertos denuedos que nos la harían presentar como una tarea fundamental y decisiva, como una labor insustituible, como una experiencia egregia o hasta la suerte de concebirse como una “disciplina básica”, según palabras de Richard Rorty¹⁷. Esto último querría decir, siguiendo todavía a Rorty, que cierto modo de hacer filosofía decantado históricamente se llega a considerar como base de cualquier pretensión cognoscitivas y, muchas de las veces, a modo de disciplina fundamental para representar la esencia del mundo. En su interior abrigaría la lisa de una ambición fundamental, cuyo temperamento y denuedo se correspondería con aquella ambición fundacional del Cogito cartesiano diagnosticada por Ricoeur¹⁸.

Según creemos, el complejo del proceder del filosofar acreditado en la decisión y posibilidades de la fronda del hacerse cargo que hemos descrito, nos expresaría que dicho carácter comportamental e institucional cree incidir decisivamente, de una u otra forma, en la vida histórica de los hombres, iluminándoles, mediante su conspicua labor pensante, la profundidad de sus tinieblas; su señorial “generosidad” propagadora de eventos extraordinarios nos habría podido proveer eventualidades salvadoras o nos habría promovido los remanentes de cierta vida originaria proveedora de salvación, al tiempo que habría querido arreglar o solucionar los escarpados problemas inherentes del vivir de los hombres; además de lo anterior, podríamos decir que, la profusión de dicho testimonial nos hace presentar al filósofo como aquel hombre diferenciado y egregio, cuya labor fundamental, acreditada como una experiencia del todo relevante, resultaría hartamente esencial e ineluctable para el saber y para la vida de los hombres.

Así, en términos generales, podemos inferir que, de tiempo en tiempo y de época en época, se hubo venido realizando, decantando y sedimentando, hasta institucionalizarse, una forma específica de hacer filosofía, una peculiar experiencia de la misma, una vida filosófica particular y un perfil distintivo del filósofo en cuanto tal lo bastante diferenciados y preponderantes. Pero, claro está, todo lo anterior lo deducimos,

¹⁵ Los modos en que se decanta y repite un proceso histórico comportamental ha sido expuesto por el propio joven Heidegger bajo la temática de repetición de *complejos objetuales*; por nuestra parte, nosotros postulamos la noción de complejos comportamentales para indicar la formación de modos de vida reiterados y capaces de diseminar tradiciones o filones sedimentados que dan lugar a conceptos,

¹⁶ Dicha decantación viene acreditada inclusive en los modos institucionalizados en que se ejerce la filosofía en las instituciones universitarias o institutos de investigación filosófica, en los marcos curriculares, en las formas de la enseñanza de la filosofía y en las conductas y temperamentos de estudiantes, profesores e investigadores que ejercen el filosofar.

¹⁷ Cfr. Rorty, R. (1989), *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Op. cit. p. 14 ss.

¹⁸ Cfr. Ricoeur, P. (2008). *Sí mismo como otro*, Op. cit. p. 16 ss.

según la sospecha dialógica con la que hemos iniciado el diálogo, esto es, acorde a lo insinuado por los propios rasgos definitorios del testimonial del hacerse cargo.

Según se puede constatar, nuestro actual acercamiento a la filosofía a través de su ejecución histórica y de sus testimoniales ha llegado a conclusiones análogas al acercamiento que hubimos realizado según algunos de sus móviles e inquietudes: en ambos, la filosofía dibuja sobre su comportamiento una inquietud que quiere dejar intacta la altivez de su estatus.

Llegados a este punto, cabe decir que, si lo anterior argumentado resultase como aquí lo describen e insinúan nuestras cabriolas teóricas, entonces, resulta pertinente interrogarnos lo siguiente: ¿será, acaso, que lo abierto de la filosofía logra clausurarse un tanto al sedimentarse ciertos modos de hacer filosofía, al asumir un complejo comportamental determinado y excluir a otros? ¿Tal vez así sea el desenvolvimiento de toda ejecución en tanto que excluye ciertas posibilidades y asume otras? Pero ¿cuáles serían los parámetros para asir algunas de ellas y rechazar otras? A estas agravantes, podemos adjuntar estas otras: ¿qué podríamos afirmar, por ejemplo, de aquellas formas de filosofar que han insistido en la propia deslegitimación de la filosofía como serían las filosofías posmodernas? Y, ¿qué representaría para esta figura de la filosofía que hemos señalado aquellas presencias testimoniales que han rondado en el seno de su propia ejecución como lo son el fracaso, el ridículo, la sospecha, la nimiedad o la presencia de acontecimientos interpelantes tales como la Segunda Guerra Mundial? ¿De qué manera habría influido el oído para la estructura de esta filosofía? ¿Por qué auténticas razones la ejecución del filosofar en tanto labor eminente no habría tomado demasiado en serio dichas presencias? ¿Por qué la filosofía se ha logrado inquietar de esta manera específica y recién ha sabido expulsar de sus inquietudes, por ejemplo, al fracaso, la risibilidad, los asuntos nimios o hasta el propio ridículo? ¿Qué derecho yacería en el filósofo que filosofa olvidando su potencial risibilidad y su ridiculez? Estamos interrogando a la propia filosofía desde el seno mismo de su testimonio, estamos en la hondura de su llegar a ser y del nuestro.

En lo que respecta al ejercicio crítico que la filosofía habría ejecutado sobre sí misma y sobre el saber, en el marco de la denominada posmodernidad, cabría decir unas palabras cuya finalidad debe consistir en consolidar la hipótesis de que el conjunto de filosofías que se hubieron encaminado a interrogar con fuerza la legitimidad de la filosofía y a conmovérla en su estatus de eminencia, no logran eximirse, todas ellas, de una u otra manera, de los rescoldos temperamentales de una filosofía que no se permite alejar de sus inquietudes su estatus de eminencia. El esfuerzo filosófico contextualizador de la posmodernidad en todo momento ha abrevado de la figura de la filosofía como labor crítica egregia. Baste aducir lo siguiente: el filósofo posmoderno, con porte garbo y señorial, del todo artificiales, se planta ante la historia de la filosofía y frente a la cultura de nuestros días asumiendo cabalmente la fuerza señorial y el tradicional fuste crítico de la misma y dictamina (diagnóstica, emite informes), sin más, sobre aquellas que su eventualidad y proceder carecen de legitimación y ejecuta el informe¹⁹ de un saber desprovisto de sustento. Mas, recién sucede lo anterior, queda al descubierto una resuelta paradoja: el gesto irónico y deslegitimador del filósofo posmoderno se legitima a sí por la propia fuerza señorial aprendida de aquello que precisamente pretende deslegitimar. La filosofía se legitima como heraldo de la deslegitimación. Y, a ciencia cierta, ¿no es este gesto postrimero otra manera de legitimar lo deslegitimado, si bien la legitimación queda corroborada en el gozne de la narración del informe? Este proceder al que denominamos terminantemente ilusorio, se asemeja a los filones del comportamiento

¹⁹ Cfr. Lyotard, Jean-F. (2000). *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Op. cit. p. 21 ss.

teórico que Ricoeur denunció en aquel pensamiento nietzscheano que, arremetiendo contra el Cogito cartesiano y contra la afirmación de una vida subjetiva por tenerlas de ilusorias, levanta contra ellos una batalla con armas de ficción totalmente arbitrarias y no menos ilusorias.²⁰

Así pues, en términos generales podríamos cerrar nuestra reflexión aseverando que, según la propia atestación del hacerse cargo, el filosofar se ha ejercido como una decantada labor y una experiencia que se afirma poseedora de grandes, ineluctables y altas tareas, y por este motivo, se concibe y se instaura en la historia como labor fundamental manantial de lo fundamental, venero de lo originario y oasis de lo eminente.

4.3 Breve acercamiento a la filosofía a través de la atestación del testimonial de la crítica.

Las diversas reverberaciones del testimonio del hacerse cargo, antes aducidas, nos pueden anunciar con claridad a la filosofía en tanto labor radicalmente crítica, todo lo cual querría decir que la ejecución histórica de la filosofía se hubo desplegado, entre otras cosas, en tanto tarea arduamente crítica o interpelante.

Verdaderamente nadie podría dudar que el llegar a ser de la filosofía queda anunciado a través del encargo de la crítica y de su supuesta ralea interpelante en cuanto hacedora de preguntas²¹. Nadie podría dudar que la filosofía, antes que cualquier cosa, resulta un comportamiento que abreva de la experiencia de la pregunta. Este supuesto carácter radical crítico e interpelante ha rendido auténticos frutos al ser direccionado sobre sí misma, como también sobre lo diferente a ella y según podríamos constatar, ha germinado prolijamente en la multiplicación de escuelas, en la variada riqueza de *ismos*, en la proliferación de temáticas epistemológicas o en el ejercicio del resituamiento de sus tareas. Debemos reconocer y subrayar que dicho testimonial hablaría de un comportamiento que apelaría a una cierta inquietud o cierto dinamismo histórico animado por afanes críticos, como también haría clara referencia a un proceder que le ha proporcionado un verdadero acicate a su importancia y a la fundación de su eminencia.

Sin embargo, nuestra sospecha nos permite hacer notar que su comportamiento interpelante, al parecer, se ha venido realizado sobre el claro filón de un movimiento que ha intentado, ciertamente, trastocarse a sí mismo y trastocar al conjunto de saberes y a la misma historia de los hombres (la filosofía como interpelante de sí, de la cultura y de la vida de los hombre); pero, a decir verdad, –y aquí el diálogo con los testimoniales nos permite poner en juego una afirmación fundamental y decisiva–, no se ha permitido incidir con su criba y con su comportamiento radical, en el corazón de su carácter

²⁰ Cfr. Ricoeur, P. (2008). *Sí mismo como otro*, *Op. cit.* p. 17 ss.

²¹ Podemos indicar algunos atisbos de esos desplazamientos de las preguntas que han vivificado a la filosofía. Por ejemplo, por un lado, la pregunta ¿por qué el ser y no más bien la nada? Pregunta testimoniada desde la Antigüedad y seguida por Leibniz, trazada también contemporáneamente por Heidegger: pensamiento acreditado por la esperanza kairológica de la pregunta por el Ser. Mas, por el otro, ¿por qué el mundo es tan fraudulento que nos lleva a concitar que jamás debió existir? Interrogante pesimista ejecutada por Schopenhauer. A su vez, podemos nombrar a Kant y sus preguntas básicas como ¿qué puedo saber?, agravantes dadas por la suerte de un temperamento de aquel que ostenta la madurez de la época ilustrada. Incluso podemos mencionar preguntas contemporáneas como la de Nancy ¿cómo aprovechar el tiempo de nuestra apertura? O las de Vattimo: ¿cómo ser en un mundo donde no hay ser ni verdad? También debemos tener en cuenta la importante interrogante emitida por Foucault, agravante que nos parece sumamente relevante y un hito en la manera de interrogar por parte del filósofo: ¿Qué hay de tan peligroso en el hecho de que la gente hable y que sus discursos proliferen indefinidamente?

eminente y fundamental, de tal suerte que llegase a trastocar con franca radicalidad el prurito de su eminencia.

Resulta indudable que el testimonial de la crítica hablaría de un comportamiento propenso a una radicalidad interpelante, no obstante, parece extraño que dicho carácter eminente de interpelar no haya incidido contundentemente sobre sí y no parezca disponer de un proceder tal que lograra trastocar los fundamentos de su eminencia o las bases de su supuesta superior importancia. Prueba de ello es que en su marco histórico-ejecutivo ha repelido aquellas presencias como el fracaso o la nimiedad que le representarían una potencial interrogante desde sus fundamentos. Por ejemplo, ¿debido a qué motivos la filosofía habría evadido la reflexión sobre sí misma desde el suelo del fracaso? ¿En razón de qué motivos el filósofo no ha pensado, desde la radicalidad de su tarea interpelante, la cual ha sido capaz incluso de intentar transvalorar al mundo, como sucede con la filosofía de Nietzsche, que su labor y la obra de su pensamiento también podrían romperse (*frangere*, romper, término desde donde asumimos ahora la noción de fracaso) en pedazos como se rompe una pompa de jabón y podría desvanecerse hasta que su huella pudiese quedar irreconocible? ¿Ha amonestado un filósofo a su propia tarea según la caducidad y el desvanecimiento de todo lo mortal como lo hubo hecho, por ejemplo, un Marco Aurelio, filósofo que ha sabido pensar desde la experiencia de la “vaciedad del eco”²²? ¿Ha pasado un filósofo sus afanes por el tamiz de la risibilidad y el ridículo como lo ha hecho un Luciano de Samosata?

Con lo anterior enunciado, podríamos confirmar que el llegar a ser de la filosofía, mejor dicho, un modo preponderantemente decantado de hacer filosofía, nos expresaría una conducción radical de la misma, pero, a la vez, nos mostraría su propia configuración bajo el rehúso de pasarse ella misma por la criba de su conspicuidad. Nos atreveríamos a afirmar que la filosofía, experiencia radical de preguntas, no ha sabido ser pregunta radical para sí misma; no ha sabido convertirse ella misma en una que la interrogase desde el fundamento de sus afanes e inquietudes. Postulamos la aserción de que la filosofía ha reproducido en su comportamiento una serie de complejos comportamentales referentes a mantener la inquietud sobre su prominencia y ha descartado toda aquella posibilidad que le significaría una interpelación de la misma. Al parecer, el conjunto abigarrado y matizado de los filósofos habrían *escuchado* y habrían expresado a la filosofía a partir de la repetición de un complejo comportamental orientado a mantener una mismidad interpelante, pero no interpelada.

Los testimoniales ahora considerados nos han podido transmitir o contar una ristra de comportamientos que nos permiten ver traicionada a la filosofía desde sí misma y nos permite tomar nota o advertir acerca de los modos como la misma se habría podido contar a sí misma, a saber: como tarea interpelante, pero reacia a ser interpelada. ¿Será, en efecto, que la filosofía se habría ejecutado a partir de una comprensión de ella misma enderezada dicha comprensión a asir única y exclusivamente lo que ella quiere entender de sí? ¿Quizá sea que el testimonio del *escuchar* tiene una relevancia fundamental en tanto que allí se pondrían, en buena medida, en juego los goznes de nuestro marco histórico-ejecutivo? Así, el bagaje del testimonial de las tareas a cargo y el de la crítica testimonian, como lo pudimos observar, la figura prolífica de una filosofía tan eminente como interpelante, pero también advertirían que, en su interior, yacen los dejos o visos de una filosofía que rehúsa, en el corazón de sus inquietudes, a ser *interpelada*. Las razones de esta hipotética ausencia es lo que habremos de atender, de forma sucinta, en las subsiguientes líneas.

²² Cfr. Aurelio, M. (1997). *Meditaciones*, 5ª Reimpr. Madrid, Editorial Gredos, p. 82.

V. El olvido de la filosofía: el dejarse interpelar y el escuchar.

Hemos comenzado por conjeturar que la ejecución histórica de la filosofía tendría potencialmente un comportamiento en cuya estructura básica *no* habríamos podido detectar algún testimonio de una crítica radical orientada a la ingente conmoción de su eminencia. Pues, ¿se inquieta, acaso, la filosofía por una interpelación que diera al centro de su mismidad complaciente para *¡ser otra cosa que ella misma!*? ¿Filosofa el filósofo teniendo en mente el fracaso como podría hacerlo con el *memento mori*? ¿Enriquece el filósofo su afán con la frescura de la risibilidad y la pesadez de la ridiculidad? ¿Llega a tomar consciencia el filósofo académico que su labor poco o nada importa fuera de los muros de su institución?

Nos interrogábamos acerca de los motivos por los cuales eso habría ocurrido, al tiempo que nos preguntábamos lo que pudiese acontecer si la ejecución de la misma lograra un proceder orientado a interpelar el hirsuto sedimento de su importancia. Con todo lo anterior, debemos reconocer que hemos sido conducidos plenamente a las agravantes correspondientes que desde un principio nos hubimos de plantear, a saber: el interrogar por la filosofía y por las posibilidades genuinas de la misma.

Dado lo anterior, en las líneas subsecuentes, intentaremos puntualmente abordar las razones que habrían dado cabida a dicho proceder y lo haremos debido a la perspectiva caracterización de una cierta obliteración que se explica en el marco de su propia ejecución y en el proceder del escuchar del filósofo. Dado el caso, nuestra reflexión se sujetará decisivamente a dos pertinentes lineamientos: a) la especificación del carácter de dicho olvido; b) la importancia de la problemática del escuchar en el entramado conceptual de la relación entre ejecución de la filosofía y el oído del filósofo, en aras del barrunto de posibilidades que se abrirían para la propia filosofía.

5.1 La filosofía olvida dejarse tocar.

Con arreglo a lo proferido con antelación, estaríamos en condiciones de afirmar que el comportamiento crítico radical, como el que hemos podido constatar en la ejecución de la filosofía, adquiere un matiz asazmente conservador al ejecutarse con una cierta cautela y efectuarse con alguna atenuación, evitando en todo momento interpelarse radicalmente a sí misma. La filosofía, en su ejecución, parecería un comportamiento orientado a tocar con la pesada mano de su crítica, pero evitaría ella misma dejarse tocar a plenitud.

Para comenzar a adentrarnos con más pertinencia en los entresijos de la ejecución de la filosofía y así seguir pertrechando claridad acerca de los abigarrados ritmos y razones de su actuación, creemos oportuno desviar por un momento la mirada hacia algunos vericuetos de la noción de *interpelación* – dicha noción la abordaremos con más precisión en la última parte de nuestra investigación– y hacer una breve digresión de la que habremos de sacar, a la postre, un claro rédito.

Para obtener un cierto preludeo de esta noción, vemos con buenos ojos evocar lo proferido por Jean-Luc Marion. Jean-Luc Marion objetaba hace algunos años¹ la figura del Dasein heideggeriano, tanto el de *Ser y tiempo*, como el Dasein del Heidegger tardío, puesto que, en ambos quedaba suspendido, según observaba Marion, el paso decisivo que hubiera podido romper definitivamente con las trampas de la subjetividad moderna.

¹ Cfr. Marion, Jean-Luc, (1990). *El interpelado*, Taula: quaderns de pensament, Núm.13-14, p. 87-97.

El Dasein de *Ser y tiempo* –obra que según creemos debe entenderse, según lo podemos corroborar en el propio Marion, entre otras cosas, como una analítica de la interpelación– fue conducido, al decir de Marion, a una circularidad poco provechosa, puesto que la llamada a recuperarse o resolverse a sí mismo – la vocación del Dasein a ser sí mismo–, resultó ser un movimiento tan infecundo como tautológico, porque éste era interpelado o provocado, en un principio, para no permanecer en lo *uno*, pero en todo caso y al final del día, para *ser-para-la muerte*, lo que querría decir, para-nada. La figura del Dasein de *Ser y tiempo* quedó atrapado en las trampas de la subjetividad, al decir de Marion y precisaba de un ingente quebranto decisivo que lo condujese a otros derroteros más provechosos y prolijos, más allá de los linderos tautológicos y hasta infecundos de la subjetividad. En todo caso, requería una auténtica fuerza proveniente de una instancia *diferente* que él mismo para ser removido de los márgenes de su subjetividad.

Por otro lado, la interpelación de la verdad del Ser podría haber significado para el Dasein heideggeriano la vindicación definitiva del paso de la subjetividad o del sujeto, al ser interpelado, pero, según Marion, en las posibilidades del Heidegger tardío, no existen tampoco los claros visos de una analítica de la interpelación auténticamente reivindicadora, a saber: la figura superadora del sujeto, donde éste, por fin, lograrse experimentar la pérdida de su autocomplacencia, constatada ésta en los goznes de su autonomía y autarquía. La interpelación vindicadora que daría paso a la definitiva superación del sujeto, al decir de Marion, debiese ser aquella que nos dispondría a una instancia inconcebible, innombrable y hasta imprevisible. Para Marion, la interpelación reivindicadora, el provechoso desastre y ruptura del yo, tendría los dejos de la franca sorpresa, el fustigamiento de una cierta conmoción, al tiempo que su figura no requeriría ser nombrada, pues únicamente nos convocaría a la experiencia misma de la propia interpelación.

No queremos conducir lo discutido por Marion más allá de nuestros intereses particulares, por el momento, concretémonos únicamente a contextualizar algunas interrogantes pertinentes situándolas, según lo aducido por el filósofo francés con relación a nuestra pregunta por la filosofía y según las decantaciones que en su interior hemos visto determinadas. La ejecución de la filosofía, ¿debe, acaso, su constitución a un peculiar comportamiento análogo al Dasein heideggeriano, de acuerdo con lo argumentado y diagnosticado agudamente por Marion? Y, si fuese de ese modo, ¿acaso una interpelación como la entiende Marion la conduciría a un desastre de sus goznes y a un provechoso resituamiento? Y, la susodicha interpelación, ¿iría directamente al oído del filósofo? ¿Habría, en efecto, una correlación entre movimiento, alteración y oído al momento de la definición de los márgenes de la filosofía? Con estas breves interrogantes cerremos esta parca digresión, pero no debemos obliterar lo reflexionado por Marion, dado que la filosofía, según como la hemos venido entendiendo también goza de una fibra renuente a abandonar su peculiar autarquía y autonomía interpelantes.

Por ahora, aboquémonos a barruntar la hipótesis de trabajo alusiva a la presencia de un cierto olvido en el interior de la ejecución de la filosofía que, según nosotros, habría laborado activamente en la configuración de una filosofía inquieta que se comporta vivamente como afán interpelante, pero no del todo interpelada. Hacer lo anterior nos permitirá ganar más solidez respecto la pregunta por la filosofía, nos auxiliará en la ganancia teórica en lo referente a la ejecución de la filosofía y nos ayudará a interrogar si dicho olvido estaría inscrito en las propias maneras en que el filósofo se mueve a la comprensión, esto es, si dicha obliteración estaría relacionada con la escucha del filósofo y las maneras como ésta ha hecho hablar a la propia filosofía.

Hace algunos años Jean-Luc Nancy daba testimonio, con la debida agudeza que lo caracteriza, de un cierto olvido de la filosofía². Las agudas reflexiones del filósofo francés se sumaban al tan complejo debate filosófico acerca de las tareas, condiciones y posibilidades de la propia filosofía para nuestro presente. La penetrante caracterización teórica de Nancy del susodicho olvido hubo quedado teorizado y circunscripto, del modo siguiente: primero, por la denegación de la filosofía frente al agotamiento histórico del acontecer de cierta reflexión filosófica, donde ésta última se hubo adscrito al ejercicio de la significación; segundo, por la funesta incidencia de ella misma en las fatigosas recurrencias a las figuras que se adhieren al juego teórico del retorno; en tercer término, por un fustigado llamado de Nancy a no olvidar que las tareas de la filosofía han de quedar concitadas por la estrecha relación entre sentido y apertura³. Nosotros, dada la ocasión, queremos también sumarnos a este abigarrado y fecundo debate, pero queremos hacerlo apelando a particularidades diferentes: queríamos ofrecer el testimonio –según nuestra hipótesis de trabajo– de que, al interior de la ejecución de la filosofía, en el seno mismo de su comportamiento, hablarían las múltiples reverberaciones de un craso y particular olvido que habremos de describir, por el momento, como uno tal ligado a las formas en que el filósofo ha hecho hablar a la filosofía merced de un comportamiento comprensivo acreditado en el oído del filósofo, formas, pues, que tienen que ver con la relación entre la ejecución de la filosofía y la escucha del filósofo.

Nuestra pretensión, al internar indicar un olvido al interior de la estructura comportamental de la filosofía, recusa cualquier fatigosa posibilidad de justificar un cúmulo de deberes a la filosofía, al tiempo que nos queremos mantener ajenos a cualquier sustento de hueros diagnósticos acerca de la salud o la enfermedad del pensar y de la filosofía; asimismo, recusamos validar cualquier figura recurrente en lo que respecta a alguna decadencia o restauración de la filosofía y nos inmunizamos contra cualquier nostalgia restauradora o añorante de algún conspicuo retorno salvador, sea cualquiera que fuere. Más bien, adelantamos el hecho de que al interior del ejercicio del filosofar subyace la guisa de una obliteración que nos hablaría teóricamente acerca de un funesto proceder que ha rehusado ser tocado o interpelado. Debemos conjeturar que, si la filosofía lograra revertir un poco dicho carácter comportamental, podría abrirse radicalmente hacia nuevas posibilidades para el presente y la dispondría abierta a otras inquietudes, la asignaría propensa a otras experiencias diferentes y la reivindicaría a repeticiones más fecundas, lo mismo que a una mejor comprensión de ciertas situaciones y tiempos, todo lo cual, por su propia vocación llegaría a ser testimonio más fecundo y signo interpelante más prolífico.

Estamos convencidos, según lo haremos notar, que poco ganamos teóricamente si nos prestásemos a hablar de un olvido de la filosofía a la manera como lo hace Nancy. La ingente urgencia de éste por incidir decisivamente en aquello que la filosofía olvidaría le habría conducido a posicionar las tareas presentes de la misma, sobre la base de abigarradas nociones de cuño, a todas luces, heideggeriano, como apertura, sentido y finitud⁴. Debemos reconocer que el complejo decurso de la argumentación de Nancy ofrece eficazmente el testimonial de un cierto y reiterado prurito o juego filosófico poco fecundo, pero hartas veces jugado por los propios filósofos, a saber: la puesta en marcha de una pertinaz crítica sobre el resituamiento de las tareas de la filosofía les sirve como

² Nancy, Jean-L. (2003). *El olvido de la filosofía*, Arena Libros, Madrid.

³ *Ídem.*, p. 10 ss.

⁴ Un estudio concienzudo de la filosofía de Nancy habrá de poner en evidencia la amplia resonancia de la influencia del Heidegger tardío sobre el pensamiento de Nancy. La verdad del Ser como acontecimiento patentizado en el Dasein logra ser situado por Nancy en la base del nosotros como la realidad fáctica del sentido *en* apertura.

ocasión propicia para sobreponer una filosofía sobre otra. El olvido de la filosofía resulta para Nancy la rememoración de sus tareas sobre la base específica de su personal filosofía, la cual, dicho sea de paso, se estructura, entre otras cosas, desde las complejidades de un nosotros como apertura del sentido⁵. Por el contrario, el testimonio del olvido de la filosofía que nosotros queremos barruntar y ofrecer, no emerge del conspicuo ejercicio crítico de sobreponer una filosofía sobre otra, no se manifestará por algún ejercicio que fustigue perentoriamente el acabamiento de cierta guisa filosófica – como ocurre con Nancy –, en vistas a una específica y superpuesta prospectiva de otra forma de filosofar. Por el contrario, estamos convencidos que el propio proceder histórico de la filosofía en tanto tarea eminente, nos puede expresar lo que ella misma habría olvidado y la habría confinado a ser: una prolija tarea interpelante, pero denegada en sí misma de otras posibilidades más fecundas y prolíficas, pues se clausuraría, en su inherente proceder, a la experiencia profusa de ser radicalmente una filosofía interpelada. Pero, ¿qué quiere decir exactamente lo anterior?

Para mantenernos insertos en el diálogo al que nos suscita la propia presencia del testimonio del hacerse cargo y de la crítica en la ejecución de la filosofía, tomemos nuevamente la palabra y lancemos, blandiendo nuevamente el blasón de la interrogante, lo siguiente, en aras de ir clarificando el proceder de la filosofía. Podemos conjeturar que la atestación del testimonio de la filosofía, como tarea eminente y crítica, nos expresaría una constante complacencia en sí de ella misma, la suerte de un déficit en la relación de la filosofía consigo misma y con la presencia inquietante de su propia alteración, la ralea de un complejo y sedimentado actuar que podríamos indicar y recoger ahora mismo bajo la figura de lo que podríamos denominar como el comportamiento de la filosofía en tanto *mismidad eminente*⁶. ¿Qué queremos verdaderamente decir con lo anterior? ¿Hacia qué rumbos apuntan nuestros derroteros?

Nuestra conjetura nos impele a afirmar que los móviles de la ejecución de la filosofía, como la estamos entendiendo, se sostienen y abrevan de la índole de un movimiento conductual histórico tendiente a una complacencia orientada a mantenerse a sí misma en su abultada importancia. Dicho déficit comportamental se manifiesta en la suerte de un proceder preponderante orientado a permanecer en sí y para sí misma en los goznes de su conspicuidad; indudablemente la anomalía que en su interior detectamos tiene que ver con la renuencia y resistencia ante el riesgo de su alteración.

A lo aducido con antelación por Marion respecto del Dasein heideggeriano le podemos sacar en este momento un provechoso réditto, lo haremos bajo la rectoría de una muy justificada analogía, a saber: el mismo movimiento circular y poco provechoso que Marion ha objetado al Dasein heideggeriano, –cuando éste pretende recuperar su sí mismo, bajo la linde de un movimiento, al parecer, ontológicamente tautológico–, lo podemos detectar, retener, análoga y provisionalmente, en el propio proceder de la filosofía. El evento histórico de la misma ha llegado a ser una mismidad a través de una

⁵ Cfr. Nancy, Jean-L. (2000). *La comunidad inoperante*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad de Arcis.

⁶ Debemos observar la crítica que F. Rosenzweig hace al movimiento del *sí mismo* como filosofía del Todo acreditado en la filosofía de Hegel y que, desde nuestra consideración, para nuestro análisis cabe una pertinente analogía, puesto que el Todo esgrime un sí mismo inquieto y presto para conducir todo hacia la totalidad del Todo, al establecer una franca enemistad con aquello singular que se excepcionaría de ese Todo. Cfr. Rosenzweig, F. (1997). *La estrella de la redención*, Op. cit. p. 45-46. Asumimos para nuestra causa el propio gesto de la mismidad empecinada en sus goznes que Levinas ha acreditado en la filosofía, desde sus orígenes hasta el propio Heidegger. El movimiento de la subjetividad que “pone” su objeto y que al ponerlo se pone ella misma, actuación que ha dejado patente Heidegger, y que nosotros la podemos detectar también en los móviles de la filosofía. Cfr. Heidegger, M. (2008) (GA 5). *El concepto de experiencia en Hegel en Caminos de bosque*, 5ª Reimpr. Madrid, Alianza Editorial, pp. 97-100.

inquietud o un movimiento recurrente tendiente a la autocomplacencia y el rehúso a su mudanza, persistente en su tradicional eminencia o, lo que es lo mismo, la filosofía, a pesar de la constante revisión de sus tareas, en sus móviles históricos continuos tiende, al final del día, a recuperarse a sí misma en la satisfacción de su carácter de tarea fundamental. La filosofía, su ser y llegar a ser persisten en el conatus de percibirse a sí como tarea fundamental en la vida de los hombres.

Lo anterior queda perfectamente acreditado cuando el movimiento circular de la mismidad ejecutiva de la filosofía conspicua se hace efectiva y se sostiene a través de la realización de un cúmulo de gavillas que, como haz de figuras filosóficas, apelarían por ejemplo, a lo magnánimo, a lo grandioso, incluso a lo monumental; figuras acreditadas en la conspicua búsqueda de la verdad, la cual habitaría en los recovecos de lo extraordinario, en lo perdurable, en la imagen del espíritu magnánimo del pensador que abreva en la fuente de las grandes preguntas, siendo que éstas se rehusarían al hombre común y corriente; figuras por demás, confirmadas en la fisonomía del hombre heroico que piensa hondo y profundo, hombre capaz de difuminar las sombras subyugantes de la crasa ignorancia que cundiría animosa y triunfante sobre los hombres, al tiempo que ese mismo sujeto pensante dispondría de algo digno y grande que decir: “lo digno de pensar”. Este pensador lega provechosos y eminentes libros y regala “camino y no obras”; epígrafe con el que definió Heidegger⁷ su *Gesamtausgabe*. Pero no solamente lo anterior, también debemos reconocer que dicha mismidad se realiza y se sostiene, en la figura del filósofo pitoniso, a través del realce de eventualidades extraordinarias (sean dichas eventualidades el acabamiento de épocas o el inicio de otras) o a través de la propalación de tiempos oportunos (tiempos kairológicos), como lo podría ser la propia filosofía de Nancy⁸, incluso el pensamiento débil de Vattimo⁹, para quien, el nihilismo sería la oportunidad para hacernos cargo de la impronta de lo porvenir.

La filosofía se sostiene, propaga y se alimenta de la lógica histórica de eventos extraordinarios y oportunos, pues ella misma precisa entenderse como uno en el mismo sentido. Así pues, aquel tándem histórico que vimos estimular a la filosofía entre vida auténtica que se recupera a sí misma en modos resaltados y filosofía eminente, vuelve nuevamente aquí a hacerse presente y efectivo.

El movimiento circular de la filosofía orientado a recuperarse, a evitar su metamorfosis y permanecer complaciente en su mismidad eminente –sí mismo conspicuo– se recupera para sí, se vuelve y recoge sobre sí mismo para mantenerse como sí misma, describiendo un proceder, al parecer, tautológico y provisto de una fecundidad un tanto infatuada. Todo lo anterior hablaría de la actuación del filosofar que se repite y se instaura –se “pone” y “repone”–, en tanto eventualidad histórica abrevando en su ejecución de este jactancioso para sí.

Estamos convencidos que nuestro primer y escueto acercamiento a la filosofía que hemos caracterizado, desde el inicio de nuestra investigación, da cuenta de que la misma, en sus movimientos e inquietudes, se provee de un cuidado de sí orientado fundamentalmente a la persistencia y confort de su mismidad conspicua. Al parecer,

⁷ Debemos admitir que Heidegger está inscrito en los márgenes del pensamiento filosófico que ahora señalamos. La verdad del Ser es una verdad que debe alumbrarlo todo, la historia, la metafísica y hasta al propio pensador quien legisla todo desde el baremo de dicha verdad, incluyendo a la mujer misma, Cfr. Badiou, Alain, Cassin, Barbara, (2011). *Heidegger, el nazismo, las mujeres, la filosofía*, Buenos Aires, Editorial Amorrortu, pp. 59 ss.

⁸ Cfr. Nancy, Jean-L (2003). *El sentido del mundo*, Buenos Aires, Editora La Marca, p. 17 ss.

⁹ Digamos de manera muy sumaria y rápida que Heidegger está también suscrito a este pensamiento del final de épocas o final de momentos y proclamador de tiempos oportunos. La crítica que Heidegger hace a la metafísica debe ser sostenida desde lo aquí indicado. Por otro lado, Vattimo es otro heredero fidedigno de este gesto.

existiría en los movimientos históricos de la filosofía el prurito de una especie de miedo que resiste y se tensa con una fuerza opositora a no dejar de ser sí misma, a no querer alterarse, miedo a ser transgredida en sus márgenes.

Desde nuestra consideración, una de las razones del déficit ejecutivo de la filosofía o del dicho movimiento comportamental constitutivo sería la siguiente: por un lado, esta reiterada complacencia para sí expresaría una agitación ejecutoria o un comportamiento que se tornaría un tanto indiferente, tal vez desdeñoso y casi siempre significativamente olvidadizo, para con aquello que representaría hacia ella una crasa interrogación decisiva en sus afanes acomodaticios. Quizás esta tendencia denostadora tenga uno de sus orígenes en lo referente a la relación con aquellas figuras inquietantes que habíamos señalado al momento de nuestro primer acercamiento a la filosofía, pues parecería que dichas presencias por sí solas significarían una crasa interrogación radical de sus afanes. Dichas presencias implicarían por sí mismas una tenaz pregunta acerca de un llegar a ser otra cosa que ella misma. No debemos obliterar que dichas presencias, según lo recordamos, habrían sido ya rozadas por el propio movimiento ejecutorio de la filosofía: el fracaso, la nimiedad, lo anónimo, la estupidez¹⁰, lo ordinario e insignificante, el evento mismo de la Segunda Guerra Mundial y ciertos testimoniales de las pequeñas o nimias preguntas¹¹, habrían sido algunos de esos testimoniales de los que ahora indicamos.

Cabe reiterar y poner en relieve que dichas figuras testimoniales en modo alguno habrían sido totalmente extrañas a la ejecución de la filosofía pues, como hemos podido observar, sus sutiles reverberaciones testimoniales han estado en todo momento presentes en el marco histórico de su ejecución, quizás bajo la forma de manifiestas o sutiles tentativas que se hubieron presentado en el propio desenvolvimiento crítico de su ejecución. Su viva presencia ha sido invocada, provocada y evocada por el propio comportamiento de la filosofía. Como hemos podido observar, su viveza en modo alguno ha resultado un ajeno añadido a la filosofía. No obstante, según creemos, su plena comparecencia habría sido denostada, soslayada, ninguneada o, mejor dicho, casi siempre obliterada por algunas otras razones que todavía debemos determinar. Sin embargo, adelantemos que dichos porqués hacen alusión a los juegos que se ponen en marcha en el propio oído del filósofo; en el peculiar campo de comprensión al que denominamos el escuchar; campo singular donde, como veremos más adelante, se ponen en marcha, en buena medida, los eventuales entramados onto-hermenéuticos del llegar a ser de la filosofía y de la propia subjetividad.

Siguiendo el hilo conductor de lo anterior podemos ver las reverberaciones de un cierto testimonio del olvido yacente en la realización histórica de una decantada filosofía eminente: el soslayo o ninguneo hacia aquellos testimonios cuya sola presencia podría significar, hipotéticamente, la puesta en juego de una radical interrogación de sus afanes conspicuos. La particularidad de esta mismidad olvidadiza indicaría precisamente que este específico modo de hacer *hablar* a la filosofía por parte de los filósofos habría olvidado ejecutarse bajo aquello que le habría instado a interrogarse radicalmente en la sustancia complaciente de su excelencia. La filosofía habría olvidado hacer la experiencia

¹⁰ Observar de qué manera también la estulticia ha quedado como un testimonio soslayado mediante el juego de ésta en Erasmo de Rotterdam, lo mismo que la ridiculización vertida sobre la filosofía de Luciano de Samosata.

¹¹ Nancy apela a una pregunta que nos parece simple y que, en su simpleza, llevaría en sí misma una conmoción: *¿para quién escriben los filósofos?* Lo cual querría decir también, *¿quién querría escucharlos?* Recordemos también aquel texto de Rüdiger Safranski, cuyo título reza *¿Cuánta verdad necesita el hombre? Contra las grandes verdades*, texto que nos evoca el magnífico cuento de Tolstoi: *cuánta tierra necesita un hombre*. En ambos podríamos observar una apelación a una atenuación de las pretensiones por lo grandioso. Cfr. Safranski, R. (2010). *¿Cuánta verdad necesita el hombre? Contra las grandes verdades*, Barcelona, Tusquets Editores.

radical de ser pregunta radical para sí misma. La filosofía, interpelante de suyo, habría denostado hacer la experiencia de un preguntar sobre su cimiento, esto es, sobre las posibilidades de ser otra cosa que ella misma.

Nuestro paciente lector podrá constatar sin duda que nuestra inicial toma de la palabra respecto de la pregunta por la filosofía y sus posibilidades genuinas, retoma bríos cuando precisamente observamos y constatamos cómo la propia ejecución de la filosofía y sus complejos comportamentales sedimentados hubieron tomado un específico rumbo y se hubieron decidido históricamente por un cúmulo de particulares posibilidades al instaurarse preponderantemente sobre modos que habrían hecho referencia a la dimensión de su eminencia, habiendo pasado de largo ante otros derroteros comportamentales. De allí inferimos que nuestra primitiva pregunta por la filosofía es una interrogante por la relación consigo misma y con el latente peligro de su alteración que la embarga.

Insistamos que este peculiar comportamiento olvidadizo refiere un rehúso, un no saber asumir, con la debida radicalidad que dice poseer, aquellos testimoniales a los que hemos hecho mención. El olvido de la filosofía estribaría en la ejecución complaciente de un movimiento conservador orientado a la manutención de la complacencia de su mismidad eminente, desdeñando o soslayando todo aquello que la trastocaría radicalmente en lo que respecta al estatus de tarea fundamental o de labor básica. En este sentido, la obliteración de la filosofía estriba en que ella misma toca con la fuerza crítica de la pregunta, pero impide ella misma *ser tocada*.

Este modo egregio de filosofar, modo que ciertamente le habría conferido una especie de aura de genialidad, configura su proceder haciendo caso omiso de aquello que ya estaría en la ejecución de ella misma, y lo hace a título de una especie de resistencia, de fuerza opositora excluyente contra el riesgo del desvanecimiento de sus márgenes. Por eso mismo, ante este modo de conducirse, con razón y derecho podemos interrogarnos si en su estructura ejecutiva no podría llegar a ocurrir algo análogo a lo que Schopenhauer refiere de la relación entre locura y reminiscencia, a la letra el filósofo nos dice:

[...] si uno recuerda cuán a disgusto pensamos en las cosas que vulneran fuertemente nuestro interés, nuestro orgullo o nuestros deseos, cuánto nos cuesta decidimos a presentar esas cosas al intelecto para examinarlas cuidadosamente y cuán fácil nos resulta por el contrario obviarlas inconscientemente, mientras que las cuestiones agradables vienen de suyo a la mente, y si uno se distrae, nos invaden de nuevo durante horas. En esa resistencia de la voluntad a consentir que la inteligencia ilumine cuanto le es adverso está el lugar por donde la locura puede irrumpir dentro del espíritu.¹²

Con lo anterior proferido, no pretendemos afirmar en modo alguno la presencia de una cierta locura al interior de la ejecución de la filosofía, lo único que queremos reflexionar y problematizar a partir de lo afirmado por Schopenhauer, son aquellos motivos por los que un modo de filosofar se hubo decidido en su llegar a ser, haciendo caso omiso o resistiéndose ante aquellas posibilidades también genuinas que habrían estado ya emergiendo también de su marco histórico-ejecutivo. Querríamos saber los motivos de esa resistencia y si hay alguna intrínseca relación entre el pasado de la filosofía, la reminiscencia y la resistencia para excluir aquello que realmente la lograría vulnerar.

De tal suerte que de este olvido y de esta resistencia de la filosofía para asumir lo que de todos modos está allí, latiendo en sus profusos modos, podamos preguntar, ¿de dónde procede este supuesto olvido? ¿Qué relación particular existiría entre un filosofar como el que aquí se ha descrito, con el tipo de verdad que de él emerge y el ninguneo para con aquello que ya late en la médula de su realización? ¿Qué modelos de filósofos y qué clase instituciones filosóficas surgen con dicho temor a la mudanza? Y, ¿si dicho

¹² Cfr. Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Vol. II, *Op. cit.* p. 387.

olvido y su procedencia habrían tenido lugar por alguna razón o razones muy por encima de la voluntad misma de la propia eventualidad de la filosofía? Si fuese el caso, entonces, deberíamos interrogarnos si no quedaría verificada, acaso, eso de que en verdad *llegamos a ser aquello que justamente no querríamos ser*. Si lo anterior fuese posible, significaría que en el llegar a ser de la filosofía tomaría más la palabra, al momento de su constitución, todo cuanto *no* dice ser por encima de aquello que manifiesta y deliberadamente asume. Y, ¿si esa chanza ontológica ahora imputada a la filosofía tuviera uno de sus focos propagadores el propio oído del filósofo?

Así como en Schopenhauer subyace la preeminencia de las chapucerías de la voluntad sobre el intelecto y en Heidegger la preeminencia de un juego aletéico del ser por encima de los entes y en Gadamer un juego conversatorio por encima de los conversadores, nosotros podríamos blandir la conjetura de si no habrá, acaso, una cierta preeminencia en nosotros y por ende en el acontecimiento de la filosofía de aquello que nos hace ser más lo que *no* querríamos ser, en menoscabo de lo que deliberadamente decimos que somos. Una preeminencia de esta naturaleza está descrita y acreditada por algunos testimonios literarios, como la maravillosa narrativa de Cervantes, de Shakespeare, André Gide, incluso Rulfo. Sin embargo, antes de tomar partido por alguna explícita resolución ante las anteriores agravantes, podemos seguir nuestra reflexión aduciendo hipótesis y conjeturas de una cierta índole como en las subsecuentes líneas lo expresaremos.

Habíamos blandido la esperanza de que fuese la propia solvencia de la ejecución histórica de la filosofía la que nos permitiera atender sus posibilidades inherentes y aquellos rasgos suyos que la habrían conducido invariablemente a sus propias clausuras o limitaciones. Los filones teóricos de nuestra esperanza comienzan a tornarse un tanto claros, según creemos. Nuestro acercamiento testimonial a la ejecución de la filosofía comienza a tomar buen recaudo. De tal suerte que podemos interrogar, lejos de vanas peroratas, lo siguiente: ¿podría, acaso, este filosofar eminente, rendir frutos más provechosos, teóricamente más productivos, si en su proceder hubiese la tesitura de un movimiento de bienvenida a otras experiencias, si en su conducción se pusiese a prueba bajo la presencia de otros peligros, de otros riesgos, como los que potencialmente pondrían en la criba la tradición de su eminencia?

A propósito de esta interrogante, debemos tener el arrojito teórico de asumir y admitir, a manera exclusiva de hipótesis de trabajo y bajo una premura conjetural, que creeríamos verdaderamente que podrían existir una dilatada gama de posibilidades para la filosofía y su labor crítica, a condición de que la profusión de su ejecución fuese capaz de laborar a favor de la realización de otros modos de filosofar, los cuales, podrían tener su umbral cuando la filosofía lograre romperse, llegare a abrirse —¿a la llegada de una interpelación según lo dicho por Jean-Luc Marion?— o, mejor dicho, llegare a desplazarse o emplazarse al hecho generoso de dejarse tocar o cuando lograre asumir, sin temores ni tapujos la fronda de aquellos testimoniales, justamente esos que habrían sido anunciados o invocados en el ejercicio de su propia ejecución; en otras palabras, hemos de anticipar la hipótesis de que los entramados de una filosofía exaltada e interpelante, pueden encontrar otras bastas posibilidades fecundas de su realización si logra dejarse tocar en el corazón de su propia ejecución por aquellos testimoniales, al tiempo que permite amalgamarse de formas diferentes a través de su inquietante presencia. Con arreglo a esta hipótesis de trabajo, estaríamos en verdaderas condiciones de afirmar, sumariamente, que el olvido de la filosofía que hemos ahora pergeñado resultaría, a todas luces, un flagrante olvido del ensanchamiento de su productividad, el franco desdeño hacia una fecundidad abundosa, en todo caso podría significar, un olvido de sí misma.

Si Marion tuviese razón al referir los rasgos definitorios de una interpelación como aquella que sobreviene para detonar o dirimir cierta complacencia, para disolver los filones de toda autarquía y conmover toda complaciente autonomía, entonces la llegada de una interpelación que llegase interrogante a incidir en las complacencias narcisistas y exaltadas de la filosofía, la conducirían, muy posiblemente, a otros derroteros, a otras instancias, tal vez más fecundas, donde, por ejemplo, el debate sobre su propio estatus tendiese más allá de las anquilosadas y fatigosas discusiones sobre su disciplinariedad, más allá de las vanas discusiones de su identidad ante otras ciencias y eventualmente, la condujesen provechosamente a la querrela de si su ejecución habría de tender hacia otras instancias y otras experiencias, instancias y experiencias impelidas por los fecundos testimonios que la trasladarían hacia los parajes teóricos de su ser interpelante, en tanto interpelada: querrela acerca de las posibilidades de ser otra cosa que ella misma.

Si la filosofía precisare la irrupción de una inquietante interpelación para abrirse a otras posibilidades y otros fecundos periplos, ¿cuál sería la ralea de ésta? ¿Cuál sería la estructura misma de esta supuesta interpelación? ¿Y, de dónde irrumpiría? ¿Cuál sería su procedencia? Afrontemos estas decisivas agravantes.

Jean-Luc Marion habría llegado a señalar de la interpelación, además de lo antes citado, como aquella que no precisaría ser nombrada. Sin embargo, resulta fácil llegar a proferir que en dicha concepción de la interpelación existen ciertas resonancias religiosas que debemos recusar. Es claro que podemos llegar a adivinar que sería un Dios el nombre innombrable de la interpelación y el hombre mismo como el señalado interpelado, abierto éste, claro está, a la instancia subrepticia de eso innombrable. Por nuestra parte no admitimos, contundentemente, el hecho de envolver con dejos místicos e innombrables alguna concepción de la interpelación. Si fuese el caso que la llegada de una interpelación lograra conmover, como nuestra hipótesis de trabajo lo insinuaba, la ejecución de la filosofía a otros derroteros, si fuese justamente que una fuerza furtiva trastocase su mismidad eminente, entonces deberíamos estar convencidos que esa supuesta interpelación habría de estar plenamente ubicada, indicada y señalada o, por lo menos, ya vivamente latente.

Si fuese el caso que una interpelación lograra dirimir la complacencia de la filosofía, entonces no deberíamos ejercer ningún falso y largo rodeo para señalarla, no habría necesidad de envolver dicha interpelación con dejos de religiosidad, misticismo o bajo el hálito de algo fatigosamente innombrable, pues deberíamos admitir que esa supuesta interpelación no debería ser algo demasiado extraño o hasta totalmente extraordinario, sino que dicha presencia inquietante habría sido ya rozada y hasta invocada por el propio marco histórico-ejecutivo de la filosofía; mas no únicamente lo anterior, pues si fuese el caso –permítasenos ser reiterativos dada la importancia de nuestra hipótesis– que la ejecución de la filosofía debiese ser trastocada por la llegada de una interpelación, la propia ejecución histórica de la filosofía la tendría que solicitar, la debería, por sí misma precisar e invocar; incluso, hasta pensamos que ya hubo sido invocada o provocada o, mejor dicho, ya hubo sido expresada en la propia configuración de su comportamiento conservador. La filosofía, desde el propio marco histórico-ejecutivo, ya nos habría expuesto y expresado, desde su propia intimidad, aquellos fantasmas que ya la interpelan y la conmueven. En otras palabras, lo que intentamos afirmar estriba en que la filosofía ya ha suscitado desde el movimiento de su marcha histórico-ejecutivo aquellas expresiones que significarían para sí misma su propia conmoción. La propia filosofía, eminente e institucional solicita su propia alteración.

Desde nuestra consideración, pensamos que las fecundas posibilidades de una fuerza activa que lograra trastocar las bases históricas de la filosofía ya están anunciadas,

solicitadas y hasta expresadas¹³ por la propia ejecución de la misma. Estamos convencidos que la fronda de aquellos testimoniales soslayados representarían, a todas luces, para los goznes de la filosofía, una real y efectiva conmoción: la inquieta y hasta insoportable presencia de la nimiedad, la socarronería de la estulticia, las sutilezas desencantadoras, no tanto de la desilusión¹⁴, sino del fracaso, la incómoda presencia del anonimato, la viva palabra de lo ordinario, la presencia misma de un acontecimiento¹⁵, la vivaz presencia del ridículo; toda esta plétora de testimoniales que habrían sido rozados, provocados y convocados por la propia ejecución de la filosofía, representarían ellos mismos, según creemos, su potencial y fecunda mudanza.

Así pues, creemos que la presencia de estos testimoniales podría significar para la propia filosofía preguntas vivas, voces pertinentes capaces de incidir e interrogar radicalmente las complacencias de los modos instaurados de la filosofía conspicua. Lo anterior nos permite afirmar, con toda razón y lejos de fruslerías líricas que, detrás de lo eminente se esconden interrogantes y sutiles las figuras de lo insignificante y el silencio del fracaso, detrás de los goznes de lo que se dice relevante, yace silente e interrogante el silencio de lo irrelevante, al costado de lo conspicuo camina sigiloso y escrutador lo ridículo.

5.2 El olvido de la filosofía a ser sí misma en tanto otra.

Cuando hacemos mención de la noción de interpelación, se ha dado el caso, como antes lo dijimos, de que ésta se llegase a entender preponderantemente como un acontecimiento que debe irrumpir subrepticia e indefectiblemente bajo los modos de lo extraordinario y harto conmovedor o bajo los modos donde el interpelado llegase hasta quedar enormemente quebrantado, como podemos constatar que sucede en el pensamiento de Levinas, para quien la irrupción del rostro del Otro significa un inevitable quebranto de la posición complaciente de sujeto¹⁶. Sin embargo, en nuestro caso,

¹³ Creemos que muchas de esas expresiones ya están laborando al interior del filosofar, bajo la vestimenta de particulares y específicos problemas que vulneran la universalidad temática que ella misma se arrogaba. Algunas de estas expresiones están verificadas, por ejemplo, con la filosofía feminista, con la filosofía que labora con la narrativa, con la filosofía ecológica, la filosofía que reflexiona sobre los animales, etcétera. Sin embargo, todas estas expresiones no alcanzan todavía a incidir en las bases mismas de un filosofar que se mueve aún bajo la figura de una filosofía eminente.

¹⁴ Como ya antes habíamos hecho notar Gadamer ha reflexionado que en la experiencia hermenéutica yace de suyo la desilusión, la frustración de una posibilidad, pero su confianza en Hegel le ha llevado a afirmar un cierto optimismo al hacernos creer que, ante una frustrada desilusión siempre vendrá otra más que nos hará continuar la gran conversación entre los hombres y las posibilidades de un aprendizaje a partir de la superación de una experiencia sobre otra. *Cfr.* Gadamer, H. G. (1997). *Verdad y método*, Vol. I, *Op. cit.* pp. 430-434.

¹⁵ Creemos que la presencia de la Guerra Mundial pudo significar un verdadero signo interrogante para la filosofía, puesto que, a partir de éste se hubiese ubicado bajo el signo definitivo de la profusión de su fracaso y la ridiculez, pero la ejecución de la misma insistió en determinar que dicho acontecimiento simplemente fuese un acicate interrogante para el resituamiento de sus tareas. Filosofar después de los campos de concentración significó pensar un tanto desde otras tareas y desde otros ámbitos, ciertamente, pero la filosofía no fue capaz de tomar el signo interpelante del acontecimiento de la Gran Guerra y dejó conservadoramente casi intacta, olvidando esa radicalidad que le subyace, la posición tradicional de su eminencia.

¹⁶ El curso de nuestra investigación traerá a cuenta un diálogo sostenido con Levinas, específicamente en tres rubros: la interpelación y la ruptura del yo, además de la importancia de su crítica a Heidegger. Nuestro diálogo dará por sentado el hecho mismo de un Levinas prematuro que ya tiene en ciernes su punto de vista fenomenológico y los temas que más adelante desarrollará hasta *De otro modo que Ser o más allá de la esencia*. Levinas, E. (1998). *Dios, la Muerte y el Tiempo*, Madrid, Editorial Cátedra. Levinas, E. (1997). *Totalidad e Infinito, Ensayo sobre la Exterioridad*, Salamanca, Editorial Sígueme. Levinas, E. (1998). *La*

debemos admitir la plena diferenciación entre la propia interpelación y los modos en que ella se nos haría palmaria. Nosotros admitimos la potencial eventualidad extraordinaria de una interpelación –como el evento tremendo de la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto–, la cual llegase a trastocar la monótona complacencia de quien filosofa, pero al mismo tiempo, queremos dejar patente la importancia de alguna eventualidad trastocante, la cual llegare a hablar desde los dejos de lo ordinario o en la voz de lo aparentemente insignificante, de lo absurdo o del fracaso, incluso en los modos de cierta habladuría o en las sutiles argucias del silencio. No obstante, en ambos casos indicados, se hace patente la abierta interrogante acerca de las maneras de *prestar oídos* a la presencia de lo que interpela, queda abierta la agravante correspondiente a los modos del saberse mover hacia a eso que tengan a bien decirnos. Una interpelación en oídos necio es muda. Un Zeus tonante y un Sancho nada son si no hay oídos prestos para atender alguna potente o aparente voz necia. La Gesamtausgabe de Heidegger y los cuentos de Lu-Hsun¹⁷, nada podrían decir si no hubiere oídos prestos para atender lo que tengan a bien decir. De tal manera que se torna apremiante la interrogante acerca de si la propia filosofía dispondría de oídos tales como para saber atender a esas presencias inquietantes y lo que ellas tengan a bien expresar.

Con todo, podemos afirmar que el enriquecimiento, ensanchamiento, dilatación o transformación de su ejecución deben pasar por el *cómo* de una relación más abierta y sin miedos para con aquello que la conmocionaría en su eminencia o en su importancia. De tal modo que ahora podemos afirmar, con todo derecho, que el olvido de la filosofía estibaría, en buena medida, en que no ha sabido relacionarse con aquello que ella misma ya solicita y expresa, con los testimoniales que la posibilitarían hacia otros fecundos derroteros.

Uno de esos periplos fecundos, a nuestro modo de ver, sería aquel que la conduciría a virar los oídos para atender las resonancias de su propia apertura. No debemos olvidar que el carácter expresivo del testimonio, en cuanto tal, arregla o cuenta a su modo lo abierto de aquello a lo que testimonia, por tal motivo, podemos decir que cada testimonio y en particular, éstos de los que ahora hablamos, remiten invariablemente al hecho de que la *filosofía se debe decir de muchos modos*¹⁸, de tal suerte que el olvido de la filosofía resulta la obliteración de su propia apertura y por ende, la inadvertencia de sí misma, el descuido de la profusa aventura de *ser de otra forma que lo que hasta ahora ha sido: ser sí misma en tanto otro*¹⁹, ser sí misma en tanto otros modos. A la par del

Huella del Otro, México, Taurus, México. Levinas, E. (2000). *Sobre Maurice Blanchot*, Madrid, Editorial Trotta. Levinas, E. (1993). *El Tiempo y el Otro*, Barcelona, Editorial Paidós, Barcelona. Levinas, E. (1999). *De otro modo que Ser o más allá de la Esencia*, Salamanca, Editorial Sígueme. Levinas E. (1994). *De Dios que viene a la Idea*, Madrid, Caparrós. Levinas E. (1998). *Humanismo del otro Hombre*, Madrid, Editorial Caparrós. Debemos destacar un insoslayable texto que hace suyo el hecho de un Levinas quien, desde años mozos ya lleva en ciernes las categorías fenomenológicas que a lo largo de su vida filosófica siempre trabajó y desarrolló, descartando con ello la visión de rupturas sustanciales en el pensamiento de Levinas. Cfr. Hernández, F. (2005). *De Husserl a Levinas. Un camino en la fenomenología*, Salamanca, Ediciones Universidad Pontificia de Salamanca.

¹⁷ Cfr. Hsun, Lu, (2011). *Diario de un loco*, Xalapa, Editorial Universidad Veracruzana.

¹⁸ La referencia de la filosofía como una eventualidad abierta indica no solamente la pluralidad de sus tareas, el testimonial de la multitud de sus filósofos y doctrinas, sino también las posibilidades de a-tender al otro desde la cual ella misma se torna posible, a ese *otro* posible por el *nosotros* plural y múltiple, a esa prosa abierta y múltiple del nosotros desde el que emana toda narratividad, como también indica su potencial metamorfosis o la posibilidad de su hibridación al liarse con otras formas de narratividad, como también a los ámbitos plurales de sus contingencias, esto es, a los contextos de pensamiento y deliberación donde la realidad, incluyéndose a sí misma, puede ser entendida así o de otra forma.

¹⁹ Sin duda alguna, postulamos una filosofía, incluyendo la filosofía de la escucha que aduciremos, como ámbitos del conocimiento donde la pluralidad y las posibilidades de un saber contingente -el conocimiento situado en los derroteros del a sí o de otro modo- son potencialmente fructíferos. Aquí la búsqueda y el

reconocimiento de esto último, debemos hacer hincapié que el olvido de la filosofía, a todas luces, estribaría en concebirse, entre otras cosas, bajo las formas atenuadas de una actividad más consciente de su parca importancia, menos dilatada en sus denuedos conspicuos y en relajada franqueza ante la presencia constante de su ridiculez y fracaso y siempre bajo la sombra ineluctable de su propia estulticia. Dado lo anterior, cabe interrogar, ¿será, acaso, que la filosofía habría olvidado en la ejecución de sí escucharse ella misma? ¿Quizás, entonces, el olvido del que hablamos nos remite a un olvido de la propia escucha? ¿Qué relación existiría entre el escuchar y el propio marco histórico-ejecutivo del evento de la filosofía?

En vistas a una mejor claridad respecto de lo que anteriormente hemos concitado, pongamos en consideración un particular ejemplo que podría brindar luces respecto de lo ahora mencionado. La filosofía podría ser fecundada o ensanchada en sus pretensiones, atenuada en su denuedos, precisamente en lo concerniente a aquellas maneras eminentes en que ha intentado abordar ciertos asuntos de los seres humanos, del pensar o de la historia, si logra abrirse en su proceder y permite ser interpelada por la presencia de testimonios provenientes, dado el caso, de otras escrituras²⁰, las cuales, a la par que ella, han intentado, no sin arduo trabajo, abordar los entresijos del hombre y de la historia. Pensemos, para la ocasión aquí referida, en las fecundas riquezas de la aparente nimiedad del cuento, justamente este modo de escritura lo entenderíamos análogamente como otro testimonial de la nimiedad²¹ y de la parquedad aparentemente insignificante que la propia filosofía ya hubo de rozar en su propia ejecución.

El cuento, en su aparente parquedad y nimiedad²², *nos* cuenta, pero no ejerce la actividad de contar –de contar*nos*– estricta y preponderantemente desde los denuedos propios de lo “digno” de contar –como pretendería la filosofía eminente, quien jamás ha intentado “contar” cuentos respecto de las cosas, sino pensar las mismas–, sino que cuenta, muchas veces, aquello que quizás no valdría la pena hacerlo, pero que, querámoslo o no, dispone de consuno una palabra que tendría justamente algo que decir, pero, ciertamente, a ésta sólo faltaría *saber atenderla, saber leerla, esto es, saber escucharla*.

La presencia aparentemente insignificante y parca del cuento representaría para la filosofía una verdadera interpelación. Su manera particular de narrar incide en aquello nimio o insignificante de la vida que la propia filosofía soslayaría, pero que resulta más

desciframiento de nuestra condición humana tiene que ver con un saber imbricado, anudado, contingente, multimodal, ambiguo, por eso mismo tiene que ver con la estructura de un saber fronético, valga la expresión, puesto que piensa en la multitud de modos de la realidad, siendo la propia filosofía uno de esos mismos modos, modo tendiente, según nosotros y desde la prospectiva filosofía de la escucha, a un conocimiento fronético cuya esencia y cúspide estriba en la intención orientada a descifrar lo que no se puede cambiar y aquello que sí estaría en nuestras manos cambiar. Para tal caso, nos beneficiamos de lo reflexionado por Aristóteles en la ética nicomáquea y en algunos de los pasajes de la Metafísica como más delante aduciremos.

²⁰ Como sería el caso de la escritura y el pensamiento de Gastón Bachelard, quien desglosa el conjunto de metáforas creativas o acontecimientos nimios que se esconden en la producción mismo del pensamiento, concretémonos a citar lo referido por el acontecimiento de la llama de una vela y lo que ella misma suscita: Cfr. Bachelard, G. (1986). *La llama de una vela*. 2ª Ed. Puebla, Editores Monte Ávila-Universidad Autónoma de Puebla.

²¹ Paul Ricoeur es testimonio de lo que ahora mencionamos: una filosofía que no tiene impedimento alguno en ensanchar sus posibilidades al acudir a las riquezas del cuento, por no hablar de su inmensa recurrencia a la narración en general. Cfr. Ricoeur, P. (1999). *La función narrativa y la experiencia del tiempo en Historia y narratividad*, 1, pp. 183 ss.

²² Véase la influencia en Heidegger del cuento *La muerte de Iván Ilich* en lo relativo a la muerte y el propio rehúso de este pensador a no contar cuentos sobre el ser sino a pensar la cosa mismo como el ser del ente. Cfr. Heidegger, M. (1999) (GA 2). *Ser y tiempo, Op. cit.* p. 277. Ver la influencia de la novela en Kierkegaard para el diagnóstico de la época, el cual marcó decisivamente al propio Heidegger. Cfr. Kierkegaard, S. (2012). *La época presente*, Madrid, Editorial Trotta.

o igual de determinante que el discurso filosófico, al tiempo que su breve palabra hablaría de una sabiduría afianzada en lo ordinario y hasta en lo insustancial, todo lo cual representaría para la misma, un testimonio de que la palabra simple no es menos juicioso que la palabra que se dice afianzada en la cosa *misma*.

Si la filosofía logra una ejecución abierta con el auxilio del cuento quedaría claro que la filosofía dilataría sus posibilidades, ensancharía sus maneras de acercarse a la verdad que subyacería en lo insignificante, en la palabra fecunda de lo ridículo, en la voz temible y prolija del fracaso, de lo anónimo y de lo nimio. Pero, ante todo, recordaría lo abierto de ella misma, esto es, que sus testimoniales remiten con constancia a la multiplicidad de modos en que esta misma se ha de realizar²³: que el evento de la filosofía precisamente se dice de muchos modos.

VI. El olvido de la filosofía: el escuchar y su solicitud.

En los tibios inicios de nuestra investigación hicimos expresa la intención de tomar la palabra respecto de la problemática relativa a las posibilidades genuinas de la filosofía de nuestros días. Nos interrogábamos acerca del llegar a ser de la filosofía e insistíamos en la necesidad de asumir un modo adecuado y pertinente de acercarnos a sus constitutivos derroteros para ejercer nuestra interrogante. Se trataba, decíamos, de sondear el ser de la filosofía, de otear su peculiar ejecución.

En efecto, ahora llegamos a una cresta álgida en el decurso de nuestra investigación, a saber: mostrar la significación teórica de abordar lo conducente a los modos en que la filosofía podría abrirse a otros derroteros, a su vez, determinar cómo ello sería posible, así como reflexionar las razones específicas por las cuales la filosofía se hubo inquietado del modo como lo vimos determinado.

Estamos, pues, frente a la temática de cómo la filosofía podría llegar a asumir de una vez por todas que ella misma se dice de muchos modos, que su riqueza estriba en las resonancias y vibraciones de su propia apertura y que ella misma es una labor interpelante, pero también interpelada. Se trataría, así, de interrogar acerca de la problemática de la relación de la filosofía consigo misma y con la prospectiva de su potencial alteración.

Si en verdad querríamos dar con ese comportamiento o comportamientos que le permitirían desplazarse a esas otras posibilidades sugeridas o anunciadas, merced de su propio marco ejecutorio, entonces debemos pensar que los asuntos relativos a dicho marco deben ser pasados por el ríspido tamiz de la problemática de su relación comportamental con su propia apertura y con aquello que la conduciría a un prolijo desplazamiento –quizás a un fecundo desastre–, tal vez a una fértil conmoción o hacia otros modos provechosos donde su propia ejecución llegare a concebir y asumir aquello que verdaderamente la llegare a instituir como una labor interpelante e interpelada, como una fecunda labor que toca y es tocada.

Es muy apetecible pensar que el asunto reside en pensar si la filosofía puede radicalizar su vocación crítica conduciendo dicha vocación hacia sí misma, todo lo cual querría decir, confrontarse ante lo que la cuestionaría desde su base y la abriría a experimentar la profusión de su apertura. Se trata, pues, de insistir en la interrogante básica y sustantiva acerca de cómo la filosofía se comprende a sí misma y se expresa desde sí; en todo caso se trataría de meditar acerca de cómo escucha el evento de su propia realización y como logra una más provechosa realización. Anticipémoslo, lo que se busca

²³ Quizás en este hecho estribe la interpelación que subyace a un testimonial: que enuncia lo abierto de aquello que testimonia.

es insistir y pensar en la relación entre el marco histórico-ejecutivo de la filosofía (su llegar a ser) y las formas en que ésta se comprende a sí, las formas en que ésta se hace hablar.

En líneas atrás hacíamos referencia sustantiva al hecho de que la ejecución de la filosofía deja la impronta de sus modos de ser en la profusa atestación de sus testimoniales. A este propósito decíamos que el proceder inherente del testimonio es el de expresar o interpretar con mayor libertad la ejecución de lo abierto de la filosofía. Advertíamos que uno de esos testimonios al interior de la filosofía era el *escuchar*. Por de pronto, este prestar oídos lo retenemos como un lugar en el que se gesta históricamente una interpretación, un arreglo de la filosofía y, por ende, un lugar privilegiado donde se lleva a cabo la ejecución de la misma. El oído del filósofo, tomado ahora como campo de comprensión resulta un lugar donde la ejecución de la filosofía y el propio filósofo mutuamente llegan a ser.

Con lo anterior, logramos avizorar una prospectiva relación ontológica entre el testimonio del comprender como escuchar y el llegar a ser de la eventualidad de la filosofía y del filósofo. Relación ontológica fundamental ya entrevista por muchos pensadores, entre ellos, Plutarco, por cuanto alude a las íntimas estrecheces entre el oído como paraje de inteligencia, la constitución humana y sus peligros¹.

En consecuencia, desde nuestra consideración debemos acudir a esta relación para intentar determinar las maneras en que la filosofía fraguó su propio déficit y la renuencia hacia su alteración. Debemos insistir en esta ontológica vinculación para estipular la potencial abertura de la filosofía hacia otros fecundos periplos.

Así, pues, por el momento retengamos nuestra hipótesis de trabajo, según la cual, habría una estrecha relación onto-hermenéutica al interior del marco histórico-ejecutivo de la filosofía entre escuchar y llegar a ser; vinculación denominada así eventualmente, dado que ayunta un contexto de constitución y un marco donde una forma de comprensión se pone en juego.

Nuestro paciente lector podrá corroborar que, a partir del hecho de urdir en el prestar oídos no hemos abandonado, en modo alguno, nuestra pregunta por la filosofía y la circunspección de la ejecución del filosofar; por el contrario, poner en relieve el atender en unión con el marco histórico-ejecutivo de la filosofía, hace que nos posicionemos en la pregunta por la misma desde otro ámbito de la propia ejecución, a todas luces desde otros recovecos. Siendo así, quedamos nuevamente impelidos para hacer notar que nuestra pregunta por la filosofía, ejercida a través de la ejecución histórica de la misma, toma ahora otro matiz, se presenta ante nosotros bajo otro cariz; lo hacemos precisamente desde el ámbito del testimonio del prestar oídos. ¿En qué medida la filosofía decide sus contornos bajo el auspicio de la relación entre su eventualidad y el campo de comprensión del oído de los filósofos? ¿Y si fuese que, en el oído, esa aparente nimiedad comprensiva, se pusieran en juego las riquezas y pobreza de la filosofía?

Siguiendo el hilo conductor de nuestro campo conjetural, podríamos afirmar, entonces, que un cierto prestar oídos del filósofo se habría puesto en juego y habría potenciado un llegar a ser del filosofar. De dicha connivencia se hubo decantado y sedimentado cierto filosofar según la tesitura iterativa de la figura de su prestancia. Ese mismo escuchar del filósofo, cuya estructura habría potenciado un comportamiento forcluyente del propio filosofar, habría posibilitado que la filosofía menoscabara su capacidad de relacionarse consigo y con aquellas presencias inquietantes, las cuales, según nosotros, la harían tambalear en su mismidad complaciente.

¹ Cfr. Plutarco, (1992). *Sobre cómo se debe escuchar en Obras morales y de costumbre (Moralia I)*, Op. cit. pp. 166-168.

Si quisiésemos poner más en claro lo que ahora queremos decir, podemos recurrir, por ejemplo, a la labor del joven Heidegger e interrogar por las particulares maneras de “recibir” o escuchar la filosofía y su realización, esto es, por las formas en que escucha y comprender la filosofía, todo lo cual nos remitiría justamente a una interpretación iterativa de la particular manera de filosofar a la que hacemos reiteradamente alusión. Justo aquí, en el testimonio de este filósofo, como en otros tantos más, podemos corroborar la decantada y estrecha relación entre un modo particular de interpretar la filosofía y una peculiar vida, las cuales, en conjunción indisoluble, se “pondrían” e instituirían a sí mismas como modalidades preponderantes y eventualmente extraordinarias, hijas de lo originario y perseguidoras, como Apolo lo hizo con Dafne, de lo auténtico.

En consecuencia, debemos inquirir, respecto de lo que hemos afirmado hasta el momento, que este oído del filósofo, que por el momento podemos denominar, conspicuo, es un oído abierto por las ordenanzas iterativas de una filosofía narcisista y temerosa de su mudanza; además, es abierto en y por el tándem entre filosofía eminente y vida originaria, por tanto, este oído no ha sabido moverse hacia una relación solvente y fecunda consigo misma y con aquello ineluctablemente inquietante. El oído del filósofo ha sabido ser interpelante, pero no se ha permitido ser interpelado.

Dadas, así las cosas, podemos aducir que la obliteración de la filosofía que hemos venido subrayando tendría también otra arista, a saber: soslayar o denostar ciertas e inherentes posibilidades latentes al comportamiento de un *oído filosófico interpelado*. Esto querría decir que la filosofía y el filósofo hubieron inadvertido las fecundas posibilidades de ejecutarse bajo otros modos prolijos y diferentes. Dicho lo anterior, podemos aducir, de manera sucinta y general que el olvido de la filosofía ha estribado en haber desatendido el *escuchar los ritmos profusos de su propia apertura*, pero también, dicho extravío equivaldría, en consecuencia, a no prestar oídos a la relevancia del propio escuchar, a no saber incidir en el reflexionar acerca de los modos en que asumimos el supuesto llamado a filosofar; en hacer caso omiso a las particularidades propias del prestar oídos a la filosofía, pues justamente aquí estaría en juego, en buena medida, el llegar a ser de la misma.

Así, para acicatear lo antes reflexionado, asumamos sin más, las siguientes interrogantes: si retenemos la pregunta por la filosofía desde la escucha, ¿lograremos determinar con amplitud la relación entre ejecución histórica, el escuchar y la tesitura de sus posibilidades? ¿La meditación de dicha relación nos conducirá al ensanchamiento fecundo de la filosofía? Pero, a todo esto, ¿en qué sentido y amplitud la escucha resulta un campo de comprensión? Y, ¿cuán verdaderamente importante es el escuchar por sí mismo y con relación a la ejecución de tal o cual eventualidad? Según se puede constatar, estamos en los linderos de una reflexión que ha decidido tomar como punto focal la escucha. Se asoman tibiamente los preámbulos de una reflexión sobre la filosofía en tanto filosofía de la escucha.

Para cerrar este apartado sólo digamos lo siguiente. Nuestras interrogantes circundan nuestro oído, solicitan su resolución, pero está en vilo la misma. Pues, no debemos olvidar que: “Sólo se escuchan las preguntas para las que se es capaz de encontrar respuesta”². A esta sentencia que indica un límite del oído y que es tomada por nosotros como una advertencia, queremos también aunar la siguiente desde el orden de la propia cautela: “Conoce cuál es la naturaleza de tus preguntas antes de consultar el oráculo”³. Que la precipitación del habla no secunde a la del oído. Evitemos, más que el error, la impertinencia.

² Cfr. Nietzsche, F. (2010). *La ciencia jovial en El nacimiento de la tragedia, El caminante y su sombra y La ciencia jovial*, Madrid, Editorial Gredos, p. 466.

³ Cfr. Foucault, M. (2010). *Las técnicas de sí en Obras esenciales*, Barcelona, Ediciones Paidós, p. 1072.

PRIMERA PARTE SECCIÓN B

Donde se acredita un conjunto de testimonios históricos capaces de corroborar la importancia de la escucha y su carácter comprensivo en relación con el llegar a ser. Se hace manifiesta la necesidad de una historiografía de la escucha y se hace un estudio de la presencia del escuchar teniendo a Martín Heidegger como ocasión.

I. La importancia del escuchar. Heidegger como testimonio.

Pensar el sonido, formular el tiempo en tanto receptor de significados acústicos —<<lo temporal es un modo confuso de lo racional>>, decía Bergson — atender y descubrir la importancia del oído como órgano que revela algunos de los extremos de nuestra esencia, caer en la cuenta de que la voz es un <<ser y estar>> más que un decir [...]
Ramón Andrés.

Uno oye, salida de la piedra, el agua clara sobre el cántaro. Uno oye.
Juan Rulfo. Pedro Páramo.

En la reflexión sucesiva intentaremos mostrar la importancia filosófica del *prestar oídos*, así como lo que en sus complejos parajes se pondría en juego y la necesidad acuciante de su reflexión. Ello lo llevaremos a cabo a través de dos específicos derroteros, a saber: primero, aduciremos un sucinto mosaico de testimonios históricos mediante los cuales se nos hará patente la constancia de la escucha y lo que en ella se pone en juego; en seguida, nos abocaremos a delinear los rasgos básicos de un modo de escuchar que ha sabido decantarse en buena medida en occidente y de manera fehaciente en la filosofía. A ese particular modo de moverse a la escucha le denominaremos el *escuchar onto-histórico*. Habremos de mostrar que el último Heidegger resulta testimonio palmario del mismo.

Del filósofo de la Selva Negra aduciremos un cierto *régimen* de la escucha — según expresión que tomamos de Peter Szendy¹—, dicho régimen nos permitirá, por un lado, exponer aquellos aspectos básicos ontológicos y hermenéuticos que en los movimientos del escuchar heideggeriano se ponen en juego, pero ante todo, nos concederá atender todo aquello que, de manera general, se logra manifestar en la escucha y lo apremiante de su revisión; sobre todo, en lo que compete a la problemática de las estrecheces entre nuestra constitución histórica y el oído como derrotero de comprensión, juntas decisivas que solicitan los apremios de nuestra atenta reflexión.

Habida cuenta, se nos debe permitir afirmar que este apartado intenta poner en relieve y enfatizar con más ahínco y recelo, el posible fuste onto-hermenéutico decisivo que creemos subyace entre llegar a ser y escuchar, entre constitución de la subjetividad y audición, relación que da por sentada, como decíamos, Plutarco.

Todo lo anterior nos permitirá seguir insistiendo sobre la pregunta por la filosofía desde el testimonio de la escucha y su marco histórico-ejecutivo y nos permitirá ir desbrozando los periplos de una reflexión desde el escuchar, esto es, la potencial estructura de una filosofía de la escucha, la cual, de antemano, debe ser tenida como rendimiento contemporáneo de un pensar de nuestros días.

¹ Cfr. Szendy, P. (2003). *Escucha, una historia del oído melómano*, Barcelona, Editorial Paidós, p. 32. Por régimen de la escucha entendemos, incitados por este autor, el plexo de comportamiento por el que se dirige el comprender ubicado en el oído.

Así pues, en lo sucesivo nos daremos a la tarea de rescoldar y ensanchar el testimonio del atender al esgrimir sobre él interrogantes básicas que harían alusión, no únicamente a la configuración y ejecución de la filosofía, sino a las ristas de problemas que se pondrían en juego al momento de emplazar lo relativo del entender² al prestar oídos. Con ello daremos un paso más en el acicate de lo que entendemos como escuchar y los elementos ontológicos, hermenéuticos e históricos que allí se ponen en marcha y se observan anudados. Siendo así, se ve a las claras que intentamos hacer el esfuerzo filosófico por hacer empatar hipotéticamente la carga tradicional filosófica y crítica del entender con el escuchar. Nivelación testimoniada en la propia labor socrática y en el mismo Plutarco en muchas de sus reflexiones.

Y, a todo esto, demos paso a nuestra meditación con una breve interrogante sobre una anécdota mítica, ¿será, acaso, que la diosa de la sabiduría Palas Atenea, la de *ojos de lechuza*, epíteto con el que la refiere Homero, tiene los ojos de tal animal, pero no tanto porque éste mire mejor de noche, sino porque escucha más y en todo momento? ¿Existe, quizá, un emparejamiento originario en la diosa entre entender y escuchar?

1.1 Acercamiento histórico y preliminar a la importancia del prestar oídos.

Para dar comienzo a nuestra reflexión, hemos considerado hacernos las siguientes interrogantes, habida cuenta que ellas deben ser tenidas al unísono como importantes directrices y umbrales de nuestros asuntos. Dichas interrogantes son las siguientes, a saber: ¿resulta la escucha otro modo de abrir y abordar nuestro comprender? ¿Cómo y en qué medida el oído es un paraje de comprensión? Del mismo modo, ¿el prestar oídos ya estaría sutil o expresamente acreditado en su importancia y en su bagaje crítico en múltiples y prolijas tradiciones occidentales? ¿Existiría, acaso, una expresa o sutil relación entre el escuchar y nuestro llegar a ser? A su vez, ¿a causa de qué motivos habría de ser fundamental y decisivo el prestar oídos como problema filosófico? ¿Será, tal vez, que la configuración y decantación de una filosofía crítica, eminente, pero no interpelada, tiene que ver con la audición y un cierto régimen de la misma? Pero también, ¿en qué medida el escuchar habría dejado su impronta en las múltiples tradiciones de Occidente? Los contornos de Occidente y los diversos y variopintos relieves, ¿habrían sido definidos también por la escucha? Y si ha venido siendo de esa manera, ¿hasta qué punto? Por otro lado, ¿habría estado la auscultación tan presente o latente como la visión y el plexo de sus metáforas en Occidente? Y si lo hubo estado, ¿en qué medida y en qué condiciones? Y expresemos una más también del todo fundamental, la cual incide en lo retenido e interrogado en el capítulo anterior, la cual versa del siguiente modo: la estructura por nosotros entrevista de una filosofía como labor eminente, en concomitancia con la figuración del filósofo como sujeto conspicuo o eminente y los rasgos de una vida originaria, ¿se habrían consolidado, decantado, aducido y repetido a causa de un cierto y destacado régimen del escuchar filosófico, el cual habría imperado sobre otros regímenes bajo un ejercicio denostador? ¿Será, en efecto, que la escucha y sus posibles modos inciden ontológicamente en la estructura de la realización de una eventualidad? Debemos mantenernos atentos en todo aquello que se pone en juego en lo interrogado con precedencia.

² En la introducción dimos las referencias lingüísticas con las que apoyamos la noción de *entender*. Retengamos la potencial unión hermenéutica que existe entre entender y escuchar, toda vez que de ordinario el poner atención a algo es intentar entenderlo, mientras que la atención resulta un tender el oído para comprender algo.

Nuestra investigación elude deliberadamente cimentar sus rendimientos respecto de la escucha, a través de la descripción de innumerables testimonios a lo largo de la historia. Hacer una historiografía de tal índole sería, sin duda, muy provechoso y por demás, necesario, toda vez que, hasta el momento, según tenemos noticia, no disponemos de alguna de tal naturaleza³.

1.2 Necesidad de una historia de la escucha.

Según podemos insinuar, precisamos, sobre los ríspidos parajes del pensamiento, una historia de la escucha⁴ que recabe y se nutra de las microhistorias de la misma, pues, según intuimos, tal nos permitiría corroborar la concomitancia ontológica y hermenéutica que creemos existe, entre modos de ser, audición y regímenes de la misma; y, para el caso particular de la filosofía, entre modos de filosofar y formas de prestar oídos.

Un estudio histórico de tal naturaleza no permitiría abrir ciertos postigos en lo referente a la importancia que habría tenido el prestar oídos en la constitución de las diversas sociedades, en las comunidades, en los individuos, en los acontecimientos y en las múltiples cosmovisiones.

Con una historia de la escucha o, mejor dicho, historias de esta clase, ancladas, según decimos, en las microhistorias, corroboraríamos, quizás, el amplio e importante rol sutil o explícito que la escucha toma al momento de la constitución de la subjetividad. Comprobaríamos la dimensión de su resonancia natural en la vida cotidiana, en la educación, lo mismo en la moral, a su vez, en la dimensión política, en el campo literario, en el político, cultural, religioso, poético o místico, resonancia fundamental que se pone en marcha al momento en que el comprender o el entender humanos recién se asumen como un escuchar y cuando sobre éste recae, según nuestras incipientes conjeturas, la suerte de un peso onto-hermenéutico sustantivo en la configuración humana. Asimismo, dicha historias cotidianas de la escucha nos testimoniarían, según sospechamos, una amplia carga tradicional de crítica que sobre el prestar oídos podría recaer, como también nos pondría al descubierto al oído como un campo decisivo donde se gestan, en buena medida, nuestros juegos de poder y sumisión, nuestras venturas y desventuras, nuestras confusiones y chanzas, nuestras comiidades y nuestras tragedias.

La propuesta de una historia cotidiana de la audición nos mostraría, muy probablemente, al oído como un lugar donde se ponen en juego la obediencia, el saber, el poder y la estupidez humana, dioses eternos que gobiernan al hombre con sus tenues burlas.

Para proseguir con nuestra investigación, baste por el momento dejar abiertas las siguientes interrogantes, con la viva confianza que el decurso de nuestra reflexión logre pertrechar algunos barruntos de sus posibilidades: ¿lograría una historia de la escucha, una narrativa de las microhistorias de la misma, el mismo rendimiento que le hizo inquirir a Peter Szendy, al momento de referirse a la música, que la configuración de ésta es concomitante a los regímenes de la escucha?⁵ Y más, una incipiente historia de la escucha, ¿nos permitiría ir teniendo más claridad respecto del papel que habría jugado en la

³ Los filones de una posible historia de la escucha a través del oído melómano están suscritos en la obra de Peter Szendy. A la sazón nos daremos cuenta que dicha obra resulta lo bastante relevante a causa de que, una reflexión sobre el oído melómano deviene en una importante reflexión sobre la escucha.

⁴ Roland Barthes llega a insinuar las posibilidades de una historia y de una fenomenología de la escucha, las cuales, según él, coincidirían con una historia y una fenomenología de la intimidad, a causa de que la propia escucha en la época moderna hubo devenido en conciencia. Cfr. Barthes, R. (1992). *Lo obvio y lo obtuso, Imágenes, gestos, voces*, Barcelona, Editorial Paidós, p. 248.

⁵ Cfr. Szendy, P. (2003). *Escucha, una historia del oído melómano*, Op. cit. p. 32.

configuración de las vidas moderna, según lo refiere Roland Barthes?⁶ ¿Es en verdad la escucha, en su aparente modestia, un auténtico teatrillo, según expresión de Barthes, donde se ponen en juego las dos deidades modernas como son el poder y el deseo, según lo aduce el mismo pensador francés?⁷. Y quizá sea que dicho teatrillo disponga a cada deidad un guion inesperado.

1.3 Importancia de la escucha. Relación entre escuchar y llegar a ser.

La deliberada acotación de nuestra tarea no menoscaba las intenciones de nuestra reflexión y, por el contrario, creemos que no nos exime en modo alguno de brindar, como enseguida lo haremos, algunas experiencias y testimonio históricos donde la temática de la escucha habría estado latente, exponiendo, de uno u otro modo, su incuestionable importancia, todo lo cual nos permitiría corroborar favorablemente nuestras precedentes sospechas.

Así pues, podemos con todo derecho remontarnos primero, hasta la rica tradición védica y en particular al vasto y fecundo caudal de los *Upanisads*. En los complejos derroteros de estos escritos arios se pueden atisbar de manera latente la apelación a la necesidad e importancia del prestar oídos.

Brahma, quien muchas veces resulta un Absoluto-palabra⁸ hace conducir al hombre-*atman* por los derroteros de la sabiduría⁹, dichos senderos los encuentra el hombre en sí, en la inmediatez¹⁰ de la presencia de ese Absoluto. A nuestro modo de ver, la percepción inmediata de Brahma por parte del alma humana, expresada de manera sumaria en la *mahavakya* que dice “Tú eres Eso”¹¹, apelaría sutilmente a un comprender donde la percepción inmediata, el sueño, la vigilia, la escucha y el silencio, jugarían todos ellos, en compleja colaboración, un rol hermenéutico decisivo.

Una importante resonancia de lo precedente lo encontramos en la instrucción del *Kena upanisad* que dice: “Aquello que no se puede escuchar con los oídos/pero con lo cual se oye lo escuchado/eso considera como *brahmán* [...]”¹². En esto último podemos observar de qué manera aquí la escucha es asumida sin reparos como comprensión inmediata, la cual desborda la imagen y la presencia de la visión, en cambio, apelaría a las resonancias acústicas de una inmediatez auditiva que debe ser captada bajo los ropajes de la intuición y del silencio ritual. Lo anterior nos impele a interrogar: ¿en qué medida en las sutilezas de la cosmovisión brahmánica ya resuenan los ecos de una cierta experiencia de un mundo y de su esencia, el cual deja su impronta en un inmediato sentir que puede ser entendido como un *ser percutido* o un *ser vibrado* y, por tanto, su conocimiento como un escuchar?

En ese mismo orden de cosas, no debemos olvidar que el significado de la propia palabra *Upanisads* hace referencia a un quedar sentado al lado y debajo de un maestro para prestar oídos a la palabra brahmánica revelada¹³. Para corroborar lo anterior, nada más instructivo que el constante epígrafe védico que dice: “así lo hemos oído de los sabios

⁶ Cfr. Barthes, R. (1992). *Lo obvio y lo obtuso*, Imágenes, gestos, voces, *Op. cit.* p. 247 ss.

⁷ *Ídem.*, p. 256.

⁸ Cfr. AAVV. (2002). *Las filosofías de la India* en Historia de la Filosofía, El pensamiento pre filosófico y oriental, v. 1, México, Editorial s. xxi, p. 171.

⁹ Cfr. Panikkar, R. (2005). *La espiritualidad hindú*, Barcelona, Editorial Kairós, p. 86.

¹⁰ Cfr. Zimmer, Heinrich, (2008), *Filosofía de la India*, Madrid, Editorial Sexto piso, pp. 367-412.

¹¹ Cfr. Ilárraz G. Félix, Pujol, Óscar, (2003). *La sabiduría del bosque. Antología de las principales Upanisads*, Madrid, Editorial Trotta, p. 189 ss.

¹² *Ídem.*, p. 88.

¹³ Cfr. *Upanisads*, (2006), prólogo y etimología de Raimon Panikkar, Madrid, Editorial Siruela, p. 9.

que nos lo explicaron”.¹⁴ Asimismo, Ramón Andrés nos llega a decir desde sus estudios sobre el oído y la música que en la tradición védica Śruti designaba la audición o “lo oído” “como signo de la revelación y acto que muestra la verdad intemporal”¹⁵ y śrīta significaba la posición de <<estar inclinado>> para escuchar¹⁶.

Esto mismo nos debe servir para evocar y resaltar el hecho ancestral de la relación Maestro-discípulo, unión asentada primordialmente en el invaluable peso específico de la palabra oral¹⁷; relación acústica cardinal donde se ponen en juego las múltiples definiciones y los variados rendimientos del magisterio y del discipulado, todo bajo el fuste primordial e ineluctable de la auscultación. De esta relación Maestro-discípulo podemos decir que ha sido desde tiempos ancestrales fundamental y decisiva; mas hoy vulgar e injustificadamente cuestionada y relevada por un indiscriminado y dogmático constructivismo escolar donde desaparece dicha relación y donde se desvanece la primordial experiencia de la escucha. Nuestros pedagogos y burócratas de la educación olvidan algo básico en la verdad de la educación, a saber: que en los complejos ámbitos de la formación de los hombres debe privar por encima de un “saber hacer”, como lo postula ese constructivismo vulgar, un “saber cuidar de sí” y esto último, como más delante lo postularemos, tiene que ver con un cuidado del escuchar, pues el oído, ciertamente, es uno de los derroteros donde se ponen en juego un cúmulo de experiencias de sí.

Acudamos ahora al budismo. Un momento fundamental en la vida del budismo lo determina el oído y su comprensibilidad; por ejemplo, los *sutras* del budismo, como parte del cuerpo doctrinal del mismo representado en el Dharma, en tanto palabras dichas por Buda a su discípulo Ananda comienzan así: “Así lo oí en un tiempo. El señor moraba en [...]”¹⁸. A la par de lo anterior, debemos sumar la importancia del silencio en el hombre como un acallar las palabras y al ruido que golpea los oídos, un silencio que conecta con las diversas formas rituales védicas¹⁹, cuyo fin es rozar la nada aquietando la inmediatez del pensamiento, sosegando al oído para extinguirse en la quietud silenciosa del Nirvana²⁰. Según deducción nuestra, el oído podría ser asumido aquí como equivalencia del pensamiento.

En concomitancia con lo anterior y dando un salto aleatorio, debemos también traer a colación lo referente a la tradición hebraica, la cual se hubo afianzado mediante la fecunda colaboración entre oralidad e historia, salvación y mandato, escucha y escritura.

Centrémonos, de manera muy particular, en el llamado a la fidelidad y a la alianza por parte de Yahvé a su pueblo, llamado enérgico y conmovedor que cimbra la memoria y apela a la obediencia. Este llamamiento se hace efectivo bajo un tonante “¡Escucha Israel!”²¹. Aquí, en esta experiencia, según creemos, existe una relación fundamental implícita y decisiva que a la postre habremos de abordar, la cual hablaría de la estrecha juntura onto-hermenéutica entre prestar oídos y *moverse a la obediencia*. Para el pueblo de Israel esta obediencia ligada al oído se hace efectiva en el cumplimiento de un mandato histórico en orden a la fidelidad y salvación. Más delante habremos de señalar cómo la lengua alemana, el latín, el griego y el propio castellano mantienen una relación

¹⁴ Cfr. Ilárraz G. Félix, Pujol, Óscar, (2003). *La sabiduría del bosque*, Op. cit. pp. 82-83.

¹⁵ Cfr. Andrés, R. (2013). *El mundo en el oído. El nacimiento de la música en la cultura*, Barcelona, Editorial Acantilado, p. 18.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Cfr. Steiner, G. (2004). *Lecciones de los maestros*, México, FCE-Siruella, pp. 18 ss.

¹⁸ Cfr. Conze, Edward, (2013). *El Budismo. Su esencia y su desarrollo*, 3ª Reimpr. México, FCE, pp. 35-36.

¹⁹ Cfr. Panikkar, R. (1999). *El silencio de Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, 4ª Ed. Madrid, Ediciones Siruela, pp. 263-265.

²⁰ *Ídem.*, pp. 97-117.

²¹ Cfr. Dt. 6, 4-10.

significativa y estrecha, que no debemos pasar por alto, entre el escuchar, el comprender y el obedecer.

Y, volviendo al pueblo de Israel, podemos referir el caso particular que nos ofrecen los profetas, hombres destinados a proferir al pueblo lo que Dios tendría para aquel; referencia que se hace escuchar, una y otra vez, por ejemplo, en el caso de Ezequiel, bajo la afirmación: “la palabra de Yahvé me fue dirigida [...]”²², mientras que el profeta no ha hecho otra cosa que responder: “Heme aquí”. En estos atribulados hombres, elementales para el pueblo de Israel y para la tradición judío-cristiana, así como en los múltiples abruptos de la historia de Israel, se pueden constatar los resabios de una experiencia profunda de las estrecheces históricas y ontológicas entre la Palabra de un Otro –en este caso, Yahvé– y el prestar oídos. Además, se puede corroborar la presencia del mandato y, como antes lo indicamos, el moverse a la obediencia ante esa Palabra interpelante. Pero, todo lo anterior en relación con una historia cuyo eje básico configurador estriba en las ristas de un acontecimiento soteriológico que se decide, en buena medida, en el empate entre el escuchar y el comprender. De tal manera que podemos inquirir con suma facilidad que Israel es un pueblo que constata una preeminencia, la del oído; a tal grado que su historia se pone en juego en las vicisitudes del escuchar.

Dado lo anterior, podemos decir de forma breve que observamos en todo caso la atestación, de manera fiel, de la apretada e insoslayable vinculación entre la palabra proferida que manda fidelidad, que se hace escuchar en la historia, en el acontecimiento de salvación y el llegar a ser en la atención y fidelidad a esa palabra. De forma sumaria podemos decir pues, que la realización histórica del pueblo de Israel, el llegar a ser de éste y los derroteros de su salvación –de su moverse a la obediencia o no hacerlo– son solidarios, en buena medida, de las venturas o desventuras de la audición. Según lo precedente, podemos interrogar, con todo derecho, ¿en qué medida la exégesis y la hermenéutica de la Palabra revelada de los textos sagrados de Israel llegan a ser el ejercicio minucioso de un leer y un interpretar en tanto escuchar?

Palabra proferida, mandato y obediencia, salvación e historia, todo ello confluye entretejiéndose en la historia convulsa de Israel de manera fehaciente, teniendo, según creemos, la audición como campo de comprensión un rol histórico, hermenéutico y ontológico primordial, a grado tal que resulta ser uno de los aspectos medulares y estructurantes, junto con la expectativa de una promesa, de toda la historia del pueblo de Israel. Ello nos conduce a afirmar que el pueblo de Israel es el *pueblo de la escucha* por antonomasia. En el oído tiene su salvación o su perdición.

Continuando con nuestro ejercicio aleatorio de ofrecer testimonios de la importancia de la escucha, podemos desplazarnos a la tradición neo testamentaria, incluso hasta la tradición gnóstica. En este sentido, Hans Jonas, por ejemplo, ya hacía alusión a sus lectores de algo importante que tenía que ver con los filones decisivos yacientes en el Nuevo Testamento, esto es, sobre los complejos ayuntamientos entre fe y prestar oídos, lo hacía en los siguientes términos: “El lector recordará la estrecha conexión que en el Nuevo Testamento existe entre el acto de oír y la fe”²³. Pero, ¿cómo se logra esta conjunción? Y ¿en qué estriba dicha relevancia? Intentemos ofrecer una breve prospectiva.

Permítasenos hacer al interior de esas profusas tradiciones neo testamentaria y gnóstica algunas equivalencias significativas. Nos interesa poner en relieve justamente algunos aspectos de una cierta y compleja experiencia básica que, según creemos, las

²² Cfr. Ez. 12, 1-2; 12, 26-27; 13, 1-2.

²³ Cfr. Jonas, H. (2003). *La religión gnóstica: el mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, Madrid, Ediciones Siruela, p. 108.

lograría definir en algunos de sus contornos donde laboran fe y escucha. Dicha experiencia tiene que ver con la estructura del *llamado* y del prestar oídos a lo que *llama*²⁴. En muy diversos pasajes del Nuevo Testamento podemos hacer palmario el relevante nudo vocacional donde se pone en juego el llegar a ser de alguien mediante el atender a una interpelación. A este respecto, nada más instructivo que cuando el propio Jesús llama a alguno de sus discípulos²⁵. Recordemos que dicho llamado se ejecuta tanto para su seguimiento como para llegar a asumir la nueva fe evangélica. El discípulo atiende, y resulta tan importante y decisivo dicho llamamiento que, desde ese preciso momento la vida del interpelado queda plenamente trastocada, a grado tal que el nombre que originariamente le correspondía al discípulo es trocado por uno que su Maestro coherentemente ha elegido. Así, el discípulo Simón llega a ser Pedro. La metamorfosis del discípulo llega por el oído.

De acuerdo con lo anterior, podemos decir que la llamada y el prestar oídos pueden y deben entenderse como un moverse histórico hacia una vida nueva a través de la palabra oportuna (*kairós*) y soteriológica del maestro. Por eso se comprende que el joven Heidegger, al reflexionar sobre la facticidad del cristianismo primitivo haya entrevistado y puesto de manifiesto que en la estructura del llamado y del responder ejecutivo –vida nueva que se hace efectiva en el llegar a ser en Cristo, en la proclamación de la Parousía–, existe una cierta experiencia de una vida nueva (llegar a ser en Cristo) en concomitancia con una tal que podemos nombrar como experiencia soterio-kairológica del tiempo y que definió, según Heidegger, lo fundamental de la experiencia fáctica de la vida del cristianismo primitivo²⁶.

Se puede observar con facilidad el acoplamiento histórico, onto-hermenéutico, básico y esencial, entre *llamado*, *respuesta* (ejecución del vivir en el llegar a ser) y la estructura del *anuncio*. En esta peculiar ensambladura emerge la suerte de un claro régimen de la escucha que colabora con la fe o que se confunde con ella y que nos debe resultar bastante significativo, pues tendrá resonancias insoslayables en la decantación de un determinado modo de prestar oídos como el que observaremos en Heidegger.

El prestar oídos como respuesta y ejecución (fe en marcha) recién configura modos de ser (denominados cristianos), los cuales llegan a ser comprendidos desde la tesitura del anuncio y desde la perspectiva de un tiempo kairosoteriológico.

La escucha, el fulgor de sus modos de ser concomitantes y la historia estructurada mediante épocas oportunas cobran una relevancia considerable por lo que allí se pone en juego, esto es, las complejidades de una historia de la salvación del mundo centrada en la figura de un *soter* (Jesús) a cuya palabra es preciso escuchar.

En todo lo anterior, se pone en relieve la importancia de la audición como fe comprensiva, como un comprender que funda modos de ser y que determina la estructura de la propia historia. Resulta tan importante dicha amalgama y dicho régimen del escuchar neo testamentario que Barthes llega a afirmar lo siguiente: “Escuchar es el verbo evangélico por excelencia”,²⁷ debido a que toda evangelización comienza en el oído, puesto que en sus fueros confabula una cierta comprensión y un conjunto de modos de ser y de llegar a ser que se ponen en marcha.

Así, cabe colegir que la propagación del cristianismo se debe a esa confabulación, a esa escenificación que se llevó a cabo, en buena medida, en el oído. Pablo de Tarso es

²⁴ *Ídem.*, p 108 ss.

²⁵ ²⁵ *Cfr.* Mt. 4, 18-23; Mc. 2, 13-14; Lc, 5, 1-13; Lc. 5, 1-28; Hc. 9, 1-4.

²⁶ *Cfr.* Heidegger, M. (2008) (GA 60). *Introducción a la fenomenología de la religión*, México, FCE, pp. 131-149.

²⁷ *Cfr.* Barthes, R. (1992). *Lo obvio y lo obtuso, Imágenes, gestos, voces*, *Op. cit.* p. 247.

ejemplo de lo que ahora mencionamos, tuvo que quedar ciego para que el oído hiciese en él su labor trastocadora.

Siguiendo en el mismo contexto neo testamentario y la problemática ahora tratada, podemos aunar que la compleja tradición gnóstica puede, con suma facilidad, hacer palmaria la estructura de la llamada, los modos de ser y del escuchar; incluso aquella puede llegar a disponer de ciertos elementos estructurales básicos formales que la definirían a cabalidad, Hans Jonas nos recuerda algunos de ellos: *el despertar, el recordatorio, la promesa y la instrucción*²⁸. Dado esto, con todo derecho podemos preguntarnos, ¿en qué medida el cristianismo, cuya impronta ha logrado definir, en muy buena medida, a Occidente, habría llegado a abreviar y se hubo fortalecido a partir de esta sutil, pero decisiva experiencia donde se lograron anudar el llamado, los modos de ser, el prestar oídos, unidos a un cierto carácter histórico soterio-kairológico? Todo lo cual nos conduciría a pensar incluso que dicha religión, en efecto, también podría ser definida como una religión de la llamada y por eso mismo de la escucha, como lo son la mandeá y la maniquea, a las que hace alusión Jonas al momento de exponernos su lectura del gnosticismo.

Asimismo, ¿En qué grado este modo de escuchar cristiano-gnóstico habría dejado su impronta en la configuración del pensamiento occidental? A la anterior interrogante también podemos sumar las subsecuentes: ¿en qué medida éste gesto asiático del escuchar en donde se ponen en juego la salvación, el anuncio, un tipo de historia, la promesa y la instrucción habría jugado un rol decisivo para la configuración del complejo y plural relieve de Occidente y en particular de la filosofía? Aún más, ¿en qué sentido nuestro entendernos y la comprensión de nuestro mundo y de la historia habrían sido deudores del realce de este régimen de la escucha, ahora aludido? ¿En qué medida las ciencias europeas han configurado su conocer teniendo a este particular y resaltado escuchar como aliciente epistemológico?²⁹ ¿Habría un cierto modo de hacer ciencia sustentado en la comprensividad de una audición que es llamada y despertada por la verdad?

A nuestro modo de ver, dicho gesto mesoriental habría tenido una enorme relevancia para la configuración de amplios parajes del pensamiento occidental y de ciertos modos de ser, a tal grado de inaugurar, por ejemplo, muy diversas tradiciones hermenéuticas o ciertos ejercicios de interpretación generadores de saberes, mediante las cuales, al momento de recabar el sentido de algo, en términos generales, la escucha (en equivalencia al leer), este modo en particular de escuchar que describimos, habrían jugado un papel fundamental insoslayable. Habrían propiciado, por ejemplo: una cierta hermenéutica auscultante tendiente a recabar el sentido desde la interioridad; otra más, orientada al ejercicio de la auscultación y del desciframiento de los signos divinos y de la historia, otrora, una donde la interpelación que llega al oído habría jugado un rol decisivo. Todos y cada uno de estos ejercicios hermenéuticos de auscultación habrían sido determinantes, reiterémoslo, en lo referente a la estructura general de ciertos rasgos del comprender histórico del propio Occidente. Indudablemente, Occidente, su experiencia de la verdad y sus complejos relieves se deben, en amplia medida, a lo que en oído se pone en juego.

Un ejemplo paradigmático del primer modelo de auscultación ejercicio lo podemos reconocer en las *Confesiones* de Agustín de Hipona, texto que debemos entender, siguiendo una preclara lectura que Heidegger logra hacer de él, como un ejercicio donde la meditación sobre sí es considerada como una apelación a la memoria

²⁸ Cfr. Jonas, H. (2003). *La religión gnóstica: el mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, *Op. cit.* p. 114.

²⁹ Esto mismo se lo pregunta Barthes: Cfr. Barthes, R. (1992). *Lo obvio y lo obtuso, Imágenes, gestos, voces*, *Op. cit.* pp. 243 ss.

y a un diálogo del alma humana con Dios. El alma implora respuestas, ruega iluminación, mas todo ello bajo la dirección de un escuchar recto³⁰, de un prestar oídos a los ritmos convulsos y confusos de la interioridad que se afana en buscar y encontrar resquicios de la presencia o tenencia de Dios³¹.

En Agustín de Hipona la escucha juega la suerte de un conocer que ilumina –valga la paradoja– el espacio del alma. Este espacio está dispuesto de múltiples voces que dan a conocer la inmanencia de la presencia de Dios, de la voz de Dios; por tal motivo, el santo puede decir: “Pero Vos me llamasteis y disteis tales voces a mi alma, que cedió a vuestras voces mi sordera”³² Y en lo referente a un recto atender afirma:

El mejor de todos vuestros siervos es aquel que no atiende tanto a oír lo que él desea y quiere; como a querer y ejecutar lo que de Vos oyere”³³.

Pasemos ahora al segundo ejercicio de auscultación, antes aducido. Un preclaro ejemplo lo podemos observar en la Mística occidental, conspicuamente, en *Meister Eckhart*. En las complejidades de sus sermones y tratados³⁴ habita una estrecha relación estructural entre desasimiento (*Abegescheidenheit*), la apelación a una cierta pasividad y un ejercicio hermenéutico-teológico de *auscultación* de la Palabra de Dios. En el sermón XIII titulado *Qui audit me* afirma: “pues quien ha de escuchar la Palabra de Dios, debe estar completamente desasido”³⁵, pero ya antes, justo en el tratado sobre el desasimiento llega a decirnos: “Si Dios me quiere hablar que se adentre en mí porque yo no quiero salir”³⁶, haciendo alusión con ello a la exigencia de una pasividad escuchante. Y hay más, en este mismo sermón al que ahora referimos, llega a inquirir, habida cuenta, la suerte de una identidad propia entre el escuchante desasido y lo atendido que no podemos recusar. Esta circunstancia nos llama poderosamente la atención, pues, a decir verdad, nos hace evocar irremediabilmente al Heidegger tardío en lo que respecta al pensar y lo que llama al propio pensar. Mas, Eckhart lo dice en los siguientes términos: “Lo mismo que escucha, es lo mismo que es escuchado en la Palabra eterna”³⁷.

Nos atrevemos a asegurar que en lo anterior habita un evidente pensamiento que solicita un cierto orden de la escucha y que no podemos desestimar, una estructura de la escucha a todas luces pasiva y silenciosa, del todo desasida y tendiente en todo caso a prestar oídos para atender e interpretar los ecos, susurros o murmullos de Dios, quien, a decir verdad, solicita el cariz de una obediencia absoluta. De este régimen de obediencia podemos afirmar que en lo sustancial pide del escuchante la particular posición de un vaciamiento total de la voluntad, uno de tal magnitud que el propio oyente, en efecto, no llegue a querer nada para sí³⁸; de tal manera que el alma humana deja de pertenecerse a sí para quedar sujeto a Dios.

Una escucha desasida y una obediencia absoluta pide el misticismo del Maestro Eckhart y de esta escucha, cabe interrogar, ¿podríamos aquí, en este peculiar tándem, entrever las sutilezas de un cierto riesgo, los dejos de un peligro?, pues, ¿no querría *Meister Eckhart*, sin pretenderlo consciente y deliberadamente, disponer para la cristiandad, no tanto fieles escuchantes sino feligreses pasivos y en todo caso, seres sordos

³⁰ Cfr. Heidegger, M. (1999) (GA 60). *Estudios sobre mística medieval*, FCE, México, pp. 55-58.

³¹ *Ídem.*, p. 43.

³² Cfr. De Hipona, A. (1983). *Confesiones*, Madrid, Editorial SARPE, Madrid, p. 271.

³³ *Ibidem.*

³⁴ Cfr. Eckhart, M. (2013). *Tratados y sermones*, Buenos Aires, Editorial Las Cuarenta.

³⁵ *Ídem.*, p. 360.

³⁶ *Ídem.*, p. 248.

³⁷ *Ídem.*, p. 360.

³⁸ *Ídem.*, pp. 108 ss.

con oídos clausurados a todas aquellas sonoridades de lo humano y del mundo, sonoridades que son ecos del gran drama humano donde se debaten aquellos dioses modernos de los que hablaba Barthes: el poder y el deseo, la sumisión y la estupidez?

A esto precedente, debemos aunar lo que sigue con el craso fin de problematizar aún más el carácter de nuestra reflexión: ¿en qué sentido un régimen de la renuncia al mundo y del desasimiento equivale a una deliberada clausura de la escucha y de la libertad? Ante esta interrogante Barthes, por ejemplo, resulta categórico: “La libertad de escuchar es tan necesaria como la libertad de palabra”³⁹. No obstante, debemos advertir lo siguiente, más delante tendremos oportunidad de corroborar que este amplio, abierto y libre espacio acústico al que Barthes desea ver necesariamente libre, tiene en la audición la ocasión para forjar toda clase de esclavitudes y sujeciones. Los juegos de poder se ponen en marcha, como más delante veremos, en los entresijos de la escucha, pero ello sucede porque al escuchar le es inherente un obedecer donde se potencian las venturas y desventuras del oído.

Adjunto a este ejercicio de auscultación de Meister Eckhart, no podemos soslayar la muy relevante ejecutoria hermenéutica del hombre cristiano orientada a diagnosticar los ritmos y sonoridades de alguna época, de los propios tiempos o de la historia. El siguiente epígrafe definiría lo esencial de este ejercicio de interpretación acústica ahora aludido: “escuchar los signos de los tiempos”. Esta auscultación descifrante es variación de esta afirmación evangélica que dice: [...] “con que sabéis discernir el aspecto del cielo y no podéis discernir las señales de los tiempos”⁴⁰. Esta importante ejecutoria del oído descifrante, donde el signo desborda el status de la presencia, de la imagen y alcanza a instituirse bajo la estructura de un sonido-jeroglífico por interpretar, no debemos desestimar. Este particular ejercicio hermenéutico del oído lo podemos encontrar potencialmente atestado en la vida interior del ser humano cristiano tendiente a descifrar en sí y en la historia aquello que Dios querría de él.

Una vez más, podemos verificar la importante amalgama entre escucha, vocación, anuncio y el sentido de la historia cifrado en signos-jeroglíficos sonoros que deben ser descifrados. Las técnicas de discernimiento eclesiales están contextualizadas en orden a una escucha descifradora de los designios de Dios inscritos en la vida del creyente. Así, el cristiano, antes que todo, es un oyente que ha de descifrar con su oído los designios de Dios.

¿En qué medida la propia filosofía sería deudora, en su afán reflexivo, en su ejecución, de estos variopintos y profusos ejercicios hermenéuticos de la escucha, cuyo antecedente lo hemos acreditado, en buena medida, en ese fecundo gesto auditivo mesoriental? Y, aún más, ¿habrá alguna relación entre las asperezas propias de la experiencia del agreste desierto, donde brota dicho gesto y la emergencia del escuchar y su múltiple estructura? Respecto de esto último, debemos recordar y tener muy en cuenta esto que dice Barthes: “[...] para el hombre –fenómeno a menudo desestimado– también es sonoro la apropiación del espacio”⁴¹. Indudablemente, Dios, el desierto y la escucha conspiraron para proveernos al cristianismo como una religión agreste.

En términos filosóficos, dado el caso, cierto ejercicio hermenéutico –he aquí el tercer ejercicio auscultador–, cuya tesitura vendría soliviantada, en muy buena medida, por la relación entre escuchar y la interpelación de los ritmos y signos de los tiempos y del anuncio, llega a tener sus claras resonancias en la constitución del espacio de muy variadas filosofías occidentales, la última de ellas, que resume de manera paradigmática éstas profusas tradiciones, es la de Martin Heidegger, cuyo acento filosófico, ya desde

³⁹ Cfr. Barthes, R. (1992). *Lo obvio y lo obtuso, Imágenes, gestos, voces, Op. cit.* p. 256.

⁴⁰ Cfr. Mt. 16, 1-4.

⁴¹ Cfr. Barthes, R. (1992). *Lo obvio y lo obtuso, Imágenes, gestos, voces, Op. cit.* p. 245.

Ser y tiempo y de manera más fehaciente en el Heidegger de los años treinta, recae en los goznes de cierta interpelación del ser a través de la propia historicidad del lenguaje.

En el pensamiento del filósofo de la Selva Negra *auscultación, interpelación y anuncio* del ser vienen estructurados en una compleja amalgama que no podemos soslayar. En este pensador se puede llegar a constatar con facilidad cómo la temática de la compresibilidad viene inscrita y estructurada, casi de manera definitiva, al recoger y recabar en lo esencial de su pensamiento tardío lo más fecundo de esta aludida tradición, y ello, según decíamos, bajo las ristras complejas y amalgamadas entre el escuchar, la interpelación del ser y los derroteros de su anuncio⁴².

Así, la prolijidad de una interpelación que ha de ser escuchada y que se piensa suscrita en la propia dimensión de apertura y trascendencia del hombre, según como lo pensó Heidegger, le hacen aducir al teólogo Karl Rahner en un texto de 1940⁴³ –donde pretende poner los fundamentos de una filosofía de la religión– una estructura ontológica del hombre como ente oyente de una Palabra revelada; dice Rahner:

[...] el hombre es el ente que con un libre amor se haya ante el Dios de una posible revelación. El hombre presta oído al habla o del silencio de Dios en el grado en que con un libre amor se abre a este mensaje del habla o del silencio de Dios.⁴⁴

En ese mismo sentido, pero intentando salvar las diferencias, podemos inquirir que, a esta tradición, la cual ahora describimos en sus rasgos más generales y básicos, pertenecen, en muy buena medida, el pensamiento hermenéutico dialógico de H. G. Gadamer quien, elevando al rango de un Tú a la tradición, establece la labor del comprender en orden a un saber escuchar la histórica interpelación de ese Tú⁴⁵ que se hace posible como lenguaje. Por este motivo puede llegar a afirmar, con toda seguridad, lo siguiente: “Pertenerse unos a otros quiere decir siempre al mismo tiempo oírse unos a otros”⁴⁶ o esto otro: “Escuchar la tradición y permanecer en la tradición es sin duda el camino de la verdad que es preciso encontrar en las ciencias del espíritu”⁴⁷.

A su vez, yendo más allá y adentrándonos en la compleja, pero fecunda atmósfera del pensamiento francés, tenemos a nuestra disposición un particular testimonio donde el llamado, la escucha y la respuesta se hacen reflexionar de manera expresa y concomitante, haciendo rendir, claro está, el pensamiento de Heidegger. Nos referimos particularmente al pensamiento teológico-filosófico de Jean-Louis Chretien. Éste llega a decir, reiterando con su pensamiento y de manera particular, una vez más, la fórmula sumaria de lo aducido en el pensamiento acústico cristiano:

¿Qué es entonces, escuchar? De forma general, escuchar es, en primer lugar, guardar silencio, en torno a nosotros y en nosotros, para poder estar atentos a lo que se nos dirige”.⁴⁸

Por otro lado, y a propósito del pensamiento francés, vale la pena que mencionemos aquí, como otro testimonio más, la filosofía contemporánea de Jean-Luc Nancy. Éste, bajo la apuesta de un pensamiento que quiere dejar atrás la tradición del significado, se adentra a los parajes de una apertura del sentido y, bajo un interesante

⁴² Cfr. Ferraris, M. (2005). *Historia de la Hermenéutica*, Buenos Aires, Editores siglo xxi, pp. 199 ss.

⁴³ Cfr. Rahner, K. (1976). *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Barcelona, Editorial Herder.

⁴⁴ *Ídem.*, pp. 151-152.

⁴⁵ Cfr. Gadamer, H. G. (1997). *Verdad y método* Vol. I, Salamanca, Ediciones Sígueme, p. 434 ss.

⁴⁶ *Ídem.*, p. 438.

⁴⁷ Cfr. Gadamer, H. G. (2004). *La verdad en las ciencias del espíritu en Verdad y método* Vol. II. Salamanca, Ediciones Sígueme, p. 46.

⁴⁸ Cfr. Chretien, Jean-Louis. (1997). *La llamada y la respuesta*, Madrid, Editorial Caparrós, p. 37.

juego filosófico, intenta hacer rendir la presencia del mismo bajo una insoslayable equivalencia con la *sonoridad*, de tal suerte que, se llega a decir que el sentido es algo que debe ser escuchado. Siendo que, Nancy, desde su compleja escritura, nos interroga acerca de la posible condición ontológica de la escucha bajo los siguientes términos:

¿Qué es existir según la escucha, por ella y para ella, y qué elementos de la experiencia y de la verdad se ponen en juego allí? ⁴⁹

En ese mismo sentido, debemos ser capaces de reconocer que el propio Nancy, al traer a cuenta de manera expresa una reflexión sostenida sobre la escucha, no solamente eleva a ésta al grado de interrogante filosófica y llega a tematizarla de manera palmaria, sino que nos lega con ello un verdadero desafío, el cual, a la letra dice:

¿El filósofo no será quien entiende siempre (y entiende todo) pero no puede escuchar o, más precisamente, quien neutraliza en sí mismo la escucha, y ello para poder filosofar? ⁵⁰

A contra punto, Jacques Derrida ⁵¹ inquiere que la filosofía hubo realizado su labor oyéndose hablar siempre a sí misma, engrosando con constancia su solipsismo y ejerciendo un amplio dominio sobre el límite, sobre lo *otro* ⁵². Y ello ha sido posible a causa de su propio “campo de la escucha”, según expresión del propio filósofo francés, a la suerte de una sutil complicidad, según Derrida, -y que nosotros no debemos pasar desapercibida- entre las metáforas del ojo y del oído. Siendo que, si la filosofía debe su constitución al haberse escuchado a sí misma, entonces resulta necesario comenzar a desquiciarla promoviendo en su interior otra escucha, una tal que deniegue el embate frontal y promueva sobre ella una maniobra indirecta, una estratagema oblicua. Por ese motivo el filósofo se interroga a propósito lo siguiente: “[...] ¿se puede hacer estallar el tímpano de un filósofo y continuar haciéndose oír por él?” ⁵³. Ante ello, Derrida insinúa un proceder deconstructivo de los márgenes de la filosofía cimentado en un régimen de la escucha donde ésta “llegue a escuchar algo inescuchado” ⁵⁴: un otro que ya no sería *su otro*. Pero, ello sería posible, según lo inferimos, bajo el movimiento de una escucha a la que podríamos denominar *oblicua* ⁵⁵.

Con gran sutileza Derrida nos hace ver que la cuestión del ser y las repercusiones de <<lo propio>> en filosofía habrían estado lo bastante ligadas a la estructura del oírse *hablar* ⁵⁶ de la filosofía. Por nuestra parte, hemos insinuado esta misma tesis, pero la hemos ampliado y contextualizado bajo la temática de las estrecheces onto-hermenéuticas entre el llegar a ser y el escuchar, entre modos de prestar oídos y modos de ser; con todo, el mosaico de nuestros testimonios ha logrado hacer patente la presencia constante de dicha estrechez.

Por el momento, reconocemos que debemos ser más incisivos en la descripción de nuestros testimonios en orden a alcanzar nuestro propósito y en aras de ver testimoniada la importancia del escuchar y la ligadura onto-hermenéutica de la que hemos hecho mención. Por tal motivo, no podemos ni debemos dejar de lado, a ciertos filósofos

⁴⁹ Nancy, Jean-L. (2007). *A la escucha*, Buenos Aires, Amorrortu, p. 16.

⁵⁰ *Ídem.*, p. 11

⁵¹ Cfr. Derrida, J. (1994). *El tímpano en Márgenes de la filosofía*, Madrid, Ediciones Cátedra.

⁵² *Ídem.*, p. 19 ss.

⁵³ *Ibidem.*

⁵⁴ *Ídem.*, p. 20.

⁵⁵ La potencial escucha oblicua derridiana difiere en multitud de aspectos a la postulación de una escucha oblicua por parte de Carmen Pardo, cuando ésta reflexiona sobre la labor filosófica y musical de John Cage. Cfr. Pardo, Carmen, (2001). *La escucha oblicua. Una invitación a John Cage*, Madrid, Editorial Sexto piso.

⁵⁶ *Ídem.*, pp. 25-31.

y sabios griegos quienes ya habrían resaltado, expresamente o no, el importante entrelace que existiría entre el escuchar, sus peligros, sus trances y la constitución de nuestro llegar a ser.

Pitágoras, por ejemplo, ya establece una compleja relación entre armonía, número, proporción, tono y escala musical⁵⁷, conexión de la que Platón y Boecio⁵⁸, por ejemplo, sacarían bastante provecho en orden a que el oído, la música y los modos de ser, confabularía para modular moralmente el carácter del alma⁵⁹. En Pitágoras esta ensambladura no puede ser entendida sin una remisión a la ambivalente importancia del oído corroborada en las tradicionales elucubraciones respecto de la música grecorromana. Por un lado, en Pitágoras, la consonancia y proporción se descubre magníficamente a través del comportamiento comprensivo⁶⁰ asentado en el sentido del oído⁶¹, mas, por el otro, éste se torna un campo poco fiable al momento de determinar con solidez la esencia de la proporción, en razón de que ésta y su medida, esencialmente, debiesen ser ponderadas en definitiva por la razón, en menoscabo del sentido del oído, dada la poca fiabilidad del entendimiento que se atribuye al mismo y a los sentidos en general en toda la tradición grecorromana.

Resulta bastante clara la depreciación en la Antigüedad del sentido de la audición en su dimensión comprensiva. La razón de ello estriba en la experiencia decisiva que dicha época tiene de este sentido, pues, como dijimos, existe el reconocimiento básico de su comprensividad, no obstante, se le experimentó como ubicuidad voluble, poco digna de confianza, endeble, pero al mismo tiempo, peligrosa, indefensa, cuyos juegos sutiles llegan a ser adversos a los de la razón misma. La Antigüedad reconoció la audición como un campo vivo de comprensión, advirtió sus riesgos, sus venturas y desventuras, pero, ante todo, creyó que había una potencia más poderosa que la escucha a la que ésta debe obedecer, la razón. La Antigüedad jamás podría haber reconocido que la razón llega a ser, casi siempre y como más adelante lo comprobaremos, una potencia servil del complejo proceder de la escucha. En la audición se potencian campos de experiencia ante los que la razón queda indefensa y hasta burlada.

No menos importante es la alusión de Heráclito a una comprensibilidad capaz de asir la Razón del cosmos. Dicha comprensibilidad queda suscrita a un escuchar⁶² que debe despertar, por eso mismo éste prestar oídos define y divide a los hombres entre despiertos y dormidos; aquellos experimentan y saben del accionar de la Razón del cosmos, mientras que éstos últimos la desconocen.

⁵⁷ Cfr. AAVV. (1981). *Pitágoras en Los filósofos presocráticos*, Madrid, Editorial Gredos, pp. 226-227.

⁵⁸ No podemos sino hacer patente la tradición musical que se desprende bajo la unión del pensamiento pitagórico y platónico y de la que más adelante hablaremos, una tradición que nos remite a Aristóteles, Aristides Quintiliano, Pseudo Plutarco, Boecio, Agustín de Hipona, Ptolomeo. Al lado de esta tradición debemos colocar a Aristoxeno. En todos ellos, a excepción de Aristoxeno, existe el debate respecto la relación entre el oído y la modulación moral de la música respecto del alma.

⁵⁹ Con una discusión tal comienza el tratado de la música de Boecio. Cfr. Boecio, (2009). *Sobre el fundamento de la música*, Madrid, Editorial Gredos, pp. 60 ss. Idea entrevista en Platón y bastante reflexionada en la República en lo tocante a la tonificación del alma de los ciudadanos; así se analiza la influencia de la educación, la poesía, la música, los modos de ser a través de una implícita alusión a la importancia de la audición. Cfr. Platón, (1988). *La República Libro III en Diálogos IV*, 1ª Reimpr. Madrid, Editorial Gredos, pp. 147-200.

⁶⁰ Vale mucho la pena mencionar cómo las escuelas pitagóricas tornaron a dividirse en dos; una, la de los *acusmáticos* y otra, la de los matemáticos; en la primera, privaba la enseñanza de Pitágoras vía la palabra, en los segundos, supuestamente el fundamento científico y la solidez del argumento era lo que imperaba. Cf. AAVV. (1981). *Pitágoras en Los filósofos presocráticos*, *Op. cit.* pp. 222-225.

⁶¹ Diógenes Laercio afirma que Pitágoras inventó la escala musical a través de una cuerda, mientras que Boecio nos cuenta a detalle cómo aquello fue posible. Cfr. Boecio, (2009). *Sobre el fundamento de la música*, *Op. cit.*, pp. 96-99.

⁶² AAVV. (1981). *Pitágoras en Los filósofos presocráticos*, *Op. cit.* p. 356.

El propio Epicuro nos muestra cómo se origina la audición, nos dice:

[...] la colisión que se produce en nosotros cuando pronunciamos una palabra genera inmediatamente un movimiento de partículas que forman un fluido, causante de nuestra sensación auditiva.⁶³

Esta colisión será importante para nosotros, toda vez que el comprender del oído no será posible sin una experiencia de cierto golpe o empuje que la hace vibrar y ello para entender.

En este mismo orden de cosas, vale la pena referirnos ahora muy brevemente a Platón, pues en éste la audición es fundamental, debido a que el alma participa de la armonía del mundo y por este motivo, aquella debe buscar integrarse a esa aludida consonancia. Para lograr ese objetivo habrá de ajustar en sí las sintonizaciones o modulaciones adecuadas a ese mundo, de tal suerte que una buena educación, orientada, por ejemplo, al cuidado de la poesía y de la música en una sociedad, deberían garantizar potencialmente esas susodichas modulaciones del alma con el mundo. Debido a ello, se torna indispensable un adecuado cuidado de la educación y, por ende, de lo que se habla y se escucha en la Polis, pues de ello depende los modos adecuados de ser.

A la par de lo anterior, cabe aducir que los mismos diálogos socráticos bien pueden ser entendidos como ejercicios orientados a la modulación del alma a través de un oyente interpelado. Preclaro ejemplo de lo que ahora decimos es el diálogo entre Sócrates y Alcibiades⁶⁴, a quien aquel, a través de la audición, se le incita al cuidado de sí y al desciframiento del oráculo de Apolo para consigo mismo.

Desde nuestra consideración, la ordenanza délfica enderezada a conocerse a sí mismo, precisa de un oído presto a descifrar lo que el dios insufla sobre él. De allí que insistamos en la importancia que da Sócrates al oído en sus andanzas mayéuticas. Esta importancia también es reiterada por los estoicos y los epicúreos, los cuales exigen al discípulo un prudente callar y escuchar. Debido a esa razón Foucault nos ha insistido en el hecho histórico significativo donde el oído hubo tomado verdadera importancia en lo que respecta al cuidado y las técnicas de sí⁶⁵.

Por su parte, Aristóteles también reflexiona en lo que respecta a la audición; por ejemplo, medita acerca del proceder de ésta respecto del alma⁶⁶. Nos proporciona agudas meditaciones acerca de la relación entre escuchar música, la inherente potencia mimética de ésta y el temperamento del ser humano, en particular en la temática de la educación de los jóvenes⁶⁷. Asimismo, el educador de Alejandro Magno se interroga: “¿Por qué la audición es la única de las sensaciones que tiene un carácter moral?”⁶⁸, todo lo cual nos hace inferir la importancia que daba el Estagirita, merced de Platón y de Pitágoras, al prestar oídos en relación a los aspectos onto-formativos de las artes y en particular de la música. Esta última preocupación de Aristóteles y en general de todo el mundo antiguo, nos debe conducir a interrogarnos si acaso la escucha, en su dimensión comprensiva, resulta provista, en esencia, de un carácter *onto-mimético*, esto es, si con ella nos apropiamos, imitamos o reproducimos la complejidad discursiva y el conjunto de

⁶³ Cfr. Epicuro, (1994). *Carta a Heródoto* en *Obras*, Barcelona, Editorial Altaya, p. 10.

⁶⁴ Cfr. Platón, (1992). *Alcibiades I o Sobre la naturaleza del hombre* en *Diálogos VII*, Madrid, Editorial Gredos, pp. 23 ss.

⁶⁵ Cfr. Foucault, M. (2010). *La hermenéutica del sujeto* en *Obras esenciales*, Madrid, Editorial Paidós, p. 933.

⁶⁶ Cfr. Aristóteles, (2003). *De ánima*, 5ª Reimpr. Madrid, Editorial Gredos, pp. 194 ss.

⁶⁷ Cfr. Aristóteles, (1988). Libro VII en *Política*, Madrid, Editorial Gredos, pp. 463 ss.

⁶⁸ Cfr. Aristóteles, (1004). *Problemas relativos a la música* en *Problemas*, Madrid, Editorial Gredos, p. 265.

temperamentos de una determinada sociedad y, además, debemos cuestionarnos acerca de cuánta injerencia tendría sobre nosotros tal carácter de la música en nuestros modos de ser, toda vez que el propio Aristóteles hace suyo el hecho de nuestra inherente “afinidad con la armonía y el ritmo”⁶⁹, al tiempo que nos recuerda lo que algunos sabios afirmaban del alma y que nos induce a pensar la decisiva relación del oído con la misma. Según nuestro filósofo, entre los sabios existía una crasa divergencia al momento de considerar el alma, pues algunos decían “que el alma es armonía, y otros, que tiene armonía”⁷⁰.

Por nuestra parte, aducimos un inaceptable olvido, en el marco de las discusiones pedagógicas y de la filosofía de la educación contemporáneas, respecto de las repercusiones de la música, la escucha y nuestros modos de ser. Nuestra investigación debe contribuir a volver a recordar esta fundamental cuestión.

Digamos una última palabra respecto de Aristóteles. Debemos poner en relieve una idea singular que subyace en el Estagirita, una según la cual se pone un decisivo emparejamiento entre una parte de la razón menos racional que debe constreñirse a obedecer y a escuchar a aquella parte de la misma más racional, este escuchar y obedecer debe hacerse como cuando se escucha a un padre⁷¹. Resulta curioso cómo Heidegger en *Ser y tiempo* habla de escuchar la voz de la conciencia como cuando se escucha, no al padre, sino al amigo que llevamos consigo. Por nuestra parte, daremos cuenta de cómo en el escuchar confluye un obedecer originario que se pone en marcha lográndonos sujetar antes de que nos demos cuenta; quizá sea que en la escucha prive una esclavitud gobernada por un tirano y no por una paternidad racional.

Dejando por el momento de lado a Aristóteles, recordemos ahora al sereno Plutarco, pues éste resulta para nosotros una figura lo bastante interpelante, toda vez que en sus reflexiones se trae a colación la importancia del oído en la estructura de la subjetividad. En su agudo pensar se aluden con constancia las estrecheces entre el escuchar y las tonalidades del alma, las venturas, riesgos y peligros que tienen cabida al momento en que quedamos expuestos los unos a los otros. Plutarco nos recuerda, sin falsas moralinas, que el oído dispone de una estructura peculiar sobre el que es preciso reflexionar, baste por el momento lo que nos dice al respecto:

Por esto, en fin, porque el escuchar proporciona a los jóvenes un gran provecho y un no menor riesgo, creo que es bueno dialogar con uno mismo y con otro sobre el oír⁷².

En este mismo orden de ideas y remontándonos aún más allá en el tiempo, justo hasta los testimonios de las sentencias de los Siete Sabios⁷³, observaríamos que ellos ya refieren, de manera puntual, ya sea amonestando o advirtiendo, la importancia primordial de la escucha. Así, Cleóbulo llega a decirnos: “Sé buen oidor y no gran hablador” o “Hazte con lengua bien hablada”⁷⁴. Según lo anterior, no podemos sino reconocer la intuición básica y primordial, según la cual, hablar implica un escuchar y viceversa y todo esto vendría aparejado con la admonición sustantiva orientada a la evocación de los riesgos y

⁶⁹ Cfr. Aristóteles, (1988). *Política*, *Op. cit.* p. 469.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Cfr. Aristóteles, (1993). *Ética Nicomáquea* en *Ética Nicomáquea. Eudemia*, 2ª Reimpr. Madrid, Editorial Gredos, p. 156. Además, en la ética Eudemia se ofrece una idea semejante: *Ídem.*, p. 435.

⁷² Cfr. Plutarco, (1992). *Cómo se debe escuchar* en *Obras morales y de costumbres (Moralia I)*. Madrid, Editorial Gredos, p. 168.

⁷³ Cfr. García, Bacca D. (2001). *Los presocráticos*, México, Fondo de Cultura Económica. Ver también el Banquete de los Siete Sabios que nos ofrece Plutarco, en él leemos una serie de interesantes temáticas entre ellas, el escuchar, el obedecer con relación a la monarquía o a la democracia.

⁷⁴ *Ídem*, p. 227.

peligros inherentes al hablar y al escuchar entre seres humanos, justo como Plutarco nos lo refiere una y otra vez. Respecto de esto último valga únicamente citar lo siguiente:

Pues bien, hay otras cosas que deben ejercitar los jóvenes no en menor medida que las que llevamos dichas. Y, naturalmente, se han decir. Estas son: el ejercitarse en una vida modesta, *el refrenar la lengua*, el estar por encima de la ira y el dominar las manos. [...] Pues sabio es un oportuno silencio y mejor que cualquier discurso.⁷⁵

Con arreglo a lo dicho, cabe aquí interrogarnos lo siguiente: ¿tendría, entonces, razón Barthes cuando afirma que *el escuchar habla*⁷⁶, en tanto campo expresivo y de palabra? Y, si ello es verdad, ¿tendríamos que afirmar también que *el habla es un escuchar*? ¿Habría en esta relación una reciprocidad tan expresiva como originaria? Y, en esta ubicuidad, en la que Plutarco sitúa una amplia gama de nuestros riesgos y peligros, ¿se ponen en juego, acaso y en amplia medida nuestra desgracia o nuestra ventura moral? Ya Plutarco nos decía a este propósito: “Yo sé por haberlo oído, que muchísimos hombres cayeron en las mayores desgracias a causa de la incontinencia de su lengua”⁷⁷ o por la intemperancia del escuchar, si es que dicha reciprocidad fuese real y verdaderamente originaria.

En consonancia con lo anterior, cabe decir que el propio Tales de Mileto nos dice: “No creas a todo”⁷⁸, queriéndonos concitar con ello a la importancia de reflexionar con bastante seriedad sobre aquello que llega a nuestros oídos.

Llegados a este punto, el sabio Bías por su parte afirma: “Escucha mucho” o “Habla a su tiempo”⁷⁹. Debemos recordar que éste Bías, nos cuenta Plutarco, fue aquel que mandó a Amasis una lengua de una víctima después que éste le interrogó a aquel acerca de cuál sería la parte más digna y vil de la propia víctima, dándonos con ello a entender que “el hablar produce los mayores daños y los mayores provechos”⁸⁰.

En ese mismo sentido, reiterémoslo, el propio Plutarco nos ofrece una serie de interesantes anécdotas, cuyo objetivo estriba en llamarnos la atención acerca de la importancia y de la estrechez onto-hermenéutica entre la escucha y nuestra constitución humana. Una de esas anécdotas alude a que Jenócrates ponía fundas en las orejas a los niños, haciéndonos ver con ello que, así como los pugilistas deforman sus orejas con los golpes, los niños también deforman su carácter con los malos discursos⁸¹. Parecería ser que la audición, según Plutarco y Jenócrates, le sería solícita, en alguno sentido, la suerte de una *atención* o vigilancia sobre ella, dada su propia fragilidad e inconsistencia en lo que al carácter del hombre se refiere.

Así pues, aquella experiencia básica, ahora insinuada, según la cual hablar y escuchar apelarían a lo mismo y que correría natural y sin obstáculos en muchas tradiciones como en las sentencias de los Siete Sabios, en Plutarco y Jenócrates, logra ser asumida y queda confirmada, de forma prístina, en lo que Carlos Lenkersdorf ha dado a llamar como la “cosmoaudición”⁸² tojolabal. Éste pueblo del sur de México también

⁷⁵Cfr. Plutarco. (1992). *Sobre la educación de los hijos en Obras morales y de costumbres (Moralia I)*. Madrid, Editorial Gredos, pp. 70-71. Las cursivas son nuestras.

⁷⁶ Cfr. Barthes, R. (1992). *Lo obvio y lo obtuso, Imágenes, gestos, voces*, *Op. cit.* p. 249.

⁷⁷ Cfr. Plutarco. (1992), *Sobre la educación de los hijos en Obras morales y de costumbres (Moralia I)*, *Op. cit.* p. 72.

⁷⁸ Cfr. García Bacca D. (2001), *Los presocráticos*, *Op. cit.* p. 231.

⁷⁹ *Ídem.*, p. 232.

⁸⁰ Cfr. Plutarco. (1992), *Cómo se debe escuchar en Obras morales y de costumbres (Moralia I)*, *Op. cit.* p. 167.

⁸¹ *Ídem.*, p. 165.

⁸² Cfr. Lenkersdorf, Carlos, (2008). *Aprender a escuchar. Enseñanzas mayas-tojolabales*, México, Plaza y Valdés, p. 21.

resulta para nosotros otro testimonio orientado a confirmar la experiencia fundamental precedentemente aludida. Pero, ante todo, dicho pueblo nos es propicio para atestar, una vez más, los filones de la experiencia básica de la relevancia incontestable en el ser humano del propio escuchar.

Para el pueblo tojolabal, según Lenkersdorf, la noción de lengua o palabra apela al mismo tiempo al hablar y al escuchar, siendo que dicho pueblo tiene dos conceptos que se relacionarían con inusual equivalencia: *'ab'al* en tanto la palabra escuchada y *k'umal* en cuanto palabra *hablada*⁸³. Con lo anterior, los tojolabales, según el investigador aludido, nos muestran que hablar es correlativo al escuchar y que éste, a su vez, refiere sin más, al hablar. La enseñanza del tojolabal consistiría, según Lenkersdorf, en que ejecutamos en demasía el hablar en tanto proferir precipitadamente y sin detenimiento multitud de palabras y, al hacerlo, únicamente nos permitimos exponer un lado de la lengua, mientras que socavamos u obliteramos en nuestro vivir ordinario ese otro lado de la misma que sería el escuchar. En este pueblo y en su experiencia del lenguaje la escucha sería un expresivo hablar, un campo de palabra poco escuchado por los occidentales. Desde este punto de vista, la conclusión antropológica estribaría en determinarnos como seres sordos a la expresividad de nuestra escucha. Nuestra investigación, cobra relevancia en cuanto que llamaremos la atención de esa expresividad que se pone en marcha en la audición.

Permítasenos, a propósito de lo anterior, hacer ahora una muy breve digresión. Ciertamente, Lenkersdorf indica, mediante la “cosmoaudición” tojolabal, la suerte de un flagrante olvido occidental respecto del escuchar por parte de las ciencias lingüísticas⁸⁴, en tanto que, éstas al estudiar la Lengua, únicamente apelarían a uno de sus rasgos inmediatos, el hablar, mientras que el otro, el escuchar, quedaría denostado u obliterado. Por nuestra parte, en el capítulo anterior, hemos enfatizado de qué manera el profuso y amplio bagaje de la filosofía en Occidente se ha realizado históricamente obliterando también, en cierto modo, el escuchar, sobre todo ha hecho caso omiso de un prestar oídos tendido hacia los ritmos abiertos y profusos de su propia apertura, todo lo cual se ha realizado denostando aquello que ya de suyo la interpelaría y la podría conducir a otros derroteros, quizás, decíamos, los tendientes hacia una filosofía no solamente crítica, sino también *interpelada*. Sin embargo, no podríamos estar de acuerdo con Lenkersdorf respecto del olvido de la escucha en el hemisferio occidental, pues como ya se puede advertir, ésta ha estado presente de una u otra forma llenando ciertas preocupaciones de muy diversas tradiciones.

Según creemos, Lenkersdorf lleva buena dosis de razón en lo que respecta a la inadvertencia que las ciencias lingüísticas muestran respecto del escuchar⁸⁵, sin embargo, vemos que otras ciencias, como las psicoanalíticas o las semióticas o la musicología⁸⁶, asumen cada vez más un creciente interés en la importancia del prestar oídos.

Cabe aducir un preclaro ejemplo en lo que respecta a las ciencias psicoanalíticas. Refieren éstas no únicamente una particular relación con un paciente bajo una determinada escucha, sino que llegan a concebir, por ejemplo, el evento de la locura como la suerte de un lenguaje que tiende a encontrar en otro lo que ella misma no puede hablar, como tampoco puede callar, siendo que, aquello que en verdad estaría solicitando el

⁸³ *Ídem.*, p. 13.

⁸⁴ *Ídem.*, p. 12.

⁸⁵ Mariflor Rivero, desde un análisis bastante superficial también nos habla de un olvido de la escucha y hace una reflexión de la misma desconociendo el comportamiento ambiguo del oído. Rivero Aguilar, Mariflor. (2010, abril 14). ¿Qué significa escuchar? En Carta Psicoanalítica. Psicoanálisis en México y en el mundo. Article184. Recuperado en 25 de septiembre 2017 de <http://www.cartapsi.org/index.html>.

⁸⁶ Ya hemos aducido las fecundas reflexiones de Barthes y de Peter Szendy, más delante nos referiremos también a Pascal Quignard.

lenguaje de la propia locura, sería la vocación, el riesgo y arrojío de un escuchante⁸⁷, de un oyente de historias inauditas que anhelan ser escuchadas.

No obstante, el interés despertado sobre el escuchar, debemos admitir con indignación que actualmente ¡se derrama demasiada tinta en multitud de ámbitos del saber, aprovechando el vacío en los estudios sobre la escucha, como en las ciencias pedagógicas⁸⁸ o en el tan sonado *coaching* o en la psicología, repitiendo una y otra vez frases coaguladas⁸⁹, según la afortunada expresión de Nancy, como “escuchar a los jóvenes”, “escuchar a los niños” “escuchar al cuerpo”, y un largo etcétera! Estas ciencias aprovechan con oportunismo terribles vacíos de pensamiento serio que ramplones humanismos quieren pronta y vulgarmente llenar; incluso esparcen con suma facilidad discursos vacíos y sacan astutamente ganancia del hecho de que “[...] el género humano está ávido en demasía de oír consejos”⁹⁰, como bien lo supo apreciar Lucrecio al meditar la relación entre el oído y el eco. Dichas ciencias sacan botín del propio oído aprovechando la constitución endeble del mismo, complexión que más adelante describiremos.

Así, pues, retornando al decurso de nuestra reflexión y tomando muy en cuenta la precedente y parca digresión, podemos aducir, a despecho de Lenkersdorf y según el muy breve y variopinto mosaico por nosotros ofrecido que, los asuntos respecto de esta temática, tanto en Occidente como en Oriente y seguramente en muchas otras latitudes⁹¹, ha sido considerada con bastante constancia a causa de su importancia y ello a pesar de múltiples discontinuidades. Dichos asuntos han estado presentes, bajo el matiz de diversas experiencias, en múltiples y variopintas tradiciones religiosas y místicas, como la védica, la brahmánica, la budista y cristiana o en ciertas filosofías, como las que ya mencionamos, a tal grado que somos motivados a inquirir y subrayar la presencia sutil y constante de la escucha y de muy diversos regímenes de la misma. Sin embargo, lo que ha brillado por su ausencia es una sólida y sistemática investigación del comportamiento de la misma y lo que en ella se pone en juego.

Con miras a cerrar este apartado, digamos unas últimas palabras más. Ciertamente, nuestra intención no es multiplicar los muy diversos testimoniales del escuchar, pues ello nos conduciría a senderos que por el momento no quisiéramos transitar, como antes ya lo hicimos saber. No obstante, para brindar más solidez a nuestra argumentación, nos debe parecer justo apelar a la propia vida cotidiana para encontrar, de manera lo bastante

⁸⁷ Cfr. Davoine Françoise, Gaudillière, Jean-Max, (2011). *Historia y trauma*, la locura de las guerras, FCE, Buenos Aires, pp. 77-78.

⁸⁸ Baste, por ejemplo: *la pedagogía del saber escuchar* de Daniel Novara que desconoce lo que en la escucha se pone en juego y que está más allá de la consciencia del propio sujeto a educar. Cfr. Novara, Daniel. (2003). *Pedagogía del <<saber escuchar>>*. *Hacia formas educativas más abiertas y más democráticas*, Madrid, Ediciones Narcea. O esos ramplones simplismos neoliberales como el de Rodrigo Ortiz Crespo que refiere el *Aprender a escuchar*, el cual remite a una escucha activa, desconociendo que la escucha es un campo semiótico que se pone en marcha a traición del propio oyente y que se esgrime de un potencial aprendizaje, pues, en efecto, como más adelante veremos, no existe algo así como una técnica del *aprender a escuchar*, puesto que éste ya dispone de un actuar originario que se pone en marcha en el individuo de manera pre-teórica. También frases simplistas como *escuchar al cuerpo* en el estudio de Ivonne Bordelois. Cfr. Bordelois, Ivonne (2009). *A la escucha del cuerpo: puentes entre la salud y las palabras*, Buenos Aires, Libros del Zorzal. Denunciemos también aquí ese fatigoso discurso del *coaching* que superficialmente se montan en el escuchar y sacan provecho del mismo como los nuevos y falsos sofistas, véase, por ejemplo: Echeverría, Rafael, (2006). *Actos del lenguaje Vol. I. La escucha*. Santiago de Chile, Editor J.C. Sáenz.

⁸⁹ Cfr. Nancy, Jean-L. (2007). *A la escucha*, *Op. cit.* p. 15. Nancy dice “sintagmas coagulados”.

⁹⁰ Cfr. Caro Tito, Lucrecio, (1963). *De la naturaleza de las cosas Vol. II*, México, UNAM, p. 128.

⁹¹ En modo alguno podemos obliterar la importancia de la escucha en el contexto de la cultura azteca, en Mesopotamia y en Egipto.

palmaria, la presencia de la importancia del atender como campo de comprensión y lo que allí se pone en juego.

Nadie puede dudar, al referirnos a la vida ordinaria que, cuando se nos dice o se nos dijo: “¡escucha (me)!”, “atiende (me)” o “¡no escuchas bien!, “¡tiende el oído a...!” o cuando se impreca del siguiente modo: “presta bien atención” o “¡nunca pones tú atención!”, en todas estas afirmaciones subyace una interpelación que nos invita, en algún momento dado, a *comprender*, a *entender*, en todo caso, se nos impele a sacar provecho del campo de comprensión ubicado en la audición.

Cabe reconocer, merced de lo anterior, que en la vida cotidiana existe una clara e incuestionable equivalencia entre *entender* y *escuchar*, paridad que viene justificada por su propia denotación lingüística, la cual, por lo menos para el mundo galo-hispano⁹² resulta lo bastante sólida e instructiva. Por ejemplo, en castellano decimos con suma facilidad que *entender* y *atender* significan comprender algo y prestar oídos, incluso el mismo vocablo *atención* implica en su rango semántico la voz significativa de escuchar y comprender. Cabe decir, en ese mismo sentido, que el verbo francés *entendre* claramente significa *entender*. Dichas evidencias etimológicas serán para nosotros sustantivas al momento de determinar las formas como creemos que los humanos llegamos a escuchar y hacemos de éste un campo significativo de comprensión.

En ese mismo orden de cosas, debemos hacer notar que el despliegue de los testimonios, hasta ahora aducidos, son perfectamente acordes y coherentes, pues muestran o, mejor dicho, *expresan* por sí y desde sí, la importancia del escuchar y lo que allí se pone en juego. Pero, ante todo, todos ellos darían muestras fehacientes e incontestables de estar en consonancia con la fundamental experiencia lingüística grecolatina a la que todavía estaría anclado, en muy buena medida, nuestro hablar cotidiano. Baste por el momento, ceñirnos estrictamente al bagaje etimológico grecolatino para darnos cuenta de la actualidad cotidiana de ciertas expresiones hasta hoy usuales y donde todavía podemos observar lo que allí se pone en juego, esto es, un conjunto de experiencias cotidianas insoslayables donde escuchar se empata con un entender.

Así, por un lado, tenemos que *ἀκροάομαι*, significa oír, escuchar, prestar atención, incluso ser discípulo; por el otro, *ἀκρόασις, εὖς, ἦ*, hace referencia a la atención, al recibir una orden, a la propia acción de escuchar o atender y nos llama poderosamente la atención que también llega a significar la propia obediencia; al mismo tiempo, *ἀκρόαμα, αὖτος, τό* denota la audición y el propio discurso, incluso todo aquello que se presta a ser oído, por ejemplo un canto; a su vez, *ἀκροατής*, οὖν, ὅ connota al oyente, al mismo discípulo, incluso al conocedor; asimismo, *ἀκούω* significa oír, escuchar, saber de oídas, oírse llamar, ser llamado; por otro lado, también disponemos del verbo *ἐνδέχομαι*, el cual indica un escuchar, aceptar, estar de acuerdo; por último, también se encuentra el importante verbo *κλύω*, del cual, más adelante sacaremos algunos réditos fundamentales, toda vez que dicho verbo, además de escuchar, asume un venir a saber y obedecer.

El propio latín no es menos esclarecedor al respecto, cuando el verbo *audio* refiere el escuchar, el hacer caso, incluso apela al ser llamado, lo mismo la familia de palabras

⁹² Según Karl Löwith, Hegel hace derivar la razón (*Vernunft*) de oír (*Vernehmen*) hasta convertirla en fe (Glaube), todo lo cual, hace resaltar una insoslayable etimología de múltiples consecuencias para el pensamiento alemán. Cfr. Löwith, K. (1998). *El hombre en el centro de la historia*, Balance filosófico del siglo xx, Barcelona, Editorial Herder, p. 152. Esta mencionada etimología también la refiere el pensador de Danzig, Arthur Schopenhauer, al aludir al ejercicio de la razón como un escuchar los pensamientos o pecatarse de los mismos. Cfr. Schopenhauer, A. (2012). *El mundo como voluntad y representación Vol. I*, México, FCE, p. 120-121. Nótese además que en alemán *Hören* (escuchar), *gehören* (escuchar o pertenecer), *gehörchen* (obedecer) pertenecen a la misma familia de palabras.

relativas a *audio* como *exaudio* (entender, escuchar), *audire* (escuchar); por otro lado, tenemos, *auscultare* que es escuchar; a su vez, el sustantivo *audientia* refiere la atención, el prestar atención y nuevamente aparece la significación de obediencia; asimismo, nos llama poderosamente la atención cuando el propio adjetivo *auditus* refiere ciertamente a algo oído, pero también a algo conocido. Aquí, pues, nuevamente comprender y escuchar están emparejados, como también nos atrevemos a determinar un emparejamiento sustantivo entre el verbo *oboedire*=obedecer y el escuchar, en tanto las voces que lo compondrían serían *ob*, *audire*= tener algo ante el oído.

Cabe sumar a lo dicho, el hecho invariable de que en la escucha también se ponen en juego contextos ordinarios de rebuscadas ristas con respecto, por ejemplo, al malentendido, el cual tendría amplias resonancias pluridimensionales, pongamos, dado el caso, cuando una madre le llega a decir angustiada a su hijo anárquico: “¡no me escuchas!”; mientras que éste responde, con el pasar del tiempo: “¡jamás te escuché!”, después de haber vivido en la molición. Casos como el anterior suceden de ordinario y en todos ellos la escucha está presente, por ejemplo, en las menudencias del rumor, en las fruslerías del chisme, en el deseo que se acrecienta en el fisgonear. En todos esos casos la audición y las complejidades de su comprensión están presentes.

Además, no podemos sino afirmar que los géneros literarios como la tragedia, la comedia o el cuento, son, indudablemente, ejemplos fidedignos donde la escucha y sus sutilezas está invariablemente presentes configurando de manera sustantiva el espacio de la escena y la estructura del propio personaje. Molière bien supo que las tartuferías de su *Tartufo* se ponen en marcha en la lengua y en las sutilezas expresivas del oído y que la risible candidez de Orgón también pone en evidencia la indefensión de la propia escucha. Por otro lado, bien podríamos aseverar que *Edipo* se pudo haber cortado violentamente, como un furioso Van Gogh, los oídos ante el hecho cruel de no haber entendido el hablar de su destino. A su vez, el gran Shakespeare bien sabía que cuando en *Lady Macbeth* se fraguaba el espíritu asesino, éste ya tomaba forma merced de las argucias de la audición.

¿Querías obtener lo que consideras el ornamento de la vida, y vivir como un cobarde en tu propia estimación, dejando el <<no me atrevo>> esté al servicio del <<querría>> como el pobre gato del proverbio?⁹³

Cuando así razona la señora Macbeth, azuzando la codicia de su esposo, debemos reconocer una expresividad comprensiva de la escucha que ya *habla*, instigando precisamente al asesinato y lo hace, como veremos más adelante, antes de que las propias palabras lleguen a ser pronunciadas. Asimismo, ¿quién podría dudar que la narrativa de Juan Rulfo está enriquecida por una profunda y compleja experiencia del mundo, la cual tiene en la audición uno de sus centros grávidos? Si únicamente pensásemos en *El llano en llamas* (y, ¡qué decir de *Pedro Páramo*!), se podría corroborar lo que ahora decimos. Muchas veces, en dicha obra, el debate entre esperanza y desesperanza se resuelve en los derroteros del oído, pero debemos admitir que, casi siempre, el narrador es alguien que cuenta el suceder de las cosas mediante una comprensividad que tiene en la audición uno de sus focos básicos: ecos, ladrido de perros, muertos que tienen voz, vientos que *hablan* acerca de la vida de un pueblo, silencios meditativos que nos hacen aparecer un escuchar que labora fecundamente con la visión, meditación acústica capaz de filosofar lanzando interrogantes decisivas, como: “¿Quién diablos haría este llano tan grande? ¿Para qué

⁹³ Cfr. Shakespeare, W. (2002). *Macbeth* en *Tragedias*, Madrid, RBA Coleccionables, p. 112.

sirve?”⁹⁴, las cuales se emparejaría con aquella de la tradición filosófica que nos dice: ¿por qué el ser y no más bien la nada?

Pues, todo lo anterior ocurre como si, en efecto, la escucha ordinariamente fuese un campo comprensivo decisivo donde el ser humano se llegase a poner en juego de múltiples formas, como si el oído y sus rangos comprensivos no pudiesen eximirse de la acción humana y tomara parte en todo momento y de múltiples formas en la estructura de la misma.

En este mismo orden de ideas, cabe indicar, como ya lo hemos venido advirtiendo, que en la escucha suceden una serie de connotaciones de orden moral que ya se ponen en juego, baste como prueba de ello lo que reflexiona Plutarco en la relación entre la escucha y la poesía en los jóvenes⁹⁵. Sumado a ello, podemos argumentar que en la escucha y su cotidianidad, al parecer, también se ponen en marcha lo avatares el silencio, lo mismo que las prácticas discursiva y no discursivas, las habladorías, lo mismo que las conjuras, la libertad en general, la obediencia, la apelación al pasado, la formación humana, el aprendizaje de la vida y los complejos nudos de la constitución de la subjetividad y su representación de mundo, lo mismo que el deseo y la pasión o los juegos de la seducción, los giros del poder, el oír frente al escuchar y la sordera, el mundo de la virtualidad como el internet, las redes sociales, incluso la propia locura y hasta las menudencias significativas que quieren ser escuchadas y no lo logran.

Así, el drama de la vida ordinaria nos puede brindar, en tanto testimonio, múltiples expresiones a través de las cuales se ponen en marcha la inmediatez y estrecheces compulsivas del hablar y del escuchar y de éste en tanto *verbum* donde se ponen en marcha el marco histórico ejecutivo de nuestro llegar a ser y un conjunto grávido de experiencias constituyentes.

En razón de lo ahora reflexionado, somos inducidos a interrogarnos con suma seriedad lo siguiente: ¿en qué medida la escucha puede advenir, no como un simple “teatrillo”, como lo indica Barthes, sino como un gran teatro expresivo mediante el cual podríamos comenzar a *entender* la puesta en escena del drama humano y de nuestro mundo? ¿En qué medida la escucha y su aparente nimiedad, en un sentido lato, podría acercarnos a sondear con detenimiento las menudencias ordinarias de la representación individual que logra configurar nuestro mundo y nuestro plexo social? Pues, al parecer, esta aparente nimiedad denominada audición posee un carácter constitutivo que labora con intensidad en el marco histórico-ejecutivo de la subjetividad.

Por el momento, bástenos anunciar algo que más adelante comprobaremos con suficiencia: que *nuestra escucha hace mundo*, lo cual significa que nuestra audición dispone de un peculiar comportamiento, el cual es capaz de estructurar campos y tejidos de comprensión, ciertas experiencias de sí o ciertos espacios sociales y tramas de la subjetividad y, precisamente, por este inadvertido proceder componente de la audición es que merece ser traída a cuenta su reflexión. Entregarnos a este complejo afán significa intentar hoyar los silos onto-hermenéuticos de la temática entre escuchar y llegar a ser, patentizada en el marco del mosaico de tradiciones que hemos ofrecido, supone, además, llamar la atención de los potenciales filones constitutivos de nuestra condición humana y las posibilidades mismas de la filosofía, toda vez que la escucha sea capaz de proporcionarnos, no únicamente su faz endeble y voluble, que menoscabaron los antiguos, sino también un rostro crítico lleno de ristras provechosas.

⁹⁴ Cfr. Rulfo, J. (2005). *Nos han dado la tierra en El llano en llamas*, México, Editorial RM/Fundación Juan Rulfo, p. 8.

Cfr. Plutarco, (1992). *Cómo el joven debe escuchar la poesía en Obras morales y de costumbre, (Moralía I), Op. cit.* pp. 89-158.

Dadas, así las cosas, cabe enunciar ahora una gavilla de interrogantes como las siguientes: ¿Qué es escuchar? ¿Cuál es la dimensión de la injerencia de la escucha en la estructura de la subjetividad y del acontecer mismo de la filosofía? ¿Existe en verdad una relación íntima entre el prestar oídos y el marco histórico-ejecutivo del acontecer de la subjetividad y de la filosofía? ¿Resulta, en efecto, la escucha un campo de comprensión con la debida suficiencia hermenéutica como para abordar las complejidades de nuestro llegar a ser? ¿En qué medida los recovecos de la audición podrían asumir, recoger y potenciar un caudal onto-hermenéutico crítico, mediante el cual podamos otear sendas posibilidades en orden a comprender el mundo y el vivir de los hombres? ¿Es posible una filosofía de la escucha? ¿Le están abiertas a la filosofía otras posibilidades a través de una reflexión sobre la audición como campo de comprensión? ¿Es posible, acaso, que el emparejamiento entre el entender y el escuchar colabore en atenuar el ahora pesado lastre tradicional y crítico que a la propia razón le hemos impuesto? Y, ¿la escucha queda agotada en la facticidad del lenguaje y de las prácticas discursivas? ¿Qué auténticos rendimientos onto-hermenéuticos ganamos si logramos abrir nuestro comprender a partir de la escucha? ¿Cuánto gana la filosofía con el ejercicio anterior?

Para comenzar a despejar el conjunto de las anteriores temáticas y así poner de manifiesto con mayor énfasis la importancia del escuchar, lo que en su interior se pone en juego, su relación con la ejecución de la filosofía y la potencial competencia de asumir los asuntos filosóficos de la comprensión desde sus derroteros, hemos creído muy conveniente recurrir a un determinado testimonio de la filosofía, el cual representa, fidedignamente, un caso paradigmático donde la diversa temática antes enunciada se torna lo bastante amalgamada y patentizada. Nos referimos a Martin Heidegger, particularmente a ciertos rasgos de su obra *Ser y tiempo* donde se alude tácitamente, desde nuestra lectura, a una escucha existencial como régimen comprensivo que movería al oído filosófico y que lograría arreglar un modo de la propia filosofía. Pero, ante todo, nos remitiremos a ciertos filones sustanciales de su pensamiento denominado tardío, donde se esgrimen, desde nuestro parecer, los aspectos estructurales de lo que denominaremos un régimen de la escucha al que designaremos *onto-histórico*.

Mediante el testimonio de la filosofía de Heidegger corroboraremos no únicamente la importancia del oído como foco de comprensión, sino comprobaremos la relación decisiva que existe entre el escuchar y el llegar a ser de cierto modo de filosofar. Determinaremos las estrecheces onto-hermenéuticas entre la audición y el marco histórico ejecutivo de la filosofía. Corroboraremos la vinculación ontológica que existe entre el oído y el devenir de tal o cual eventualidad. Pero, ante todo, acreditaremos la escucha como un derrotero comprensivo que se pone en juego más acá del ejercicio filosófico hermenéutico del filósofo. En otras palabras, en la vida del hombre cotidiano y del pensamiento del filósofo, la escucha esgrime una obediencia más decisiva y estructurante que la propia razón; todo lo cual significa que el oído ya *habla* en el pensador antes que su propio pensamiento. El oído ya amalgama una serie de experiencias esenciales que se ponen en juego con antelación a los proceder lucidos de la razón.

Así, sin más dilación, adentrémonos a dicho testimonio, pero hagámoslo con pausa y tiento, sin precipitaciones, no sea que éstas nos induzcan a una arrebatada y mala comprensión de las cosas que indagamos, las cosas del oído. Pues la precipitación, como la ira, según creemos, son testimonios de un oído incapaz de escuchar adecuadamente, como bien lo ha reflexionado Aristóteles⁹⁶, y nosotros queremos prestar oídos adecuadamente a nuestro escuchar, lo queremos hacer para así atender lo que de nosotros y del filosofar se pone en juego en sus derroteros.

⁹⁶ Cfr. Aristóteles, (1993). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia, Op. cit.* pp. 302-303.

II. Heidegger como testimonio y los regímenes de la audición.

En lo que sigue, intentaremos mostrar que, tanto en lo substancial del Heidegger de *Ser y tiempo* como en el denominado Heidegger tardío¹, habitan los profusos signos de un fehaciente y conspicuo testimonio, el cual nos hablaría de la estructura de un comprender que invariablemente remite al escuchar. Este escuchar estaría determinado por aquello que hemos denominado como regímenes de la escucha; éstos, por su parte, logran resaltar de suyo la importancia de la misma, el comportamiento de la audición como campo de comprensión al interior de la filosofía y lo que en ella se pondría en juego, a su vez nos permiten corroborar la relación intrínseca entre llegar a ser y escuchar. Lo que está en juego en esta problemática es la determinación ontológica del oído como campo de comprensión y las formas en que tal se mueve o es movido para forjar su comprender.

Dichos regímenes de la escucha, como más adelante constataremos, logran recoger en sí mismos ciertos modos tradicionales de entender o comprender, a partir de los cuales, un número considerable de occidentales habríamos llegado a representar con bastante regularidad nuestro mundo y mediante su auxilio se habría puesto en marcha nuestra subjetividad y merced de los mismos habríamos también llegado a sondear nuestro ser. Estos mismos regímenes, en particular el escuchar onto-histórico del Heidegger tardío, como en lo sucesivo aduciremos, nos brindan la pauta para postular al filósofo de la Selva Negra como el último modo conspicuo y eminente de hacer filosofía en el espectro complejo y abigarrado del pensamiento contemporáneo, uno tal que, según lo afirmamos en el capítulo antecedente, logra constituirse y cristalizarse según los modos de un afán filosófico interpelante, pero en modo alguno interpelado.

Los vericuetos del pensamiento de Heidegger nos permitirán corroborar la conjuración que existe entre oído como derrotero de entendimiento de la filosofía.

2.1 Breve ponderación del pensamiento de Heidegger.

El tiempo resulta todavía lo bastante prematuro como para sopesar, en todo lo que ello conlleva, el pensamiento de Martin Heidegger. Las resonancias de su embate todavía resuenan y nuestros oídos aún se debaten entre la precipitada fascinación del pensador y la reposada toma de distancia frente al maestro. A decir verdad, a la obra de Heidegger le viene bien, hoy en día, un digno y peculiar oyente, justo ese que “[...] deja pasar un tiempo, por si quisiera añadir algo a lo dicho el que ha hablado o cambiar o quitar algo”².

¹ Nuestra investigación asume que la noción de un Heidegger tardío tiene su auténtico comienzo en los años 30's. El viraje del pensador de la Selva Negra tiene lugar cuando su pensamiento se centra en la esencia de la verdad, en su efecto fundador y en la proveniencia de su historia, esto es, cuando se aduce una historia del Seyn. Pensemos en este momento en textos decisivos como *De la esencia de la verdad*, *De la esencia del fundamento*, *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, *Preguntas fundamentales de la Filosofía*, *Meditación*, *La Historia del Ser*, *Aportes a la Filosofía*, todos estos textos de los años 30's. Lo anterior queda incompleto si no inquirimos que la labor filosófica del Heidegger de los años posteriores es un urdir pertinaz acerca de lo ya pensado en los 30's: la pregunta por el Ser *del* ente o, lo que es lo mismo, *la verdad del esenciarse del Seyn*. Por eso mismo, la interrogante por el ser en el Heidegger tardío resuena así: “La pregunta reza: si y cuándo y cómo somos pertenecientes al ser (como evento)”. Cfr. Heidegger, M. (2011) (GA 65). *Aportes a la Filosofía*, Buenos Aires, Editorial Biblos, p. 51.

² Cfr. Plutarco. (1992). *Sobre cómo se debe escuchar en Obras morales y de costumbre (Moralia I)*, Op. cit. 170.

Se trata, pues, de practicar ante Heidegger y frente a todo gran pensador y maestro, un saber escucharles. Ante tales seres está de por medio, algo hoy tan vulgarmente olvidado, el arduo aprendizaje de *saber prestar oídos al maestro*.

No obstante, oscilando entre la admiración y la discrepancia frente al filósofo, fluctuando entre la sombra del ídolo y su desacralización, debemos tener el atrevimiento, un tanto tímido, de proferir algunas palabras respecto de la importancia y grandeza de Martin Heidegger. Pero, debemos hacerlo teniendo en mente que, así como “a los poetas no hay que obedecerles como pedagogos ni legisladores, al menos que su asunto sea razonable”³, tampoco debemos obedecer ciegamente al filósofo, al menos que su asunto también parezca razonable y, ¿en qué estriba lo razonable del pensamiento de Heidegger? ¿Por qué motivos vale la pena inclinar el oído hacia Heidegger?

Según creemos, hasta el día de hoy, dicha grandeza e importancia, nos parecen, ciertamente, indudables y estriban, entre otras cosas, en la crítica profunda, ralentizada y sostenida a la metafísica, en el hondo y devastador cuestionamiento al pensamiento moderno de la subjetividad y a los fundamentos metafísicos de la técnica. Asimismo, se deben a la atractiva provocación que ha suscitado, en el seno del pensar occidental, la constante indicación acerca de que la palabra ser podría ser algo más que un simple verbo que pronunciamos ordinariamente sin más.

Heidegger, a nuestro modo de ver, resulta el último conspicuo pensador que ha logrado fascinar, convencer y estimular a muchos, y ello bajo los goznes de una escritura filo-teológica⁴ religiosamente edulcorada que versa acerca de que existiría algo así como un misterio del mundo al que indudablemente nos deberíamos: el misterio del ser.

Pero, ante todo, creemos que la importancia más esencial de nuestro pensador consiste en minar senderos a favor de un pensamiento distanciado de la representación, alejado de la figuración de la imagen y separado de las circunstancias de la presencia. Además – pensamos exclusivamente en el Heidegger tardío– ha laborado con celo en la forja de un amplio pensamiento que habría logrado amalgamar con profundidad las nociones de *ser*, *pensar* y *escuchar*, a esta tríada de conceptos debemos aunar una noción que corre sutil y silenciosa a lo largo de su último pensamiento y que lecturas ortodoxas no podrían detectar, a saber: la noción de *obediencia* y la estructura particular que de ella allí se esgrime. Sumamos además a lo precedente, el hecho enormemente relevante de volver a recordarnos algo que con pronta facilidad olvidamos o que casi siempre es soslayado por la constante arrogancia del filósofo, esto es, que hemos de detenernos con paciencia a considerar (pensar) si en verdad pensamos cuando decimos que pensamos.

Ciertamente lo grande se debate, muchas veces, en el mar abierto y profundo de la ambigüedad. Heidegger pertenece a ese tipo de grandeza mezclada y turbia. Filósofo de grandes luces y profundas sombras, admirable y risible⁵ al mismo tiempo, capaz de hacernos suscitar con prontitud un fascinante embrujo por su pensar y, al mismo tiempo, hacernos despertar por él una cierta e inevitable repulsión.

Heidegger posee la potencia de un pensador brioso, capaz de navegar magistralmente con soltura por el mar agitado de la filosofía; no obstante, al momento de intentar ayudarnos, mediante su prolijo pensamiento, para la necesaria labor de comprender a los hombres y su tiempo, para comprender las ristas de nuestra condición

³ Cfr. Plutarco. (1992). *Sobre cómo debe el joven escuchar la poesía en Obras morales y de costumbre*, (*Moralia I*), *Op. cit.* p. 131.

⁴ Karl Löwith ha argumentado que la fascinación y el estímulo que representa Heidegger para muchos, como en su tiempo fue Fichte o Schelling, se debe a los motivos religiosos que su pensamiento logra suscitar Cfr. Löwith, K. (2006). *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, en *Heidegger, pensador de un tiempo indigente, Sobre la posición de la filosofía en el siglo xx*, Buenos Aires, FCE, p. 237.

⁵ Cfr. Gadamer, H. G. (2002). *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Editorial Herder, p. 38.

humana y de su historia, el pensador de la Selva Negra nos deja un tanto vacíos, la razón de ello estriba, a despecho de los heideggerianos de cepa, en que Heidegger y su pensamiento último, amalgama su pensar olvidando flagrantemente el mundo vivo y ordinario de los hombres que viven, laboran, comen y sufren.

A partir de los años 30's Heidegger, blandiendo una filosofía del ser en cuanto ser y acentuando más la diferencia ontológica, logra desatender (deja de escuchar) crasamente lo óntico, el mundo vital de los hombres y de sus historias. Ello no ocurre, por ejemplo, con filósofos como Spinoza, Nietzsche, Deleuze, Foucault y menos, con Schopenhauer; de todos estos podemos auxiliarnos con facilidad al momento de intentar comprender lo que pasa con nosotros, mientras que Heidegger, al hablarnos del ser en el que está pensando, no logramos reconocernos en ese ser. Ese ser hablaría de su historia y de sus oscurecimientos, pero no de las historias de los hombres.

Así, por ejemplo, al momento de intentar la tarea de leer a los hombres, cabe la encrucijada siguiente: por qué Schopenhauer y no Heidegger. Aquel filósofo desde el complejo barullo de los hombres, éste lo hace dejándolos de escuchar.

Mas, no obsta lo anterior para reconocer la potencia del pensamiento del filósofo del ser y la radicalidad de sus interrogantes, las cuales habrían logrado abrir sendos surcos por donde han podido transitar algunas de las líneas teóricas más importantes del siglo xx: la fenomenología, la ontología, la metafísica, el existencialismo, el deconstructivismo, la teología, la filosofía del arte y la estética, la hermenéutica filosófica, la psiquiatría, la psicología, la religión y otros amplios campos del saber. Filósofo sumamente tenaz, lo bastante trabajador y voluntarioso como para elaborar más de cien volúmenes repartidos entre cursos, tratados, conferencias, anotaciones, todo ello bajo el polémico emblema de la *Gesamtausgabe*.

El afanoso y escrupuloso denuedo del filósofo de la Selva Negra, en su pertinaz labor de recordarnos sin cesar la existencia de un cierto misterio del mundo que se oculta y se desoculta, según un juego indeterminado; la voluntariosa acreditación del descubrimiento de ese juego misterioso bajo el rótulo del sabio que indica, el empeñarse con suma constancia en hacernos creer que dicho misterio se logra indicar en espíritus conspicuos como los poetas y los pensadores, como lo sería él mismo, nos permite inferir que Heidegger puede llegar a ser concebido, dada su labor titánica y su espíritu incansable, en algo así como el *último Fausto de la filosofía*. En la figura de este filósofo, navegante y naufrago (*frangere*, romper, de allí el término fracaso) de las aguas del ser —según expresión de F. Volpi censurada por los deudos de Heidegger⁶— podemos ver compendiados algunos de los rasgos del Fausto de Marlow, el Fausto de Goethe y el de Paul Valéry.

Sin embargo, habría algo más en el pensamiento de Heidegger que nos llama poderosamente la atención y que debemos subrayar, a saber: que su pensamiento abre prolijas vetas que nos conducen a considerar con seriedad la importancia de la escucha como un fenómeno que podría asumir, en buena medida, los asuntos de la comprensión humana y que en ella misma se anudan las ristas del llegar a ser. De estas vetas nuestra investigación saca el debido provecho.

Asimismo, aun reconociendo lo realmente provechoso del pensamiento de Heidegger, conjeturamos que la formulación de las tesis más fundamentales que sostienen la compleja estructura de su pensamiento, quedan lo bastante sostenidas a través del fuste de ciertos regímenes acreditados en el propio oído del filósofo, regímenes lo bastante cristalizados que no dejarían de reiterar, paradójicamente, lo esencial de una filosofía como labor eminente y conspicua, la cual, como en el capítulo primero lo dijimos, se

⁶ Cfr. Volpi Franco, (2009) *¿Aportes a la filosofía? El diario de un naufragio en Heidegger Aportes a la filosofía*, Madrid, Maia Ediciones. Pp. 17 ss.

asumiría, en todo caso, como un quehacer crítico, esto es, interpelante, pero que oblitera ser, franca y paradójicamente, un afán interpelado. Todo lo cual querría decir, hipotéticamente, que lo básico del pensamiento del Heidegger tardío nos resulta el último gran esfuerzo del pensamiento filosófico lo bastante interpelante, pero que de suyo hace el gesto fundamental de no dejarse interpelar. Su pensamiento toca, roza, mueve, pero recusa ser tocado, rehúye a ser conmovido. Las razones de ese déficit en la filosofía heideggeriana las encontraremos en el comportamiento de su oído al momento de filosofar.

Así, lo anterior nos induce a interrogar; ¿qué relación habría entre la escucha o el oído del filósofo como campo de comprensión y la estructura general de la filosofía de un pensador, sea cual fuere? ¿Será que la estructura básica del pensamiento de un filósofo se decide esencialmente por el comportamiento del oído? ¿Quizá sea que, en efecto, habría una estrecha relación onto-hermenéutica entre el llegar a ser lo que somos y los modos de la escucha? ¿En qué consistiría, pues, en todo caso el escuchar? Lanzamos con temor y con trémulo nuestras interrogantes y lo hacemos esperando no caer en la más vulgar impertinencia⁷, esto es, en la crasa insolencia frente al pensador.

Lo haremos con la firme determinación que saber escuchar al maestro significa adentrarse a la estructura comportamental de su oído y comprender cómo éste es movido a la comprensión del mundo.

III. Consideraciones metodológicas previas.

Recordemos, el testimonio, según estimaciones del primer capítulo, *expresa* por sí mismo la abierta realización de algo. El testimonio por sus propios fueros y como a traición de sí, da a conocer —muestra un saber, decíamos— que algo tiene cabida, que cierto y abierto acontecimiento se lleva a cabo o se llevó a cabo. El testimonio, concitábamos, expresa, habla, cuenta, proclama y su hablar denota la traducción peculiar de un modo en que se ejecuta lo abierto de tal o cual acontecimiento. A causa de ello, el testimonio resulta una interpretación o ejecución peculiar del evento, pues, a todas luces debemos retener al testimonio como la puesta en juego de una interpretación, de un saber que se hace efectivo acerca de cómo ese acontecimiento testimoniado se ejecuta o se habría llevado a cabo. El testimonio así, lo concebimos como una interpretación expresiva de lo abierto del acontecimiento cualquiera que fuere.

Según lo anterior, vemos a las claras que el testimonio dispone de un carácter onto-hermenéutico, esto significa que su presencia logra expresar cómo el acontecimiento y su apertura se llevan o se llevaron a cabo y al hacerlo, recién da a saber una particular interpretación del mismo, esto es, nos da a entender¹ aquello que precisamente en dicho

⁷ Nuestro acercamiento crítico a Heidegger no busca una infecunda e impertinente confrontación, no habita en nosotros beligerancia alguna, ello es insospechado para nosotros; más bien, lo que intentamos hacer es tratar de entender, poner atención, escuchar los modos en que presta atención el filósofo a la filosofía y determinar si esos regímenes de la escucha, ahora sólo hipotéticamente aludidos, hacen posible la emergencia de un pensamiento como el de Heidegger. Recordemos que queremos tener claridad respecto de la importancia de la escucha y de sus componentes onto-hermenéuticos. Bien dice Schopenhauer que “En la obra de un gran genio es mucho más fácil constatar las faltas y los errores que dar un desarrollo claro y cabal de su valor”; entiéndase con claridad que nosotros pretendemos lo segundo. *Cfr.* Schopenhauer, A. (2012). *Crítica de la filosofía kantiana en El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, México, FCE, p. 519.

¹ Entiéndase este *dar a entender* en sus resonancias lingüísticas que apelan al *escuchar/al entender*, en cuanto que la escucha es por el momento una remisión a la exterioridad que tensa hacia (a-tensión), por eso ahora decimos que escuchar es a-tender.

acontecimiento se ejecuta. En este sentido el testimonio resulta un ejecutante del carácter histórico-ejecutivo del evento y un justo intérprete del acontecimiento.

El testimonio representa un modo de entender la realización de un acontecimiento y este entendimiento es una expresión o interpretación del *verbum* histórico-ejecutivo de ese mismo evento. Debido a ello, con antelación hemos sido capaces de afirmar del testimonio que es pro-clamador, esto es, que de suyo profesa la puesta en juego del acontecimiento y lo hace bajo las lindes de una interpretación o traducción del evento. Debido a esto, podemos decir que su viva presencia debe ser considerada como una ejecución activa y crítica del *verbum* del acontecimiento. En ese sentido, cabe inferir que las mismas características que George Steiner² da al carácter del intérprete, son a cabalidad las mismas que nosotros podemos observar en el testimonio, pues éste, ya decíamos, resulta en todo un caso un vivo y activo ejecutante del acontecimiento.

Dado lo anterior, no cabe sino afirmar que el testimonio, considerado como presencia intérprete de la ejecución del marco histórico del evento, llega a realizar su interpretación mediante una expresividad que *habla interpretando*. Huelga decirlo, el testimonio es un *intérprete* que expresa la ejecución del evento y, al hacerlo, da a entender algo de la realización de ese *verbum*. Su estar allí o haber estado allí³ —según la concepción del testimonio que Ricoeur refiere— y el entender que allí se pone en marcha, nos refiere un campo de comprensión expresivo que se pone en juego; su habla interpretativa nos indica que su proceder como intérprete resulta, entre otras cosas, un atender que se pone en juego y ese atender, como más adelante lo podremos comprobar con lujo de detalle, no es otra cosa, sino una escucha verdaderamente activa, un escuchar comprensivo que expresa e interpreta a su manera el marco histórico-ejecutivo del evento. Por esta justa razón, cabe adelantar que el testimonio es una presencia interpretativa al que le sería de suyo una competencia expresiva a partir de un entender, éste entender tiene en la escucha uno de sus focos privilegiados de gestación.

Y, para el caso específico de la filosofía y su realización, podemos llegar a afirmar que el pensamiento de un filósofo puede ser considerado, desde estos términos, como testimonio, esto es, como un modo particular en que un ser humano, cualquiera que éste sea, profesional o no, llega a interpretar y a expresar la filosofía. Sumariamente podemos proferir que el pensamiento de un filósofo resulta, de manera general, una particular y determinada interpretación de la filosofía. Queremos decir con lo anterior que un filósofo, al momento de filosofar, al ejecutar la vida de la filosofía, traduce a la misma o da a entender que algo ocurre en el seno mismo del *verbum* denominado filosofar o, lo que es lo mismo, cada filósofo expresa o cuenta una particular forma de entender o escuchar lo abierto del filosofar. La filosofía de cada cual, en tanto testimonio, es, a las claras, una representación de la filosofía que habla o expresa a la misma y, al hacerlo, nos dice cómo ésta es o cómo llega a ser.

De esta manera, cada filósofo es un modo peculiar de entender y reproducir la abierta eventualidad de la vida de la filosofía. Cada testimonio remite, así, al hecho invariable de que la filosofía es un *verbum* que en su marco histórico-ejecutivo vive o se dice de muchos modos. En este mismo tenor, no podemos sino advertir y reiterar que cada filosofía que se realiza la consideramos como el hablar expresivo que se pone en marcha, en buena medida, en el oído o, lo que es lo mismo, como una interpretación que expresa

² Cfr. Steiner, G. (1991). *Presencias reales*, Barcelona, Ediciones Destino, p. 18 ss. Steiner refiere una cierta hermenéutica responsable, a cuya esencia le viene bien la suerte de un entendimiento activo: lo cual quiere decir que, cuando aprehendemos algo, por ejemplo, una lectura, lo hacemos de forma activa y crítica, puesto que, a) desciframos el significado o sentido, b) lo traducimos, c) lo comprendemos de manera activa, esto es, de forma crítica y en constante acción.

³ Cfr. Ricoeur, P. (2003), *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Editorial Trotta, pp. 192-193.

a su manera lo abierto de las vidas de la filosofía. Esta interpretación, como lo adelantamos, se pone en juego o tiene su germen en la comprensividad de la audición.

Sacando provecho de las consideraciones de P. Szendy respecto de lo que ha significado el *arreglo*⁴ en la historia de la música, donde el arreglo sería, según Szendy, la apropiación plástica de una escucha musical, materializada como obra por parte de un oyente, el cual, a su manera, reproduce eso mismo que ha escuchado y, conduciendo esa noción de arreglo hacia la filosofía, podemos admitir que el filósofo, en todo caso, no es otra cosa, sino un *arreglista* de la filosofía, en tanto que interpreta en los términos de pensador un modo particular, activo y crítico de lo abierto del marco histórico-ejecutivo de la filosofía. Ese arreglo, cabe subrayar, se pone en marcha, en amplia medida, como más delante lo observaremos, en el propio oído del pensador.

Si bien la filosofía no es música ni la música filosofía, ambas están hermanadas en cuanto que se ponen en marcha, en amplia medida, en la comprensividad de la audición.

3.1 Saber escuchar al pensador. Escuchar su oído.

Merced de las consideraciones anteriores, se infiere que nuestro acercamiento a la filosofía de Heidegger se hará desde la anuencia del testimonio. Queremos atender al testimonio del filósofo, puesto que comprendemos que Heidegger es otro testimonio más del evento de la filosofía. Si la filosofía se dice de muchos modos, el pensamiento del filósofo del ser debe ser tenido como uno de ellos. Así, retenemos lo más propio del pensador en cuanto intérprete y arreglista de la filosofía y mantenemos abierta la eventualidad de ésta. Pretendemos así introducirnos al arreglo o arreglos que el filósofo alemán hace de la filosofía o, lo que es lo mismo, a los modos como habría llegado a escuchar a la misma.

Merced de las consideraciones anteriores, una vez más rozamos la acuciante temática referente a los específicos modos en que nos debemos acercar al pensamiento de un filósofo, esto es, las formas acertadas en que debiésemos prestarle oídos a un filósofo. ¿Cómo atender el pensamiento de un pensador? ¿Cómo sabernos mover en sus derroteros? ¿Qué hace de nosotros un pensar de tal o cual índole? En este sentido debemos hacer nuestra la interrogante que Szendy nos profiere, a saber: “[...] ¿es posible hacer escuchar una escucha?”⁵. Se deduce de lo anterior nuestra pretensión: prestar oídos al arreglo del filósofo, mientras dejamos intacta la apertura de la propia filosofía.

¿En qué medida podemos dejar apelarnos⁶ —dejarnos empujar, permitirnos ser impulsados— por un pensamiento y no únicamente hacerlo reproducir bajo el gesto sandio e infecundo del escolar? A estos escolares filósofos que pululan por doquier, de una u otra forma figurados, vale la pena hacerles llegar aquello que Plutarco refiere a los jóvenes al momento de atender la poesía: “También [cuidemos] que no escuche sólo aquello que todos repiten, que la poesía es una pintura hablada y la pintura una poesía muda [...]”⁷; en filosofía lo más repetido es el infatuado e infecundo comentario orientado únicamente a la explicación, a la adulación y reproducción dogmática de la filosofía de cierto maestro preferido, aquí la filosofía resulta casi siempre una obra que, hablando dice nada y por eso mismo resulta tan inútil como irrelevante.

⁴ Cfr. Szendy, P. (2003). *Escucha, una historia del oído melómano*, Op. cit. pp. 38 ss.

⁵ *Ídem.*, p. 22.

⁶ Cfr. Nancy, Jean-Luc (2007). *A la escucha*, Op. cit. 45.

⁷ Cfr. Plutarco (1992). *Cómo debe el joven escuchar la poesía en Obras morales y de costumbre (Moralia I)*, Op. cit. p. 99.

La filosofía de un pensador toma palabra y resulta significativa cuando dejamos que hable su oído, cuando permitimos que nos diga cómo comprende éste al mundo, cómo se mueve a la comprensión y, sobre todo, qué hace de nosotros si hacemos caso a su oído. Se trata así de esgrimir las posibilidades comprensivas de un saber escuchar el oído del pensador.

IV. La tácita escucha existencial en *Ser y tiempo*.

Antes de adentrarnos en el estudio de la experiencia audio-comprensiva que subyace en *Ser y tiempo*, creemos bastante conveniente exponer una nota que nos deba servir como preámbulo. Esta apostilla tiene la intención de hacer notar que nuestra lectura del Heidegger de *Ser y tiempo* y el “tardío” tiene como hilo conductor, entre otras cosas, una gavilla de gestos que podemos ver acreditada en la audición como campo de comprensión del pensador.

4.1 Breve apostilla al giro en el pensamiento de Heidegger.

Para comenzar nuestra reflexión, debemos partir de lo siguiente. Nosotros concedemos que el tan sonado viraje experimentado en el pensamiento de Heidegger tiene que ver con el afianzamiento teórico de algo así como el *esenciamiento* de la *verdad del Ser*¹; trocamiento teórico que es posible entenderlo si nos remitimos, entre otras cosas, a un gesto particular acreditado en las formas comportamentales de la audición.

Este giro experimentado por Heidegger indica un pronto reajuste de la acepción del ser sugerido en *Ser y tiempo*, cuyo sentido, como sabemos, logra estar inscrito en la propia temporalidad del *Dasein*. Por otra parte, debemos al punto reconocer que en *Ser y tiempo* el tan buscado sentido del ser se agota en la analítica de la existencia del *Dasein*, siendo que, las resonancias de ese sentido llegan a ser escuchadas en toda la estructura existencial del mismo. Así, no podemos sino reconocer que en *Ser y tiempo* existe la suerte de una escucha del ser, la índole de un prestar oídos que nosotros nombramos existencial, cuyo cometido, según creemos, se cumplimenta en el momento en que el conocimiento del sentido del ser es interpretado a partir de la condición temporaria del *Dasein*. Debido a ello, podemos nosotros sugerir que escuchar al ser, en lo que respecta a la obra *Ser y tiempo*, es escuchar al *Dasein* y viceversa.

Por nuestra parte no tenemos inconveniente alguno en afirmar que la obra *Ser y tiempo* es una obra que tiene en el escuchar uno de sus focos temáticos fundamentales y, llevando los asuntos más allá, cabe decir que dicha obra debe ser tenida como una actualización del epígrafe que dice: “*llega a ser el que eres*”²; eslogan que sólo puede llevarse a cabo con este que dice: “*escúchate a ti mismo*”. Indudablemente, la tradición délfica oracular todavía está presente en *Ser y tiempo*.

El viraje del que hacemos mención tiene que ver además, con el hecho sustantivo de haber caído en la cuenta por parte de propio pensador alemán de que, a pesar de los avances importantes respecto de la temática del sentido del ser en *Ser y tiempo*, la diferencia ontológica no hubo quedado del todo diferenciada en dicha obra y, por ende, no se logró

¹ Entiéndase que escribimos con mayúsculas y cursivas *Ser* para referirnos al *Seyn* en tanto que éste representa la interrogación del *ser* desde el esenciamiento de su verdad.

² Cfr. Heidegger, M. (1999) (GA 2). *Ser y tiempo*, 8ª Reimpr. México, Fondo de Cultura Económica, p. 163.

llevar a cabo, en definitiva, uno de los cometidos más importantes al interior del pensamiento del filósofo de la Selva Negra: la plena diferenciación de un ser y de un ente, de una dimensión óptica referida a un decisivo plano ontológico.

Por el contrario, el cambio acreditado en el Heidegger posterior a *Ser y tiempo* retoma la problemática de la diferencia ontológica y lo hace de forma más radical, ciñéndose a una consistente meditación acerca de las posibilidades de la interrogante del ser en tanto ser, el cual, sin lugar a dudas, se relaciona esencialmente con los modos de la comprensión del mismo y, como enseguida observaremos, con un gesto del oído que vira hacia la atención de ese ser y la verdad que trae consigo. Pero, ¿en qué estriba este gesto auditivo y aquel indicado bajo la forma de una escucha existencial? ¿Cómo se hace escuchar la filosofía mediante los rasgos de una escucha existencial y cómo resuena en el oído del filósofo un pensamiento, cuyo gesto auditivo vira hacia algo como la verdad del Ser?

Estamos plenamente convencidos que el Heidegger tardío³ tiene sus particulares inicios en momentos muy tempranos, justo en los años 30's*, específicamente cuando nuestro pensador comienza a hoyar la interrogante por la verdad de un Ser, cuya impronta destinal se deja indicar en los indicios de la propia historia. Pero, a decir verdad, ello comienza a suceder después de la publicación de *Ser y tiempo* (1927), a partir de los años 1927-28 y 29, en un fecundo, pero mal denominado por nosotros “período” de transición⁴. En estos años, nuestro pensador deja en suspenso el tiempo como horizonte de comprensión del ser, hace a un lado la analítica existencial, sin desistir totalmente de ella, pero ahora es abordada a la luz primordial de la trascendencia y de la relación de ésta con el fundamento, como focos metafísicos⁵ determinados donde se comienzan a hacer visibles los efluvios teóricos de algo así como un Ser que *da (es gibt)* su ser en la esencia de la existencia y ello en tanto que ésta manifiesta su modo de ser en tanto trascendencia, donde ésta quiere decir, en términos muy sumarios, los modos posibles de fundación del ser acreditados en su libertad y en el carácter pre-comprensor del *Dasein*.

De tal suerte que, desde nuestra particular lectura, el Heidegger tardío tiene que ver, ante todo, con un modo un tanto diverso de pensar y de abrir la comprensión del ser; se insiste en la necesaria referencialidad de la diferencia ontológica y, por ende, al asimiento de la interrogante del ser en tanto ser.

A nuestro modo de ver, el muy temprano Heidegger tardío, al retrotraer la comprensión del ser a sus rasgos “ya dados” en la dimensión de la trascendencia, por

³ Debemos recordar que nuestra reflexión se sustrae a la división doxográfica de un primer y segundo Heidegger. Nosotros aceptamos, como ya hubimos de afirmar, la idea de un Heidegger quien, después de *Ser y tiempo*, a través de un periodo de transición, dispone las bases para la estructura de su pensamiento posterior. De tal suerte que el Heidegger tardío resulta para nosotros aquel que desde la década de los años 30's del siglo que nos precede ya dispone de lo esencial. Siendo que, si hablamos de un Heidegger tardío, debemos aceptar que tal comienza lo bastante temprano.

* Nuestro filósofo ronda los cuarenta años, recordemos que Heidegger nace en 1889 y muere en 1976.

⁴ A este propósito véase: Heidegger, M. (2000) (GA 24). *Los problemas fundamentales de fenomenología*, Madrid, Editorial Trotta. Heidegger, M. (2001) (GA 27). *Introducción a la filosofía*, Ediciones Cátedra, Madrid. Heidegger, M. (2001). *¿Qué es metafísica?* (1929), *De la esencia del fundamento* (1929), *De la esencia de la verdad* (1930), *La doctrina platónica de la verdad* (1931) en *Hitos* (2001) (GA 9), Madrid, Alianza Editorial. Heidegger, M. (1986) (GA 3). *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE. Heidegger, M. (2007) (GA 29/30). *Conceptos fundamentales de metafísica*, Mundo, finitud, soledad, Alianza Editorial, Madrid.

⁵ Ello ha dado pie a que un estudioso de Heidegger como François Jaran hable de una cierta conversión metafísica de Heidegger después de *Ser y tiempo*. Jaran, François (2015), *La “repetición” de la metafísica en Heidegger*, pensar la metafísica como acontecimiento de la existencia humana, curso impartido en el marco de la cátedra “José Revueltas” de filosofía y literatura, Universidad de Guanajuato en Guanajuato capital, del 20 al 23 de abril 2015.

decirlo de alguna manera apresurada, en virtud de este gesto, hay una referencia a un cambio en el régimen de la escucha del ser: no se trata ya, a punto fijo, de escuchar el sentido del ser del ente desde el horizonte del tiempo inscrito en el *Dasein*, sino, a la sazón, lo que en definitiva se intenta es atender al ser en tanto ser, al *darse* del ser a partir de la dimensión de su fundamento y trascendencia. De tal manera que, de los rasgos de una escucha existencial del ser se troca al modo de una escucha a la que denominamos onto-histórica, por razones que más adelante esgrimiremos. De la escucha del murmullo ontológico del *Dasein* se gira hacia la atención de las resonancias de la historia del Ser. Y ello tiene lugar, debemos subrayarlo, en la década de los años 30's del siglo que nos ha precedido.

Siendo que, debemos prestos acudir a conocer estos regímenes de la escucha para determinar su estructura, para reconocer, habida cuenta, cómo resuena y se hace escuchar la filosofía en el oído de Heidegger y así observar lo que allí se pone en juego; todo ello pues, en vísperas de disponer las bases necesarias para esgrimir la importancia y la necesidad de la pregunta por el escuchar.

4.2 Escuchar, hablar, comprender y el régimen de la audición en *Ser y tiempo*.

¿Es en verdad el oído, aparente insignificancia, una ubicuidad ordinaria proveedora de entendimiento? Y, si es así, ¿qué lo posibilitaría como tal? Acerquémonos a Heidegger teniendo las precedentes agravantes como telón de fondo.

No hace falta decir, dados los testimonios ofrecidos al inicio de este presente capítulo, que Heidegger no es el primer filósofo en hacer descollar la importancia del escuchar⁶, pero sí uno de los primeros en obtener provechosas conclusiones onto-hermenéuticas ineludibles —pensamos aquí particularmente en *Ser y tiempo*— de las complejas, pero fecundas estrecheces entre *hablar*, *callar*, *oír*, *escuchar* y de las que nosotros vamos a sacar debido provecho. Esta amalgama temática queda anclada en fértil relación con el comprender. Dichas alusiones onto-hermenéuticas, a nuestro modo de ver, logran abrir un complejo postigo por el que se asoma un insoslayable hito al interior de la filosofía, el cual nos debe parecer irrecusable, por prolijo y provechoso y, al que, por cierto, no siempre se ha sabido prestar la atención que merece.

Este mencionado hito hace aparecer el escuchar y el hablar como derroteros fundamentales comprensivos y lo bastante ordinario. En sus lindes, se alcanza a percibir el importante emparejamiento con el comprender que nosotros acreditamos en muy diversas tradiciones. En la temática ahora indicada, se nos abre una brecha considerable de reflexión, en lo que respecta, claro está, a la problemática del escuchar y de nuestra constitución humana. Veamos.

Por el momento, baste únicamente centrarnos, para barruntar dicha amalgama temática, en algunos pasajes importantes de *Ser y tiempo*, específicamente en las elucubraciones ontológicas sobre el lenguaje (*Sprache*) y más en particular en lo que respecta a los asuntos del habla (*Rede*). Centrémonos en el § 34 de la obra mencionada.

⁶ Podemos aducir otros tantos testimonios filosóficos que preceden a Heidegger donde la escucha está ya emparentada con la comprensión. Sin embargo, este no será el lugar para hacerlo. La extensión de nuestra investigación nos lo impide. Baste por el momento señalar uno de ellos: Maine de Biran, de quien Brelet afirma: “Maine de Biran demostró con excelencia que el oído es el sentido de la reflexión y el símbolo de la conciencia”. Cfr. Andrés, Ramón, (2002). *El oyente infinito, Reflexiones y sentencias sobre la música (De Nietzsche a nuestros días)*, Barcelona, DVD Ediciones, p. 150. Sin embargo, debemos admitir que Maine de Biran no será traído a cuenta en nuestro estudio. La extensión de nuestra investigación nos lo impide.

En este indicado apartado podemos observar algunos asuntos referentes a cómo el callar (*Schweigen*), el oír (*Hören*) y el escuchar (*Horchen*) logran sustentarse ontológicamente en el comprender (*Verstehen*) del *Dasein*. A este propósito resulta lo bastante significativo el hecho de que el comprender y la comprensibilidad (*Verständlichkeit*), al momento de hacer referencia a ellos, nuestro filósofo acuda presto al oír, en cuanto que éste aparece como posibilidad misma del hablar, para al instante remitirnos a la *no casual* e importante relación subyacente entre comprender y oír. Nuestro filósofo lo dice del siguiente modo: “No es casual que digamos, cuando no hemos oído “bien”, que no hemos “comprendido”⁷. Y agrega, “El oír es constitutivo del hablar”⁸; más aún, “el “ser-ahí” [*Dasein*] oye porque comprende”⁹. Por eso mismo, con todo derecho, nuestro filósofo llega a decir que el *Dasein* escucha (*Horchen*), —oye y escucha— debido precisamente a que comprende. El decurso de nuestras disquisiciones nos habrá de conducir al abordaje acerca de la forma en que surge el comprender, de él diremos que emerge en la misma medida en que nuestro oído se logró abrir ante la exposición de unos seres humanos con otros.

En razón de lo anterior, podemos aducir, a partir de estos pocos pasajes de *Ser y tiempo*, que el oír, el escuchar y el callar logran estar empatados y orientados ontológicamente por la comprensión¹⁰. Así, para nuestro filósofo, llegamos a hablar, a oír y a escuchar por el justo motivo de que comprendemos¹¹ o, mejor dicho, lo hacemos a causa de que cocomprendemos, lo cual, en todo caso quiere decir que nuestro oído se abre, esto es, comprende, merced únicamente por la relación a un otro¹², a causa del “ser-con”. Por nuestra parte, daremos cuenta que este ser-con será algo más que la forma con la que podemos designar la vecindad humana. En nosotros sino obtendrá esa cohabitación rasgos decisivos donde la escucha se pondrá en marcha. Nuestra investigación dará pie a asumir el escuchar como un entender que surgirá gracias a la comunidad que será el nosotros.

Mientras tanto, centrémonos en el emparejamiento no casual que logra acreditar Heidegger entre escuchar y comprender. De dicho empate digamos, primeramente, que no parece totalmente novedoso, nosotros ya afirmábamos, habida cuenta, que está suficientemente acreditado y de muy diversos modos, en las tradiciones que hemos referido, en el hablar cotidiano, en las etimologías, incluso en la propia literatura. En segundo lugar, digamos que dicha equivalencia nos remite a procesos constitutivos de la subjetividad y a diversas génesis de experiencias constituyentes.

A propósito de lo anterior, baste por ahora, indicar concisamente un connotado ejemplo. En uno de los cuentos de la magnífica obra *El llano en llamas*¹³ del jalisciense Juan Rulfo titulado *No oyes ladrar los perros*, se ofrece una decisiva experiencia rulfiana respecto del empate que nos ocupa. Esta nivelación refiere los arduos y difíciles entresijos de la vida, de la comprensión de la misma en justa relación con el oído. En este breve relato el escuchar queda lo bastante nivelado con la comprensión o no de las cosas, incluso con la visibilidad o no de las mismas, con la expectación de una muy débil esperanza. Pero, además, debemos subrayarlo, el oído está en estrecha relación de igualdad con la lectura, con la comprensibilidad o desciframiento de los signos; “[...] dime si no oyes alguna señal de algo [...]”¹⁴, dice el viejo que carga a su hijo malherido, signos que,

⁷ Cfr. Heidegger, M. (1999) (GA 2). *El ser y el Tiempo*, FCE, México, p. 182.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ídem.*, p. 183.

¹² *Ibidem*.

¹³ Cfr. Rulfo, J. (2005). *No oyes ladrar los perros* en *El llano en llamas*, *Op. cit.*

¹⁴ *Ídem.*, p. 129.

invariablemente, según el escritor jalisciense, solicitan ser escuchados para ser descifrados; signos desperdigados en la noche, diseminados en los ritmos de los cuerpos dolientes, en los cuerpos viejos o moribundos, signos difuminados en la comprensión de la bondad y la maldad, signos esparcidos en la comprensibilidad de lo que pasa y ha pasado con la complejidad de la vida.

En esta parca narración, la comprensión puede estar adherida moralmente a la sordera, testimoniada en el padre bajo la doliente expresión [...] “porque yo me siento sordo”¹⁵ o en lo que éste dice a su hijo, a quien carga para llevarlo a curar al pueblo denominado Tonaya: “Haz por oír”¹⁶. Este último murmullo, nos debe parecer un fehaciente desplazamiento y actualización de aquel oráculo délfico milenario que se impreca en la voz angustiada de un padre decepcionado de su hijo. Imprecación que se hubo escuchado cientos de veces en boca de Sócrates hacia sus conciudadanos.

Desde nuestra consideración, en este cuento de Rulfo se pone de manifiesto esa coreferencialidad onto-hermenútica entre escuchar, comprender y llegar a ser.

Pero, volvamos a Heidegger. Queda claro que el asunto en el filósofo de la Selva Negra, respecto de las estrecheces ópticas entre escuchar y comprender, no se agota, en modo alguno, con lo precedente. Sin lugar a dudas, habría algo más en lo anteriormente afirmado que nos debe llama poderosamente la atención, en virtud de que el oír, el escuchar y la silenciosidad (*Verschwiegenheit*), atestados éstos en el carácter comprensor del *Dasein* —en tanto que éste es “ser en el mundo”—, son desplegados, dada su riqueza, precisamente en la interrelación de unos humanos con otros, esto es, en el existenciario “ser con” (*Mitdasein*). Digamos lo anterior en palabras poco heideggerianas: el oír (a otro y a sí mismo), el escuchar y más aún, la silenciosidad, logran hacer patente la existencia del hombre, en tanto que éste llega a ser esencialmente inter subjetividad; sumariamente, podemos decir, a fe de lo anterior, que dichas nociones disponen de suyo un carácter constitutivo onto-social. A causa de esto, nuestro autor, con suficiente propiedad nos llega a decir:

El “oír uno al otro”, en que se despliega el “ser con”, tiene los modos posibles del “seguir” a otro, acompañar a otro, los modos privativos del no oír a nadie, del oponerse a todos, del llevar la contraria a todo el mundo, del desvío.¹⁷

Dado lo cual, otra verdadera riqueza se logra adivinar en esto último enunciado, a saber: el carácter ineluctablemente inter subjetivo de las mencionadas nociones o, lo que es lo mismo, la estructura eminentemente comunitaria de la escucha y de la comprensibilidad. Con suficiente razón Peter Szendy también alude al invariable elemento social de la escucha del modo siguiente: “No escuchamos como *un solo cuerpo*: somos *dos* y (en consecuencia) siempre uno más”¹⁸. Bajo nuestros propios términos, diríamos, como más delante argumentaremos, que escuchar es, básicamente, un escuchar(te). La comprensión, la reflexividad y la pluralidad vienen amalgamadas en el oído. En otros términos, escuchar es originariamente un escucharnos.

Sin embargo, sin menoscabo de lo reflexionado por nuestro filósofo, cabe decir que en todo *Ser y tiempo* no es posible encontrar la suerte de una profunda y enriquecedora experiencia inter subjetiva y vivamente dialógica, mediante la cual, se pudiese reflexionar, de manera bastante provechosa, la convulsa experiencia de oírse unos a otros con todo lo que ello conlleva, una provechosa experiencia histórica alejada de los

¹⁵ *Ídem.*, p. 132.

¹⁶ *Ídem.*, p. 133.

¹⁷ Cfr. Heidegger, M. (1999) (GA 2). *El ser y el Tiempo*, *Op. cit.* p. 182.

¹⁸ Cfr. Szendy, P. (2003). *Escucha*, *Op. cit.* p. 172.

formalismos que pueblan *Ser y tiempo* y que sí encontramos, por ejemplo, en H. G. Gadamer. Éste llega a decirnos, en unas palabras que debiésemos tomar con sumo rigor, lo siguiente:

Pertenecerse unos a otros quiere decir siempre al mismo tiempo oírse unos a otros. Cuando dos se comprenden, esto no quiere decir que el uno <<comprenda>> al otro, esto es, que lo abarque. [...] La apertura hacia el otro implica, pues, el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí [...].¹⁹

Y mucho menos en Heidegger encontramos, una de índole peculiar como la que se hace escuchar en Martin Buber, incluso si se prescinde del contenido místico-religioso que en su interior podría llegar a subyacer. Buber llega a relacionar palabras denominadas básicas, mediante las cuales, se hace resonar el mundo y la relación entre seres humanos. Las palabras básicas son Yo-Tú, Yo-Ello. Valdría la pena que se llegase a meditar, sin falsos ni fatigosos prejuicios esto que dice Buber, donde se alude a la experiencia básica mediante la cual, al decir Yo, resuena, sin lugar a duda, un Tú.

Cuando estoy ante un ser humano como un Tú mío le digo la palabra básica Yo-Tú, él no es cosa entre cosas ni se compone de cosas. Éste ser humano no es Él o Ella, limitado por otro Él o Ella, un punto registrado en la red cósmica del espacio y del tiempo; tampoco es una peculiaridad, un haz experimentable, descriptible, describible, poroso, de cualidades definidas, sino que aun sin vecinos y sin conexiones, es Tú y llena el orbe. No es que nada exista fuera de él: Pero todo lo demás vive en *su* luz.²⁰

No obstante lo anterior, estamos en condiciones de afirmar que habría en las importantes elucubraciones de *Ser y tiempo*, algo muy digno de resaltar y considerar, a saber: la tácita experiencia de un escuchar comprensor fundamental y decisivo, orientado a una determinada comprensión del ser aducido en dicha obra. Habría en *Ser y tiempo*, como antes sugerimos, la estructura de un régimen de la escucha al que bien podemos denominar existencial, el cual, según creemos, domina con sus sutilezas y en amplia medida, la estructura y lo esencial de esa obra, a su vez, determina, a las claras, los modos en que se hace allí escuchar la filosofía.

Para comenzar a reconocer los rasgos de lo que denominamos escucha existencial, debemos acudir prestos, primeramente, a lo que se aduce en *Ser y tiempo* respecto de la silenciosidad. Ésta asume una divisa capaz de laborar a favor de un cierto “poder oír” originario, el cual, según el pensador, puede llegar a tener la solvencia comprensiva necesaria como para “dar a entender” mejor lo que las muchas palabras no podrían. Por tal motivo, de ella se dice:

La silenciosidad es un modo del habla que articula tan originariamente la comprensibilidad del “ser ahí”, que de él procede el genuino “poder oír” y “ser uno con otro” que permite “ver a través” de él.²¹

Pero antes, nuestro pensador ya hubo afirmado algo respecto de la relación entre un genuino hablar y un genuino callar:

Quien nunca dice nada tampoco puede callar en un momento dado. Sólo en el genuino hablar es posible un verdadero callar. Para poder callar necesita el “ser-ahí” tener algo que decir, esto es, disponer de un verdadero y rico “estado de abierto”.²²

¹⁹ Cfr. Gadamer, H. G. *Verdad y método* Vol. I, *Op. cit.* p. 438.

²⁰ Cfr. Buber, M. (1998). *Yo y Tú*, Madrid, Editores Caparrós, p. 16.

²¹ Cfr. Heidegger, M. (1999) (GA 2). *El ser y el Tiempo*, *Op. cit.* p. 184.

²² *Idem.*, pp. 183-184.

Y en líneas precedentes, el filósofo de la Selva Negra, nos hace escuchar algo inusitado, la solicitud de un determinado escuchar:

El oír constituye incluso la primaria y propia “potencia” del “ser-ahí” para su más peculiar “poder ser”, como un oír *la voz del amigo* que lleva consigo todo “ser-ahí”. El “ser-ahí oye porque comprende.”²³

Así, de acuerdo con lo anteriormente citado, pareciera ser que subyace en el carácter de la silenciosidad y en su articulación, el requerimiento de un genuino atender a favor de un peculiar “poder ser” acreditado en el *Dasein*.

No obstante, antes de poner a la luz con mayor precisión lo anterior, creemos conveniente problematizar lo antes referido con las siguientes interrogantes: ¿en qué consiste verdaderamente este “poder oír” y hacia dónde estaría orientado?, además, ¿en qué estriba un atento escuchar que, junto con la silenciosidad, serían solicitados e insinuados en el *Dasein* –según las importantes y decisivas líneas antes citadas – capaces ellos mismos de un genuino hablar, de un “dar a entender” mejor cierta cosa, con la supuesta bastedad y suficiencia de hacer difuminar las “habladurías”²⁴ y que habrían de llegar a emerger de un “verdadero y rico “estado de abierto”? A las agravantes anteriores, sumemos éstas otras: ¿es este oír originario un escuchar que, cual “voz del amigo”²⁵, como dice Heidegger, “da a comprender” mejor algo y se lograría acreditar en el oído del *Dasein*? Y, ¿en qué estriba eso que se daría a comprender? Aún más, ¿puede esta nimiedad nombrada oído proveer un potencial comprender e incidir en el llegar a ser de la subjetividad?

Ciertamente, como a la postre observaremos, la problemática de la comprensión del ser en *Ser y tiempo*, en algunos de sus rasgos más decisivos, pende, en buena medida, de este “poder oír”, así como del oído del *Dasein* dispuesto a ser abierto para escuchar y recabar precisamente la voz y sonoridad de ese sentido. Todo lo cual, nos permite pensar que la hermenéutica de la existencia de *Ser y tiempo* llega a ser, en sus aspectos más esenciales, un esfuerzo considerable por escuchar el sentido del ser y resulta, habida cuenta, un llamado a escucharse a sí mismo, en todo caso, a despertarse a sí; Heidegger lo dice con bastante claridad en una obra anterior a *Ser y tiempo*.

El tema de la investigación hermenéutica es en cada ocasión el existir propio, cuestionado, justamente por ser hermenéutico, acerca de su carácter de ser con vistas a configurar una atención [*Wachheit*] a sí mismo bien arraigada.²⁶

En este sentido, el hito denominado “giro existencial de la hermenéutica”²⁷ al que hace referencia Jean Grondin y que con acierto hace inscribir desde el joven Heidegger y que, según nosotros, tiene su eminente paroxismo en *Ser y tiempo*, se cimienta precisamente en una escucha de la existencia, cuyo objetivo primordial estriba en ser una “llamada a despertarse a sí misma”²⁸ y a desembarazarse de sus encubrimientos. Esta problemática se pone también a la luz en otro testimonio de la reflexión, cuando el propio Derrida reflexiona sobre el sentido de esa voz del amigo y lo problematiza del siguiente modo:

²³ *Ídem.*, p. 182. las cursivas son nuestras.

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ *Ídem.*, p. 182.

²⁶ *Cfr.* Heidegger, M. (2000) (GA 63) *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*, Madrid, Alianza Editorial, p. 34.

²⁷ *Cfr.* Grondin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?*, Barcelona, Editorial Herder, p. 45.

²⁸ *Ídem.*, p. 19; 448 ss.

Y no sabremos lo que es el oído del *Dasein* mientras no sepamos lo que significa escuchar (Hören) esa voz del amigo ni escuchar en general.²⁹

En consecuencia, lo anterior no impele a reconocer, en algún sentido, que *Ser y tiempo* resulta ser una obra que logra dirimirse, en buena medida, bajo la solicitud y amparo de una problemática tácita de la escucha, más aún, de la apelación a una determinada escucha orientada a despertar la existencia, una atención que la descubre de sus encubrimientos y que la interpela a ser auténtica y ello, pues, en la medida en que el oído del *Dasein* se abre a la comprensión del ser, a la interpelación del sentido del ser. Esto por nosotros colegido, ya fue visto por el propio Heidegger quien, en el Seminario de Le Thor en 1969 llega a proferir:

Ahora bien, *Ser y tiempo*, procura no proporcionar una nueva significación del ser, sino más bien abrir la escucha a la palabra del ser –ser interpelado por el ser. Se trata, para el ser el Ahí, de ser interpelado por el ser.³⁰

Mientras tanto, sigamos interrogando, ¿qué es en verdad el oído? ¿Cómo podría gestionar en sus derroteros una interpelación comprensora ordenada a dirimir un cierto llegar a ser?

V. El régimen de la escucha existencial en *Ser y tiempo*.

Antes de abordar con suficiencia la estructura del oír desde el que hace hablar Heidegger la filosofía de *Ser y tiempo*, detengamos en recordar nuestra noción de oído filosófico.

5.1 Consideraciones preliminares. Confabulación entre oído y forma de filosofar.

Primeramente, hemos de saber que a *Ser y tiempo* le subyace una experiencia sustantiva que logra atravesarlo, la cual esgrime la intención de un *Dasein* que ha de menester “poder ser sí mismo” propio (*Selbstseinkönnen*), esto es, la idea según la cual, el *Dasein* debe buscar una elección, encontrar una posibilidad que lo lance precisamente a recuperarse propiamente en tanto “ser sí mismo” (*Selbstsein*). Como cuando alguien, en términos cotidianos, en medio de la desazón, con inquietud y angustia, dice de sí: “quiero ser yo mismo”.

Esta experiencia fundamental tiene su antecedente y correlato en aquella que ya invocaba con celo el joven Heidegger y que hacía alusión esencialmente, a un vitalismo de la vida, a cuya intimidad le sería inherente una particular evanescencia en el mundo, una absorción u olvido de ella en las desavenencias de su propia vivir. Sin embargo, también le subyacería, a contra punto, una especie de contra movimiento interpelante tendiente a lograr recuperarse para sí de ese su carácter perdido¹. En otras palabras, el vivir de la vida es perderse a sí, pero, ante todo, consiste en recuperarse de nuevo en sus manifestaciones más auténticas. Así, el movimiento del *Dasein* estriba en perderse en la deformidad del

²⁹ Cfr. Derrida, J. (1998). *El oído de Heidegger en Las políticas de la amistad*, Madrid, Editorial Trotta, p. 345.

³⁰ Cfr. Heidegger, M. (1995) (GA 59). *Seminario de Le Thor*, Buenos Aires, Editorial Alción, p.41.

¹ Cfr. Heidegger, M. (2002) (GA 62). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles [Informe Natorp]*, Madrid, Editorial Trotta, pp. 37 ss.

“uno”, pero su movimiento también consiste en recuperarse y así llegar a ser de manera apropiada.

Esta idea nos hace evocar aquello que hubimos de inquirir en el capítulo anterior respecto de la complicidad concomitante entre filosofía, la afirmación y defensa por ésta de lo originario, de lo auténtico, de lo propio, justo ante los embates de lo impropio, de lo no originario y de lo inauténtico. Nosotros conjeturábamos que la explicación de este tándem al interior de la filosofía tenía mucho que ver con la forma en que un filósofo, en tanto testimonio, hace hablar, entiende, arregla o interpreta la filosofía, mientras que esas formas se ponen en marcha en la estructura comportamental del oído y en los gestos inscritos en el mismo. Ese tándem, con sus gestos y empujes, mueve al oído del filósofo a la comprensión y arreglo de una forma determinada de filosofar.

El oído, en este caso el del filósofo, representa un campo de comprensión que se pone en juego, en el caso ahora referido merced de ese tándem, para ejecutar el *verbum* de la filosofía. Aquí la figura del oído del filósofo, aquello que lo convoca a escuchar y el marco histórico-ejecutivo del filosofar nos prestan un preliminar auxilio teórico en orden a comprender cómo llega a amalgamarse tal o cual filosofía. Esto es, las complejas formas en que la audición confabula con el devenir del acontecimiento de la filosofía y con la estructura de éste. Lo hemos venido advirtiendo: escuchar y acontecer mutuamente se solicitarían.

Estas consideraciones preliminares nos inducen a pensar que *Ser y tiempo* no sería la excepción al interior de una filosofía de corte tradicional, la cual reproduce su particular legitimación inquiriendo que, al interior de su realización, le sería propio un *hacerse cargo* que le impele a asumir la visión de una vida y de un ser humano que son entendidos y atravesados por una supuesta lógica agonística de lo propio versus lo impropio, de lo auténtico versus lo inauténtico. Asimismo, una filosofía tradicional que asume el carácter vocacional del filósofo como aquel que está convocado a ser esa voz interpelante, esa voz de la conciencia orientada a experimentar históricamente que los asuntos del mundo, de la vida y de los hombres, en términos generales, “no” marcharían del todo bien y por lo tanto, el filósofo –la vida filosófica que, en cuanto vida, logra que ésta se recupere así– resulta aquel hombre llamado a denunciar ese “no” y a despertar a los hombres que duermen merced ese “no” que los aletarga o de poner al descubierto aquellos encubrimientos que los alienan.

Con arreglo a esto, con todo derecho podemos interrogar en qué medida subyace en *Ser y tiempo* y en qué sentido podemos seguir reiterando esa experiencia sutil, doliente y narcisista de un filósofo salvador o “despertador de los hombres”, quien, como Hamlet puede también llegar a decir: “Los tiempos están desquiciados: ah condenada desgracia ¡haber nacido yo para enderezarlos!”².

5.2 Rasgos estructurales del oído existencial de Heidegger.

Las sutilezas de una escucha existencial sobre las que, hasta cierto punto, gravita *Ser y tiempo* y mediante la cuales se hace escuchar el pensamiento que subyacente a esta obra y el conjunto de temática en las que se debate, pueden quedar delineadas en sus contornos estructurales básicos si recurrimos a ciertas nociones que corren a lo largo de dicho trabajo, por ejemplo, allí donde se inquiera algo así como la “voz de la conciencia”.

De entrada, digamos lo siguiente: el “poder ser sí mismo” propio sólo es posible al momento en que el *Dasein* se desliga precisamente de la enajenación o impropiedad

² Cfr. Shakespeare, William, (2002). *Hamlet en Tragedias*, Barcelona, RBA coleccionable, Barcelona, p. 24.

del “uno” (*das Man*), del “uno mismo” (*Man-selbst*). Esa supuesta “liberación” ocurre justo cuando el *Dasein* desea encontrar arraigo y hospitalidad fuera del desarraigo y de la inhospitalidad, por ejemplo, de las “habladurías (*Gerede*), las cuales, lo que provocan son una deliberada cerrazón del “estado de abierto” (*Erschlossenheit*), a tal grado que llegan a ser para el *Dasein* su más inmediata “realidad” enajenante:

[...] “ser en el mundo cortado de las primarias, originales y genuinas relaciones del “ser relativamente al mundo”, al “ser ahí con”, al ‘ser en’ sí mismo. [...] antes bien [las habladurías] constituyen su más cotidiana y obstinada “realidad”.³

A su vez, la tenencia de sí mismo del *Dasein* es posible si logra desligarse de la “avidez de novedades” (*die Neugier*), las cuales nos impelen en todo momento y dado lo abierto, a buscar “lo nuevo para saltar de ello nuevamente a algo nuevo”.⁴ En ese mismo orden de cosas, llegar a ser sí mismo o la urgencia del *Dasein* por encontrar en lo abierto una posibilidad de ser propiamente, es viable si logra salir airoso de la ambigüedad (*die Zweideutigkeit*) que le sería inherente, una ambigüedad que tiende sobre el *Dasein* la atmósfera óptica de nivelar todas las posibilidades comprensivas y ello bajo la forma de un aparente “estado de abierto”. Heidegger lo dice del siguiente modo:

Cuando en el cotidiano “ser uno con otro” hace frente aquello que es accesible a todos y sobre lo que todos pueden decirlo todo, pronto ya no cabe decidir qué es lo abierto en un genuino comprender y lo que no.⁵

Esto último que nuestro filósofo anota lo contextualiza dentro de su programa ontológico signado en el corazón de la existencia, Kierkegaard ya lo documentaba⁶, —debemos recordar a un Heidegger lector de Kierkegaard y “Leer equivale a tomar prestado; inventar; a saldar cuentas”, como dice Lichtenberg⁷—, pero el filósofo de *Temor y temblor* lo determina únicamente, dicho sea de soslayo, como síntoma de una época “presente”, la cual lleva la impronta de la reflexión calculadora, la huella de la indolencia; época, según el filósofo danés, terminantemente orientada a sofocar toda gran pasión; época “presente” que llevaría en sí misma una tendencia niveladora orientada a no aceptar jerarquías, a evitar ruinmente que una vida apasionada, al agitarse, llegue a elevarse, abriéndose paso con su denuedo y, con ese movimiento, pueda hasta derrumbar barreras o incomodar a sus coetáneos; asimismo, la época presente —¿en qué medida lo que aduce Kierkegaard se aplica a nuestra época?— rehúye y hasta degrada la figuración de una vida excelente, puesto que, esencialmente llega a apaciguar sus ímpetus; esta época se molesta y se resuelve contra esos excelente, pues, la época “presente” logra nivelar y apaciguar al espíritu mediante el inconfesable espíritu de la envidia, a la que ella misma se hace propensa. Kierkegaard lo dice así:

La envidia en proceso de establecerse es nivelación, y mientras que una época apasionada acelera, eleva y derriba, levanta y oprime, una época reflexiva y desapasionada hace lo contrario, ahoga y frena, nivela. Nivelar es una tranquila y abstracta ocupación matemática, que evita toda agitación.⁸

3

⁴ *Ídem.*, pp. 191-192.

⁵ *Ídem.*, p. 192.

⁶ *Cfr.* Kierkegaard, S. (2012). *La época presente*, Madrid, Editorial Trotta,

⁷ *Cfr.* Lichtenberg, G. CH (1992) *Aforismos*, México, FCE, p. 170.

⁸ *Cfr.* Kierkegaard, Søren. (2012). *La época presente*, *Op. cit.* p. 59.

Dejemos de lado a Kierkegaard y retomemos al filósofo alemán, pues nos acercamos precisamente al meollo donde encontraremos la sustancia del régimen de la escucha que adereza a *Ser y tiempo* y que hasta el momento buscamos sólo mediante rodeos teóricos.

Así, pues, esa posibilidad de “hallarse” propiamente, después de estar perdido, decíamos, esa franca oportunidad de modificarse a sí mismo desde el *uno* hasta ser sí mismo con propiedad, Heidegger la cree atestiguada en el propio *Dasein*. Nuestro filósofo lo dice con las siguientes palabras:

Pero como el “ser ahí” es *perdido* en el uno, tiene antes que *hallarse*. Para *hallarse*, en general, tiene que “mostrarse” o “atestiguarse” él mismo en su posible propiedad. El “ser ahí” ha de menester de la atestiguación de un poder ser sí mismo que en cuanto *posibilidad* él *es* en cada caso ya.⁹

La certificación de esa franca posibilidad está acreditada, según el propio pensador, en lo que se da a llamar como “voz de la conciencia” (*Stimme des Gewissens*), la cual se entiende, en términos generales, como *factum* al interior de las estructuras y fundamentos existenciales de la constitución del *Dasein*. Centrémonos primero en la denominación de la conciencia.

La conciencia (*das Gewissen*), por su parte, y su *factum*, para nuestro pensador, no son “algo” y tampoco se podría verificar empíricamente, su tesitura es de otro rango, llega a resonar de otro modo; ciertamente, uno onto-hermenéutico que nos abre la comprensión, que nos da a entender algo; por tal motivo, dice Heidegger, “La conciencia da a comprender “algo”, *abre*”¹⁰, siendo entonces que ésta *habla* comprensivamente y lo hace en tanto voz silenciosa que *voca*, que da a comprender, que *abre* y, por tal motivo, el carácter de la conciencia debe ser remitido como fenómeno al “estado de abierto” (*Erschlossenheit*)¹¹. La conciencia, se dice, habla, voca, pues ella misma resulta un modo del *habla*¹², y, en consecuencia, su análisis desembocará en la “voz de la conciencia” y más particularmente, en la noción de vocación¹³ (*das Rufen*) y ésta entendida en sustancia bajo el carácter de una invocación (*Anruf*). Por tal motivo se hace escuchar en *Ser y tiempo*:

La vocación de la conciencia tiene el carácter de una “invocación” del “ser-ahí” a su “poder ser sí mismo” más peculiar, y ello en el modo de una “avocación” al “ser deudor” más peculiar¹⁴.

Dado lo anterior, nosotros inferimos, a punto fijo –y he aquí que nos acercamos al corazón de nuestro postulado–, el expreso requerimiento al interior de la noción de vocación de un oír, la solicitud en su interior de un escuchar, de un particular escuchar queremos decir. De tal suerte que, al análisis de la vocación de la conciencia le resulta concomitante uno de la escucha; aunque, a decir verdad, por momentos suelen aparecer como términos descansadamente intercambiables, puesto que, la conciencia, al parecer, en tanto que *abre*, escucha/comprende algo, da a entender algo, da a escuchar la índole de una particular invocación.

La estrecha labor vinculante entre comprender y escuchar se hace nuevamente patente y efectiva en la noción de conciencia. Por tal motivo, nuestro filósofo dice: “A la

⁹ Cfr. Heidegger, M. (1999) (GA 2). *El ser y el Tiempo*, Op. cit. p. 292.

¹⁰ *Ibidem.*, p. 293.

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ *Ibidem.*

vocación de la conciencia responde un posible oír”¹⁵. ¿Qué clase de oír queda solicitado en la vocación de la conciencia? ¿Qué se hace escuchar-comprender en la interpelación de la conciencia? ¿Qué régimen de la escucha logra delinear la analítica del *Dasein* y qué implicaciones conlleva ésta? Prosigamos con nuestra reflexión.

La vocación, según nuestro filósofo, en tanto que habla y da a comprender *algo*, da a entender una conciencia¹⁶, ciertamente, concita una invocación o, mejor dicho, una interpelación. La vocación invoca una posibilidad, “despierta un oír”¹⁷, uno tal capaz de romper con el clamor inhóspito del *uno* y con el ruido sin fin de la habladuría y de la ambigüedad. Así, en términos concisos, la vocación es un escuchar que interpela para dejar de oír aquello que hace perder al *Dasein* en orden a comenzar a prestar atención a su “sí mismo”. Por tal motivo, nuestro filósofo afirma: “Por la vocación es alcanzado quien quiere que lo hagan retroceder en busca de sí mismo”¹⁸. Según lo anterior, la vocación, en tanto que aparece bajo la guisa de una forma de escucha determinada, queda, a todas luces, inserta flagrantemente en el movimiento que conduce de la impropiedad a la propiedad, del perderse al encontrarse, de lo irresoluto a la resolución, de lo inauténtico a la autenticidad. Por eso Heidegger llega a proferir lo siguiente de ese *Dasein* que llega a perderse: “Perdiéndose en la publicidad del uno y sus habladurías deja de oír, por oír al “uno mismo”, al peculiar “sí mismo”. Y un poco después afirma, confirmando precisamente que la vocación es, a las claras, un particular escuchar inserto en ese movimiento que antes aducimos:

Es necesario romper este “oír a”, es decir, es necesario que el “ser ahí” mismo le dé la posibilidad de un oír que lo interrumpa. La posibilidad de semejante ruptura reside en el ser invocado directamente. *La vocación rompe el oír el “ser ahí” al uno dejando de oírse a sí mismo cuando respondiendo a su carácter de vocación despierta un oír que se caracteriza por ser en todo lo contrario del oír del “estado de perdido”*.¹⁹

Con lo anterior, aparecen precisamente los dejos estructurales de un singular modo de escucha en el llamado de la conciencia y que llevan al paroxismo el emparejamiento entre escuchar y comprender, puesto que, la conciencia es un escuchar peculiar, es un oír comprensor que da cabida al despertar de un oído que debe clausurar su actividad a los rumores del “uno”.

El oído de Heidegger es análogo al de Heráclito, ambos impelen a despertar del letargo en que supuestamente viven la mayoría de los hombres.

Aunado a lo precedente, podemos decir que dicha forma de prestar oídos, dicha forma de hacer despertar una audición y un comprender, comienza a mostrar esos mismos dejos estructurales en el momento en que se llega a interrogar acerca de lo que habla la conciencia o, lo que es lo mismo, aquello que da a comprender la vocación²⁰. Heidegger nos llega a decir que la vocación habla sin pronunciar palabra alguna, lo hace bajo el modo del callar²¹, del silencio y lo hace bajo los signos de una interpelación que irrumpe, que despierta, que advierte a los oídos y ello en el seno perturbador de las ocupaciones del *uno* para ser conducido al peculiar “poder ser sí mismo”²². Siendo lo anterior, podemos afirmar que la vocación, en tanto escucha que abre, le hace comprender al

¹⁵ *Ídem.*, p. 294.

¹⁶ *Ídem.*, p.295.

¹⁷ *Ídem.*, p. 295.

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ *Ibidem.* Las cursivas son nuestras.

²⁰ *Ídem.*, p. 296.

²¹ *Ídem.*, p. 298.

²² *Ídem.*, pp. 297-298.

Dasein que debe huir de la fantasmagoría del *uno*, de las habladurías inhóspitas y de la ambigüedad, para “tomar conciencia”, valga la expresión, de aquella posibilidad de “ser sí mismo” advertida en el propio *Dasein*. El emparejamiento entre audición y comprensión alerta queda evidenciado en la interpelación despertadora. Se trata, pues, según creemos, de que la existencia preste oídos a los murmullos de la autenticidad.

Llegados a este punto, debemos decir que la noción de vocación de la conciencia en *Ser y tiempo* se muestra lo bastante relevante, pues en su interior se pone en juego, como decíamos, una escucha/comprender a la que habremos de denominar existencial, debido a que el oído y su comprender están orientados fundamentalmente a la atención de la existencia como ser-ahí y al hacerle despertar a ésta de la vida aletargada en la que con constancia cae. En correspondencia con ello, inquirimos que el escuchar en Heidegger es el sentido hermenéutico por excelencia enderezado a advertir.

Merced de este prestar oídos se comienzan a dibujar los claros contornos desde los que surge, esto es, de un pensamiento ontológico cuyos cometidos y denuados principales son subsidiarios e iterativos de una tradición de pensamiento orientado a hacernos creer que nuestra vida más propia y más auténtica, tiene que ver con su contraparte, con el extrañamiento de la misma, con la enajenación, entendidos éstos bajo el auspicio de la lógica agonística del “estar en casa” o “salir de casa” y del filósofo, en este caso el ontólogo que emula Heidegger, cabe decir que es aquel cuya vocación estriba en mostrarnos ese retorno. Se infiere así que el filósofo dispone de un oído eminente capaz de advertir a los seres humanos de los riesgos y peligros de estar fuera de casa.

Debido a las razones precedentes, debemos conjeturar que nuestro filósofo llega a concordar, dados los rasgos básicos de su analítica existencial y según la estructura hasta ahora esgrimida de la escucha existencial, con aquella tradición oracular delfica que interpelaba al ser humano a “conocerse a sí mismo” y que algunos sabios griegos como Sócrates reiteraron, con la salvedad, por supuesto, que el conocimiento de sí mismo, se emplaza en la filosofía de Heidegger bajo las intenciones de una comprensión del ser, la cual se hace efectiva en la vocación de la conciencia bajo la sonoridad epigráfica del “¡Llega a ser el que eres!”²³. Epígrafe asumido otras tantas veces, por muchos filósofos, uno de esos casos es Nietzsche, quien llega a decir en *La gaya ciencia*: “¿Qué dice tu conciencia? /Tú debes llegar a ser el que eres”²⁴.

Así, pues, podemos decir que la vocación, según nuestro filósofo, es un escuchar que da a comprender al *Dasein*, bajo el modo de una interpelación (*Anruf*) que proviene desde él para ser trastocado a su vez él mismo²⁵; con todo, tiene los rasgos hermenéuticos de un *oír* abridor que interpela silente a la propia existencia (*Dasein*). Por eso mismo, hacemos alusión, con todo derecho, a una escucha existencial en *Ser y tiempo*, la cual queda patentemente solicitada a lo largo de momentos determinantes de esa obra, particularmente, como ya indicamos, en aquellos donde el *Dasein* pretende realizar el movimiento peculiar hacia la tenencia de su ser propio, cuando pretende recobrase a sí o regresar a casa, como ya hemos dicho.

Como se ha podido corroborar, la escucha existencial y su tendencia comprensora está cabalmente orientada hacia la aserción básica de una existencia auténtica. De tal forma que, la complicidad entre un oído filosófico aderezado por la constante preocupación entre lo que es auténtico y lo que no, además de cierta aversión a la evanescencia de la subjetividad en la medianía de lo ordinario, se hace aquí palmaria. Uno de esos otros momentos donde podemos corroborar lo anterior, nos lo hace saber el

²³ *Ídem.*, p. 304.

²⁴ Cfr. Nietzsche, F. (1986). *El gay saber*, Madrid, Espasa-Calpe, p. 189.

²⁵ Cfr. Heidegger, M (1999) (GA 2) *El ser y el Tiempo*, Op. cit. p. 298.

pensador cuando refiere las posibilidades de una escucha existencial que también debe ser *propia*, a saber:

Las “ilusiones” no surgen en la conciencia de un equi-vocarse la vocación, sino sólo de la forma en que se *oye* ésta cuando, en lugar de comprendérsela propiamente, el “uno mismo” lo arrastra a un soliloquio “activo” desviándolo de su tendencia a abrir.²⁶

Siguiendo el decurso de las anteriores consideraciones y para acicatear más los argumentos respecto al esclarecimiento de la estructura de la escucha existencial y su proceder, nos debemos avocar en ganar más claridad respecto del carácter mismo de la voz de la conciencia. En este sentido, debemos reconocer que dicho carácter es un grávido problema que Heidegger no rehúye y lo llega a asumir en la medida en que se da a la tarea de determinar aquello escuchado en el atender existencial. El filósofo de la Selva Negra plantea el problema del siguiente modo:

Pero lo que atestigua la conciencia sólo llega a quedar determinado por completo cuando se ha acotado con suficiente claridad qué carácter no puede menos de tener el oír que responde genuinamente al vocar.²⁷

Nuestro pensador, después de algunos ligeros rodeos, nos dice súbitamente la respuesta, nos afirma que el carácter específico de esa escucha que abre, que nos da a comprender en cuanto *habla* —como “voz de la conciencia” — es la tesitura de una culpa, de una deuda (*die Schuld*), del carácter del “ser deudor” (*Schuldigsein*) del *Dasein*. El filósofo del ser nos lo dice del siguiente modo:

Así, únicamente el análisis del comprender la vocación puede conducir a la dilucidación explícita de aquello *que da a comprender la vocación*. [...] Todas las experiencias e interpretaciones de la conciencia son unánimes en reconocer que la “voz” de la conciencia “habla” (y por ende, nosotros decimos que escucha) en alguna forma de una “deuda”.²⁸

Con lo anterior, nos insertamos aún más en un asunto del todo fundamental, a saber: el espectro estructural de la escucha existencial y aquello en lo que y para lo que ésta queda abierta, esto es, aquello que propiamente llega a decir la voz de la conciencia, eso que la conciencia habla y da a comprender. De lo anterior se deduce, a las claras, que el régimen de la escucha existencial avanza en su configuración a causa del carácter originario de la deuda (*Schuld*), de la culpa. De tal suerte que, cabe postular que la escucha existencial está orientada sustantivamente a hacer comprender al *Dasein* “una cierta noción de sí mismo”²⁹ como dice el filósofo alemán, noción que consiste, en buena medida, en hacer que el *Dasein* se logre concebir bajo el fuste originario del carácter de su “ser deudor” (*Schuldigsein*). Sin embargo, este “ser deudor” del *Dasein* pretender ser considerado por nuestro filósofo deslindado de cualquier orden moral y ético. Debemos reconocer que Heidegger es lo bastante cuidadoso al suscribir dicho “ser deudor” al orden netamente ontológico.

Heidegger, recurriendo a la noción básica de que el *Dasein* es cuidado, esto es, que su ser se encuentra “ya” (facticidad) arrojado en posibilidades (estado de yecto) y proyectado en otras (existencia) y sumido, además, en la atmósfera inhóspita del *uno* (caída), permite observar en la propia cura —en el siendo del *Dasein*— un juego un tanto funesto, el cual funge como fundamento de *Dasein*. El juego estriba en lo siguiente: el

²⁶ *Ídem.*, p. 298.

²⁷ *Ídem.*, pp. 304; 320.

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ *Ídem.*, p. 312.

Dasein es ya deudor³⁰ en tanto que nunca puede abarcar cabalmente la amplitud de su ser, esto es, hay un originario *no* que le es propio al *Dasein*, toda vez que está “ya” en cada caso en posibilidades, al tiempo que rehúsa y *no puede* ser otras. *Siendo* el *Dasein* una gavilla de posibilidades sobre las que se proyecta, recién *es* en esas posibilidades, como también *es* en aquellas que ha rehusado; este rehúso equivale a una negatividad que lo traspasa, equivale a un *no* que lo atraviesa, pero, ante todo, lo funda. Para Heidegger este originario *no* inscrito en la cura del *Dasein* resulta fundamento del mismo, representa un *no* que lo funda. Así, pues, de manera bastante concisa, podríamos afirmar que la escucha existencial tiende, en buena medida, a hacerle comprender al existente que hay algo que lo funda esencialmente, este juego que acabamos de describir: un fatídico *no*, el juego del fundamento del *Dasein*, esto es, que *siendo se es y no se es al mismo tiempo*.

La escucha existencial cumple su cometido en la medida que la “noción de sí mismo” trae consigo este carácter deudor, esto es, en tanto el *no* originario, que es su fundamento, lo pueda conducir hasta sí. Lo anterior llega a ser posible bajo el siguiente movimiento: la vocación de la conciencia habla, bajo el entendido de que el *Dasein* debe hacerse cargo de sí, para acoger el hecho del fundamento que él es: su *no* ser. Empuñar la existencia en el carácter de yección y acogerse como ser deudor, todo esto también resulta aquello que la escucha existencial silente habla como conciencia y así llega a proveerle, con un poco más de amplitud, una “idea de sí” al *Dasein*.

Pero hay más, pues la escucha existencial en otro de sus rasgos básicos da a comprender un “poder ser” del *Dasein*. La escucha existencial en su sentido más originario hace posible la *comprensión* de una posibilidad del *Dasein*: la proyección de un peculiar “poder ser deudor”; siendo que, la escucha existencial hace oír el resonar interpelante de esta posibilidad como la oportunidad perentoria de elegirse a sí mismo. Por eso nuestro filósofo puede llegar a decir:

El justo oír de la invocación resulta entonces lo mismo que un comprenderse en el más peculiar poder ser, es decir, que un proyectarse sobre el *más peculiar* “poder hacerse deudor” propio. El comprensor “dejarse prevocar” a esta posibilidad encierra en sí el *hacerse libre* el “ser ahí” para la vocación: el estar a punto para el “poder ser invocado”. Comprendiendo la vocación, el “ser ahí” *oye a su más peculiar posibilidad de existencia*. Se ha elegido a sí mismo.³¹

Quizá si nos auxiliamos en este preciso momento de la traducción de *Ser y tiempo* de Jorge E. Rivera logremos hacer más patente las resonancias de la escucha existencial aludida, lo mismo el carácter propio deudor que invoca y el hecho de disponer de una tesitura particular en tanto que dar a comprender, en el modo de la interpelación, una idea de sí al *Dasein*: la idea de ser libre para elegirse a sí mismo.

Escuchar correctamente la llamada [das rechte Hören des Anrufs) equivale entonces a un comprenderse a sí mismo en su poder-ser más propio, es decir, equivale a proyectarse en el *más propio* y auténtico poder-ser-interpelado. El comprensor dejarse pre-vocar a esta posibilidad implica el *hacerse libre* para la llamada: la disponibilidad para el poder-ser-interpelado. Al comprender la llamada, el *Dasein* es obediente [ist hörig] a su más propia posibilidad de existencia. Se ha elegido a sí mismo.³²

Salta a la vista en la experiencia de traducción de Rivera cómo al comprender aquello que se da a escuchar, el traductor llega a entender coherentemente allí las resonancias de un *obedecer* que se pone en juego en el seno de la propia escucha, el cual, para ser justos, no

³⁰ *Ídem*, pp. 304 ss.

³¹ *Ídem.*, p. 313.

³² *Cfr.* Heidegger, M. (1997) (GA 2). *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, p. 306.

intenta ser un obedecer estructurado por el seguimiento de las inclinaciones a cierta norma o a alguna ley o a cierto mandato, sino que su acto o movimiento de inclinación³³ pretende ser aún más originario: uno tal donde se dibujaría la natural tendencia de sólo asumir lo que le pertenece, una propensión que brota de un *sí* carente de obligación o coacción alguna. Aquí la obediencia describe el movimiento de lo igual que sigue a lo igual, en todo caso, el *Dasein* que simplemente sigue al ser que es de su propiedad.

Advirtamos que el escuchar puesto en juego, a la par que el obedecer, Heidegger lo explicaba a la luz de la curiosa metáfora del amigo³⁴; una amistad que la debemos entender teniendo a Aristóteles³⁵ como telón de fondo, en el sentido que el amigo, ahora el ser, suscita un escuchar, un comprender que se pone en marcha y hace entender en uno mismo el bien³⁶ (“el poder ser” peculiar) que a uno le sería benéfico, en virtud de la propia amistad y gracias a que los amigos en la igualdad se desean mutuamente ese bien, según como lo entiende, claro está, Aristóteles. Siendo que, el amigo-ser-oído nos movería o nos inclinaría a comprender nuestra más peculiar propiedad, bajo el juego de un movimiento donde seríamos obedientes a la voz de ese amigo que nos impedirá caer en el error³⁷.

Mas, ¿por qué razón Heidegger no eligió la figura del padre, toda vez que también Aristóteles usa dicha figura en situaciones importantes, como cuando la parte irracional debe obedecer a la racional y debe aquella escuchar a ésta como cuando se escucha a un padre³⁸? Una de las razones, quizás, nos la da el propio Aristóteles, ya que la relación de pertenencia de un padre y su hijo está centrada más en el padre que ha procreado al hijo y no en el hijo en quien el sentido de pertenencia hacia el padre estaría un tanto atenuado.³⁹ En esta relación habría de suyo una desavenencia natural, asunto que, en los amigos, en tanto iguales se equilibraría el sentido de esa pertenencia.

Así, pues, el *Dasein* se hace obediente, queda inclinado a lo que ha abierto sus oídos: la posibilidad de elegirse a sí mismo, la posibilidad de elegir su ser. Por esto, en líneas precedentes ya afirmábamos que en las reflexiones de Heidegger existe el estrechamiento onto-hermenéutico entre las nociones de ser, escuchar y obedecer, debido a que la escucha imprime aquí una debida inclinación. De tal suerte que la escucha existencial resulta el atender a una interpelación (como voz de la conciencia) que *habla*, sin pronunciar palabra alguna, dando a entender al *Dasein* que debe ser obediente a sí mismo en la abierta posibilidad de elegirse así, de “permitir obrar sobre sí”⁴⁰, de modificarse en el cuidado para el más peculiar sí mismo.⁴¹

En consecuencia, admitimos que subyace en la experiencia de la escucha existencial que atraviesa *Ser y tiempo*, la suerte de un *Dasein* que, al escuchar propiamente no hace otra cosa que obedecerse a sí mismo en los murmullos de su ser más propio, en todo caso, no hace más que inclinarse hacia su ser. Por ese motivo, colegimos con justa razón que en *Ser y tiempo* escuchar quiere decir, prestar oído al ser, es escucharse *a sí, es obedecerse a sí*. El sentido originario del ser, la comprensión del

³³ Más delante podremos corroborar una fecunda amalgama que emerge en la etimología del escuchar, donde en el *auscultare*, juegan colaborativamente el prestar oídos, el comprender y la noción de inclinación que apenas se asoma en el *cul* y que nos remite al verbo griego *κλίνω*, inclinar. De esta inclinación sacaremos provecho para acreditar un obedecer originario en el escuchar.

³⁴ Cfr. Heidegger, M (1999) (GA 2) *El ser y el Tiempo*, Op. cit. 182.

³⁵ Cfr. Aristóteles, (1993), *Ética nicomáquea*. *Ética Eudemia*, Op. cit.

³⁶ *Ídem.*, p. 336 ss.

³⁷ *Ídem.*, p. 337.

³⁸ *Ídem.* P. 156.

³⁹ *Ídem.*, p. 344.

⁴⁰ Cfr. Heidegger, M (1999) (GA 2) *El ser y el Tiempo*, Op. cit. p. 321.

⁴¹ *Ídem.*, p. 320.

mismo se abre precisamente en un escuchar que colabora ontológicamente con el obedecer y la inclinación hacia un ser que ya despierta y murmura en el *Dasein*. Indudablemente, podemos afirmar que la intención básica de *Ser y tiempo* consiste en contextualizar la comprensión del ser en el marco de un *Dasein* que debe despertar, que debe estar en vigilia, atento (atención, a-tender, tender el oído a la comprensión). Insistamos, el escuchar/comprender se configura a partir de una lógica del desoír para prestar oídos al despertar de la aurora del ser.

Como lo advertimos con precedencia, ya tendremos oportunidad de reflexionar con más detenimiento esta supuesta vinculación o sutil confabulación entre el oído, el comprender y la inclinación como obediencia. Vinculación o confabulación que Pascal Quignard ha observado al momento de reflexionar sobre la música y sus esenciales resonancias no siempre afortunadas⁴² y que Roland Barthes ha insinuado cuando ha afirmado que: “Escuchar es el verbo evangélico por excelencia”⁴³, dándonos a entender con ello la trama subyacente entre el oído y los juegos de la obediencia. El propio Nietzsche, sabedor de esta connivencia, llega a decir: “Lo esencial en <<el cielo y en la tierra>>, es, según parece, el obedecer”, donde ésta última palabra puede significar en alemán (*gehörchen*), escuchar u obedecer⁴⁴, queriéndonos decir con ello que el llegar a ser no puede suceder sin una obediencia originaria y fundamental.

Decíamos, la voz de la conciencia, la cual nosotros la comprendíamos, en efecto, como una forma empataada de la escucha, como elemento estructural del “estado de abierto”, da a comprender su fenoménico hablar en la silenciosidad carente de fonemas⁴⁵. La escucha existencial, lo advertíamos, en tanto comprensión que abre y da a entender algo, lo hace en el modo del silencio, en el callar, en ese silencio que sabe que, si hay algo que decir, la mejor forma de hacerlo consiste en callar, recogerse en el silencio. La escucha existencial más propia, también lo decíamos, aquella que escuchando hace callar el oír de las habladorías, esa escucha que interpela al *Dasein* a un “ser sí mismo”, “voca sólo en el silencio”⁴⁶. La escucha existencial, bajo la figura de un “querer tener conciencia” queda dispuesta así: por un lado, por el comprender de la angustia (de ésta no hemos hecho mención) y, por el otro lado, por el “ser deudor”, a su vez, por la silenciosidad, haciendo posible con ello lo que Heidegger nombra como “estado de resuelto”⁴⁷, el cual, en términos generales, consiste, en un primer momento, en la suerte de un dejarse interpelar para salir de la inhospitalidad del *uno*. La escucha existencial, así, dibuja la suerte de un dejar de oír el ruido del *uno* para atender la verdad más propia: el “estar resuelto”⁴⁸. De forma sumaria podemos afirmar, por el momento, que la tácita escucha existencial que describimos, la cual se empareja como la voz de la conciencia que da a comprender algo, queda también estructurada y comprendida en la medida que atiende a la interpelación que impele a una “situación”⁴⁹, definida ésta muy escuetamente, en términos generales, como un cuidado que cuida de la cura⁵⁰.

Sin embargo, la escucha existencial —el abrir comprensor de la interpelación del ser— llega a adquirir por fin su más peculiar determinación en el momento en que el *Dasein* logra empuñar una cabal y total idea de su *poder ser más propio, de su poder ser*

⁴² Cfr. Quignard, P. (1998). *El odio a la música. Diez pequeños tratados*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello.

⁴³ Cfr. Barthes, R. (1992). *Lo obvio y lo obtuso, Imágenes, gestos y voces*, *Op. cit.* 247.

⁴⁴ Cfr. Nietzsche, F. (2009). *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial, p. 127.

⁴⁵ Cfr. Heidegger, M (1999) (GA 2) *El ser y el Tiempo*, *Op. cit.* p. 320.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ídem.*, p. 323.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ídem.*, p. 326.

⁵⁰ *Ídem.*, p. 327.

total. Para Heidegger se trata de que el *Dasein* se abra comprensivamente a su carácter *constante*⁵¹ de “deudor” en el “estado de resuelto”, pero ello es posible si esa comprensión llega a abrir al *Dasein* en su “poder ser” “hasta el fin”. En parco resumen, lo anterior quiere decir lo siguiente: el “estado de resuelto” se hace propiamente efectivo cuando el *Dasein* comprende el “ser relativamente al fin” o, lo que es lo mismo, cuando anticipa (*precursa*) los rasgos decisivos de su finitud, en todo caso, de su muerte. Heidegger dice que el “estado de resuelto” que anticipa la muerte “es lo único que comprende el “poder ser deudor” *propia y totalmente, es decir, originalmente*”⁵². La escucha existencial, cuya tesitura básica estriba en *atender* la voz del ser (abrir comprensor el sentido del ser), esa que despierta por interpelante, pero que se encubre al mismo tiempo, obtiene hasta entonces, sus francos rendimientos, justo cuando el *Dasein* llega a atender su posibilidad más peculiar: “ser relativamente a la muerte”. Por tal motivo nuestro pensador llega a decir:

El comprender la vocación de la conciencia desemboza el “estado de perdido” en el uno. El “estado de resuelto” retrotrae al “ser ahí” a su más peculiar “poder ser sí mismo”. Propio y capaz de “ver a través” de sí totalmente resulta el peculiar “poder ser” en el comprensor “ser relativamente a la muerte” como posibilidad *más peculiar*.⁵³

En consecuencia, la escucha existencial juega un papel decisivo, pues finalmente da a comprender la resolución final del *Dasein*: ser para la muerte, idea que equivale, a todas luces, a asumirmos en definitiva como seres históricos y, por ende, finitos. La escucha existencial, llegados a este punto, ha logrado dar frutos a Heidegger: la admisión sin encubrimientos de la muerte como la instancia más alta de su “poder ser”⁵⁴ o como la posibilidad dominante de la existencia. Lo anterior se confirma con esto que afirma nuestro filósofo:

El “estado de resuelto” “precursando” no es ninguna salida inventada para “superar” la muerte, sino el comprender que sigue a la vocación de la conciencia y que da a la muerte la posibilidad de hacerse *potencia dominante* de la *existencia* del “ser ahí” y de destruir de raíz toda fuga y encubrimiento de sí mismo.⁵⁵

Baste con lo antes inquirido de la escucha existencial para darnos una cierta idea de lo que allí se pone en juego, esto es, un modo en que el oído muestra los vericuetos de su comprender y que hemos denominado la escucha existencial. Parecería ser como si el prestar oído del que hablamos, circunscribiera sus fines a murmurar en el *Dasein*, sin palabra alguna, los susurros formales del drama de su propia muerte y al tener en mente dicho drama (un existencial *memento mori*), por fin todas sus otras posibilidades alcanzaran su pleno sentido. La escucha existencial así, queda definida perentoriamente cuando el *Dasein* atiende las resonancias de su eventual historicidad.

Por el momento, mediante el auxilio de Heidegger hemos logrado corroborar el empate ordinario que existe entre escuchar, conciencia y comprender, así como la relación básica entre la audición y el marco histórico-ejecutivo de la subjetividad, pero, ante todo, nos hemos adentrado a las formas en que nuestro pensador se mueve para escuchar. Con ello, nos mantenemos en los márgenes de la interrogante que versa sobre la importancia de la escucha y en los linderos de la pregunta por la filosofía desde los derroteros de la audición.

⁵¹ *Ídem.*, p. 332.

⁵² *Ídem.*, p. 333.

⁵³ *Ibidem.*

⁵⁴ *Ídem.*, p. 340.

⁵⁵ *Ídem.*, p. 337.

VI. Algunas consideraciones a partir de la escucha existencial.

Ahora es preciso focalizar nuestra reflexión en ciertos aspectos que nos parecen sumamente importantes, a partir de los cuales, habremos de ir ganando claridad en lo que respecta a la importancia y a la pregunta por la escucha y las determinaciones de ésta como campo de comprensión.

6.1 Empate onto-hermenéutico entre hablar, comprender y escuchar.

Un primer aspecto que nos debe parecer bastante relevante estriba en que la escucha existencial y en general el “estado de abierto” del Dasein diseñado en *Ser y tiempo*, logran entretejer fecundamente un emparejamiento explícito óntico-hermenéutico entre hablar, comprender y escuchar (conciencia) y, como hemos podido constatar, a esta tercia de nociones hemos visto sumarse la de obedecer (la inclinación). No obstante, debemos reconocer la preeminencia de la escucha, debido a que ella misma recupera un comprender enemistado con el aletargamiento de la existencia.

Si quisiésemos, muy sumariamente, resumir lo anterior con un epígrafe un tanto simplista de lo que se pone en juego en *Ser y tiempo*, sería el siguiente: ¡Despertar, abrir los oídos y comprender que el ser nos llama a ser, a tenernos por fin como seres finitos! ¡He aquí nuestro más alto destino! Claro está, según la propia conciencia (escucha) existencialista de Heidegger, quien asume que el oficio de la filosofía estriba en recuperar para los hombres los resquicios de la vida auténtica.

La figura del filósofo aparece en Heidegger bajo los ropajes tradicionales de una conciencia que debe despabilar a los hombres. El oído del filósofo es retomado aquí como aquel que, escuchando las resonancias de la vida originaria, invita a los hombres a desoír fruslerías para escuchar los ritmos y vibraciones de esa misma vida que abreva de las fuentes de la autenticidad. Pero ¿le es inherente al oído un escuchar/comprender capaz de asumir los dejos de una conciencia que profetiza sobre los hombres la autenticidad de la vida?

6.2 Menoscabo de la escucha existencial en *Ser y tiempo*.

Debemos decir y reconocer que, pese a la importancia onto-hermenéutica de la escucha en *Ser y tiempo* y la comprensividad que ella logra dirimir bajo el régimen del prestar oídos existencial, existe un considerable peso ontológico y hermenéutico de las metáforas de la luz, de la iluminación, de la visión en *Ser y tiempo*, las cuales logran menoscabar y mermar dicha escucha y sus derroteros de comprensión. Todo lo cual, nos permite entrever dos cosas: primero, que la propia escucha existencial queda atenuada en su importancia y, por ende, aparece desdibujado el puesto provechoso que nosotros le habíamos concedido dentro del paisaje existencialista de *Ser y tiempo*; y segundo, se infiere el fundamento de una determinada lógica de la iluminación y de la no ocultación, a partir de la cual, la hermenéutica ontológica de *Ser y tiempo* se decide en lo más sustantivo de ella.

El oído de Heidegger, esto es, el modo específico en que dicho filósofo arregla o *entiende* la filosofía, el modo particular como la interpreta en *Ser y tiempo*, desarrolla una expresa complicidad con los derroteros del “ver” y de la iluminación, en cuyas ristras

podemos llegar a reconocer lo que denominamos otro régimen de la escucha. Este otro modo de escuchar que dirige el oído de Heidegger le conducirá a agravantes que debemos al punto, considerar. A este régimen referido que se esconde detrás de la escucha existencial gobernando y estructurando a *Ser y tiempo* le damos por nombre: oído onto-vigilante, por las razones que en seguida debemos aducir.

Antes de avocarnos a describir dicho régimen, debemos primero reconocer los entresijos y nudos teóricos donde se esgrime la complicidad y las inherentes consecuencias entre las metáforas del “ver” y la iluminación con el oído onto-vigilante. Así el oído de Heidegger es un oído iluminado, solícito de la luz. Esas ristas teóricas las podemos comenzar a reconocer en el momento en que nuestro filósofo considera al *Dasein* justo como una localidad o una precisa ubicuidad donde el propio ser provee su propia iluminación. Heidegger dice al respecto:

La expresión “ahí” mienta este esencial “estado de abierto”. Gracias a éste, *es* este ente (el “ser ahí”), a una con el Ser *ahí* de un mundo para él, él mismo “ahí”.

La expresión figurada y óptica del *lumen naturale* del hombre no mienta otra cosa que la estructura ontológica-existencial de este ente consistente en que este ente *es* en el modo de ser *en cuanto* “ser en el mundo”; no por obra de otro ente, sino de tal suerte que él mismo *es* la iluminación. Sólo a un ente así existencialmente iluminado se le vuelve lo “ante los ojos” accesible en la luz, oculto en la oscuridad.¹

A punto fijo, se inquiere que la comprensión del ser no se debe esencial y definitivamente a un escuchar y a su comprender, como lo habíamos enunciado, sino que la comprensión se debe originariamente a un específico “estado de abierto” y a una solícita noción de *verdad* que dicho estado aduce, los cuales, ciertamente, son concomitantes a una ubicuidad que, en tanto que *es*, ilumina, abre, deja “entrever”; se refiere, pues, en todo caso, a un lugar, a un “ahí”, cuyas reverberaciones se deben a su inherente condición de descubridor y abridor, a su atributo, pues, de iluminador, a su carácter de dejar “entrever”. Nuestro filósofo dice al respecto, lo siguiente:

El término “ver” ha de guardarse, por cierto, de una mala inteligencia. Responde al “estado de iluminado” con que caracterizamos el “estado de abierto” del “ahí”.²

Nosotros queremos entender inteligentemente este “ver” y en modo alguno traicionamos las intenciones básicas de *Ser y tiempo* si afirmamos que ese “ver” hace referencia, según esto, a que el *siendo* del *Dasein* o, lo que es lo mismo, su comportamiento, su cuidado, permite de suyo “ver” o poner al descubierto los efluvios de la comprensión del sentido del ser. La Cura como inquietud entrevé, expone a la luz. Recordemos en este sentido unas palabras de Goethe en líneas precedentes citas: “Sólo por una incesante actividad es como se manifiesta el hombre”³. Con lo anterior, se muestra con más ahínco el “ver” y la iluminación a la que se adhiere el oído heideggeriano. El oído de Heidegger comprender por la luz, es un oído iluminado.

Estos particulares denuados ontológicos animados por la luz y la manifestación, se tornan más evidente y sólidos cuando nuestro filósofo refiere su particular e insoslayable noción de verdad que caracteriza en *Ser y tiempo*. Nuestro filósofo reflexiona:

El “ser verdadero” como “ser descubridor” es un modo de ser del “ser ahí”. Lo que hace posible este descubridor mismo ha de llamarse necesariamente “verdadero” en un sentido todavía más

¹ . Heidegger, M (1999) (GA 2) *El ser y el Tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 150.

² *Ídem.*, p. 163.

³ *Cfr.* Goethe, W. J. (2008). *Fausto*, 1ª Ed. Xalapa, Universidad Veracruzana, p. 91.

original. [...] En tanto el “ser ahí” es esencialmente su “estado de abierto”, y en cuanto abierto abre y descubre, es esencialmente “verdadero”. El “*ser ahí*” es en la verdad.⁴

En esto argumentado por nuestro filósofo inferimos que reconoce la *existencia* — el ser humano— como si fuese ella misma la suerte de un ojo hermenéutico comprensor, donde su propia vista haría visible lo oculto, al tiempo que logra mirar lo descubierto por él sin tenerlo necesariamente ante sí. Por esta razón, nuestro filósofo llega a pensar precisamente que la verdad más originaria del *Dasein*, mejor dicho, la *verdad de la existencia*⁵, estriba en su propia luz, en la iluminación de su apertura, precisamente en su descubrir y abrir, en todo caso, en su peculiar aperturidad, en fin, pues, en la luz de su “estado de abierto”; “él mismo es la iluminación”⁶ dice Heidegger y por ende, él mismo es su “estado de abierto”, podemos decir nosotros. En consecuencia, comprender no llega a ser esencialmente escuchar, como se advierte en los pasajes anteriores de *Ser y tiempo* por nosotros reflexionados, sino un “permitir ver”, un craso iluminar. Dadas, así las cosas, el cuidado del *Dasein* no hace referencia primariamente a un escuchar el sentido del ser sino a un iluminar a ese mismo ser. Se evidencia así el detrimento de la audición a favor de la preeminencia de la visión. El ojo y la luz triunfan definitivamente en *Ser y tiempo*.

Siguiendo el hilo conductor de las ideas precedentes, decimos, entonces, que la verdad en Heidegger se adscribe a un comprender, cuyo carácter se entiende al solicitar la noción de apertura y los menesteres de un *Dasein* iluminante que, al hacerlo, descubre y desoculta. De tal suerte que, en rigor, podemos reiterar que el *Dasein* resulta ser una especie de sol y ojo hermenéutico al mismo tiempo, pues *siendo* “deja ver” su descubrir y su encubrir, ilumina, “está en” la verdad, pero también deja “entrever” que, en su siendo, puede él mirarse, cual ojo comprensor que mirando comprende. Reiteramos, comprender es ser iluminado e iluminar. Por eso mismo Heidegger llega a proferir:

El “ser verdad” del *λόγος* como *ἀληθεύειν* quiere decir: en el *λέγειν* como *ἀποφαίνεσθαι*, sacar de su ocultamiento al ente *de que* se habla y permitir verlo, *descubrirlo*, como *no-oculto* (*ἀλήθεος*). Igualmente quiere decir el “ser falso”, *ψεύδεσθαι*, lo mismo que engañar en el sentido de *encubrir*: poner algo ante algo (en el modo de permitir ver) y hacer pasar *por* algo que ello *no* es.⁷

Dado lo cual, podemos reafirmar esa dimensión curiosa que penetra a *Ser y tiempo*, donde convive una paradoja donde triunfa la metáfora de la luz, a saber: el *Dasein* heideggeriano en su siendo resulta una particular ubicuidad donde el ser logra iluminar e iluminarse en su verdad, mas sólo después, en lo que respecta a la vocación de la conciencia, el ser se hace escuchar. En otras palabras, el ser en su siendo ilumina, encubre y descubre, hace comprender y se da a comprender, es sol y ojo al mismo tiempo, pero después, el ser toma voz y, cual amigo que insufla un originario silencio se da a escuchar para llegar a ser en su propiedad.

Por las razones precedentes, no dudamos en afirmar que el *Dasein* no resulta, en primer lugar, un franca ubicuidad donde la comprensión del sentido —del ser— pueda llegar a ponerse en juego mediante plurales efluvios sonoros y reverberantes sonoridades, en todo caso, no resultaría esencialmente una especie de “diapasón”⁸ y tampoco su ubicuidad podría semejar la suerte de una “constitución rítmica del «sí mismo»”⁹, como llega Nancy a decir respecto de la subjetividad, puesto que, el oído del *Dasein* queda

⁴ Cfr. Heidegger, M (1999) (GA 2) *El ser y el Tiempo*, Op. cit. p. 241.

⁵ *Ídem.*, p. 242.

⁶ *Ídem.*, p. 150.

⁷ *Ídem.*, p. 43-44.

⁸ Cfr. Nancy, Jean-L. (2003). *A la escucha*, Op. cit. p. 38.

⁹ *Ídem.*, p. 39.

disminuido ante el hecho de la iluminación del ser; por el contrario, dicho *Dasein* aparece como un espacio óntico y ontológico donde la comprensión queda sujeta a una especie de iluminismo ontológico, apelaría a una lógica del descubrimiento y encubrimiento, hace estricta referencia a los modos iluminadores en que el *Dasein* es colocado en el mundo por mor del ser y merced los modos iluminadores en que el ser es puesto en su “ahí”. La colocación, la posición del “ahí”, hacen referencia a las formas patentes en que el ser permite ocultarse y desocultarse. Lo anterior se evidencia en lo que Heidegger refiere del estado de ánimo:

El estado de ánimo hace patente “como le va a uno”. En este “como le va a uno” *coloca* el estado de ánimo al ser en su “ahí”.¹⁰

Por tal motivo, podemos inferir, con todo derecho que comprender es, hasta cierto punto, un colocar, un poner, con todo un hacer patente el “ahí” del ser. La patencia y la iluminación confabulan para crear el espacio del “ahí” del ser. Insistamos, el detrimento del oído se patentiza de forma paradójica.

Dado esto, no podemos sino afirmar sumariamente que, en lo que respecta al *factum* específico de la “voz de la conciencia” el ser llega a escucharse a sí mismo, pero, en términos generales, *Ser y tiempo* resulta una obra atravesada ella misma por la experiencia básica, según la cual, la comprensión del ser y la verdad hacen expresa referencia a su aclaración, a su patencia, a su “dejar ver”, con todo, a los dejos de su carácter de iluminación (*Lichtung*), a los filones espectrales de la desocultación. Queda así el oído confinado contradictoriamente a un carácter secundario frente a los primarios filones de la visión y la luz. No obstante, dicha paradoja le provee a nuestro pensador ciertos réditos insoslayables, como este que le hace afirmar la estrecha copertenencia y cooriginariedad entre la verdad, el ser y la comprensión del mismo. Heidegger afirma:

El ser de la verdad está en una relación original con el “ser ahí”. Y sólo por ser el “ser ahí” estando constituido por el “estado de abierto” o el comprender, puede comprender lo que se llama “ser”, es posible la comprensión del ser.¹¹

Todo lo afirmado hasta aquí nos induce a pensar, como antes lo sugerimos, que el *arreglo* de la filosofía que nos provee *Ser y tiempo*, los goznes de su testimonio, donde confabulan las metáforas de la iluminación y del “ver”, junto con los desnudos ontológicos del oído de Heidegger, nos ofrece, según creemos, una forma tradicional de la misma. El comprender del filósofo, teniendo al oído como uno de los campos donde se pone en juego el entendimiento de la filosofía, hace posible que retengamos el carácter del oído filosófico bajo la pervivencia en él de la iluminación y la visión, las cuales potencian la reiteración de una filosofía tradicional que ha hecho hablar a la filosofía desde esa pervivencia. En el oído del filósofo de *Ser y tiempo* confabulan iterativamente la luz que ilumina los rasgos de la verdad, del ser y de la comprensión.

El filosofar que nos ofrece, bajo la forma de una ontología de la luz de *Ser tiempo*, dispone, de entre sus rasgos, los siguientes: una filosofía estimulada por desnudos ontológicos orientados a poner al descubierto un ser que se pone en juego en el siendo del *Dasein* bajo una lógica binaria: lo abierto y lo cerrado, lo auténtico y lo inauténtico, lo originario y lo que no lo es; a su vez, una ontología existencial cuya impronta estriba en patentizar el sentido del ser, un esfuerzo teórico por robar a lo oculto el resquicio salvador de los hombres, un saber orientado, decisivamente a hacer despertar a los mismos, de

¹⁰ Cfr. Heidegger, M (1999) (GA 2). *El ser y el Tiempo*, Op. cit. p. 151.

¹¹ *Idem.*, p. 251.

hacerlos volver a casa, y con todo, una comprensión del ser cuyo sentido final consiste en hacer patente los marcos de su finitud.

Y, por eso mismo nos atrevemos a interrogar, ¿no ha sido lo anterior, pretensiones básicas de la filosofía desde Tales hasta Heidegger? ¿No es, acaso, aquella perplejidad ontológica que hirió a Platón y a Aristóteles, lo mismo que a Anaximandro y a Parménides la misma que vuelve ahora a herir a Heidegger como lo testimonia la apostilla preliminar del *Sofista* de Platón con la que inicia *Ser y tiempo*? El fin es el mismo: descubrir el ente, patentizar al ser, mantener las figuras de la verdad a través de las metáforas de la iluminación y de la confabulación con el ojo; las formas y los medios por ponerlo a la luz son los que, aparentemente, se han ido desplazando. En aquella perplejidad mediterránea permean el presente, la presencia; en la heideggeriana, lo hace el tiempo y su luz, la brillantez de la posibilidad, la decisión iluminadora de empuñar la muerte. Pero, en ambos luce la comprensión como brillantez, en ambos como iluminación. Así, la comprensión deja de ser un escuchar para devenir en un iluminar.

Debido a estas circunstancias, cabe interrogar: ¿debido a qué motivos el oído de Heidegger amalgama una filosofía con la iterada estructura anterior? ¿Por qué en los juegos de la comprensión y de la interpretación de la misma priva iteradamente tal o cual dimensión, como sucede con la preeminencia de la verdad como luminosidad? Estamos con estas interrogantes ejerciendo un filosofar sobre la filosofía, nos adscribimos al gesto de otear el oído del filósofo. Estamos, así, intentado escuchar el oído ontológico de Heidegger.

Nosotros intentamos barruntar las potenciales respuestas reteniendo lo que hemos denominado como el oído del filósofo. El escuchar del filósofo, entendiendo por ello, recordemos, el postigo metodológico desde el cual un filósofo *hace hablar* a la propia filosofía, un campo comprensivo desde el cual, alguien *da a* escuchar un testimonio de la misma. Recordemos que nos atenemos a la conjetura de trabajo según la cual, asumimos la connivencia entre el comportamiento del oído y el modo particular de arreglar la propia filosofía. Tenemos en mente la interrogante de cómo llegamos a ser lo que somos y nos auxiliamos, para así disponer de suficiente claridad, de la anterior de connivencia. A causa de ello, nos sentimos impelidos a preguntarnos, ¿qué clase de oído hace escuchar a la filosofía según la manera antes referida? ¿Qué índole de escucha se escondería detrás de la atenuada escucha existencial y que, según se ve, decididamente habría llegado a gobernar lo pensado en *Ser y tiempo*? ¿Debido a qué motivos se itera tal o cual preeminencia en *Ser y tiempo*?

Con arreglo a lo dicho, podemos afirmar, de forma sumaria, que *Ser y tiempo*, la ontología y la comprensión del ser que allí se esgrime, quedan ampliamente escandidos, primero, por la preeminencia de aquella lógica de binarios ya mencionada que menoscaba la escucha existencial a favor de la visión y la luz. Este menoscabo hace más evidente la labor del tándem entre vida originaria y filosofía; segundo, por una comprensión que debe sus denuedos a la metáfora de la luz y cuyo sentido decisivo estriba en patentizar el ser; tercero, por el dominio *in extenso* de la metáfora luminosa de la verdad; cuarto, por una iteración de una filosofía conspicua orientada a despertar o interpelar a los hombres y por último, la expresión testimonial de un oído filosófico que hace resonar a la propia filosofía, al parecer, desde un constante y casi delirante estado de vigilia ontológico que no desea, por un lado, perder de vista la actividad de lo interrogado: el ser, la amplia y total luz que éste. Incluso la pregunta por el ser contiene un grado de persistencia y de conciencia infatigable, y por el otro, una vigilia que se afana en hacernos creer que la existencia únicamente patentiza la comprensión del ser desde una actividad asosegada, desde la cura incesante reveladora del ser, donde vivir es un porfiado comprender y hacer comprender al ser.

Y, así, podemos decir que el oído de Heidegger, hasta ahora considerado como hipotético campo de palabra donde se hace hablar a la filosofía desde su marco histórico-ejecutivo, labora, con eficacia y admirable empeño, a través de una acción desosegada, mediante una ontología hermenéutica de la vigilia, una vigilia ontológica sobre el ser queremos decir y, a la par de ello, exhibe una gigantomaquia o, mejor, una ontogigantomaquia al interior de la filosofía, orientada ésta a combatir y apoderarse de una mejor comprensión del ser por encima de otros intentos, una ontogigantomaquia con claros denuedos que rehúsan contar simples cuentos sobre el ser¹², sino en verdad intentar y poner al descubierto ese ser mejor que nadie. ¿Será que en Heidegger habita el franco denuedo de una filosofía conspicua que vibra en el filósofo y le insufla preclaros bríos por alcanzar la verdad como ningún otro filósofo? ¿Quizá sea Heidegger un filósofo que itera la figura tradicional de una filosofía que hace suya la afanosa e incansable búsqueda de la verdad? ¿Será que el filósofo, como el Heidegger de *Ser y tiempo*, ejecuta el filosofar con un espíritu bastante semejante al de un Fausto que, como el que describe Goethe, hace comprender su oído bajo los susurros de un brío que desprecia la sentencia que dice: “has de abstenerte”¹³?

Desde nuestra consideración, yace el régimen auditivo mediante el cual, el oído ontológico heideggeriano hace *hablar a la filosofía* o *hacer* escuchar a la filosofía, y a éste le denominamos: la escucha onto-vigilante, el oído onto-vigilante. En lo que sigue nos ocuparemos de describirlo y de sacar debidas consecuencias.

6.3 El oído onto-vigilante y el estar en el mundo.

Antes que cualquier cosa, debemos decir al punto lo siguiente: por un lado, logramos corregir, hasta cierto grado, aquello que Derrida ya aducía respecto de la existente complicidad entre la metáfora del ojo y del oído en la configuración de la filosofía que “siempre se ha oído hablar”¹⁴, puesto que, como hemos podido testimoniar, al interior de *Ser y tiempo*, en la inherente comprensión del ser que le subyace, se impone y domina, sin más, el ojo hermenéutico comprensor que pretende verdad “viendo” y que intenta “dejar entrever” el iluminar del ser. En verdad la supuesta complicidad da lugar a un triunfo del ojo en la filosofía. También vence una imperante vigilia ontológica por encima de alguna intención de la escucha, vigila ontológica destinada a velar la comprensión del ser, retenerlo y mantenerlo a la luz.

Como decíamos, la existencia comprensora en Heidegger, en términos generales, no refiere esencialmente una comprensión sonora, auditiva, sino una iluminación comprensora que, como luz, emerge de la abertura del “estado de iluminado”¹⁵ con el que Heidegger caracteriza el “estado de abierto”. De allí que el “ahí” del ser sea un lugar de iluminación y no de potenciales resonancias. El mundo desencubre, no vibra. La luz vence a la resonancia.

Y, por otro lado, pareciera ser que al interior de la hermenéutica ontológica que amalgama *Ser y tiempo* acontecen, al momento de comprender algo así como el ser, expresiones alusivas a la iluminación tales como: “se abre”, “se descubre”, “ilumina”, “deja entrever”, todo ello en menoscabo, ciertamente, de un “escucho”, de un “yo atiando”, aún más de un “te escucho”, “te entiendo” o de un “no escucho”. El otro no suena en nuestro oído, sólo es alguien con el que cohabitamos.

¹² *Ídem.*, p. 15.

¹³ Cfr. Goethe, W. J. (2008). *Fausto*, *Op. cit.* p. 85.

¹⁴ Cfr. Derrida, J. (1994). *Tímpano en Márgenes de la filosofía*, *Op. cit.* p. 19.

¹⁵ Cfr. Heidegger, M (1999) (GA 2) *El ser y el Tiempo*, *Op. cit.* p. 64.

Este menoscabo nos impele, dada la ocasión, a interrogarnos: ¿cómo nos coloca en el mundo el oído *onto-vigilante* del Heidegger de *Ser y tiempo*? Lo cual querría decir: ¿qué implicaciones conlleva que el oído de Heidegger haya comprendido que nuestro existir deja entrever un “ahí” del ser como iluminación? ¿Podemos hacer nuestra esta forma bajo la cual el oído ontológico de Heidegger comprender nuestra vida en el mundo?

De acuerdo a esa particular y general inclinación de la filosofía por el “permitir ver”, por el asimiento de la luz, por el comprender como iluminar, podemos decir, siguiendo por un momento a Peter Sloterdijk que, con la conjura entre visión y filosofía, se estaría en el mundo, como dice este filósofo, como “al borde” del mismo, se estaría en el mundo como a la distancia de lo visto, mientras que, con la escucha, según el propio Sloterdijk, se estaría bajo los derroteros resonantes y percutidos de un cierto ser-en-el-sonido¹⁶.

Sin embargo, a decir verdad, en lo que respecta a la hermenéutica ontológica de *Ser y tiempo* y el imperio de la luz que en su interior ocurre, debemos decir que su “entrever” y su “descubrir”, su abrir mismo y el propio carácter del ser, adquieren matices particulares y, debido a ello, el estar en el mundo del *Dasein* exhibe, más bien, un “ser en la verdad” o, lo que es lo mismo, su siendo expone el “supuesto” carácter abierto o iluminador de la verdad¹⁷. El *Dasein*, ciertamente, no está, para ser fieles, “ante el mundo” o “a distancia” de él; el ojo ya no está ante el “borde” del mundo y a distancia de él, sin embargo, ahora es “ser en el mundo” y dicho carácter resulta a expensas de un juego oscilante y sin sosiego que va y viene, entre un salir de casa y un volver a ella, un descubrir y encubrir, un juego de ocultación y de poner al descubierto, un estar aletargado y un despertar, un estar en el mundo bajo un juego dominado finalmente por la apelación al ser y su carácter de iluminación o, lo que es lo mismo, bajo la suerte de un *robo* a lo que se oculta¹⁸. En resumidas cuentas, el “ahí” del ser y los favores que le debe a la luz, le hacen estar en el mundo únicamente para aclarar al ser, en razón de su incesante actividad.

El *Dasein* en cuanto “ahí” del ser ostenta como vocación final y decisiva, iluminar sin sosiego al ser o, lo que es lo mismo, estar en el mundo significa un infatigable *poner* al ser y ser *puestos* por él con el fin de aclararlo.

Se comprende así una diferencia ontológica dominada, al final del día, por un programa filosófico centrado en los derroteros de la luz. Se echan de menos las posibilidades del oído como campo de comprensión mediante el cual pudiéramos entender la vivacidad de las resonancias de unos con otros, las voces a las que nos debemos mutuamente.

Muy posiblemente si Heidegger no hubiese caído en la reiteración de la tradición de la luz y hubiese seguido con más persistencia los periplos de la escucha, hubiese logrado comprender el “ahí” como un espacio de resonancias y de expresividad compleja, como una ubicuidad de roces y de multitud de matices, como un ser en el sonido y en la percusión, cuyo horizonte de comprensión no sería el tiempo, sino el roce de unos con otros, la exposición originaria de unos con otros. En fin, hubiese comprendido quizás que el mundo comienza a ser mundo en el oído y ese mundo que aparece a la luz, sólo es un derivado de ese que ya se amalgama en los derroteros de aquel. Y, quizás, hubiese comprendido que el mundo adquiere mundo cuando encontramos en nuestro oído la vibración que es la voz, múltiple y ambigua, del otro.

Así pues, a las acuciantes interrogantes: ¿cómo se está en el mundo según el oído de Heidegger? O más bien, ¿cómo se “está en el mundo” según el “ser en el mundo” testimoniado en el “ahí” del *Dasein* de *Ser y tiempo*? ¿Cómo logra amalgamar el mundo

¹⁶ Cfr. Sloterdijk, P. (2008). *Extrañamiento del mundo*, Valencia, Editorial Pre-textos, p. 286-287.

¹⁷ Cfr. Heidegger, M (1999) (GA 2). *El ser y el Tiempo*, Op. cit. pp. 247-250.

¹⁸ *Idem.*, pp. 240-243.

el oído de Heidegger merced la preeminencia y el dominio de la luz? A estas agravantes, podemos contestar con más precisión: el arreglo filosófico que opera en el oído ontovigilante de Heidegger, cargado a su vez de variopintos temperamentos como la angustia y la experiencia de la inhospitalidad, hablaría de un “estar en el mundo” en constante inquietud comprensora del ser, circunscrito decisivamente por la incesante actividad comprensora del ser (nuestro siendo), “estado de abierto” inquieto, finitud temporal, muerte angustiada como fundamento, la cual le hace decir a Heidegger:

El “*ser relativamente a la muerte*” propio, es decir, la finitud de la temporalidad, es el oculto fundamento de la historicidad del “*ser ahí*”.¹⁹

En todo caso, “estar en el mundo” quiere decir estar en comprensión infatigable, ser posibilidad sin sosiego, “poder ser” incansable, “proyección” sin descanso, actividad sin fatiga, cura siempre dominante, totalitaria, la cual define sobre nuestra existencia ordinaria dos claros movimientos rectores fundamentales, a saber: “salir de casa” y “volver a ella” o, lo que es lo mismo, encubrir y desocultar, vivir en lo auténtico y en lo inauténtico; pero en todo caso, “estar en el mundo” significa estar “entregados” (cura) a un infranqueable, delirante y angustiado ser que debe llegar a ser.

Así pues, la vigilia (el interés de una hermenéutica sin sosiego), la posibilidad como destino, el tiempo finito, tiempo medido por la muerte, todo ello confabula invariablemente para que el verbo ser sea un *estar*, uno tal cuyos baremos principales deben ser, por un lado, una finitud entendida como fin temporal, como posibilidad de la muerte y por el otro, una “resolución” interpelante a la que debemos entender, como ya se hubo de ver, como invocación propia, pero a todas luces solitaria, clausurante, tautológica, la cual invoca a “ser sí mismo”, pero que no resuena ni voca como nombre propio, sino que resuena como una llamada anónima, una tal cuyos dejos son a toda luces, semejantes a esa llamada que denuncia lucidamente Rosenzweig²⁰, una llamada tal que proviene de sí mismo, nunca del prójimo ni de un Dios como bien lo ha sabido dilucidar Karl Löwith²¹. El oído de Heidegger hace hablar a la filosofía a través de la luz, hace de la comprensión un iluminar del ser y al ser, pero recién convierte el “ahí” del ser en un lugar anónimo de luz, el “ahí” es un lugar luminoso carente de voces, pero atestado de formulismos existencialistas. Por el contrario, la escucha, como más adelante tendremos oportunidad de analizar, se ofrece como un lugar vivo donde la comprensión brota del otro y en el otro, de su vivacidad y de sus roces. Corroboraremos a su debido tiempo que la comprensión no emerge como un iluminar, sino como un vibrar, mejor, como un vibrar(*nos*).

Dado lo cual, podemos, en efecto, interrogar: ¿Habría, acaso, otro testimonio del oído filosófico donde llegare a resonar un “estar en el mundo” menos dominado por la constante vigilia, más libre de la incesante posibilidad y de su tiempo, menos dominado por el delirio infatigable del verbo ser? ¿Habría otra escucha, el testimonio de otro oído, sin ser considerado éste un hijastro de la teoría del conocimiento, como diría Sloterdijk²²? ¿Habría, en efecto, otro modo de escuchar, otro modo diferente de *hacer hablar a la filosofía*, alterna a esa escucha inscrita en el oído de Heidegger dominada por la *vigilia*, por la afirmación de ciertos temperamentos y por el denuedo de despertar a los hombres?

¹⁹ *Ídem.*, p. 417.

²⁰ Cfr. Rosenzweig, F. (1997). *La estrella de la redención*, Salamanca, Ediciones Sígueme, p. 221.

²¹ Cfr. Löwith, K. (2006). *Martin Heidegger y Franz Rosenzweig*. Un agregado a *El ser y el tiempo* en *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, *Op. cit.* p. 104.

²² Cfr. Sloterdijk, P. (2008). *Extrañamiento del mundo*, *Op. cit.* 285.

Pues, en verdad, ¿no se define el calado de una filosofía por las formas o maneras en que *entiende* nuestro *estar* en el mundo?

6.4 El oído y la paradoja de la incomprendibilidad de la vida humana.

En consonancia con las anteriores consideraciones, se nos debe permitir inquirir la subsecuente hipótesis de trabajo: nosotros creemos que la lógica antes señalada de los encubrimientos y descubrimientos del “ser en el mundo” comprensor, lo mismo que la condición de iluminación del *Dasein* y su propio estar en el mundo como cura—dominada ésta de principio a fin, como dijimos, por la temporalidad y el imperio de la posibilidad— así como el oído onto-vigilante, todo ello en su conjunto colabora y confabula, paradójica y contradictoriamente, a favor del cuestionamiento, hasta cierto punto, de la abertura del tan importante “estado de abierto” aludido tantas veces en *Ser y tiempo*. Nosotros creemos que al interior de dicha confabulación existirían ciertas razones preeminentes y directrices a las cuales habríamos de imputar finalmente nuestra interrogante, a saber: a los modos en que Heidegger comprende el propio “estado de abierto”, a las formas en que hace comprender la propia comprensión y a los modos en que *hace hablar* a la propia filosofía, en todo caso, pues, al régimen de la escucha onto vigilante que subyace a *Ser y tiempo*.

Recordemos que en Heidegger existen crasos denuedos por hacernos creer que la comprensión consiste en dejar entrever al ser, en la *iluminación* del mismo, como ya hemos podido constatar. Dicha comprensión consistiría en un proyectar, en un colocar luminoso del ser por parte del *Dasein*²³, al tiempo que dicha proyección o colocación debe quedar circunscrita netamente en el amplio poder del tiempo y en el imperio incontestable de la posibilidad. Por eso mismo Heidegger puede decir: «En el comprender reside existencialmente la forma de ser del “ser ahí” como “poder ser²⁴», desde luego que este “poder ser” resulta precisamente posible o efectivo sobre la base histórica de los “previos”²⁵ (“tener”, “ver” y “concebir”) o, lo que es lo mismo, desde la estructura misma del círculo hermenéutico acreditado²⁶, según Heidegger, en la existencia misma, la cual, *siendo* en su gestarse histórico²⁷ proyecta al ser, lo hace efectivo según posibilidades, pero ello únicamente, como decíamos, a partir de otras posibilidades previas o yectas del propio ser.

En consonancia con ello, el oído de Heidegger *entiende* que la comprensión es iluminación del ser, es ejecución del mismo, siendo que ésta se hace efectiva, al final del día, a la luz del tiempo, a la luz imperiosa de la posibilidad. Por ello mismo, el oído onto vigilante de Heidegger queda engarzado, al momento de entender la vida humana, a la tensión y potencia suprema del tiempo—del gestarse histórico— y de la posibilidad, a su vez, el “estado de abierto” queda ajustado a la luz del ser y a su apertura, mientras la filosofía—mejor dicho, la ontología—, queda propensa a poner al descubierto lo oculto, entendiendo por esto último, el denuedo histórico por despertar e interpelar a los hombres, por hacerles ver lo propio e impropio de su ser.

De acuerdo a esta últimas consideraciones, *Ser y tiempo*, en cuanto obra de un filósofo cuyo oído *hace hablar* el arreglo de una filosofía que se dice interpelante, asume, reitera y reproduce toda ella el temple de aquellos filósofos propulsados por el iterado denuedo por despertar a los hombres, en concomitancia con el asimiento de una

²³ Cfr. Heidegger, M (1999) *El ser y el tiempo*, Op. cit. p. 163.

²⁴ *Ídem.*, p. 161.

²⁵ *Ídem.*, p. 168.

²⁶ *Ídem.*, pp. 169-172.

²⁷ *Ídem.*, pp. 405 ss.

experiencia de un mundo casi siempre inhóspito; a su vez, hemos de afirmar que dichos filósofos semejan, en muy buena medida, el temperamento vocacional de los hombres conspicuos salvadores, como los que atestiguan, por ejemplo, la figura del propio Zarathustra, cuando, al proferir al pueblo el evangelio de su verdad, el pueblo manifiesta crasa sordera, por eso mismo Zarathustra calla, no obstante, llega a decir en su corazón:

[...] “<<ahí están>>, dijo a su corazón, <<y se ríen: no me entienden, no soy yo la boca para estos oídos. ¿Habrá que romperles antes los oídos, para que aprendan a oír con los ojos? ¿Habrá que atronar igual que timbales y que predicadores de penitencia? ¿O acaso creen tan sólo al que balbucea?²⁸

De tal suerte que, todo lo mencionado con previa anterioridad, nos debe conducir invariablemente a afirmar que el régimen de la escucha *onto-vigilante*, empecinado en asir y mirar en todo momento al ser, la cual asume un “estado de abierto” definido única y exclusivamente por la supuesta y reiterada comprensibilidad e iluminación del ser, la cual, no sería otra cosa que asumir y poner al descubierto una supuesta “tendencia de ser”²⁹ colocadora inscrita en la cura del *Dasein*. Siendo que, las ristas de los estados de ánimo (el encontrarse), el propio comprender y la interpretación, así como el hablar, el escuchar, la propia escucha existencial y hasta la noción de caída, todo ello debiese quedar iluminado por la propia luz del ser y por la supuesta “tendencia” colocadora temporal del mismo.

Por tal motivo, nosotros podemos inquirir lo siguiente, a saber: este “estado de abierto”, supuesta localidad en apertura, pretendida ubicuidad de la comprensión queda, a nuestro modo de ver, interpelado, interrogado, desde el momento preciso en que *no* permite exhibir una importante y decisiva experiencia inscrita en la propia vida humana, según la cual, ésta dispondría, con toda justicia, de un inherente carácter de incomprendibilidad; en otras palabras, asumir un “estado de abierto” de la vida humana e intentar empuñar a ésta como totalmente comprensible a la luz del ser, en la cabalidad de sus rasgos y más específicamente, como total comprensión colocadora del ser, implica, a todas luces, hacer caso omiso, incluso hasta obliterar el ineluctable testimonio de una profusa experiencia básica y por demás radical de la propia vida humana, la cual le sería inherente un carácter de incomprendible, donde un “estado de abierto” parecería una noción que no lograría recabar sobre sí el amplio testimonial del carácter de la vida humana y donde la iluminación fracasaría ante las múltiples sombras de la vida humana. Así, la comprensión como iluminación del ser encuentra un límite o encuentra ciertos goznes de su propio rompimiento.

Así, podemos decir que el “estado de abierto” del *Dasein* exhibe en sí la falta de una experiencia que llega a indicar un aspecto o lado de la vida humana, quizá más grávido, oscuro y paradójico, uno tal que la puede lograr atravesar de principio a fin, consistente éste en la justificada y legítima incomprendibilidad del propio “ser” o mejor dicho, de la vida humana³⁰, la cual nos diría de manera interpelante y al final del día que, si en verdad hay algo de comprensible en la vida humana y en la cura sin sosiego, sería que ella misma resulta, muchas de las veces, lo bastante incomprendible, ambigua y que, en la vertiente de la propia vida humana, algo así como un sentido del ser, podría aparecer en su impronta como algo desdibujado.

²⁸ Cfr. Nietzsche, F. (2004). *Así habló Zarathustra*, Madrid, Alianza Editorial, p. 40.

²⁹ Cfr. Heidegger, M (1999) (GA 2). *El ser y el tiempo*, Op. cit. p. 24.

³⁰ A todo esto, nos interrogamos en qué medida la noción de *vida humana* lleva todavía consigo un prolijo contenido que logra eximirse de suyo del muy acotado término *Dasein* y de los denuedos de toda ontología, cuyas intensiones primarias sería asir un ser y los efluvios de sus luces.

No obstante, debemos matizar un tanto lo antes dicho, pues ciertamente, hacemos referencia a una incomprendibilidad tal que, a decir verdad, estaría más allá de cualquier lógica del contrasentido aludido en *Ser y tiempo*³¹, se eximiría incluso de ser la contraparte de la comprensión del ser, y estaría ella más acá de toda fatigosa apología de algún vano irracionalismo, pero al mismo tiempo, tendría una fehaciente legitimidad, una tal que Heidegger se empecina en no reconocer y se esfuerza en denostar, por eso mismo llega a decir:

Pero el ser sólo “es” en la comprensión del ente a cuyo ser es inherente lo que se llama comprensión del ser. De donde que el ser pueda no ser apresado en conceptos, pero que nunca sea del todo incomprendido.³²

Por nuestra parte, postulamos que el “ahí” resulta una ubicuidad que solicitaría de suyo la presencia de un instrumental teórico orientado a asumir una comprensión de otra índole, quizás más ensanchada o dilatada o, tal vez, menos pretenciosa y alternativa, quizás una dirigida por la experiencia de una vida humana un tanto diversa y desprovista, por ejemplo, de los acotamientos de la propiedad e impropiiedad, privada de la lógica de nociones como abierto y cerrado. Mas para ello, precisaríamos de pasar del *Dasein* como localidad luminosa, al entendimiento de la vida humana como un lugar de amplias y múltiples resonancias y vibraciones que, cual diapasonico, como diría Nancy, lograría vibrar en múltiples sentidos y en múltiples modos, una ubicuidad donde pudiesen también resonar los murmullos o gritos del testimonio, incluso de su propia incomprendibilidad. Quizá sea que tengamos que pasar del “ser en el mundo” al *ser en las resonancias* –Nancy nuevamente– o al *ser en percusión*. Dado el caso, entonces tenemos que asumir el oído como un lugar donde potencialmente la comprensión sea más un vibrar que un iluminar. Así, *Ser y tiempo* paga alto el precio de haber rebajado la audición, de haber escuchado la filosofía desde la tradición de la luz. El oído filosófico de Heidegger quiso ver y no escuchar.

6.5 Rasgos testimoniales de la aducida incomprendibilidad del “ser”.

Con toda legitimidad podríamos postular una incomprendibilidad paradójica adscrita a la localidad de la vida humana, la cual estaría más allá o más acá de la propia lógica aletéica del ser y de toda visión de una vida y de un ser que por sí tendería a su propio cuidado y comprensibilidad, incluso una vida más allá de esos movimientos de ida y vuelta que el propio Sloterdijk también le hace inscribir a la misma³³. Incomprendibilidad paradójica e interpelante que ya tímidamente hubo advertido el propio Gadamer³⁴ al interior de la noción de existencia y dentro del propio carácter aletéico del ser que aduce su maestro en *Ser y tiempo*.

Esta susodicha incomprendibilidad o ambigüedad que ameritaría por sí sola un serio y concienzudo estudio alterno, resulta ser, a nuestro modo de pensar, lo bastante profusa y desperdigada a través de múltiples matices. Por tal motivo, puede ella misma ser testimoniada de muchos modos y de múltiples maneras, los cuales logran eruirse con toda franqueza, legitimidad y derecho, indicando con su presencia, quizás, la profusa validez de una ubicuidad que referiría un “no ser-ahí” y que apelarían, a contra punto, a

³¹ Cfr. Heidegger, M (1999) *El ser y el tiempo*, Op. cit. p. 170.

³² *Ídem.*, p. 203.

³³ *Ídem.*, p. 297.

³⁴ Cfr. Gadamer, H. G. (2002). *Los caminos de Heidegger*, Op. cit. p. 63.

un “allí” heterogéneo, ambiguo, plural y solicitante de otros modos de comprensión, localidad plena de roces múltiples, de variados movimientos y vibraciones, atestada de una expresividad compleja y que requeriría, más que ser iluminada por ontología alguna, ser escuchada.

Uno de esos fehacientes testimonios sería, por ejemplo, las propias ontorrítmias de la trivialidad, de las nadas discretas, del sueño o la estupidez de las que habla Sloterdijk³⁵; si las entendemos, claro está, desde nuestro modo de pensar, como vidas sumidas y aderezadas por una cotidianidad sin autenticidad, del todo nimias y ordinarias, las cuales, en sí mismas, al mirar sobre sí, durante el fin de un fatigoso día o justo en el propio descanso o en un plácido sosiego, pueden llegar a expresar y ello sin proferir palabra alguna: “¿cómo es que hemos llegado hasta este punto?!”. Aquí la interrogante no es signo de la recuperación de la vida, sino testimonio de la perplejidad de su ambigüedad e incomprensibilidad. Alude con esa agravante a lo incomprensible de las cabriolas de la propia vida, a lo soporífero de la misma o a la estupidez inherente de ella; incluso podemos llegar a sugerir que a esa misma vida la inundaría una cierta atmósfera de absurdo, uno tal donde el ser humano es capaz de decir: ¡No logro entender algo bien!, ¡Algo suena mal! ¡No oigo bien! (*ab, surdus*, sordo, pero también, murmullo, susurro - susurre-, disonancia) Clarifiquémonos.

Desde nuestra particular consideración, toda vida ordinaria, si sabemos escucharla debidamente, logra esgrimir un cierto absurdo —en tanto profusión misma de la propia incomprensibilidad ahora testimoniada— y ello en cuanto que la propia individualidad que ella misma representa, logra por sí excepcionarse, en este caso, de toda generalidad formal hermenéutica, desde la cual nos podría colocar una posible comprensión del ser y dicha excepción se debe, no a causa de una acción semejante a la que fue capaz la fe de Abraham³⁶, quien transgrede lo general y lo ético, según Kierkegaard, para instalarse en el estadio de la fe y en la infinitud³⁷, sino debido a que cada vida humana particular irrumpe como acontecimiento, sonante, vibrante y *disonante*, mismo que se ofrece más como algo por escuchar que como ente descubridor y aleteico, con sus inherentes paradojas, con sus debidas contradicciones, transgrediendo por sí, muchas veces, toda regularidad comprensiva, toda autenticidad e inautenticidad, toda profundidad o toda altura —“profundo ha dejado de ser un cumplido”³⁸, afirma Deleuze—, transgrediendo, al mismo tiempo y desde su profuso vivir ordinario y desde su compleja cotidianidad, su propia identidad y hasta alguna distinción adecuada a partir de la unicidad de su nombre propio³⁹. Por eso mismo, podemos decir que toda vida individual, como Abraham, transgrede la regularidad, la universalidad y la formalidad del ser y, con sus contradicciones, paradojas, reunidas en este caso mediante la figura del absurdo, ahora como disonancia, se asemeja un tanto a una Alicia⁴⁰ que habita un mundo que rehúsa una lógica binaria de la ocultación y desocultación. Una individualidad de semejante índole habitaría, más bien, en un mundo de sonancias y disonancias, de percusiones y repercusiones que solicitan más la escucha para ser comprendida que la potencial desocultación, solicitante ésta de la visión y vigilia.

Otro más de los testimoniales en los que se expresaría el legítimo carácter de incomprensible de la vida humana, ahora aducido, haría amplia referencia a esa dimensión donde la vida queda ampliamente sometida por un estado de crasa necesidad,

³⁵ Cfr. Sloterdijk, P. (2008). *Extrañamiento del mundo*, Op. cit. p. 289-290.

³⁶ Cfr. Kierkegaard, S. (2010). *Temor y temblor*, 1ª Reimpr. México, Fontamara.

³⁷ *Idem.*, p. 128 ss.

³⁸ Cfr. Deleuze, G. (2005). *Lógica del sentido*, Barcelona, Editorial Paidós Ibérica, p. 35.

³⁹ *Idem.*, pp. 29 ss.

⁴⁰ *Ibidem.*

por el acuciante deseo en todas sus dimensiones, por la ineluctable insatisfacción, por la más viva carencia, por la propia hambre, como bien ha dicho Günther Anders⁴¹ al contraponer un estado de necesidad testimoniada por el hambre frente a la ambigüedad de la cura heideggeriana. Y, en razón de esa constante punción o pulsión que todo lo anterior imprime sobre la vida humana, vemos entonces como ésta dibuja de suyo una incomprendibilidad inherente, debido a que no logramos entender a plena luz, los motivos de nuestro estado de necesidad o de lánguido deseo, y quedamos dislocados de nosotros mismos al momento de intentar aquilatar dicho fenómeno, el cual nos logra atravesar por entero y nos hace sentir un legítimo pasmo y una auténtica perplejidad, las cuales emergen cuando precisamente nos interrogamos cosas como la siguiente: “¿para qué, pues, tanto afán de la vida humana?”.

Y en consonancia con lo anterior, podemos interrogarnos: ¿para qué se hubo de empeñar o inquietar la propia Cura al atravesar el río y dar forma al hombre? ¿Qué imagen de sí misma ha obtenido ella cuando se hubo reflejado⁴² en las aguas del río cruzado por ella? ¿Una imagen prístina, acaso? ¿Un reflejo aberrante, tal vez? ¿Quizás obtuvo el reflejo de su propio vaivén narcisista o vio en ella, más bien, el deseo palpitante? O, ¿será tal vez que, después de que hubo labrado al hombre quedó lo bastante sosiega o irritada ante la discusión de los dioses o hastiada de ver su labor inútil y por eso mismo hubo llegado a interrogarse, hipotéticamente: “¿para qué me hube afanado en dar forma a esta ridícula arcilla?”. Mas, muy probablemente para ella y para nosotros no haya respuestas al punto comprensibles.

Algunos más de esos testimoniales desde donde se asoman los variopintos efluvios de esa incomprendibilidad considerada ahora, los tenemos, por ejemplo, en la experiencia del propio cansancio de ser o tal vez, en cierta vivencia de la vacuidad de las cosas o quizás, en la misma confesión de cierta fruición de la inconciencia o hasta en una particular desontologización de la propia vida. Testimoniales reflexionados o cantados muchas veces por los propios poetas, por ejemplo, por Fernando Pessoa o, mejor dicho, por los múltiples personajes desde los que canta Pessoa. Éste dice, por ejemplo, lo siguiente:

Ha caído sobre nosotros la más profunda y mortal de las sequías de los siglos: la del conocimiento íntimo de la vacuidad de todos los esfuerzos y de la vanidad de todos los propósitos.⁴³

En ese mismo tenor y de forma lapidaria, nuestro Pessoa consigna la suerte de una desontologización inherente al flujo de la vida y a favor de una prolija fruición de la ensoñación de la misma, cuando nos dice en otro pasaje: “Más vale soñar que ser”⁴⁴. Al tiempo, en un poema de 1921, nuestro poeta canta y llega a indicar cierto cansancio del ser y, por si fuera poco, hace referencia a la imposibilidad del tiempo como horizonte de comprensión de las cosas:

Cansa ser, duele sentir, pensar destruye
Ajena a nosotros derrumbase la hora,
dentro y fuera de nosotros, y todo en ella.
Inútilmente el alma llora.⁴⁵

⁴¹ Cfr. AAVV, (2008). *Heidegger, esteta de la inacción en Sobre Heidegger. Cinco voces judías*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, pp. 65-111.

⁴² Cfr. Blumenberg, H. (2001) *La inquietud que atraviesa el río. Ensayo sobre la metáfora*, Barcelona, Ediciones Península|HCS, pp. 153 ss.

⁴³ Cfr. Pessoa, F. (2005). *La educación del estoico*, Barcelona, Editorial Acanalado, p. 11.

⁴⁴ *Ídem.*, p. 18.

⁴⁵ Cfr. Pessoa, F. (1997). *Poemas*, Buenos Aires, Editorial Lozada, p. 34.

En este mismo orden de ideas inquiera la suerte de una fruición inherente al vivir inconsciente de la vida, donde ésta, al momento en que vive, no precisaría de “ser”. Obsérvese, a propósito de esto, este poema de 1932:

Casi anónima sonrías
Y el sol te dora el cabello.
¿Por qué para ser feliz
hace falta no saberlo?⁴⁶

Acorde a lo ahora reflexionado, podemos traer a cuenta, para acicatear nuestra reflexión, aquello que el propio Karl Löwith reflexionaba a su manera en 1932, acerca de las formas en que la temática de la filosofía de la existencia fue impulsada por una experiencia filosófica decisiva, donde precisamente el *no-ser* y el ser serían posibilidades inherentes al ser humano. Löwith afirma concluyente:

El problema más auténtico de esta filosofía de la existencia —considerada por Schelling todavía “positiva” y tradicional— es entonces la posibilidad innata para el ser-ahí [*Da-sein*] humano de no-ser [*Nicht-sein*].⁴⁷

En las precedentes palabras de Löwith nosotros querríamos leer la validez testimonial de una incomprendibilidad de la existencia (de la vida humana) que se valida en el profuso y ordinario testimonio del *no-ser* del “ahí”, del desdibujamiento del ser en la vida humana justo en la medida en que vive, esto es, localidad no alumbrada necesariamente por la luz del ser; un no-ser, cuya incomprendibilidad iría más allá de esa negatividad que Heidegger valida como fundamento del propio *Dasein*. Ello debido a que esa localidad, por nosotros ahora sugerida, podría llegar, como decíamos, a eximirse de la iluminación comprensora del ser de Heidegger, en el entendido que la vida humana podría, en su vivir, no apelar de suyo a la comprensión del ser, incluso podríamos asumir que dicha incomprendibilidad se podría sustentar como un testimonio interpelante de cara a una comprensión del ser que debe tener, en sí mismo, sus propios límites, su adecuados márgenes, sus inherentes lagunas, sus peculiares intermitencias. Sin embargo, iteramos que, en todo caso, dicha incomprendibilidad interpelante hacia el “estado de abierto” correría en paralelo y con la misma legitimidad, decíamos, que toda insistencia en el ser y en su sonada comprensibilidad por parte del oído de Heidegger.

Para barruntar aún más esa misma experiencia de incomprendibilidad de la vida humana o del por nosotros designado no-ser “ahí”, podemos asumir que ella se testimonia otras tantas veces como signo mismo de un particular y vociferante absurdo, pero, además, desde el sopor de la vacuidad, por la interpelante inutilidad de la vida, incluso bajo la figura de una específica ubicuidad cotidiana que se deleita en su hodierna nada, una tal como la que hubo quedado testimoniada, con derecho propio, por ejemplo, en esa impresionante experiencia que se hace escuchar en la obra, no siempre bien ponderada, del michoacano José Rubén Romero intitulada *La vida inútil de Pito Pérez*. Dicha obra, por ejemplificar sumariamente lo antes expuesto, se cierra magistralmente con las siguientes palabras muy dignas de consideración, al referirse expresamente al acontecimiento de la muerte de Pito Pérez, de ésta Romero escribe: “Y mezcladas con el polvo de la tierra se perdieron, para siempre, las cenizas inútiles de un hombre” [...]”⁴⁸. La experiencia de la vacuidad, de la inutilidad y del fracaso de la vida de Pito Pérez sería,

⁴⁶ *Ídem.*, p. 50.

⁴⁷ Cfr. Löwith, K. (2006). *Filosofía de la existencia en Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Op. cit. p. 15.

⁴⁸ Cfr. Romero, Rubén José, (2004). *La vida inútil de Pito Pérez*, México, Editorial Porrúa, p. 185.

a nuestro parecer, testimonio mismo de una profusa experiencia que, quizás, se impondría incluso más interpelante y más grávida que la propia posibilidad del “ser para la muerte” y el mismo ser histórico del *Dasein*.

Pito Pérez no quiere ganarse para sí como “destino individual”⁴⁹, en cambio, quiere *deshacerse* de sí, quiere extraer de su entidad toda posibilidad mediante una embriaguez crónica, pues, a decir verdad, ya no desea ocuparse de sí, la solicitud por sí mismo no importa más; en nuestro personaje michoacano toda posibilidad ya hubo quedado rota, la posibilidad se ha tornado fracaso (*frangere*, romper), la carencia de fundamento se hace presente ante el anticipado absurdo, lo mismo que ante la amargura y ante la inutilidad de la propia vida. Aunado a ello, debemos recordar que el propio Rubén Romero le hace decir a *Pito Pérez*, quien después de ser cuestionado si acaso no siente miedo de haber tomado a un esqueleto por mujer y amada, dice lo siguiente: “Miedo, ¿y por qué? ¿No somos nosotros esqueletos más repugnantes, forrados de carne podrida?”⁵⁰. La potencial autenticidad de la existencia en Pito Pérez explota en mil pedazos.

Así pues, el fracaso, en cuanto nulidad de las posibilidades, así como la inutilidad de la vida y la amargura inscrita en el rictus mortuario de Pito Pérez⁵¹, en tanto testimonios del propio no-ser del “ahí”, en cuanto incomprendibilidad ordinaria que desquebraja interpelante alguna comprensión del ser mediante la cura, le hacen asumir a Pito Pérez su muerte con una libertad carente de miedo, con una libertad sin destino y sin propiedad, desprovista de angustia; libertad que no apela al hecho de que ha asumido su más peculiar posibilidad de “ser”, sino que ha asumido su no-ser, sus paradojas y contradicciones. Pito Pérez se ha eximido de las posibilidades y del tiempo, asume el hartazgo de las mismas y la futilidad doliente inherente a ellas, incluyendo la incomprendibilidad unida a ellas; pero también impele la inauguración eventual de una agria lucha contra la profusión de ese ser y contra sus posibilidades, esto es, la hostil esperanza piteana de un no-ser que se pueda confrontar eventualmente contra el ser y contra el bastión de sus posibilidades –de ante mano fracasadas e hipócritas–, una confrontación que él mismo ya la hubo de iniciar al mandarlas al traste con su embriaguez sin fundamento, pues la embriaguez en Pito Pérez es el triunfo del no fundamento contra las posibilidades, por eso mismo Pito afirma en su testamento:

Lego a la Humanidad todo el caudal de mi amargura.
Para los ricos, sedientes de oro, dejo la mierda de mi vida.
Para los pobres, por cobardes, mi desprecio, porque no alzan y lo toman todo en un arranque de suprema justicia.
¡Miserables esclavos de una iglesia que le predica resignación y de un gobierno que le pide sumisión, sin darles nada a cambio! [...]
Humanidad yo te robé unas monedas; hice burla de ti, y mis vicios te escarnecieron. No me arrepiento, y al morir, quisiera tener fuerzas para escupirte en la faz todo mi desprecio.
Fui Pito Pérez: ¡una sombra que pasó sin comer, de cárcel en cárcel! Hilo Lacre: ¡un dolor hecho alegría de campanas!
Fui un borracho: ¡nadie! Una verdad en pie: ¡qué locura! Y caminando en la otra acera, enfrente de mí, paseó la Honestidad su decoro y la Cordura su prudencia. El pleito ha sido desigual, lo comprendo; pero del coraje de los humildes surgirá un día el terremoto, y entonces, no quedará piedra sobre piedra.
¡Humanidad, pronto cobraré lo que me debes!⁵²

⁴⁹ Cfr. Heidegger, M (1999) (GA 2). *El ser y el Tiempo*, Op. cit. pp. 418 ss.

⁵⁰ Cfr. Romero, Rubén José (2004). *La vida inútil de Pito Pérez*, Op. cit. p. 178.

⁵¹ *Ídem.*, p. 181.

⁵² *Ídem.*, pp. 182-185.

En consecuencia, Pito Pérez no es una ubicuidad aletéica donde se ilumina el ser y se hace comprensible, más bien resulta un contexto de disonancias, un lugar de ambigüedades, por tanto, nuestro personaje es un evento que solicita ser escuchado.

Para sustentar con más ahínco lo que ahora reflexionamos, cabe recurrir al propio Samuel Beckett, el cual nos hace sentir en su teatro esa misma incomprendibilidad de un “ahí” testimoniado por un reverberante absurdo y un rebosante de sinsentido, otras más; un “ahí” guarnecido por un destino a todas luces vencido o, en el mejor de los casos, casi siempre ciego. Sumado a lo anterior, Beckett nos hace concebir una experiencia casi inconfesable de profunda soledad y de una vida provista principalmente de un carácter de ensoñación. Baste recordar, para corroborar lo que ahora decimos, algunos pocos pasajes de la obra *Esperando a Godot*. En uno de esos paisajes dramáticos Beckett afirma en boca de Vladimir la profunda soledad incomprensible que nos toma como su presa y que nos hace sentir que vivimos sin saber expresamente los motivos. [...] “Dentro de unos instantes todo habrá terminado, volveremos a estar solos, en medio de tanta soledad”⁵³. Así lo reflexiona Beckett. Y, a través de Pozzo, el propio autor nos refiere la profunda experiencia de la connivencia entre el sentido ciego y el carácter aletargado de la vida, los cuales entretienen, cuales Parcas irónicas y desenfadadas, un ser que hace caso omiso de ese carácter de ser histórico de la existencia. Pozzo dice: “Un buen día me desperté, ciego como el destino. (Pausa) A veces me pregunto si aún no estaré durmiendo”⁵⁴.

Con lo anterior, reiteramos pues, ese carácter de incomprensibilidad de la vida, de la suerte de una disonancia que le sería inherente, una tal que no repele, ciertamente, en términos generales, alguna comprensión y que, como inquiríamos, dispone de la misma legitimidad que una comprensión por parte de la cura del *Dasein* y, como decimos, podría llegar hasta interpelarla. Debido a ello, cabe recordar que nosotros postulábamos un conjunto de testimonios denostados por la propia filosofía en aras de una determinada constitución de ella misma, tómense esta gavilla de testimoniales de la disonancia de la vida como otra muestra de la presencia de esos variopintos testimoniales obliterados o forcluidos por la propia filosofía, los cuales, según lo advertíamos, solicitan una comprensión más cercana a los procesos de la audición, requieren una comprensividad desplazada a los derroteros de la escucha.

Y, si quisiésemos insistir aún más en ese cúmulo de disonancias inherentes al “ahí”, podríamos traer a cuenta, por ejemplo, a Imre Kertész, quien sufrió en carne propia el horror de Auschwitz; éste nos confiesa una legítima experiencia de la incomprensibilidad de la vida que se testimonia bajo los ropajes nuevamente del absurdo, otrora bajo las reverberantes interrogantes que interpelarían de suyo al carácter inherente de comprensión del ser que Heidegger observaría al interior de la propia cura. Kertész interroga:

¿Sabemos algo del absurdo de nuestros destinos, de nuestras vidas, de su vergonzosa casualidad, de la vergonzosa casualidad de cada instante, de todos los instantes a los que nos aferramos de manera inconsciente, tan vergonzante, puesto que esta serie de instantes absurdo es nuestra vida? ¿Existe aquí algún argumento serio y fundado en contra? Yo no veo ni uno [...].⁵⁵

El propio Kertész ya hubo afirmado en la obra ahora citada, pero en líneas anteriores, el siguiente aserto lapidario: “No entendemos el mundo porque no es esa nuestra tarea en la tierra”⁵⁶. A su vez, en otra obra, el mismo autor reflexiona del siguiente modo:

⁵³ Cfr. Beckett, S. (1993). *Esperando a Godot*, Barcelona, Tusquets Editores, pp. 102-103.

⁵⁴ *Idem.*, p. 110.

⁵⁵ Cfr. Kertész, I. (2002). *Yo, otro, Crónica del cambio*, Barcelona, Editorial Acantilado, p. 121.

⁵⁶ *Idem.*, p. 23.

No sé, escribí, por qué en vez de la vida que tal vez existe en alguna parte, debo vivir estos fragmentos que me han tocado por azar: este sexo, este cuerpo, esta conciencia, este escenario geográfico, este destino, esta lengua, esta historia, este subalquiler, escribí.⁵⁷

Y, en este mismo orden de ideas, E. M. Cioran, muchas veces denostado por el amplio gremio de los propios filósofos y de quien Sloterdijk afirma:

Es después de Kierkegaard el único pensador de categoría que ha llegado al conocimiento irrevocable de que no es posible desesperar según un método seguro. [...] la teoría desesperada sólo está interesada en testificar el fracaso del constructor realidad como tal.⁵⁸

Éste filósofo se empeña, reflexiona y nos interpela, a lo largo de su prolija obra, acerca de la vacuidad del ser y de su fracaso, de la muerte de la posibilidad, de la desgracia que imprime la lucidez en medio del tiempo y de la inútil labor de esgrimir ontologías. Cioran llega a afirmar:

No es posible consolarse de la nada del mundo mediante la fuerza, sino mediante la soberbia. El hombre es demasiado soberbio para rendirse a la evidencia. Y entonces inventa la existencia.⁵⁹

En otro lugar profiere:

No he asesinado a nadie, he hecho algo mejor: he matado a lo Posible, y, al igual que Macbeth, lo que más necesito es rezar, pero, como él, no puedo decir *Amén*.⁶⁰

Mas, para no multiplicar innecesariamente el bagaje de nuestro testimonial, baste por ahora cerrar este apartado con las consideraciones subsecuentes, y ofrezcamos un último testimonio de la ahora designada incomprendibilidad (disonancia) del no-ser “allí”.

Dicho testimonio lo veremos engarzado al propio tiempo. Más específicamente, podemos detectar una incomprendibilidad de la vida humana muy ligada al tiempo; digámoslo con más precisión: una incomprendibilidad que toma su matiz de una necesidad imputada al accionar destructor del tiempo; en todo caso, una incomprendible necesidad del no-ser del “ahí” acusada a la afectación del tiempo.

Podemos explicarlo del siguiente modo, pongamos los antecedentes: Aristóteles en la *Física*⁶¹ hacía alusión a que algunos filósofos referían al tiempo como “el más sabio”⁶² por generador y destructor, pero también afirmaba que Parón, a contra punto, solía decir con “más propiedad” que el tiempo era “el más necio”⁶³, porque en él olvidamos. El primer caso, esto es, su dimensión “sabia” o, valga la expresión, el aspecto “positivo” del tiempo, en cuanto que éste genera indirectamente y destruye⁶⁴ aquello que es “ser en el tiempo”⁶⁵, dado que afecta y por eso mismo deteriora; idea que por lo demás, constatamos en el propio Heidegger. Explanemos esta idea conectándola con Heidegger. Esta dimensión “sabia” del tiempo en cuanto admisión particular de lo que podemos

⁵⁷ Cfr. Kertész, I. (2001). *Kaddish por el hijo no nacido*, Barcelona, Editorial Acantilado, p. 81.

⁵⁸ Cfr. Sloterdijk, P. (2011). *El revanchista desinteresado. Apunte sobre Cioran en Sin salvación*. Tras las huellas de Heidegger, Madrid, Ediciones Akal, pp. 258-259.

⁵⁹ Cfr. Cioran, E. M. (2000). *El ocaso del pensamiento*, Editores Tusquets, Barcelona, p. 114.

⁶⁰ Cfr. Cioran, E. M. (1998) *El inconveniente de haber nacido*, Madrid, Ediciones Santillana, p.56

⁶¹ Cfr. Aristóteles, (1995). *Física*, Madrid, Editorial Gredos.

⁶² *Ibidem.*, p. 285.

⁶³ *Ibidem.*

⁶⁴ *Ibidem.*

⁶⁵ *Ibidem.*, p. 276 ss.

denominar un tiempo que genera y deteriora a la vez, un tiempo, a nuestro modo de ver, *generador deteriorador*, un tiempo que confabula con el movimiento para prodigar un carácter extático⁶⁶. Así, esta confabulación debe ser tenida como una afección *generativa degenerativa*, y es ésta la que induce a comprender al *Dasein* su carácter de ser y estar en el mundo de forma histórica y permite darle o generarle, a su vez, una franca medida en su advenir originario o, lo que es lo mismo, darle la medida de su caducidad, por eso mismo Aristóteles ya había afirmado que el tiempo *mide* el movimiento según un “antes y un “después”⁶⁷. Heidegger, debemos decir, a la par que lo dice Enrico Berti, retiene en todo momento esta experiencia aristotélica⁶⁸. Por este motivo, el *Dasein* es en su siendo, en el movimiento⁶⁹ implícito de una cura que lo hace *estar* en el mundo y estar en movimiento. El *Dasein* es ex-sistiendo⁷⁰ generativa y degenerativamente (finitud) (*ἐκσεύομαι*, salir fuera). Podemos decir, desde este contexto, que el tiempo lo pone o lo mueve fuera de sí, por eso mismo Heidegger afirma: «La temporalidad es el original “fuera de sí” en y para sí mismo»⁷¹. Sin embargo, como decíamos, el propio tiempo le permite comprender o generarle al *Dasein* en movimiento la comprensión de su medida y he aquí, pues, el carácter sabio del tiempo, el cual, merced de la confabulación entre movimiento y tiempo, le proveen su peculiar caducidad, esto es, le hacen ver al *Dasein*, en su *siendo*, en su movimiento extático de advenir, su particular medida degenerativa, en todo caso, su particular destino finito: su ser histórico, su textura temporal, su historicidad, sus límites, su muerte. A causa de ello, Heidegger puede afirmar una y otra vez la constitución temporal del *Dasein* y el fin mismo de la cura: “ser para la muerte”⁷², pero también afirma:

⁶⁶ *Ídem.*, p. 285-285

⁶⁷ *Ídem.*, p. 271.

⁶⁸ Enrico Berti ha sabido exponer una y otra vez que Heidegger critica de Aristóteles su supuesta visión vulgar del tiempo, pero se ha apropiado en silencio de lo sustancial del pensamiento del tiempo en Aristóteles. Berti afirma: “Esta es una tendencia que Heidegger muestra continuamente: Heidegger critica a Aristóteles, pero al mismo tiempo toma algunos conceptos de la filosofía aristotélica y se los apropia, utilizándolos en su propia filosofía, Cfr. Berti, E. (2011). *Ser y tiempo en Aristóteles*, Buenos Aires, Editorial Biblos, p. 30.

⁶⁹ Sloterdijk había levantado su queja en el sentido de la falta de estudios heideggerianos sobre la dimensión del espacio en *Ser y tiempo*, sin embargo, nosotros sugerimos en cambio que, más importante que los estudios relevantes y bienvenidos sobre el espacio, consideramos que podríamos retener una visión más profunda de *Ser y tiempo* si emergen estudios que incidan en la dimensión del movimiento aristotélico y su confabulación con el tiempo implícito en el *Dasein*; ello nos permitiría determinar la profunda experiencia de la relación que existe entre el *ser*, el tiempo y el movimiento en Heidegger. En *Ser y tiempo* se puede observar que la cura inscribe un amplio movimiento de principio a fin y que la *voz de la conciencia* exige un moverse del *uno* hacia “ser sí mismo”; en cambio, en el Heidegger de los años treinta, el movimiento se comprende en tanto moverse hacia la verdad del *Ser*, en tanto *prepararse* hacia la verdad del *Ser*, en ambos casos, priva una experiencia del movimiento, cuyas raíces tienen como comienzo la discusión con Aristóteles. Sin lugar a duda, el espacio en el Heidegger del viraje es muy importante y decisivo, pero ello tiene lugar en la medida en que escuchamos la voz del *Ser*; en el viraje de la escucha estriba un movimiento. Para la queja de Sloterdijk: Cfr. Sloterdijk, P. (2011) “Al *Dasein* le es propia una tendencia esencial a la cercanía”, (Nota marginal sobre la doctrina de Heidegger del lugar esencial) en *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, Op. cit. 263. Para la consideración del espacio en Heidegger véase el importante estudio: Franck, Didier, (2011). *Heidegger y el problema del espacio*, México, Universidad Iberoamericana. Aquí se considera cómo el pensamiento del espacio en el Heidegger del viraje se excepciona del pensamiento del tiempo.

⁷⁰ Cfr. Aristóteles, (1995). *Física*, Op. cit. pp. 284-285.

⁷¹ Cfr. Heidegger, M (1999) (GA 2). *El ser y el Tiempo*, Op. cit. p. 356.

⁷² *Ídem.*, p. 357.

El “ser ahí” no tiene un fin al llegar al cual pura y simplemente cesa, sino que *existe finitamente*. El advenir propio que temporaría primariamente *la* temporalidad que constituye el sentido del “precursor estado de resuelto”, se desemboza con el ‘le mismo como *finito*.⁷³

Sin embargo, debemos referir la faceta necia del propio tiempo de la que, según Aristóteles, hablaba Parón. Esta faz nos conducirá, desde nuestra interpretación, a la indicación de una incomprendibilidad del no-ser del “allí”. Habría así un tiempo en un sentido “negativo”, el cual *existiría* (*ἐκσεύομαι*, salir al exterior), como bien ha sabido observar Enrico Berti⁷⁴, como un tiempo referido al olvido. Dicho tiempo “necio” permitiría también la caducidad, esgrimiría sin reparo la flagrante tendencia de lo mejor a lo peor (segunda ley de la entropía)⁷⁵, del progreso para la destrucción, pero en modo alguno de forma contraria; tiempo que, sin más, deterioraría, tiempo que engendraría vejez, destrucción, caos; tiempo cuya medición sería única y exclusivamente cíclica⁷⁶, iterativa; «La divisa de la historia debiera rezar así: “Lo mismo, pero de otra manera”»⁷⁷, dice Schopenhauer; repetición para iterar la destrucción, la necesidad; pero ante todo, tiempo irreversible: el “antes” ya no puede ser el “ahora” y en todo caso, no sabemos si advendrá un “después”; tiempo que nos haría sentir en su efectividad la gravedad de su necesidad, experiencia que nos permitiría afirmar ahora sí, en efecto, que “somos y estamos en el tiempo” bajo el amparo de la iteración de la necesidad, puesto que, nos haría sentir lo pasmoso y destructivo de la vida, lo terriblemente necia e incomprensible que podría ser ella misma; radicalización ésta de la experiencia histórica defendida por Gadamer, para quien, la experiencia histórica se constriñe exclusivamente a enseñar la defraudación de nuestras expectativas, el miramiento de nuestros límites, en todo caso, el rostro de nuestra finitud⁷⁸. Sin embargo, Gadamer se detiene, se limita y no gira hacia la visión de un rostro necio y radical del progreso orientado al fracaso, el cual, se verificaría históricamente bajo la viva experiencia terrible de una historia que, como dijimos, se repetiría y que el progreso podría resultar lo bastante ilusorio, y que el propio fracaso podría ser, conjeturalmente, la única divisa que nos habrá dejado dicho tiempo necio, el cual en su necesidad terrorífica, nos mostraría, primero, que hemos de olvidar y ser olvidados, como bien dice Parón y hasta el sereno Marco Aurelio⁷⁹ y ello, más temprano o más tarde; segundo, que hemos de morir y que, conjeturalmente, cuando ello ocurra, lo habremos hecho potencialmente en vano e inútilmente. Experiencia del tiempo necio es solidaria con la cantada por Elías Nandino en un hermoso haikú intitulado *Olvido*:

En cuanto expire
Se apagará la pira
Que fue mi vida,
Sin dejarme siquiera
Huellas de sus cenizas.⁸⁰

Toda la caterva de testimoniales antes aducidos con el fin de indicar amplios parajes de disonancia o incomprensibilidad del “ahí” y de interpelar un “estado de abierto” inscrito desde la iluminación del ser, deben ser entendidos, además, como potenciales solicitantes de otro modo de hacerlos comprensivos. Queremos decir con lo

⁷³ *Ídem.*, p. 407.

⁷⁴ Cfr. Berti E. (2011). *Ser y tiempo* en Aristóteles, *Op. cit.* pp. 34 ss.

⁷⁵ *Ídem.*, p. 40.

⁷⁶ Cfr. Aristóteles, (1995). *Física*, *Op. cit.* pp. 289-291.

⁷⁷ Cfr. Schopenhauer, A. (2012). *El mundo como voluntad y representación*, Vol. II, *Op. cit.* p. 429.

⁷⁸ Cfr. Gadamer, G. H. (1997). *Verdad y método* Vol. I, *Op. cit.* pp. 432 ss.

⁷⁹ Cfr. Aurelio, M. (1977). *Meditaciones*, 5ª Reimpr. Madrid, Editorial Gredos, p. 133.

⁸⁰ Cfr. Nandino Elías, (1993). *Banquete íntimo*, Guadalajara, Secretaría de cultura de Jalisco, p. 108.

anterior que el espacio del “ahí” es un espacio más complejo, una ubicuidad de una variopinta expresividad, la cual exige ser entendida desde otras pautas, una tales eximidas de un oído ontológico guiado y gobernado por el ojo y la iluminación del ser e impelida por una comprensividad más propensa a entender la pluralidad de sus ritmos, la multiplicidad de sus sonancias, la ambigüedad de sus consonancias y disonancias, una ubicuidad que podría ofrecernos sus divisas comprensivas si nosotros lográsemos determinar los derroteros de un saber escuchar.

No obstante, lo que de momento interesa es seguir desbrozando las formas en que el oído del filósofo, tenido como campo de comprensión, arregla o entiende la filosofía. Por el momento, importa seguir escuchando la escucha de nuestro filósofo y lo que allí se pone en juego.

6.6 El testimonio multívoco de la voz de la conciencia.

Remitiéndonos nuevamente a la noción heideggeriana de la “voz de la conciencia” intentaremos corroborar en su interior el extrañamiento de una multivocidad y ambigüedad inherente y hasta interpelante, mismas que solicitarían una comprensión o la suerte de un entendimiento cercano a las complejidades de la escucha y distante de las posibilidades de una comprensión iluminadora del ser.

Recordemos que está en juego cómo hace escuchar el oído de Heidegger a la filosofía (ontología), pende lo que pasa con el entender de dicho oído, está en el tamiz de la reflexión el arreglo de la misma, lo mismo que la comprensión y el estar en el mundo de *Ser y tiempo*, el cual, valga adelantar, se transformará más adelante, en un morar-en-el-mundo⁸¹.

En ese sentido, podemos con derecho interrogar: ¿qué le hace escuchar a Heidegger que la voz de la conciencia remite a un “dar a comprender” silencioso un “poder ser más propio”, un “ser sí mismo”? Como veremos, únicamente un oído ontovigilante ocupado en hacer patente al ser y su comprensión, preocupado además en despertar a los hombres e indicarles su más cara propiedad, podría hacernos creer que algo así como la “voz de la conciencia” llega de suyo a interpelar bajo el signo fehaciente de una cierta univocidad de lo propio y auténtico, bajo la interpelación de algo así como la divisa de una interpelación unívoca, no siempre nítida, hacia una vida auténtica y desprovista de toda divisa moral. Adjunto a lo anterior, podríamos observar que la fuerza vigilante de un oído como el de Heidegger puede con suma facilidad confluir con aquellos conservadurismos que impelen a un habitar el mundo apelando al imperio de la autenticidad y bajo el grito de la vida originaria y ello, en menoscabo del vanguardismo con el que se pudiesen encubrir. Como postularemos más adelante, es el oído un campo comprensivo privilegiado donde se ponen en juego muchas de las chanzas del filósofo, mismas que se llegan a confundir con la lucidez de la razón y con un supuesto espíritu preclaro de búsqueda de la verdad.

Cuando Heidegger considera, con la agudeza que lo caracteriza, la noción de conciencia, se esfuerza con tesón por deslindarla de los rasgos de una “buena” o “mala” conciencia. Aunque pareciese por momentos, a despecho de sus objetivos primarios, que dicha conciencia deudora llega a emular, en algunos de sus rasgos básicos, una especie de *morsus conscientiae*, antesala de una “mala conciencia”, la cual, al decir de Nietzsche⁸² —quien por momentos la cree también testimoniada en Spinoza— despierta un ligero y sutil lamento cuando asume que algo se hubo hecho, pero *no* salió como se esperaba. La

⁸¹ Cfr. Franck, D. (2011). *Heidegger y el problema del espacio*, Op. cit. p. 159 ss.

⁸² Cfr. Nietzsche, F. (2005). *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 106 ss.

experiencia del *no* subyacente a la *morsus conscientiae* nos hace saber la lamentable contradicción hiriente por haber asumido ciertas posibilidades y por haber dejado atrás otras, por haber realizado algunas y *no* haber realizado otras más y, por ese motivo resulta, hasta cierto punto, afín al fundamento ontológico de negatividad que testimonia Heidegger en el *Dasein*. Sin embargo, en ambos casos, podemos decir que la avocación podría circunscribirse, en términos generales, a vocar (abrir el “poder ser”) y sin articular palabra alguna, lo siguiente: “he llegado a ser de tal manera, pero hube podido ser de otra, pero ello *no* fue así y *no* será así”.

Debemos hacer notar, no obstante, que la *morsus conscientiae*, al igual que la conciencia en Heidegger, no se definen sustantivamente por un craso, vulgar y punzante remordimiento, más bien, en ambos casos, su real afinidad estriba en que ya existen las pugnas existenciales, sutiles o no, conducentes a experimentar la necesidad de ser sí mismo, teniendo consigo o ante sí, claro está, una especie de mordedura, la suerte de un pinchazo de espina, incluso, por qué no, los dejos de una batalla, los filones de un conflicto interior donde se libra, justamente, la suerte de confrontación entre la intensión de moverse hacia sí mismo y ganarse frente al *uno* y todo aquello que nos lo impediría o no lo hubiere impedido. En *Ser y tiempo* parece que el “encontrarse” de la angustia aparece en todo momento; pero, ¿debido a qué motivos se ha hecho caso omiso de una conciencia y de su voz donde la belicosidad del debate moral interno inevitable le habría de ser inminente?

De acuerdo a lo anterior y según la precedente interrogante, podemos asentir que a la estructura general de la “voz de la conciencia” heideggeriana, le debe subyacer originaria y concomitantemente, a nuestro modo de pensar, por más que quiera eximirse de ello, un leve grumo inevitable de conflicto moral, de belicosidad del hombre consigo mismo, dado que dicha mordedura y el propio «“dejarse avocar” a salir del “estado de perdido” en el uno”»⁸³, no podrían ser llevados a cabo en modo alguno, de manera anodina o hasta indiferente de espaldas al profuso y complejo mundo moral inherente al ser con los otros y, según esto, propio de lo abierto mismo, a no ser que el *Dasein* tenga la disposición de ser una monada existencialista, cuya relación con los otros sea también anodina, de simple cohabitación y sin importantes repercusiones, como según parece que sucede.

A contra punto, nosotros creemos que, en efecto, alguna voz o algunas voces de la conciencia deben de ser escuchadas en tonalidad moral de cara a la influencia de su inherente conflicto inserto en el “ser con” y ante el debate con el *uno* y ello bajo los signos o efectos, por ejemplo, en algunos o en muchos de los casos, de la propia rebelión, en otros más, de la misma venganza, de la *hybris*, de las pujas y conflictos actuales por el derecho a la diferencia o del resentimiento, incluso hasta del propio asesinato y la conciencia que niega de antemano su carácter criminal, como ocurre en el paradigmático caso del Raskolnikof de *Crimen y castigo*⁸⁴ o del testimonio histórico de la lucha de unos contra otros, donde el fuerte esgrime su poder contra el débil o éste, muchas veces más fuerte, contra aquel. En lo que respecta a ésta última idea, cabe considerar las siguientes palabras que August Strindberg con justeza señalaba:

La vida no es tan matemáticamente idiota como para que sólo los grandes se coman a los pequeños, sino que también ocurre, con la misma frecuencia, que la abeja mate al león o que, al menos, lo enloquezca.⁸⁵

⁸³ Cfr. Heidegger, M (1999) *El ser y el Tiempo*, Op. cit. p. 325.

⁸⁴ Cfr. Dostoievski, Fedor, (1985). *Crimen y castigo*, México, Editorial Cumbre.

⁸⁵ Cfr. Strindberg, A. (2008) *Teatro escogido*, Madrid. Alianza Editorial, p. 91.

En resumidas cuentas, la “voz de la conciencia” debe hacer comprender en su vibración hermenéutica tendiente a “ser sí mismo”, una inevitable tonalidad moral, un drama de los juegos de poder, una beligerancia llena de contenido, plagado de juegos de deseo, una ineluctable voz o voces multívocas subyacentes al “ser sí mismo”.

Querríamos, pues, hacer notar, única y exclusivamente, un ligero cariz inevitable al que se le ha dado la espalda: la amplia y compleja experiencia del “ser con”, el cual no se reduce a cohabitación ni a conjunciones formales de *Dasein* desde donde emerge la “voz de la conciencia”, sino que debe ser entendida de manera más amplia como una ubicuidad compulsiva donde vibran y resuenan de formas multívocas la exposición de unos a otros, desde donde emerge toda potencial “voz de la conciencia”, esto es, bajo resonancias inevitables de la complejidad de la moralidad, desde aquello que es bueno y malo, desde los juegos de poder, desde los juegos del deseo, desde eso que en una sociedad se podría decir o se debería callar⁸⁶, desde aquello que en una sociedad se podría oír o de aquello que se debería silenciar o desde aquel ruido que se despliega para que no se llegare a escuchar algo.

Y en esta compulsiva ubicuidad, el oído adquiere un papel sustancial, toda vez que nos ponemos en juego merced de su comportamiento –que más adelante describiremos– y alguna potencial y multívoca “voz de la conciencia” allí se pone en marcha. Pues, ciertamente, la ubicuidad de la que hablamos y donde nos ponemos en juego mutuamente, tiene en el oído uno de sus predilectos focos donde la multidimensionalidad de toda conciencia se decide. Incluso, cabe adelantar que el oído juega no pocas veces el propio rol de la conciencia, más, ciertamente, una conciencia que debe ser multívoca y pluridimensional y que no puede rehusarse a los avatares de la moralidad.

Para cerrar esta idea, podemos decir lo siguiente, así como Schopenhauer alude al hecho de que una “física y metafísica sin ética correspondería a un armonía sin melodía”⁸⁷, nosotros, por nuestra parte, interrogamos, si es, acaso, que la hermenéutica ontológica de *Ser y tiempo*, en términos generales, también describiría la suerte de una “armonía sin melodía”, bajo la partitura de un formalismo anodino, sordo a las resonancias de lo incomprensible de la vida humana e indiferente a los aspectos compulsivos y multimodales que ya brotan en la exposición de unos con otros y nos preguntamos si dicha hermenéutica ontológica es creación filosófica misma de un oído ontológico que quizá resulte hasta cierto punto, inmune a la realidad más viva del ser humano.

Con arreglo a esto, nos atrevemos a conjeturar, una vez más, pero con debida timidez, si Heidegger posiblemente no hubo querido observar en la estructura de la conciencia la sustantiva y decisiva importancia del convulso y resonante “ser con” como compulsiva exposición de unos y otros. La conciencia del *Dasein* desconoce una profunda experiencia del tú. Una experiencia del tú que, a contra punto, ha sabido reconocer por su parte Gadamer, por eso éste llega a decir:

En el comportamiento de los hombres entre sí lo que importa es, como ya vimos, experimentar al tú realmente como tú, esto es, no pasar por alto su pretensión y dejarse hablar por él.⁸⁸

Como previamente lo advertíamos, el *Dasein* no encuentra en el oído al otro, lo que encuentra es un cohabitante en el anodino país del ser.

⁸⁶ Cfr. Paz, O. (1992). *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, México, Editorial Planeta, pp. 15 ss.

⁸⁷ Cfr. Schopenhauer, A. (2012). *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, *Op. cit.* p. 359.

⁸⁸ Cfr. Gadamer, H. G. (1997). *Verdad y método* Vol. I, *Op. cit.* p. 438.

Así, debemos insistir que la conciencia que logra delinear Heidegger en *Ser y tiempo* pretende eximirse de proveer indicio alguno del origen genealógico de la “bondad” o “maldad” al que, por ejemplo, haría referencia el propio Nietzsche en la citada obra *La genealogía de la moral*; a su vez, en sus agudos análisis pretende esquivar la metáfora hartas veces señalada de una conciencia considerada desde la lógica mercantil, desde la deuda mercantilista o desde la culpa por el incumplimiento ante algún acreedor⁸⁹.

A contra punto, por ejemplo, para Schopenhauer, la conciencia sí que adquiere con prontitud un carácter deudor de índole plenamente moral. Y aquí, en el testimonio de Schopenhauer, podemos observar otra invocación de la voz de la conciencia. De tal manera que, con este testimonio, con los subsecuentes que ofreceremos, así como el antes aducido, queremos inquirir el hecho de que, en efecto, si podemos hablar de una voz de la conciencia, ésta habrá de ser, sin lugar a dudas, multívoca y multivalente, esto es, que ella hablaría a partir de muchas voces y en orden a muchos sentidos; y por ende, podemos al punto interrogar: ¿será, acaso, que nos encaminamos, según la afirmación precedente, al delineamiento de un sujeto a partir de la multitud de voces que lo definirían en lo básico de su subjetividad, voces cuyos orígenes los tendríamos que indicar en la complejidad de las múltiples resonancias que vibrarían en la ubicuidad de unos y otros, en el paraje complejo de unos con otros? ¿Quizá sea que nuestra localidad resulte ser una instancia resonante y plena de percusiones, una ubicuidad donde los unos y los otros resonemos y, por ende, solicitemos una comprensión a la cual podamos acceder a través del campo de comprensión de la escucha? En un dado caso que lo anterior se decantase por una respuesta afirmativa, entonces, diremos que si la escucha llega a ser conciencia, ésta será eminentemente multívoca, ambigua y, por qué no, teñida de una moralidad que emerge de la ubicuidad donde unos y otros nos exponemos mutuamente.

Para el pensador de Danzig, la conciencia llega a estar estructurada y definida esencialmente por la preeminencia de la voluntad sobre ella, siendo que, la voluntad, en tanto fuerza ciega y sin sentido, en tanto deseo que, al satisfacerlo, vuelve nuevamente a desear, en cuanto fuerza violenta y egoísta que impele a una lucha o a un crimen de todos contra todos, se inscribe inevitablemente bajo rasgos netamente morales⁹⁰. De tal suerte que, para el humano y desde el punto de vista del pensador ahora aducido, la conciencia originariamente hace referencia a una culpa de rasgo morales y metafísicos que se adquiere en el momento de haber nacido, llevando así hasta el paroxismo aquello que Calderón de la Barca afirmaba en boca de Segismundo, a saber: [...] “pues el delito mayor del hombre es haber nacido”⁹¹. Así pues, la consideración de la vida como una suerte de deuda mercantil, incluso como una flagrante y “continua estafa”⁹², le hace decir a Schopenhauer que la propia vida no es más que “un negocio que no cubre los gastos”⁹³. El carácter moral y metafísico de la vida como deuda se torna extremo. Heidegger, a contra punto, que se resiste a tomar la conciencia como algo “a la mano”, como, según él, sucedería en Schopenhauer, llega a afirmar, contra éste que: “La <<vida>> es un <<negocio>>, lo mismo si cubre que si no cubre sus costos”⁹⁴.

Por eso mismo, a nuestro modo de ver, la conciencia en Schopenhauer adquiere así, una tonalidad más dramática, más grávida, obtiene un matiz con resonancias más funestas, incluso podemos decir, valga la expresión, más realista, plena de más contenido, a fe de poner en su centro un *no* que emergería cuando se habría dado a comprender el

⁸⁹ Cfr. Nietzsche, F. (2005). *La genealogía de la moral*, Op. cit. pp. 81 ss.

⁹⁰ Cfr. Schopenhauer, A. (2012). *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, Op. cit. pp. 554 ss.

⁹¹ Cfr. Calderón de la Barca, P. (1993). *La vida es sueño*, Málaga, Editorial Ágora, p. 60.

⁹² Cfr. Schopenhauer, A. (2012) *El mundo como voluntad y representación*, Vol. II, Op. cit. p. 555.

⁹³ *Ídem*.

⁹⁴ Cfr. Heidegger, M (1999) (GA 2). *El ser y el tiempo*, Op. cit. p. 315.

funesto espectáculo de la afirmación voraz de la voluntad como cosa *en sí*⁹⁵ y, en este sentido, la comprensión llega a ser lo bastante patente, puesto que se hace comprender, válganos decirlo sumariamente, bajo el siguiente epígrafe: ¡es mejor *no* ser que ser! Paráfrasis de lo siguiente que afirmaría el propio Schopenhauer:

Así pues, todo en la vida se presta a desmentir ese error originario y a convencernos de que el fin de nuestra existencia no es el de ser feliz. Si se le examina de cerca y sin prejuicios la vida se presenta más bien como enteramente proyectada para que *no* debamos sentirnos felices en ella, pues toda su índole lleva el carácter de algo hacia lo que debemos perder el gusto y las ganas, un error del cual hay que desistir, para que nuestro corazón se cure del ansia de disfrutar e incluso vivir y se aparte del mundo.⁹⁶

Un *no* que, a decir verdad, nos podría parecer lo bastante terrible y hasta desconsolador, no obstante, de suyo aparece, aquietante, sosegador, liberador y por qué no, matizado bajo la impronta de una promesa, una tal que posibilita la quietud, el remanso, el sosiego, incluso la solicitud de llegar hasta atenuar la violenta tensión e inquietud de ser, de aminorar la propia vorágine de la posibilidad; una promesa salvadora fáctica orientada a la atenuación del sufrimiento individual y colectivo y, hasta cierto punto, representaría, la suerte de un liberador olvidado, el cual tendría incluso, a nuestro modo de ver, la guisa de un perdón.

En orden a las precedentes consideraciones, corroboramos otro peculiar matiz de la voz de la conciencia, una voz que, al vocar, proferiría, más que un “volverse a la existencia”⁹⁷, imprecaría un dejar de ser, guarnecido de una justa legitimidad como el heideggeriano que induciría a “ser sí mismo”, y que, además, se tornaría primariamente efectivo, entre otras cosas, no bajo una cobarde y denigrada negación de la existencia⁹⁸ o bajo cierta y vulgar enemistad con la vida o un cansancio de la misma, como podría sugerirnos el propio Nietzsche en su lectura de Schopenhauer⁹⁹, sino, antes que todo, bajo una conciencia que no rehúye ni se sonroja en asumir ciertos tintes morales y que asume que debe orientarse a la disminución del egoísmo y a la justificada atenuación de la agonística criminal de todos contra todos, a la que se reduce, según Schopenhauer, la historia de los hombres, agonística donde se objetivaría, entre otras cosas, la voluntad como cosa *en sí*.

Dado lo cual, nosotros interrogamos: ¿no hay, acaso, una legítima invocación a “ser sí mismo” en aquello que nos interpelaría a la atenuación de nuestro sí mismo, por más auténtico que éste pudiese ser y ello a favor de la disminución o retardo de una guerra de todos contra todos? Y, ¿en qué medida esa atestiguada hostilidad de todos contra todos ha lugar en la propia audición? ¿Será, acaso, el oído y no únicamente la voz, un lugar donde unos y otros nos confrontamos? A todo esto, ¿existiría algo así como una *escucha de la conciencia* o una equivalencia entre ambas en orden a una confrontación de unos contra otros por ser sí mismo, la cual se pondría en juego con antelación a las pretensiones de la voz?

⁹⁵ Cfr. Schopenhauer, A. (2012). *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, *Op. cit.* pp. 183-208; además, pp. 187 ss.

⁹⁶ Cfr. Schopenhauer, A. (2012) *El mundo como voluntad y representación*, Vol. II, *Op. cit.* p. 617.

⁹⁷ *Ídem.*, p. 320.

⁹⁸ A este propósito debemos decir que, para una recepción un tanto benéfica, actualizada y más fecunda de Schopenhauer, debemos interrogarnos en qué medida tendríamos que hacer el ejercicio hermenéutico de liberarnos de las lecturas wagneriana, nietzscheana y de la historia del Ser de Heidegger, desde las cuales se esgrimirían, hasta cierto punto, en nuestros días las lecturas del pensador de Danzig. Así, con justicia nos debemos interrogar, ¿cómo volver a escuchar a Schopenhauer?

⁹⁹ Cfr. Nietzsche, F. (2004). *Así habló Zaratustra*, *Op. cit.* pp. 202 ss.

Esta conciencia aquietante que inquiere Schopenhauer puede llegar a semejarse a esa otra conciencia de índole poética, cuyo matiz específico podría ser definido, valga la expresión, por una especie de anhelante “no querer tener conciencia”. Esta conciencia está testimoniada, en buena medida, en la experiencia poética de Fernando Pessoa; baste por el momento ofrecer como testimonio un poema, en este observaremos lo que anteriormente hemos afirmado; en su canto llega a decir:

[...]
Porque el único sentido de las cosas
es que no tienen ningún sentido,
Más extraño que todas las extrañezas
y los sueños de todos los poetas
y los pensamientos de todos los filósofos
es que las cosas sean realmente lo que parecen
y no haya nada que comprender.

Sí, he aquí lo que mis sentidos aprendieron solos;
las cosas no tienen significado; tienen existencia,
Las cosas son el único sentido oculto de las cosas.¹⁰⁰

Y dicha conciencia cantora lleva consigo también la índole de un *no* que adquiere también el fragor de una promesa, el deseo o la suerte de un *no ser* liberador de la tensión del ser. Vale la pena citar de forma completa un poema de Pessoa de 1935, en él se puede observar con suma claridad, esos rasgos del *no* de la *conciencia*.

Me dan pena las estrellas.
Brillando desde hace tanto,
tanto tiempo, tanto.
Qué lástima siento de ellas.

¿No habrá quizás un cansancio
de las cosas,
de todas las cosas,
como de las piernas o el brazo?

¿No habrá, en fin,
para las cosas que son,
no una muerte, pero sí
otro género de fin,
o una muy grande razón –
más o menos algo así
como un perdón?¹⁰¹

En modo alguno queremos multiplicar los testimonios de los muy diversos matices en los que la voz de la conciencia podría llegar a avocar a partir de una multitud de experiencias tornasoladas, atestada de ambigüedades y de una pluralidad de voces, puesto que nuestro objetivo primordial ha sido única y exclusivamente corroborar esa multivocidad, pluralidad y ambigüedad que podría testimoniar la propia conciencia en el ámbito de una ubicuidad menos anodina que la del “ser con”. Asimismo, nuestra intención ha consistido en indicar la necesidad de una comprensión más acorde a esta multiplicidad, ambigüedad y multivocidad que una ubicuidad plena de roces nos demanda. Por nuestra parte, adelantamos que una reflexión emplazada hacia el oído capaz de potenciar una

¹⁰⁰ Cfr. Pessoa, F. *Poemas*, *Op. cit.* p. 76.

¹⁰¹ *Ídem.*, p. 44.

filosofía de la escucha permitiría sacar provechos teóricos más adecuados a una realidad más cercana a las ristas de nuestra condición humana.

6.7 Algunas conclusiones pertinentes y preliminares.

De acuerdo a las consideraciones precedentes, podemos inquirir, con toda legitimidad, algunas conclusiones, a nuestro parecer, muy dignas de atención: la primera de ellas, haría referencia a la estructura de la filosofía que dibuja *Ser y tiempo* y su semejanza con la filosofía interpelante y no interpelada y de la que previamente hablamos y, la segunda, refiere la solicitud que el problema de la escucha demandaría al interior de la temática de la comprensión del “estado de abierto” y del “ser con”, así como al planteamiento de una hipótesis de trabajo que tendría que ver con la intensión de inquirir la relevancia de la escucha en relación a la comprensión de nuestra localidad.

La pléora testimonial que hemos aducido y que darían razón de una lícita profusión de la incomprendibilidad de la vida humana, misma que, como hemos visto, daría cuenta de la exigencia y solicitud de una comprensión quizás más ensanchada o tal vez asumida y ensayada desde otros derroteros hermenéuticos. Los diversos multívocos de algo así como la conciencia y que harían alusión a la hechura de una subjetividad provista de múltiples voces verdaderamente vocantes todas ellas, hablarían desde muy diversos matices de la presencia de innumerables resonancias y todo ello se erige y con bastante legitimidad, como instancias interpelantes contra la fuerza vigilante ontológica que subyace a *Ser y tiempo*. Dichas presencias apelarían, por sí solas, a una consideración diversa de ese “estado de abierto” heideggeriano y de la comprensión que de allí emana. A su vez, admitimos, según todo lo anterior aducido, que la ontología hermenéutica heideggeriana, los modos de su realización y las formas de sus intenciones, junto con el oído vigilante que las reclama, serían testimonio expreso de aquella filosofía decantada y conspicua que se erige como pensamiento crítico interpelante, pero que, como hemos visto, se exime al hecho de ser interpelada.

En el oído de Heidegger no existe la posibilidad de un “ser-con”, vivaz, encarnado, desde donde logre manifestarse una expresividad eximida de la formalidad del ser. En el oído de Heidegger no existe la posibilidad de una interpelación directa que disloque a su propio oído y por eso mismo a su propia conciencia y que irrumpa como presencia viva, como testimonio encarnado eximido de la luz del ser. Sin lugar a duda, la cura del *Dasein* palidece ante la vivacidad del otro, el roce de éste para conmigo es más interpelante que su potencial descubrir. El roce vivo con ese otro es más interpelante que la formalidad hermenéutica del *Dasein*. Ese otro me roza, nos debemos a ese roce y percusión; ese otro está en mí, yo en él en la multiplicidad de los roces, percusiones y repercusiones, siendo el oído uno de los lugares privilegiados donde acontecen ellos.

La narrativa de *Ser y tiempo* carece de una experiencia sustantiva del otro, de una experiencia como la que vemos constatada, por ejemplo, en breves narrativas, en la parca, pero fecunda experiencia de un contador de cuentos como Arreola quien, por su parte, es capaz de afirmar: “[...] cuento todos los días lo que aprendí en las pocas horas en que mi boca estuvo gobernada por el otro. Lo que oí, un solo instante, a través de la zarza ardiente”¹⁰².

Las lindes de una filosofía ontológica como la que hace escuchar Heidegger se deben, pues, en buena medida, a la estructura comprensiva de su oído y a los regímenes de la escucha que despliega, donde se han podido constatar la confabulación y

¹⁰² Cfr. Arreola, J. J. (1963). *Confabulario*, México, Editorial Planeta, p. 11.

preeminencia de una hermenéutica de la luz a favor de la comprensión iluminadora e iluminante. Debido a ello, todavía asumen las intenciones de una filosofía y de un pensar que se arregla bajo un hacerse cargo orientado a proclamar el anuncio ontológico universal del despertar al ser y ello, bajo el proferimiento del despliegue de sendas dualidades: la autenticidad e inautenticidad, el despertar y el estar dormido, lo propio e impropio. Como decíamos, la filosofía se reproduce en Heidegger a través de un oído que se conjura con la visión y con la idea de una vida originaria.

Por otro lado, creemos que el “estado de abierto”, germen mismo de la comprensión heideggeriana, para no quedar sumiso a las estrecheces de la lógica aletéica y quedar preso de las solicitudes de la luz del ser, impele ser concebido de manera diversa y requiere, tal vez, el abordaje de la comprensión desde otros derroteros hermenéuticos. Y, bien vale la pena comenzar a interrogarnos, en este preciso momento, por aquello que ganaríamos si comenzásemos a asumir que nuestro carácter comprensor pudiese quedar propenso, tendido y circunscrito, a partir de todas las amplias y profusas resonancias y afecciones de la vida en toda su apertura y sobre todo, anclado legítimamente en el “ser con”, pero entendido éste de forma más ensanchada y menos formal, donde seamos capaces de asumir que todos y cada uno de nosotros está amalgamado en la tensión con el otro y por las muchas voces, por sus múltiples roces, sonancias y resonancias, por el bagaje de sus consonancias y sus inherentes disonancias, por la suerte de una pluralidad y abierta multivocidad, multiresonante, ambigua y polivalente, cuya complejidad y viva convulsión se debe al *estar unos con otros*, al *estar expuestos unos a otros*.

Lo anterior es posible —he aquí nuestra hipótesis de trabajo— si solicitamos la venia de la escucha y la fuerza tradicional hermenéutica que ella conlleva —y que falta urdir con más ahínco— y la orientamos como clave reflexiva a la hora de incidir en las consideraciones de nuestra convulsa localidad comprensora y hacemos referencia a ésta localidad como una especie de *estado de atención* o, conjeturalmente, un *estado de tensión* o a-tensión de unos con otros, un *estado de resonancias, consonancias y disonancias* mutuas, un estado de roces mutuos donde quizás la noción de ser sea al punto difuminado en razón de su no solicitud, puesto que únicamente existiría la pluralidad de los roces y resonancias y la prosa multiforme que de ellas emane; así, nuestro *estar en el mundo* pueda lograr dibujar la suerte de un “ahí”, pero de parajes comprensivos plurales y profusos, lo bastante prosaico, los cuales estarían circunscritos y decididos eventualmente por la consideración de un *estar a la escucha* —expresión debida a Nancy— en cuyo interior llegasen a colaborar fecundamente, el hablar, el decir, el comprender (¿de qué manera también el obedecer?) en un amplio y abierto paraje expresivo.

En este sentido, cuando Nancy llega a afirmar el significado de un estar a la escucha, como un particular estar en el mundo por la apertura del sentido, nosotros lo llegamos a hacer nuestro, en tanto que dicho estar en el mundo y su potencial “estado de abierto” pueda ser trocado fecundamente por la concreción de un estar a la escucha de unos con otros, como un estar a-tendidos en mutualidad a causa de una originaria exposición de unos a otros. Nancy lo dice con acierto con las siguientes palabras:

Estar a la escucha es estar al *mismo tiempo* afuera y adentro, estar abierto *desde* afuera y *desde* adentro, y por consiguiente de uno a otro y de uno en otro.¹⁰³

Desde esta abierta ubicuidad se pondrían verdaderamente en juego los complejos derroteros de una comprensión sin luz y más bien una comprensión desde la resonancia, de la a-tensión y, por ende, la suerte de una hermenéutica de la audición, preámbulo mismo de las posibilidades de una filosofía de la escucha.

¹⁰³ Cfr. Nancy, Jean-L (2007). *A la escucha*, Op. cit. p. 33.

VII. El escuchar onto-histórico en el Heidegger tardío.

En los párrafos subsecuentes intentaremos, con cierta parsimonia, seguir desbrozando la hipótesis de trabajo, a partir del testimonio del Heidegger tardío, hipótesis, según la cual, un determinado modo de escuchar correspondería a una cierta forma de filosofar y, por ende, a una específica manera de *arreglar* la problemática de la filosofía, trayendo con ello un conjunto de consecuencias que no debemos, en modo alguno, pasar por alto.

Queremos incidir y ponderar el peso específico de la escucha como campo comprensivo en la estructura general de una interpretación de la filosofía, en la estructura misma de su marco histórico-ejecutivo. Queremos seguir urdiendo en el llegar a ser de la filosofía. Intentamos seguir hoyando en la relación entre la realización de un evento y el campo de comprensión de la escucha.

Sin embargo, nuestra hipótesis no debe quedar circunscrita a los bordes de la filosofía y querríamos ensancharla hasta intentar determinar el peso ontológico que el propio prestar oídos podría tener en la constitución de nuestra subjetividad o en la constitución de nuestro estar en el mundo, en todo caso, en el llegar a ser de nuestra localidad. Queremos urdir con suficiencia en la relación entre audición y evento.

Así, nuestra hipótesis de trabajo se describiría de manera general del modo siguiente: el testimonio de la escucha resulta, a nuestro modo de ver, un medio, a través del cual, podríamos comprender la constitución de nuestra subjetividad, nuestro llegar a ser o nuestro estar en el mundo y ello bajo el entendido de que, en buena medida, llegamos a ser según los rudimentos de nuestro escuchar o, lo que es lo mismo, la configuración de nuestra subjetividad y de nuestro estar en el mundo deben su disposición, en más de algún sentido, a ciertas determinaciones ontológicas y hermenéuticas de nuestro oído como campo de comprensión y más específicamente, al desplegado mismo de cierto comportamiento de la audición. En otras palabras, el teatrillo que representa la escucha, según palabras ya referidas a Barthes, puede permitirnos comprender la dimensión del papel que ella nos haría representar en el drama del mundo, nos puede posibilitar comprender nuestra constitución histórica, dado que la escucha, según conjeturamos, tendría un peso ontológico y hermenéutico insoslayable al momento de la constitución de nuestra subjetividad y de la configuración de nuestro mundo o de nuestros mundos. Así, entonces, ¿cuál es la importancia fidedigna de la escucha en cuanto derrotero de comprensión? Y, ¿cómo se comporta la escucha? ¿En verdad sigue regímenes? ¿Cómo la audición no pone en juego en nuestro llegar a ser y al momento de ponernos a filosofar? Estas agravantes son ahora nuestra divisa.

El modo de la escucha que ahora referiremos y que nos permitirá adentrarnos al plexo de la temática precedente, corresponde al Heidegger tardío, determinaremos su estructura y la problemática que allí se pone en juego, traeremos a cuenta la filosofía que allí se aduce y lo que ella haría de nosotros, además, inquiriremos si ella misma cae en los modos de una filosofía interpelante, pero que rehusaría ella misma ser interpelada; asimismo, determinaremos las razones y motivos acerca de por qué hemos denominado a ese régimen del prestar oídos heideggeriano la escucha *onto-histórica*.

7.1 Breves palabras introductorias.

Después de varias cabriolas que hubo padecido nuestro pensamiento, debemos recordar que reteníamos, en líneas precedentes, la idea, según la cual, el denominado Heidegger tardío en verdad hubo de comenzar muy tempranamente, justo en los años 30's del siglo que nos precede. De tal suerte que el viraje, propiamente hablando, tiene su comienzo en el momento mismo en que el filósofo de la Selva Negra plantea la problemática de un Ser* (*Seyn*) cuya *verdad se llega a esenciar*. Ello acontece, sin lugar a duda, en la aurora de los años 30's del siglo pasado, a tal grado que nos interrogamos si en verdad deberíamos hablar de un Heidegger tardío; no obstante, dicho problema no nos compete ahora dirimirlo.

A nuestro modo de ver, el epígrafe que inaugura al Heidegger tardío y la problemática que allí se inscribe versa así: “la esencia de la verdad es la verdad de la esencia”¹. Dicha afirmación la encontramos en una nota posteriormente agregada a la conferencia *La esencia de la verdad* de 1930; pero, resume a cabalidad, lo que Heidegger en dicha conferencia de manera concluyente afirma:

El intento que hemos expuesto aquí lleva la pregunta por la esencia de la verdad más allá de las fronteras de su habitual definición mediante el concepto común de esencia y contribuye a reflexionar sobre si la pregunta por la esencia de la verdad no tendría que ser a la vez y en primer lugar pregunta por la verdad de la esencia.²

Sumariamente, podemos decir que Heidegger se atiene pertinaz a interrogar por el Ser, en modo alguno por el ser del ente; pero lo hace interrogando por la verdad que el mismo llevaría de suyo en el momento en que hubo dejado y deja su impronta en la historia; en resumidas cuentas, se alude a la compleja interrogante por la verdad de un ser y la historia de su sino.

Ciertamente, en *Ser y tiempo* el sentido del ser quedaba alumbrado en el modo de ser comprensivo del *Dasein*, en el viraje sucede del mismo modo, pero ahora se daría un paso más allá (o mejor dicho más atrás), pues se buscaría interrogar por:

[...] eso único que se oculta y encubre en la historia también única del descubrimiento del <<sentido>> de lo que llamamos ser y que desde hace largo tiempo estamos acostumbrados a pensar como lo ente en su totalidad.³

Se trataría, en términos generales, de la reconducción del pensamiento de Heidegger hacia la interrogante por la eventualidad del Ser que se funda, valga la expresión, como mundo-historia-posibilidad —más delante se hablará de la cuaternidad tierra-hombre-cielo-dioses—, según un juego histórico de ocultamientos y desocultamientos (verdad y error, verdad y olvido). De este modo, se intentaría pensar de qué modo perteneceríamos a esa eventualidad, siendo que, la interrogante esencial del viraje rezaría así: “si y cuándo y cómo somos pertenecientes al ser (como evento)”⁴. Sin embargo, la eventualidad del Ser se hace efectiva o manifiesta, por decirlo de algún modo, a través del lenguaje, de tal manera que se trataría de pensar cómo seríamos pertenecientes a la eventualidad histórica del Ser, cómo escuchamos las resonancias de dicha pertenencia. Por eso mismo Heidegger, comentando a Hölderlin en el semestre de invierno de 1934-1935, llega afirmar:

* Debemos recordar que en lo sucesivo escribiremos *Ser* con mayúscula para referirnos al *Seyn*, esto es, al ser como evento propiciatorio.

¹ Cfr. Heidegger, M. (2001) (GA 9). *De la esencia de la verdad en Hitos*, Madrid, Alianza Editorial, p. 170.

² *Ibidem.*, p. 169.

³ *Ídem.*

⁴ Cfr. Heidegger, M. (2004) (GA 65). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Op. cit. p. 51.

El *Dasein* se abre a la determinación buscada que el Ser reserva para él, al que debe acoger originariamente en la palabra y, por tanto, percibir es un escuchar.⁵

Se hace manifiesta, después de *Ser y tiempo* y desde la aurora de los años treinta, la exigencia primordial que recorre a lo largo y ancho del pensamiento del Heidegger del viraje: escuchar la verdad del Ser. De tal manera que lo que se esgrime en *Carta sobre el Humanismo* y en los demás textos posteriores a los años 30's debe ser entendido como una extensa, pertinaz, profunda y reiterada aclaración de esa exigencia pensada a partir de dichos años. En *Carta sobre el Humanismo* se dice, por ejemplo:

El pensar es al mismo tiempo pensar del ser, en la medida en que, al pertenecer al ser, está a la escucha del ser⁶.

Con facilidad podemos observar que se hace palmaria la franca necesidad de un pensar la verdad del Ser desde la solicitud de la escucha, puesto que el Ser viene al lenguaje bajo los modos de una *interpelación*. Ello nos conduciría a conjeturar que el gesto de la escucha existencial se repetiría y se renovarían, en cuanto que el Ser daría a pensarse bajo las formas de una invocación, por la interpelación que nos incitaría a “movernos” de la metafísica hacia la verdad del Ser. Sin embargo, ello no lo podemos asegurar más que en la medida en que nos adentremos a nuestra problemática. Lo que ahora podemos tener en claro es que, a diferencia de lo que auguraba *Ser y tiempo*, la comprensión de la verdad del Ser ahora sí y sin menoscabos, requiere la solidaridad de la escucha y de su gestualidad; y, para ser más exactos, solicita una determinada forma de prestar oídos, un escuchar como campo de comprensión que sigue invariablemente regímenes desde los que se pone en juego. Mientras que, en *Ser y tiempo* su substancia se decidió por un gesto de la escucha del ser al final del día menoscabado, en el Heidegger tardío, en cambio, el escuchar toma su centro y gravita sobre su gestualidad la historia misma del Ser.

Con arreglo a lo anterior, nos permitimos inquirir que el testimonio del oído del Heidegger tardío, esto es, uno de los lugares privilegiados desde donde *hace hablar el filósofo* a la filosofía, ahora toma el cariz específico de un prestar oídos que se aviene a darnos a entender que hay un misterio del mundo denominado Ser y que éste se esencia en el mundo bajo el sino de su historia y que, además, en su verdad habitarían los dejos propiciatorios de una salvación. Siendo así, nosotros no podemos más que interrogarnos lo siguiente: ¿Qué estructura tiene el supuesto oído del Heidegger tardío y de qué manera influye en la configuración de su manera de hacer escuchar a la filosofía? ¿De qué manera confabula el testimonio del oído de Heidegger en la textura específica de un pensar la filosofía según un ser provisto de un destino histórico al que nos deberíamos? ¿Qué se pondría en juego en este arreglo de la filosofía? Y, con todo derecho, podemos interrogar: ¿qué haría de nosotros un pensamiento de tal índole si llegásemos a prestarle oídos al maestro? Finalmente, ¿de qué manera labora nuestra audición en la estructura de nuestro estar en el mundo y en la configuración de nuestra subjetividad?

El testimonio expresivo del oído del Heidegger del viraje nos permite barruntar las anteriores interrogantes. Así, pues, avoquémonos a determinar algunas características básicas del oído heideggeriano y aquello que allí se pone en juego en orden a dirimir el conjunto de hipótesis e interrogantes antes enunciadas. Escuchemos, pues, al oído de Heidegger, oteemos su comportamiento y cómo se pone en juego.

⁵ Cfr. Heidegger, M. (2010) (GA 39). *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, Op. cit. p. 177.

⁶ Cfr. Heidegger, M. (2001) (GA 9). *Carta sobre el Humanismo en Hitos*, Op. cit. p. 261.

7.2 La estructura básica del oído del Heidegger tardío.

En el Heidegger tardío la tradicional tarea del pensar ejecutada por el filósofo adquiere un decisivo *arreglo*: se trata ahora de pensar que el Ser se *esencia* en la historia o, lo que es lo mismo, que el Ser resulta histórico, a tal grado que se hace destino en la historia. El oído de Heidegger piensa o, mejor dicho, escucha y querríamos decir comprende que, en efecto, existe una historia del Ser. El oído del filósofo de la Selva Negra se torna histórico, pero no únicamente lo anterior, sino que, desde su interior y desde sus amplias resonancias ontológicas emerge una compleja identidad no siempre tan evidente o prístina a primera vista, a saber: pensar y escuchar como términos verdaderamente intercambiables. Además, debemos advertir que dicha intercambiabilidad conllevará, dada su inherente inercia hacia una inevitable reflexión sobre la *obediencia* no siempre observada por la ortodoxia heideggeriana.

Así, el testimonio del oído de Heidegger nos permitirá asumir la discusión acerca de las potenciales estrecheces que pudieran existir entre el escuchar y la obediencia. Vinculación que, por otra parte, Pascal Quignard en sus reflexiones sobre el poder de la música, con prontitud ya hubo detectado⁷. El decurso de nuestra investigación logrará hacer más patente la importancia de la escucha con relación al marco histórico-ejecutivo de nuestra constitución.

Tenemos a bien sostener que el pensar del Heidegger tardío, en buena medida, no es otra cosa, sino una constante *meditación histórica*⁸, misma que tiene como uno de sus fines específicos y esenciales, preparar la disposición del propio pensar para otro más originario, fundado y sostenido desde lo nombrado como verdad del Ser. La meditación histórica heideggeriana adquiere su cometido desde un pensar que atiende al acaecer interpelante del sino de la verdad del Ser. De tal suerte que, si logramos acercarnos a determinar algunos rasgos del meditar histórico heideggeriano y la índole de su justificación, podremos conocer algunos rasgos estructurales del campo de comprensión que es la escucha, así como sus consecuencias.

La meditación histórica heideggeriana, cuyos complejos cimientos teóricos provienen de los años treinta, estriba, a muy grandes rasgos, en un penetrar por parte del pensar en la donación, proveniencia y sentido (*Sinn*) de lo acaecido históricamente y ello para poner en libertad el ámbito abierto de sus “metas, criterios, impulsos, posibilidades decisivas y poderes”.⁹ Dado que lo acaecido, según nuestro filósofo, no puede quedar reducido a la fijación o vitalidad de un pasado constatado en los testimonios historiográficos provistos por un historiador, entonces, el propio carácter de lo acaecido, su misma proveniencia, su riqueza y su meditación, pueden brindar la apertura de algo que adviene desde su propio interior y, desde este particular entendido, lo acaecido puede resultar ser, dado el caso, un señalado momento inicial de *otro* futuro *inicio*. De tal suerte que, meditar lo acaecido, puede brindar al pensador la posibilidad de afirmar y afirmarse, iniciar e iniciarse históricamente bajo el auspicio de un otro inicio.

⁷ Cfr. Quignard P. (1998). *El odio a la música. Diez pequeños tratados*, Op. cit. 106.

⁸ Ciertamente no es momento de determinar los momentos teóricos en que el pensar heideggeriano comienza a disponer de la noción de meditación, sin embargo, podemos con seguridad afirmar que los modos determinados de proceder en dicha meditación están caracterizados a lo largo de todo el pensar de Heidegger, pero las determinaciones de un meditar solicitado por la verdad del Ser, surgen, sin lugar a duda, a partir de los años treinta.

⁹ Cfr. Heidegger, M. (2008) (GA 45). *Preguntas fundamentales de la Filosofía*, Granada, Ediciones Comares, p. 37

Dado lo anterior, no debemos perder la oportunidad de hacer un debido énfasis en lo que respecta a la experiencia de la historia y de lo histórico que aquí vemos se pone ya en marcha. Desde *Ser y tiempo* nuestro pensador ya hubo patentizado que lo histórico del *Dasein* se orienta primordialmente hacia el futuro, esto es, hacia su advenir, sin embargo, cabe afirmar que la estructura de la posibilidad del futuro se abre únicamente como reiteración de una posibilidad ya sida. El futuro se torna posible desde la riqueza manifiesta del pasado. En todo caso, para nuestro pensador, se torna evidente la experiencia histórica, según la cual, el futuro está en la interpelación del pasado, en la replica del pasado. Por ello Heidegger en *Ser y tiempo* llega a decir:

La reiteración de lo posible no es ni una resurrección de lo “pasado”, ni una vinculación retroactiva del “presente” a lo “se ha ido para no volver”. La reiteración que brota de un proyectarse resuelto, no se deja convencer por lo “pasado” de que debe limitarse a hacerlo tornar como lo antaño real. La reiteración *replica* más bien la posibilidad de la existencia “sida”. Pero la réplica de la posibilidad en la resolución es, al par y *en cuanto es en el modo de la “mirada”, la revocación* de lo que en el hoy sigue actuando en cuanto “pasado”. La reiteración ni se abandona a lo pasado, ni apunta a un progreso. Ambas cosas le son en la “mirada” indiferentes a la existencia propia¹⁰.

Por esto, podemos colegir que la escucha onto-histórica que se aduce en el viraje y desde donde toma la palabra el pensamiento de Heidegger posterior a *Ser y tiempo*, tiene uno de sus registros en la forma en que asume la experiencia de la historia, esto es, aduciendo que el pasado puede entrañar posibilidades *no dichas* y que resuenan interpelantes en el presente, convocando precisamente hacia el futuro o que, como hemos visto, lo sido del pasado puede asumir la veces de un verdadero inicio inicial que invoca en prospectiva hacia un futuro en cuanto inicio esencial. Más adelante reflexionaremos los modos en que la estructura de la historia, según como la concibe el filósofo y en verdad todo ser humano, toma su forma en estricta relación con la audición y con la estructura comportamental de ésta.

La estructura de una historia del Ser (acaecimiento-apropiador en cuanto el Ser como evento) tiene en lo antes afirmado uno de sus postulados básicos: el Ser se *da* en un inicio esencial ya sido, dicho inicio se hubo olvidado (ocultado), sin embargo, en el propio presente aquel inicio esencial nos interpelaría, al decir de Heidegger, para la posibilidad salvadora del futuro esenciarse del Ser (evento-apropiador: en cuanto un “ pertenecer pensante-diciente al ser [Seyn] y en la palabra “del” ser [Seyn]”¹¹). Ahora bien, de lo anterior se deduce que hagamos referencia coherentemente a un régimen de la escucha bajo la denominación *onto-histórico*, puesto que en ella se arreglan decisiva y esencialmente el prestar oídos al Ser y el hecho mismo de que éste se esencia en la historia aduciendo con ello a una historia del Ser.

Así, debido a esta misma experiencia de la historia, la cual aduciría, sin lugar a duda, momentos o eventualidades relevantes acreditadas en el pasado y que describirían la suerte de una historia del Ser, podemos comprender la manera en que Heidegger asume al propio Hölderlin y a los pensadores inscritos en la historia del Ser. El supuesto diálogo con dicho poeta y con ciertos pensadores debe entenderse de cara a una historia del Ser y a partir de la experiencia de la misma, esto es, en vistas a la experiencia de acontecimientos o eventualidades relevantes inscritas dentro de la historia del Ser, en todo caso, a causa del futuro inicial de su propio esenciamiento, anunciado éste en lo inicial del pasado. En este contexto, Hölderlin será un precursor del futuro inicial y por esa razón, al decir de Heidegger, deberíamos dejarnos arrastrar por el flujo de su poesía, puesto que ella llevaría en su caudal los signos e indicios del futuro inicial. Por su parte, Nietzsche

¹⁰ Cfr. Heidegger, M (1999). (GA 2). *El ser y el tiempo*, Op. cit. p. 416.

¹¹ Cfr. Heidegger, M. (2011). (GA 65). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Op. cit. p. 2.

es concebido por Heidegger como mensajero del acabamiento de las posibilidades de la metafísica.

Hasta aquí podemos afirmar que meditar en Heidegger sería, en términos sucintos, preparar e iniciar otro futuro inicio a partir de un determinado inicio acaecido; consiste pues, en abrir algún pasado inicial debido a un cierto futuro también inicial. Por eso mismo nuestro pensador puede llegar a afirmar lo siguiente: [...] “iniciar en el inicio, esto significa: *iniciar con el primer inicio* al llevarlo más allá de sí y al futuro, a partir de *otro inicio*”¹². El oído comprensor, oteando en el pasado escucha en él los susurros propiciatorios del porvenir.

Según lo anterior, podemos nosotros entender el fundamental, constante y tenaz ejercicio del preguntar heideggeriano por la esencia de la verdad, justamente como meditación sobre la proveniencia de los diversos significados de la verdad en occidente y específicamente, sobre el acaecimiento de la verdad como *aletheia* en los griegos, puesto que, al hacerlo, en cuanto acaecimiento propicio interrogante acaecido en el pensador, se inicia históricamente, para nuestro pensador, la apertura donde adviene y se prepara, puesto que la meditación¹³ (*Er-denken*) es un preparar la venida de algo todavía velado y no-acaeado, algo que ya sutilmente hablaría en lo sido y que, según el pensador de la Selva Negra, todavía no tendríamos oídos prestos para escucharlo, algo que apenas resuena como algo no dicho: el esenciamiento de la verdad del Ser como evento-apropiador. En *Meditación (Bessinnung)* se dice al respecto lo siguiente:

El ser-ahí es la asunción de la indigencia de una fundación de la verdad del ser [*Sein*], rd comienzo de la historia sin historiografía. Preparar la disposición a tal asunción en la figura de un saber del ser [*Sein*] se llama meditación en la vía del *pensar*; porque el pensar interroga la verdad del ser [*Sein*] en el decir sin imagen de la palabra.¹⁴

Por esto mismo cuando en la conferencia *Ciencia y meditación*, se habla manifiestamente de la propia meditación, ésta se presenta como un “devolver la llamada y de invocar con la llamada aquello que exhorta a nuestra esencia”¹⁵, de tal suerte que, ello nos autoriza a inferir que en la meditación heideggeriana existe un expreso ejercicio del pensar/escuchar meditante que previamente ha llegado a asumir que es preciso prestar oídos y darse a la tarea de preparar la llegada de *lo no escuchado*: la verdad del Ser.

Si en *Ser y tiempo* el ojo triunfa sobre el oído, en el Heidegger tardío el escuchar y el pensar llegan a una singular equivalencia, la cual nos conduce a interrogar si la audición y su aparente condición nimia sería capaz de sostener tal consonancia.

Con arreglo a lo proferido con anterioridad, podemos avocarnos a interrogar, como antes lo hicimos, si esta consideración y experiencia de la historia, acordada según eventos relevantes o eventualidades propicias, mismas que, no podrían ser medidas por el tiempo de la historiografía y del historiador, en cambio estarían inscritas en el marco de la verdad del Ser —en la historia universal del Ser— vendrían, en todo caso, suscitadas según una sutil complicidad acreditada en el propio drama del oído filosófico, como sucede en este caso en Heidegger. En otros términos, nos debemos cuestionar si la estructura misma de esta historia y cualquiera que de otra índole, se fragua o se gesta, en todo caso, en correspondencia con las necesidades e intereses del campo de comprensión determinado en el oído y si ello es así de qué modo y en qué medida.

¹² Cfr. Heidegger, M. (2008) (GA 45). *Preguntas fundamentales de la Filosofía, Op. cit.* p. 117.

¹³ Cfr. Heidegger, M. (2006) (GA 66). *Meditación*, Buenos Aires, Editorial Biblos, pp. 29 ss.

¹⁴ *Idem.*, p. 35.

¹⁵ Cfr. Heidegger, M. (2001) (GA 80). *Ciencia y meditación en Conferencia y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, p. 49.

Adelantémoslo de una buena vez, desde nuestra consideración, habría elementos suficientes como para pensar que, en efecto, las determinaciones, intereses y necesidades acreditados en el drama y teatro del oído filosófico —más delante corroboraremos un comportamiento de la escucha pluridimensional, siendo su teatralidad una de esas dimensiones— son las que posibilitan y suscitan, en amplia medida, las características propias de la historia. El entendido de que se discutirá más adelante con mayor profundidad, podemos anticipar una afirmación que defenderemos en su debido momento, según la cual, la historia debe su estructura y sus inherentes apremios a los requerimientos de la escucha y del drama que en su interior ésta despliega. Así la historia y su estructura se deciden, en buena medida, en los derroteros dramáticos del oído. De tal tesis se infiere que, en lo que respecta a la temática filosófica de la reflexión sobre la historia, no se trata de pensar cómo *es* la historia y si ésta dispone de algún destino y de una estructura *per se*, sino de reflexionar cómo la llegamos a escuchar y cómo la hacemos hablar y cómo ésta se concibe según el interés del propio oído. Insistimos, el testimonio de la escucha nos resulta una oportuna ubicuidad mediante la cual podemos acercarnos a comprender un tanto los derroteros del hombre, de nuestro estar en el mundo y de la propia historia. Dicha tesis vendrá avalada por la afirmación, según la cual, los derroteros de nuestra condición humana son puestos en juego por un drama que se cierne en los parajes de la audición.

Baste, por ahora, aducir como testimonio de lo anterior enunciado —a discutir otrora— al propio Heidegger. Nosotros creemos que el oído filosófico de Heidegger dispone y acredita diversos intereses propios y un plexo particular de necesidades que se debaten en su interior y que hacen posible la consideración y caracterización de una historia estructurada según eventualidades relevantes, acordada por momentos propicios inscritos en la donación de una historia universal del Ser; uno de esos intereses o necesidades de dicho oído y de su manera peculiar de hacer escuchar la filosofía estriban en asumirse a sí, lo mismo que su filosofía, como acontecimientos también eximios. Seamos más claros y preciso. El oído filosófico acreditado en Heidegger muestra unpreciado interés en recurrir y asumir el pasado de una manera peculiar, un modo preciso y conciso donde el pasado pueda y deba quedar a expensas de solicitar el auxilio del pensador para mostrar su importancia y sus posibilidades; en el drama del oído filosófico de Heidegger el pasado requiere al filósofo y éste se siente solicitado y justificado por aquel y lo mismo cabe afirmar del propio futuro. En todo caso, el oído filosófico despliega según sus intereses el drama de una historia universal necesaria y ello, tanto para justificarla como para justificarse en la importancia de él mismo. ¿Será que la audición está guarnecida de un comportamiento peculiar cuyo proceder se pone en juego antes de la conciencia reflexiva del pensador? Con pausa y tiento iremos dirimiendo tan importante cuestión.

Por de pronto, es preciso ir urdiendo en el pensamiento de Heidegger. Antes que todo, es preciso comprender y subrayar algo de suma relevancia: la escucha onto-histórica asume ella misma la equivalencia entre pensar del filósofo y un prestar oídos a la interpelación o llamado de la verdad del Ser; siendo que, se pone en relieve una cierta paridad de términos, pero en el corazón de dicha intercambiabilidad cabe constatar la estrecha vinculación que existe entre las determinaciones del oído del filósofo y las características que su filosofía concede, constando con ello la mutua relación entre audición y el llegar a ser de una eventualidad, a su vez, nos da pie para reflexionar si dicha equivalencia podemos retenerla, en qué sentido y en qué medida. Finalmente, debemos avocarnos a reflexionar el papel ontológico y hermenéutico que la escucha, en términos generales, tendría al momento de la constitución de la subjetividad.

7.3 Algunos rasgos estructurales del oído del Heidegger tardío.

En el amplio espectro del pensamiento del Heidegger tardío existe un particular momento donde la problemática de la escucha cobra, sin lugar a duda, una relevancia bastante considerable y que los estudiosos escolares del filósofo de la Selva Negra nos han sabido reconocer y sacar debido provecho. Ese momento es aquel en el que el escuchar adquiere una posición teórica cimera capaz de sobrellevar el papel del propio pensar, incluso del poetizar. Mas no únicamente esto, sino que, además, ella misma se logra colocar como un factor determinante al momento en que la verdad del Ser debe afianzar sus originarios requerimientos en la historia y en el hombre, precisamente en el instante en que el animal racional debe acoger la palabra originaria y esencial del propio Ser para moverse y llegar a ser, en efecto, un *Dasein*.

En razón de ello, el régimen del escuchar onto-histórico llega a ser una noción a través de la cual podemos ver amalgamados el ser, el pensar, el poetizar, pero también, llega a aderezar el temple, da forma a la noción de fundación, suscribe la textura del decir y suscita un particular obedecer. Es en esta compleja mixtura y en este fundamental momento, que enseguida describiremos, donde el atender resulta una noción sumamente importante mediante el cual se puede observar, constatar y reflexionar la importancia onto-hermenéutica de la relación entre la audición y la estructura del llegar a ser.

En el semestre de invierno de 1934-1935 el filósofo de la Selva Negra reflexionaba a propósito del poema de Hölderlin *El Rin*, lo siguiente:

El *Dasein* se abre a la determinación buscada que el Ser reserva para él, al que debe acoger originariamente en la palabra y, por tanto, percibir en un escuchar.¹⁶

Debemos decir que la verdad del Ser debe acontecer, según se percibe, en el propio lenguaje, la fundación de aquella debe realizarse como un acogimiento en la palabra y ello debe suceder, por supuesto, bajo el auxilio de un escuchar. Pero, ¿qué quiere decir aquí escuchar? Y, ¿qué tiene que ver el fundar con el prestar oídos? Más adelante nuestro filósofo, en ese mismo texto aduce:

El decir originario del poeta en cuanto instaurar no es un invento arbitrario, sino el situarse bajo las tormentas de los dioses para atrapar, en la palabra y en su devenir-palabra, sus señas, el rayo, y así poner en el pueblo la palabra con toda su oculta violencia irruptora [*Sprunggewalt*].¹⁷

Las palabras precedentes nos permiten pensar que, ya desde la aurora de los años 30's, Heidegger piensa que el poetizar del poeta, del poeta pensante inscrito en la historia del Ser, claro está, no es otra cosa, sino el acogimiento, la apelación a un atender, en cuanto decir originario de la instauración o fundación en el pueblo de la palabra del Ser. Pero, esto mismo nos conduce a interrogar, ¿qué relación existiría entre escuchar y decir que se hace manifiesta en el atrapar las señas en la palabra del poeta y su decir? Para desbrozar esta interrogante, acudamos a lo que se reflexiona en el texto *La historia del Ser*, el cual data también de los años 30's, allí se hace reflexionar desde las primeras palabras, lo siguiente:

“*La historia del Ser [Seyn]*” es el nombre para el intento de volver a poner la verdad del ser [Seyn] como evento en la palabra del pensar y de este modo confiarla a un fundamento esencial del hombre histórico –a la palabra y su decibilidad.¹⁸

¹⁶ Cfr. Heidegger, M. (2010). (GA 39) *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”, Op. cit.* p. 177.

¹⁷ *Ídem.*, p. 192.

¹⁸ Cfr. Heidegger, M. (2011). (GA 69). *La historia del ser*, Buenos Aires, Hilo de Ariadna, p. 21.

El “volver a poner la verdad del ser” supone, según se ve, el ejercicio del pensar como un escuchar orientado a la decibilidad histórica de su manifiesto evento. Ante dichas palabras, cabe con derecho interrogar: ¿en qué sentido y a causa de qué motivos el pensar acontece en Heidegger muchas veces como un escuchar la verdad del Ser? ¿Cómo colaboran desde lo antes referido pensar, escuchar y fundar? Esta fecunda colaboración teórica queda atestada de muchas formas, ya en *Aportes a la filosofía*, nuestro pensador afirma:

Ya no se trata más de tratar “sobre” algo y de presentar algo objetivo, sino de ser transferido al evento-apropiador, lo que equivale a un cambio esencial del hombre de “animal racional” (animal rationale) al ser-ahí. De allí que el título adecuado rece *Acerca del evento*. Y esto no dice que se informe de y sobre ello, sino quiere significar: acaecido-apropiadamente por el evento, un pertenecer pensante-diciente al ser [Seyn] y en la palabra “del” ser [Seyn].¹⁹

El pensar-diciente hace referencia a un atender a aquello que de suyo llega al pensar, cuya proveniencia tiene como origen la palabra del Ser. El decir-pensante del evento, esto es, el acaecer-apropiadamente, supone un prestar oídos propicios que, a punto fijo, pueda decir lo propio de la verdad del Ser. Pero, en términos reales y efectivos, ¿cómo acontece la colaboración entre el escuchar y el decir en el pensador, en el poeta y en el pueblo que debe ser fundado en el evento-apropiador?

El régimen de la escucha desde la que hace hablar la filosofía Heidegger, la escucha onto-histórica, supone, como ya decíamos, la afirmación de una historia universal del Ser, además, asume el olvido o errancia en el destino mismo de esa historia donde “se da el Ser”, pero, al mismo tiempo, da cuenta de que el pensador y el poeta, incluso el estadista —para Heidegger los auténticos creadores²⁰—, devienen ellos mismos en los signos y señas que nos indican la oportunidad de una transferencia propicia y apropiadora hacia un otro fundarse del *Dasein* y de los pueblos, pero ello, ciertamente, a partir del tiempo originario del acontecimiento inicial de la verdad del Ser. A esto dicho, nos parece oportuno agregar, lo siguiente: el régimen de la escucha onto-histórica pone en juego un conjunto de temperamentos y móviles sin los cuales, la estructura misma del pensamiento de Heidegger resonaría de otra manera, haciendo posible algo así como un *ethos* de la escucha que funda y hace posible el pensar de Heidegger. ¿Cuáles serían estos elementos que formarían parte del *ethos* del régimen de la escucha onto-histórica? Más adelante afrontaremos dicha interrogante, mientras tanto, prosigamos con el curso de nuestra investigación en aras de ganar solidez teórica respecto de aquella composición referida.

El régimen de la escucha onto-histórica de Heidegger o el tipo²¹ de escucha a la que se adhiere, se caracteriza en algo sustancial que debemos destacar. Cuando Heidegger refiere del pensar como una labor (*Er-denken*) en beneficio de traer a la palabra la verdad del Ser o cuando afirmar que poetizar consiste en “un decir en el modo del indicativo hacer manifiesto”²² —la palabra del Ser— o cuando define la meditación como un interrogar a la verdad del Ser o cuando llega a decir que:

[...] en la palabra y como palabra el ser [Seyn] se esencia, toda “dialéctica” de “proposiciones” y “conceptos” se mueve en lo siempre objetivo e impide todo paso a la meditación [...] en lo que

¹⁹ Cfr. Heidegger, M. (2011). (GA 65). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Op. cit. p. 21.

²⁰ Cfr. Heidegger, M. (2010). (GA 39) *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, Op. cit. pp. 57-58.

²¹ Como veremos, también el filósofo de la Selva Negra hace alusión a tipos de escucha y ello ocurre al momento de reflexionar el modo en que presta oídos el poeta. Heidegger es escrupuloso al momento de caracterizar la escucha, su importancia y su diferenciación con la de los hombres y con la de los dioses.

²² Cfr. Heidegger, M. (2010). (GA 39) *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, Op. cit. p. 41.

los acaecidos se llamen a su esencia, cuyo llamado esencial del ser [*Seyn*] se dispone como la palabra y determina el pensar “del” ser [*Seyn*] al decir.²³

En todo ello ocurre, debemos decir, que el pensar y su meditación, lo mismo que el poetizar, en todo caso, son todos, valga aducirlo, un *decir* peculiar, precisamente un decir *entonado*²⁴ (*angestimmt*) o, lo que es lo mismo, un *decir acordado* en la predisposición a la verdad del Ser. Sin embargo, este decir no puede ser posible sin que llegue a asumirse en todo caso y en cualquier modo, como un *escuchar entonado*, y ello por la simple y sencilla razón de que el decir y el escuchar son “igualmente originarios”²⁵. Heidegger lo dice de la siguiente manera:

El poder escuchar no es pues, la consecuencia del hablar-uno-con-otro, sino más bien a la inversa, la condición para ello. El poder escuchar no se añade recién al poder hablar, como tampoco éste a aquél. Ambos son esencialmente *uno*, así como el poder hablar y el silencio.²⁶

Pero, ¿cómo confluyen el decir del pensar y el escuchar? ¿Cómo concuerdan o se ajustan el decir del pensar con el escuchar? ¿Cómo llegan a entonarse mutuamente? Intentemos una posible respuesta.

Antes que todo, podríamos estar tentados a afirmar que en el Heidegger de los años treinta la confluencia ahora interrogada no habría quedado del todo patentizada o reflexionada, como sí se pueden detectar, en cambio, muy claras y expresivas alusiones al tipo y esencia de la escucha y del decir del poeta²⁷, por ejemplo, Heidegger llega a decir:

Mas el poeta tampoco es un meramente un hombre, como se es hombre cotidianamente, no puede escuchar al modo de los mortales, es decir, él *no* puede *querer desatender* el origen. [...] Su escuchar como resistir es, por consiguiente, el percibir originario del que el origen como tal, es. Este resistente escuchar percibe recién que aquí impera un ser originario. El resistente escuchar se pone a la escucha del origen encadenado como tal.²⁸

No obstante, como antes lo advertimos, los textos del Heidegger de los años 30's deben ser entendidos, a cabalidad, como una constante meditación orientada a preparar la esencia de la verdad del Ser y esta compleja meditación, a ciencia cierta, debe ser asumida como una implícita respuesta acreditada en el pensador, en tanto despliegue de un proyecto inicial, a la interpelación de la verdad del Ser o, lo que es lo mismo: ese cúmulo de textos de esta mencionada época son, según Heidegger, un decir pensante que, supuestamente, ha *escuchado* la palabra interpelante del Ser, esto es, ya es un proyecto anclado en esa verdad. En consecuencia, dichos textos y la obra entera del pensador deben ser asumidos como una meditación entonada o acordada a esa supuesta verdad. Pensar y escuchar ya son términos intercambiables en esta época. Por tal motivo, nuestro pensador en *Aportes a la filosofía* puede afirmar:

El proyecto de la esencia del ser [*Seyn*] es sólo respuesta al clamor. Desplegado, el proyecto pierde toda apariencia de lo arbitrario y sin amargo nunca deviene un perderse y abandono. Su ser abierto tiene consistencia sólo en la fundación conformadora de la historia. Lo proyectado en el proyecto lo potencia a él mismo y le sienta derecho.²⁹

²³ Cfr. Heidegger, M. (2006). (GA 66). *Meditación*, *Op. cit.*, p. 35.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Cfr. Heidegger, M. (2010). (GA 39) *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, *Op. cit.* p. 73.

²⁶ *Ibidem*. Las cursivas son nuestras.

²⁷ *Ídem.*, pp. 177 ss.

²⁸ *Ídem.*, p. 180-181.

²⁹ Cfr. Heidegger, M. (2011). (GA 65). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, *Op. cit.* p. 61.

Mas, para hablar con más fundamento, cabe colegir que nuestra tentación queda total y absolutamente abjurada en razón de que, en efecto, sí existen suficientes indicios en el Heidegger de esta época de la sustancial confluencia del decir del pensar y el escuchar entonado y, ello sucede, basta un ejemplo, cuando nuestro pensador trae a cuenta a los pensadores presocráticos y refiere en ellos la presencia de un inicio inicial. Lo anterior queda constatado a todas luces desde 1935 en el texto *Introducción a la metafísica*³⁰. Si en los comentarios a Hölderlin de sus poemas *El Rin* y *Germania* ya asume nuestro pensador un decir (*Dichtung*) fundador de la verdad del Ser acaecido en los pensadores, lo mismo en los poetas y en los rectores de los pueblos y reflexiona de manera peculiar acerca de la concordancia entre el decir y el escuchar del poeta, en *Introducción a la metafísica* se reflexiona, entre muchas otras cosas, con bastante claridad sobre el hito del decir del pensador (*dichtendes Denken*) y su clara confluencia en una particular y esencial escucha.

Cuando Heidegger intenta reflexionar magistralmente la separación entre ser y pensar, asume que dicha separación es auténtica en tanto que los separados llegan originariamente a corresponderse y, para clarificar esa separación y correspondencia recurre a Heráclito, precisamente a la noción originaria de *λόγος*. Después de una amplia discusión sobre la necesidad de superar la lógica y aquel pensamiento tradicional que hizo de ésta la “ciencia del pensamiento”³¹, enseguida aduce que, finalmente *λόγος* devino en palabra, además en leer, asimismo en hablar, lo mismo en discurso; pero, nuestro pensador inquiera que originariamente *λόγος* significó, en justa correspondencia con la noción de φύσις y en “los inicios de la filosofía occidental”, aquello que junta y colige, “la conjunción que impera constante y originariamente en sí mismo como un reunirse”³², pero agrega que dicha noción, a su vez, significó también —y he aquí lo que nos interesa— en el pensamiento de Heráclito: escuchar; pues el *λόγος*, según Heidegger, es algo <<escuchable>>³³. El pensador de la Selva Negra inquiera, desde su particular concepción de Heráclito, que éste hubo pensado que los hombres, en su mucho hablar y en su mucho decir, no alcanzan a comprender o, lo que es lo mismo, no logran escuchar al *λόγος* que dispone de un obrar imperante que junta, que reúne y unifica al ente³⁴. En otras palabras, los hombres ordinarios no logran estar en correspondencia con un pensar que colige y reúne; en otros términos, no son capaces de pensar y escuchar.

Estando en el mismo plano de reflexión, podemos advertir que para llegar a comprender al *λόγος*, para alcanzar la correspondencia con el pensar, precisa el hombre de un régimen auténtico de escucha —como se puede entrever, Heidegger, trayendo a colación a Heráclito nos vuelve a recordar la estrecha vinculación que existe tradicionalmente entre escuchar y comprender— el cual, al ejecutar su actividad, llega a comprender al *λόγος* y dicho régimen consiste, dice Heidegger sin vacilaciones, en un *oír que acata*. “Sólo podemos escuchar verdaderamente, si ya acatamos”³⁵, dice el filósofo de la Selva Negra. En razón de esto aducido, vale la pena recordar que en castellano acatar nos remite, ciertamente, a una relación de correspondencia, pero también, invariablemente, al hecho de que quien acata, asume, indudablemente, una flagrante postura de obediencia y muchas veces, de sumisión. A causa de ello, podemos inferir que el tipo de escucha que el oído de Heidegger refiere en Heráclito y, por ende, el tipo de

³⁰ Cfr. Heidegger, M. (1999). (GA 40). *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Editorial Gedisa.

³¹ *Ídem.*, p. 113-118.

³² *Ídem.*, p. 120.

³³ *Ibidem.*

³⁴ *Ídem.*, p. 121.

³⁵ *Ibidem.*

escucha-pensar consonante que reúne y atiende al Ser, resulta, según nuestra propia lectura, una donde el escuchar acata y recién queda modulado a ese Ser, mientras se desligada, claro está, de los oídos y palabrería de los hombres y queda abierto a lo que el *lógos* imperante tenga a bien decir.

Aquí, debemos poner en relieve, se observa el mismo gesto que ya reflexionamos en *Ser y tiempo* cuando el *Dasein* debe salir del uno para ser sí mismo. Pero, vale aclarar, como también en su momento lo dijimos, que la obediencia y el acatamiento obtienen un carácter bastante peculiar, pues no es resultado de un expreso mandato o el efecto de una voluntad vencida mediante una orden que se ha cumplimentado a través de la fuerza, sino un requerimiento que viene a la escucha o al pensar, uno tal que viene dado de antemano y ello bajo la estructura de un destino que se ofrece con previa anterioridad y lo debemos acoger en razón de que es de nuestra propiedad, pues somos *ya* en eso que se ha ofrecido de antemano. Heidegger lo dice así:

El decir y el escuchar sólo son auténticos cuando se orientan *ya de antemano* en el Ser, en el *logos*, *Sólo allí donde él se manifiesta, la voz se convierte en palabra*. [...] Sólo aquellos que lo consiguen dominan la palabra: los poetas y los pensadores.³⁶

Jean-François Courtine, por su parte, nos esclarece magistralmente el carácter *destinal* que va unido a esa particular obediencia originaria que no tiene más que recibir lo que se otorga de antemano, Courtine dice:

[Como en *Ser y tiempo*]... también cabe ahora poner de relieve la entrada en vigor de una estructura que puede ser caracterizada como estructura de destinación (zu-Structur). La destinación se entiende aquí como un sobrevenir o un venir-que-otorga-de-antemano-, conforme a una precesión en todo caso in-anticipable.³⁷

Y, hablamos, ciertamente, de una particular y sutil obediencia que emerge en Heidegger y que resulta, a todas luces, cómplice de la escucha y del decir del pensar, que muchas lecturas escolares del filósofo no han sabido o no han querido reconocer, una obediencia originaria que se empata, se temple o se entona con el escuchar y el pensar. Ya con previsión aludíamos en la noción de obediencia su referencia etimológica con la audición. Todo lo cual, nos ayuda a poner en claro la originaria confluencia entre pensar, escuchar y obedecer.

Lo anterior nos hace aducir que ningún filósofo como Heidegger ha logrado sacar provecho de la inherente relación de correspondencia entre el escuchar, el obedecer, el llegar a ser (fundarse), el pensar y el temple, pero unidos en una mixtura onto-histórica, esto es, en relación a una historia del Ser.

A despecho de la onto-historia que exhibe y postula Heidegger, nosotros queremos sacar réditos de esta originaria amalgama y orientarla a las formas como ésta trabaja para consolidar los derroteros de nuestra condición humana. La filosofía de la escucha que postularemos más adelante asume el campo de comprensión de la escucha como un derrotero, muchas veces equivalente con el pensar y determina en sus lindes la puesta en juego de un llegar a ser de la subjetividad y de sus temples y del espacio donde mutuamente nos ponemos en juego. Pero esto lo determinaremos más adelante, por el momento, insistamos aún más en lo que se pone en marcha en el oído de nuestro filósofo.

Para hoyar teóricamente aún más la idea, según la cual, al interior del oído heideggeriano y la postulación de la equivalencia antes referida, existe la suerte de una

³⁶ *Ídem.*, p. 124.

³⁷ Cfr. Courtine, F-J. (2008). *Logos- Dichtung. De la destrucción de la lógica a la escucha de la Dichtung en Heidegger. Sendas que vienen* Vol. I, Madrid, Círculo de Bellas Artes, p. 274.

inherente obediencia del todo particular, nos debemos exigir una muy breve digresión, antes de dejarnos conducir por el curso de nuestra investigación.

Debemos recordar, como antes lo subrayamos, que el pensamiento de Heidegger viene alentado por una básica y fundamental experiencia del movimiento que lo hermana con Aristóteles; pero en el filósofo alemán, la particularidad del movimiento refiere al de la existencia histórica, al del ente histórico y estriba en el ir de lo impropio de la existencia a lo propio de la misma; el moverse del abandono del Ser hacia su retorno. Por tal motivo, existe la reiterada interrogante acerca de cómo el *Dasein* puede llegar a moverse históricamente hacia lo que le interpela con propiedad de antemano, hacia aquello que en verdad lo funda: la verdad del Ser, la verdad del *ser-ahí*. Para el caso particular del pensar del pensador, la exigencia debe ser la misma: ¿cómo el pensamiento que, según Heidegger, no piensa, logra moverse por fin hacia lo que le sería propio, su pensar?, aún más, la pregunta versaría así: ¿qué manda al pensamiento a pensar? Las anteriores agravantes no son más que variaciones de una y la misma interrogante heideggeriana que dice: *¿qué significa pensar?*³⁸, la cual, después de múltiples cabriolas, llega a formularse concreta y definitivamente bajo la siguiente forma: “¿qué es lo que nos lleva imperativamente a pensar?”³⁹. Como enseguida veremos, al interior de estas agravantes estriba una sostenida e insoslayable reflexión inevitable de la escucha y el obedecer que acontece en el llamado del pensamiento para aquellos que deben llegar a ser los pensantes.

Impele ahora testimoniar esa originaria obediencia que subyace en la experiencia del pensar y del escuchar en el Heidegger tardío, con el fin pues, de sacar el mayor de los réditos a la amalgama previamente señalada.

Hagámoslo indicando tres momentos claves al interior del texto *¿Qué significa pensar?* (1951-1952). Esos tres momentos y lo previamente anotado, nos conducirán a opinar que la filosofía del Heidegger tardío se debe definir, en muy buena medida, como una filosofía de la obediencia, de la obediencia al Ser; justo como un pensamiento que se sustenta, de manera inconfesa, en la obediencia y ello por la enorme relevancia que presta a un cierto modo de escuchar. Sin embargo, con independencia de las consecuencias del pensamiento de Heidegger, cabe reiterar que la escucha y su tendencia natural a la comprensión no es posible sin un tácito y originario obedecer. Pues, ¿será que, en efecto, al oído le corresponde una obediencia que en su interior se pone en juego y eso para comprender?

Digamos lo siguiente de manera todavía un tanto precipitada: la escucha es el sentido donde acaece, en buena medida, la obediencia y ello sucede merced de la necesidad de su propia comprensión. De tal manera que, quien domine el oído de un hombre, lo dominará por entero.

Recordemos, antes de traer a cuenta esos tres momentos, que la problemática del texto *¿Qué significa pensar?* versa acerca de cómo el pensamiento puede llegar a corresponder a lo “más merecedor de pensarse”⁴⁰. La temática estriba en interrogar cómo el pensamiento deviene en su esencia y de este modo, cómo los llamados a ser pensantes llegan a ser tales. Como dijimos existe una experiencia básica del movimiento. Se trata, en términos sumarios de escuchar la llamada del pensamiento para que éste devenga en su esencia y, por ende, de escuchar la esencia del conminado a ser el pensante, se pretende atender la llamada y de moverse hacia lo que llama. En este sentido, pudiera parecer que los puntos álgidos y decisivos del texto debieran recaer en los momentos en que se dilucida la significación del pensar y de su esencia, sin embargo, nosotros creemos, a

³⁸ Cfr. Heidegger, M. (2005) (GA 8). *¿Qué significa pensar?*, Editorial Trotta, Madrid.

³⁹ *Ídem.*, p. 203.

⁴⁰ *Ídem.*, p. 27.

contra punto, que los momentos más relevantes son precisamente aquellos donde con reticencias y superficialmente se nombra en concomitancia el escuchar y el obedecer.

a) Momento que denominamos: Madre/hijo. Este pasaje lo situamos en el segundo párrafo del número V del texto antes indicado, donde se aduce a una madre y a su hijo, el cual no desea ir a casa, mientras la madre dice al hijo que le enseñará lo que significa obedecer. Este parco párrafo parecería tan descontextualizado e insignificante, pues no resulta claro, desde la totalidad y desde el contexto general del número, el motivo preciso por el cual se ha hecho aparecer. Una lectura rápida nos permitiría colegir precipitadamente que el ejemplo que ha hecho externar Heidegger se orienta y se extingue en decirnos que “el aprender no puede producirse a través de ninguna reprensión”⁴¹. Sin embargo, no debemos dejarnos engañar, pues justamente en este ejemplo se hace palpable uno de los puntos determinantes donde la escucha labora junto a la obediencia y ello de manera esencial en el entramado filosófico del pensamiento de Heidegger.

Nuestro filósofo afirma que la madre no pretenderá darle a su hijo una definición de la obediencia ni ofrecerle, “supuesto que sea una madre como Dios manda”⁴², una lección sobre la misma. Por el contrario, lo que la madre debe hacer, según Heidegger, es conducir “al niño a la obediencia”⁴³ y ello es posible mientras “la madre lleve de manera más inmediata al niño a escuchar”⁴⁴, a tal grado que ya no podría “dejar de escuchar”⁴⁵, debido a que “él se ha hecho oyente de aquello a lo que pertenece su esencia”⁴⁶.

Lo que la plasticidad de este ejemplo nos refiere no puede verse reducido a mostrarnos que el aprender y la reprensión se repelen al momento de conducir a alguien a la obediencia, sino que pone en evidencia rasgos sustanciales del pensamiento de nuestro autor, gestos básicos que modulan la entraña de su filosofía, a saber: que el regreso a la casa materna, al Ser, a la verdad de su esenciamiento, al espacio-tiempo donde quedaríamos salvos sólo es posible única y exclusivamente si somos capaces de escuchar o, lo que es lo mismo, si somos movidos, nos permitimos conducir y obedecemos, cuales hijos, hacia aquello que de antemano ya nos llama, cual madre, a nuestro ser. Llegar a ser *en su esencia* (pertenecer al Ser), pensar, escuchar y obedecer despliegan juntos en Heidegger el drama de la historia del Ser en el *Dasein*. De tal suerte que, cuando leemos en *Carta sobre el <<humanismo>>*: “El pensar es al mismo tiempo el pensar del ser, en la medida en que, al pertenecer al ser, está a la escucha del ser”⁴⁷ —fórmula repetida una y otra vez en el Heidegger de los años 30’s— en esa frase se logra apreciar no únicamente la composición entonada que ahora reflexionamos, sino los rasgos estructurales donde la pertenencia implica una obediencia originaria hacia la misma y ello, más allá de los entrecruces etimológicos entre pensar, escuchar (*hören*), pertenecer (*gehören*) y obedecer (*gehörchen*).

Debido a lo ahora reflexionado, con justa razón apreciábamos que en los parajes de la problemática de la escucha ya se pueden apreciar las inclinaciones a las que se sujeta nuestro llegar a ser en el marco de su ejecución histórica. Con la temática de la escucha nosotros intentamos pensar justamente aquello que nos hace ser en la medida que nos mueve a la obediencia; se trataría, pues, de pensar el movimiento de nuestro llegar a ser y los principios a los que obedece y se ponen en marcha a través de la audición como

⁴¹ *Ídem.*, p. 38.

⁴² *Ibidem.*

⁴³ *Ibidem.*

⁴⁴ *Ibidem.*

⁴⁵ *Ibidem.*

⁴⁶ *Ibidem.*

⁴⁷ *Cfr.* Heidegger, M. (2001). (GA 9). *Carta sobre el <<Humanismo>>* en *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, p. 261.

campo de comprensión. A decir verdad, esta temática señalada es propia de la filosofía, como también debiese ser de la sociología y de las ciencias educativas.

Por lo anterior, no es fortuito que Nietzsche, al momento de caracterizar la vocación de los artistas y su llegar a ser, se refiera a ellos como los rigurosos obedientes y llegue a afirmar a propósito de esto, algo así como lo siguiente: “Lo esencial en el <<cielo y en la tierra>> es, según parece, el obedecer”⁴⁸. Queriéndonos decir con ello que un artista *llega a ser quien es a través de una obediencia que lo mueve y lo conmina a serlo*. Esto se llega a entender mejor cuando el traductor del texto anterior refiere cómo el verbo *gehört* utilizado por el pensador alemán apela a su vez, a un escuchar movido por un mandato. Como tampoco es fortuito que Gadamer, quien asume la primacía del escuchar en el fenómeno hermenéutico, establezca abiertamente una relación supra individual entre la pertenencia a una tradición, la escucha del decir de esta tradición y la obediencia a su interpelación. Gadamer afirma:

Si queremos determinar correctamente el concepto de la pertenencia de que se trata aquí convendrá que observemos esa dialéctica peculiar que es propia del oír. No es sólo que el que oye es de algún modo interpelado. Hay algo más, y es que el que es interpelado tiene que oír, lo quiera o no. No puede apartar sus oídos, igual que se aparta la vista de algo mirando en otra dirección. Esta diferencia entre ver u oír es para nosotros importante porque al fenómeno hermenéutico le subyace una verdadera primacía del oír.⁴⁹

Con Gadamer podríamos corroborar lo que antes hubimos de afirmar: la escucha, dado su esencial anclaje en lo abierto del lenguaje y de éste en una más amplia expresividad, resulta un adecuado testimonio donde a los seres humanos se nos abre la posibilidad de comprender la puesta en juego de la temática de nuestro llegar a ser y no únicamente al hecho de la pertenencia a tal o cual tradición; lo que para nosotros dicha problemática debe plantearse del siguiente modo: el problema de cómo llegamos a ser lo que somos, recién en la audición, como campo de comprensión, se pone en marcha el movimiento que nos inclina hacia ese llegar a ser. Insistamos, ¿será que el oído para poder comprender logra hacer confluír el movimiento y la obediencia?

b) Momento que denominamos: *heißen*/la invitación de Jesús. Existe otro lugar particular donde Heidegger alude tácitamente al hecho de la relación inevitable entre escuchar y obedecer, a propósito del pensar. Ese momento es aquel en el que el filósofo, al momento de interrogar: *was heißen denken?*, nos expone los diversos significados de *heißen*, llegándonos a decir, entre otras cosas que, al interior del pensamiento habría un mandato carente de orden, una interpelación que mandaría sin ordenar, en todo caso, una encomienda que debiésemos atender o acatar.

Así como en *Ser y tiempo* “la voz de la conciencia” interpela al *Dasein* para llegar a ser sí mismo, pareciera que el pensamiento, al momento de interrogarse así mismo: *was heißen denken?* y al hacerlo, precisamente en alemán, según Heidegger, habría al interior de dicha agravante, a causa del *heißen* (pedir, exigir, dar instrucciones, llamar la atención) un llamado que “nos golpea inmediatamente como el relámpago”⁵⁰, una interpelación para ser conducidos precisamente a ser los pensantes.

Según Heidegger, el verbo alemán *heißen* indicaría “el tender la mano solicitando algo que, en cuanto lo invocamos, lo hacemos llegar”⁵¹, pero, además, nos dice que, en

⁴⁸ Cfr. Nietzsche, M. (2009). *Más allá del bien y del mal*, Op. cit. p. 127.

⁴⁹ Cfr. Gadamer, H. G. (1997). *Verdad y método* Vol. I, Op. cit. p. 553.

⁵⁰ Cfr. Heidegger, M. (2005) (GA 8). *¿Qué significa pensar?*, Op. cit. 116.

⁵¹ *Idem.*, p.116-117.

un sentido más amplio, suave y no llamativo, significaría “poner en camino”⁵² y acude a un pasaje del Nuevo Testamento (Mt. 8,18) donde se aduce el significado explicado. En ese pasaje Jesús se ve rodeado del pueblo mientras el propio Jesús hace pasar a esa muchedumbre a la otra orilla. Según Heidegger, Lutero habría traducido este pasaje así: “Y puesto que Jesús vio mucho pueblo en torno a él, dijo (*hieβ*) que pasaran a la otra orilla del mar”⁵³. Además, afirma que dicho verbo reflexionado corresponde al de la Vulgata *iubere* que significaría “desear que suceda algo”⁵⁴ y, a su vez, el pensador nos remite con más precisión, al verbo del texto original *κελεύειν* que significaría precisamente “ponerse en camino”⁵⁵. Todo ello lo hace nuestro pensador para hacernos ver que originalmente en el verbo *heiβen* no existe en su interior el mandato o la exigencia, sino un complacer o ayudar, en todo caso, un invitar, puesto que Heidegger afirma que en sánscrito ese sería su sentido más original⁵⁶.

Así pues, nos dice el pensador del ser que, aun cuando en su sentido habitual el verbo *heiβen* signifique mandar, aduce que éste no pretende dar órdenes o ejercer imposición alguna, sino apela a un confiar para poner a salvo⁵⁷, con mayor precisión significaría un “invocar imperativo”⁵⁸, incluso hasta una promesa, puesto que allí se aludiría a la llegada de algo adjudicado; significaría: “conducir llamando a una llegada y a una presencia; adjudicando, atraer hacia lo adjudicado”⁵⁹.

Heidegger está a punto de cerrar el significado discutido y nos llega a decir que *heiβen* quiere decir que se interroga “por lo que encomienda al pensamiento a nuestra esencia y así hace que ella misma llegue al pensamiento para ponerla allí a salvo”⁶⁰. Y lo anterior, parece así, puesto que, finalmente, nuestro pensador nos dice que *heiβen* significa nombrar, pero un nombrar que dice un nombre, uno tal donde llamar por el nombre refiere “llamar a la palabra” y, en cualquier caso, nombrar lo llamado a la presencia, confiarlo a la palabra que lo llama y que lo nombra, donde, a su vez, lo nombrado también llama⁶¹.

Con lo anterior, se pone en claro un juego decisivo ante el que no debemos pasar de soslayo en el pensamiento del filósofo del ser: nombrar la pregunta por el pensar y en general por el Ser hace posible un traer a presencia lo allí interrogado, pero, al mismo tiempo, eso interrogado llama a presencia al interrogante. Y, justamente, en este juego fundamental queda en evidencia el ejercicio del nombrar fundante del que se aprovecha el pensador de la Selva Negra. En este juego desplegado por el pensador, la escucha, el decir (el nombrar) y un sutil obedecer que acata, que funda y mueve, tienen cabida. Ciertamente, existe una obediencia constituyente que mueve no *nombrada* que hace ser y que hace valer su ejercicio, valga la expresión, antes que toda voluntad y antes que algún asentimiento. En ese nombrar que llama, recién tiene cabida al mismo tiempo una escucha que, al momento de realizarse, ya despliega un drama constituyente y fundador, despliega un movimiento dramático que mueve a ser, configurado éste a partir de lo escuchado y nombrado, el cual ya quiere conducir a la instauración del oyente en lo llamado.

⁵² *Ibidem.*

⁵³ *Ibidem.*

⁵⁴ *Ibidem.*

⁵⁵ *Ibidem.*

⁵⁶ *Ibidem.*

⁵⁷ *Ídem.*, p. 118.

⁵⁸ *Ibidem.*

⁵⁹ *Ibidem.*

⁶⁰ *Ibidem.*

⁶¹ *Ídem.*, p. 120.

Esta experiencia fundante de la que nos hace mención Heidegger, donde lo nombrado se hace invocar y donde la escucha confabula muy activa y sustancialmente, ya está presente en muchas tradiciones. Esta experiencia, en lo más básico de ella, afirmaría que en los entresijos de nuestro llegar a ser se ponen en juego los riesgos, peligros, venturas y desventuras del lenguaje, pues éste posee un carácter fundante que se pone en marcha en el decir que ha sido escuchado y en la escucha que recién dice lo que ha oído. De allí que los antiguos, por ejemplo, los griegos, llamaran la atención de ese carácter fundante del lenguaje y sus repercusiones en el *ethos* del individuo, en su relación de éste con la *polis* y en el marco de la educación. En lo que respecta a este último ámbito, baste indicar, por ejemplo, la relación de Fénix como educador y Aquiles como educando. En la expresión que Homero pone en Fénix, cuando éste le dice a Aquiles: “Yo te crié hasta hacerte como eres”⁶², se puede observar aquella experiencia fundante que hemos aquí mencionamos, según la cual, el educador con la palabra llama al ser al propio Aquiles, mientras que éste, al escuchar ya atiende y es movido hacia ese ser.

En razón de esta experiencia fundante de la que saca provecho Heidegger se entiende que Bías haya enviado a Amasis la lengua de una víctima animal como símbolo del pedazo de carne “más digno y más vil”⁶³; en ese sentido, vemos con bastante claridad que bien pudo Bías haber enviado a Amasis la propia oreja del animal, pues en el decir y escuchar, desde un supuesto carácter fundante del lenguaje, según esto, acontecería toda la teatralidad y drama de lo humano. Por eso mismo Plutarco, sabiendo bien lo anterior, con mucho acierto aconsejaba el cuidado de la lengua y de lo escuchado y, debemos decir que no lo hacía principalmente por una preocupación de orden moral, sino, ante todo, por una preocupación onto-hermenéutica, esto es, sabedor que el decir y escuchar es peligro y bienaventuranza, riesgo constante, fundación activa. En este sentido, se debe entender el hecho pedagógico hoy simplemente desconocido por las vanguardias pedagógicas contemporáneas, el cual indica un cuidado del individuo en los ámbitos de la fundación del propio lenguaje.

Lo anterior se sustenta en lo subsecuente:

En efecto, a los caballos, los que los crían bien, los hacen obedientes al freno y a los niños sumisos a las palabras, enseñándoles a escuchar mucho, pero no a hablar. Pues también Espíntaro, elogiando a Epaminondas, decía que no era fácil encontrar a ningún otro hombre que conociera más cosas y que hablara menos. También se dice que la naturaleza nos dio a cada uno de nosotros dos orejas, y en cambio, una sola lengua, porque debe cada uno hablar menos que escuchar.⁶⁴

También se puede y debe entender aquello que, según Plutarco, afirmaba Catón *El Viejo*, quien, conociendo el decir y escuchar en su dimensión peligrosa y bienaventurada, afirmaba, al momento de enseñar a luchar con valor a los jóvenes que “la palabra es mejor que la espada, y la voz mejor que la mano, para poner en fuga y espantar a los enemigos”⁶⁵.

⁶² Cfr. Homero, (1996). *La Iliada*, Madrid, Editorial Gredos, p. 280. Cfr. Marrou, Irénée-Henri, (2000). *Historia de la educación en la Antigüedad*, 1ª Reimpr. México, Fondo de Cultura Económica, pp. 30-31.

⁶³ Cfr. Plutarco (1995). *Sobre cómo se debe escuchar en Obras morales y de costumbre (Moralia I)*, Op. cit. p. 167.

⁶⁴ *Ídem.*, pp. 169-170.

⁶⁵ Cfr. Plutarco, (1987). *Máximas de generales romanos en Obras morales y de costumbre (Moralia III)*, Madrid, Editorial Gredos, p. 109.

Ya el propio Heidegger, comentando a Hölderlin refería del lenguaje como inocente y peligroso a un tiempo, pero, en todo caso, un bien en absoluto⁶⁶, pero al final del día, un acontecimiento en orden a la fundación de la verdad universal del Ser.

Mas, volviendo a lo anotado por Heidegger en el momento referido y queriendo ir más allá donde en la escucha Heideggeriana habría una obediencia implícita, vemos lo que sigue. Cuando Jesús invita al pueblo a pasar de lado, lo que ocurre es que, siendo consecuentes con Heidegger, Jesús funda al pueblo, a los individuos de éste lo *hace* sus oyentes y, en consecuencia, sus discípulos y seguidores, de tal manera que, en ese juego del decir y escuchar, acontece, según nosotros, la suerte de una obediencia originaria que se ejecuta y hace mover, antes de toda voluntad y antes de todo asentimiento, y ello sucede, según esa experiencia que hemos señalado. El oyente se instaure como seguidor y aquel que ha nombrado al pueblo, Jesús, se instaure como ese al que ahora un pueblo lo sigue. Incluso, aquellos hombres que, oyendo a Jesús, prefirieron, en un momento dado, no cruzar el río, en esos tales, también sucede un no-atender fundador que se pone en juego en muy diversos modos y de variopintas maneras, las cuales no está en nuestras intenciones reflexionar ahora.

Vale la pena centrarse en el hecho de que el pasaje bíblico citado por Heidegger nos ofrece otros aspectos no referidos por el pensador, pues en ese fragmento, un escriba solicita seguir a Jesús, dicho escriba desea ser seguidor del maestro, desea ser el “nombrado” por él, pero el maestro lo rehúsa y en su querer “ser nombrado” se instaure como “el rehusado”, mientras que otro, quien es llamado por el propio Jesús, con trágica y entendible urgencia desea ir primero a enterrar a su padre, pero Jesús, al instante se lo niega, pues apela expresamente a un seguimiento absoluto. El escriba llega a ser-no seguidor y el segundo, se constituye como un seguidor cabal, mientras que Jesús se instaure como el maestro a partir de su llamado y desde sus múltiples seguidores.

La fuerza fundante del decir y del escuchar, de la que nos habla Heidegger no es posible pues, sin una implícita obediencia originaria y Heidegger la lleva a su propia filosofía y de ella saca un provecho particular: fundarnos y movernos desde algo así como la verdad del Ser. Así, podemos observar que el régimen de la escucha desde donde nuestro filósofo hace hablar a la filosofía se esgrime desde esta experiencia y bajo un ímpetu por hacer que el *Dasein* vuelva a pronunciar las palabras con un sentido originario, pero recordemos, lo originario en el filósofo de la Selva Negra debe ser nombrado por el labio del pensador y del poeta, como también por la obra del estadista. De ahí se entiende que Heidegger se resista a dejar en libertad la espontaneidad de nuestro *estar expuestos en el decir* y escuchar *unos de otros*, justo y complejo paraje donde el nombrar y escuchar se ejecutarían de múltiples y diversos modos y nos conducirían a la complejidad profusa de nuestro *estar en el mundo*. Por el contrario, nuestro pensador aduciría un *dejar en libertad* aquello originario a lo que perteneceríamos única y exclusivamente en los labios de ciertos seres.

Además de lo anterior afirmado, debemos lanzar la siguiente interrogante, antes de cerrar el precedente apartado: el proceder y el comprender de la audición, ¿se constriñen a los derroteros del lenguaje, a los peligros y riesgos de éste, a sus venturas y desventuras? Más delante tendremos ocasión de dirimir tal cuestión decisiva.

c) Momento denominado: abrirse al mandato/ la escucha amonestadora. Nos gustaría señalar un tercer momento. En este tal se constataría la apelación heideggeriana a un decir del pensador, a un escuchar del filósofo orientado a una amonestación

⁶⁶ Cfr. Heidegger, M. (2005) (GA 4). *Hölderlin y la esencia de la poesía en Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 40 ss. En *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”* dice “inofensivo y terrible a la vez”, *Op. cit.* p. 49.

indicadora dirigida hacia los seres humanos, cuya admonición requeriría invariablemente la obediencia de los amonestados.

Esta amonestación viene suscitada por una escucha, según esto, de altos vuelos, por un decir del pensador tan bien cimero y por la imprecación a los hombres hacia el moverse a una decisión y con todo, hacia un obedecer. En dicha amonestación indicadora por parte del pensador habita la suerte de un sutil juego donde el pensador y lo pensado, donde la escucha y lo escuchado nos indicarían un llamado que no podríamos rehusar so pena de seguir ciegos y obcecados, de seguir estando “fuera” del Ser y seguir padeciendo nuestra inautenticidad.

El llamado amonestador del pensador, que no es cualquier llamado, se concibe a sí mismo nada menos que como una reclamación del Ser. Recordemos que, según Heidegger, el *decir* del pensador habla de lo asignado al pensamiento, del Ser y su verdad, y querría decir, en todo caso, la interpelación hacia la decisión que prepara el tránsito hacia el fundarse en la verdad del Ser, según lo advertimos en la meditación histórica. La decisión, según eso, consiste en un separarse histórico de la metafísica, estriba en una división o elisión del pensar moderno, es un cortar con la concepción del animal racional y calculador, significa un encaminarse a otro inicio y, al hacerlo, recién se funda lo que es llamado en el decir del pensador y del poeta, aquello nombrado y que hubo de asignarse en la pregunta (el Ser); justamente a esto se le nombra acaecimiento-apropiador: el Ser. Así pues, sumariamente podemos colegir que, la indicación del pensador estriba en la decisión para fundarse en la verdad del Ser, según esto, para acaecer apropiadoramente en el espacio-tiempo de la verdad del mismo.

A todo esto, vale decir que la decisión, según Heidegger, no es un ejercicio proveniente de la voluntad, no es un acto o realización que proviene primariamente del hombre, por el contrario, dicha decisión tendría cabida en la propia donación del Ser, en la eventualidad de su apropiación. Por eso Heidegger afirma:

Entonces, lo que aquí se ha llamado de-cisión, se desplaza al más íntimo centro esencial del ser [*Seyn*] mismo y no tiene nada en común con lo que llamamos el acierto de una elección y semejantes, sino dice: el separarse mismo, que divide y en el dividir recién hace entrar en juego el acaecimiento-apropiador justamente a esto *abierto* en lo separado como el claro para lo que se oculta y lo aún in-deciso, la pertenencia del hombre al ser [*Seyn*] como fundador de su verdad [...].⁶⁷

En el número 55 del texto *La historia del ser* afirma en ese mismo sentido:

[la única decisión] es entre *la ausencia de decisión* puesta en el poder por la maquinación, y *la disposición a la decisión*. [...]

La de-cisión se dirige a lo que decide. Esto es el (Seyn), si este se vuelve-al-de-cidir.

La de-cisión no se deja “hacer”. No se la puede “esperar”, sin embargo, se ha de sondear el sitio de su esenciarse.

La de-cisión es, es decir, acaece-apropiadoramente como evento apropiador al ser-ahí o sustrae el ser (Seyn) a toda verdad.⁶⁸

Nuestro pensador insiste en que nuestra salvación estriba en lo que somos, en movernos inaugurando el corte de la de-sición hacia aquello que en verdad nos fundaría: la verdad del Ser. A decir de Heidegger, la indicación por parte del Ser de movernos hacia su verdad “ya estaría dada”, se habría obsequiado como destino bajo la forma de un proyecto y se haría efectivo históricamente, en la época del acabamiento de la metafísica, en la desocultación histórica del rehúso, el cual viene al claro del pensamiento. En el caso

⁶⁷ Cfr. Heidegger, M. (2011). (GA 65). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Op. cit. p. 85.

⁶⁸ Cfr. Heidegger, M. (2011). (GA 69). *La historia del ser*, Op. cit. p. 84.

específico del texto *¿Qué significa pensar?*, viene lo anterior designando bajo el epígrafe: *pensar que no pensamos*. Dicha indicación habría sido enunciada y anunciada por poetas como Hölderlin y pensadores como Nietzsche y por supuesto, por el mismo Heidegger; sólo bastaría ahora ponerse manos a la obra: tomar la indicación y laborar desde ella, pero...:

Mientras desde nosotros no nos abramos a nosotros mismos, es decir, mientras no nos abramos al mandato y así nos pongamos en camino hacia él preguntando, permaneceremos ciegos frente al envío de nuestra esencia. Con ciegos nunca se puede hablar de colores. Pero peor que la ceguera es la obcecación. Ésta cree ver y ver de la única manera posible, siendo así que su opinar le desfigura toda la visión.⁶⁹

La amonestación del pensador se hace aquí patente y adquiere un tono beligerante, el sabio amonestador alza la voz: solicita inconfesamente del oyente obcecado una obediencia, éste debe saber escuchar “al envío de nuestra esencia”. Según el pensador, el oyente, entonces, debe acatar; el mismo gesto de Heráclito se reitera en Heidegger. Dado lo anterior, ¿alguien seguiría dudando que, en la amalgama del ser, del pensar y del escuchar que debe mover se pone en juego necesariamente un obedecer por la propia fuerza del escuchar?

A nuestro modo de ver, la estructura de la amonestación indicadora del pensador, el cual adviene reticentemente en Heidegger como sabio en el sentido de *Weiser* (alguien que señala), distanciándose, desde una supuesta “humildad” del sabio en sentido de *σοφός*⁷⁰, nos indica una imprecación hacia una decisión fundante y se corresponde, en algunos sentidos, con una amonestación que nosotros vemos acreditada en ese sabio que podemos denominar délfico, como Sócrates, Plutarco o los Siete Sabios de Grecia quienes, a través de ellos, una divinidad convoca a los hombres a conocerse a sí mismos y ser en concordancia con lo que tienen que llegar a ser. Estos sabios imprecaban a los hombres a devenir en el evento de su autoconocimiento, a asumir los derroteros de la prudencia, pero el *σοφός*, concibiéndose reticentemente como hombre eminente, reflexivo y conocedor de las cosas difíciles, exige por demás un escuchar y una obediencia inscrita en aquella. Sócrates, por ejemplo, amonesta irónicamente a Alcibíades diciéndole:

De acuerdo. Veamos entonces: ¿qué te propones sobre ti mismo?, ¿quedarte como estás ahora o dedicarte a alguna ocupación?⁷¹

Para enseguida referirle la suma obediencia:

En vista de ello mi querido amigo, hazme caso a mí y a la máxima de Delfos <<conócete a ti mismo>>, ya que tus rivales son éstos y nos los que tú crees, rivales a los que no podríamos superar por otro medio que con la aplicación y el saber.⁷²

Más delante, Sócrates indica a Alcibíades la relación entre el precepto délfico y el reconocimiento obediente de aquello que supuestamente nos pertenece; Sócrates dice:

⁶⁹ Cfr. Heidegger, M. (2005) (GA 8). *¿Qué significa pensar?*, Op. cit. p. 144.

⁷⁰ Cfr. Heidegger, M. (2001). (GA 80). *Ciencia y meditación en Conferencia y artículos*, Op. cit. p. 8.

⁷¹ Cfr. Platón. (1992) *Alcibíades I o de la naturaleza* en *Diálogos VII*, Madrid, Editorial Gredos, p. 53.

⁷² *Ídem.*, p. 61.

Luego, si no conocemos nuestras cosas, tampoco podemos conocer lo que pertenece a ellas [...] Porque parece que todo pertenece a uno solo individuo y a un único conocimiento, el de sí mismo, lo suyo y lo referente a lo suyo.⁷³

Alcíbiades, según Sócrates, no tiene opción, pues si en verdad quiere mandar sobre otros y hacer un bien a la República, debe ponerse en camino rumbo a la virtud, debe, antes de mandar, saber escucharse a sí o, lo que es lo mismo, debe saber obedecerse.

Para un sabio délfico como Sócrates, el camino que conduce al ser y a la sabiduría, en este caso, a la virtud, no puede ser andado sin una inherente escucha obediente. En ese mismo sentido, la amonestación del *Weiser* heideggeriano queda matizada bajo la imprecación hacia un llegar a ser el *que se es*, mejor, a un “tienes que llegar a ser el que ya de antemano eres”, y más específicamente, a un acatar y esenciarse desde lo dado por el destino, a partir de lo ya sido, desde lo eyectado y proyectado de antemano.

No obstante, en ambos parangones de sabiduría, se adivina el hecho ineluctable de que la amonestación proferida a los hombres por parte de los sabios aduce tácitamente los linderos de una inevitable escucha a la que le subyace una implícita obediencia, la cual se ostenta como salvadora o como hontanar de prudencia; para el amonestado, que *ha de ser el que es*, no puede quedar otra opción, sino atender la voz de ese que lo amonesta, puesto que dicha voz sería, según ellos, la misma que la de su ser, misma voz desde las que sus posibilidades cobrarían relevancia y sentido.

Así, pues, como lo hemos venido advirtiendo, en Heidegger existe una mixtura de conceptos básicos donde se llega a componer su filosofía, uno de esos conceptos es la escucha y una solicitada obediencia que le subyacería. De tal manera que el régimen comprensivo de la audición desde el que logra hacer hablar a la filosofía resulta uno tal donde el pensador señala e indica a los hombres los resquicios de su esencial autenticidad, exige de los hombres, para ser salvos, una escucha a la que sería inherente un obedecer.

En otro orden de ideas, salta a la vista que el egregio régimen de la escucha onto-histórica que gobierna al pensamiento de Heidegger exige de suyo una atenta escucha por parte de sus oyentes y una tal sin desviaciones históricas de aquello que ya se envía de antemano y clama por nuestra esencia en el pensamiento. Recordemos que, una de esas indicaciones esenciales que ya clamarían por nuestra esencia, radicaría, por ejemplo, en aquello *no-dicho* por los pre-socráticos, pero eso *no-dicho* por ellos exige una originaria escucha y por tanto, una obediencia, pediría que la indicación sea verdaderamente escuchada y ello, no a partir de una “correcta” y simple traducción, sino que la escucha de los pre-socráticos nos solicita, ya de antemano, una *transducción*⁷⁴, esto es, un ser conducidos hacia lo que ya manda originariamente desde el lenguaje: hacia el tener que ser acatando, hacia un obedecer al mandato del Ser.

Por tal motivo, reiteramos, también en la palabra del *Weiser* heideggeriano el destino se ha hecho obediencia, como lo sugiere el sabio délfico, el destino resulta algo escuchable y, por tanto, cumplimiento inevitable. Por eso mismo, ya decíamos, la indicación del pensador señalante del ser toma el cariz de un reticente grito obstinado que amonstaría a los ciegos, sordos, a aquello perdidos u obcecados en los ruidos de lo inauténtico e imprecaría: “¡habrás de ser el que eres, para ti, hombre-*Dasein*, no hay opción!”. Se corrobora, así, con lo ahora aducido la profunda experiencia que subyace en Heidegger del movimiento, donde el ser interpela en el pensar para ser conducido a sus resquicios más originarios, dicho movimiento solicitaría, como lo hemos evidenciado, un escuchar equivalente al pensar y un obedecer que mueve implícito.

⁷³ *Ídem.*, p. 82.

⁷⁴ Cfr. Heidegger, M. (2005) (GA 8). *¿Qué significa pensar?*, Op. cit. pp. 191-192.

Y, dejando atrás nuestra digresión respecto de los tres puntos antes meditados, debemos retomar ahora el decurso de nuestra reflexión acerca de lo que se pone en juego en el oído del Heidegger tardío y de los asuntos que allí bullen. Insistamos aún más en otros rasgos estructurales del oído del pensador del ser y lo que allí se pone en marcha.

En todo lo precedentemente argüido, debemos saber colegir con claridad que, en el contexto del Heidegger ahora reflexionado, el decir del pensar del pensador es originariamente un escuchar, por ende, un comprender. Nos hemos dado a la tarea de exhibir esta correspondencia y ello no lo debemos perder de vista. Dicha equivalencia, en términos concisos, debe significar: el requerimiento, replica o interpelación que el decir y escuchar del pensar deben acatar y ello, bajo la estructura de un destino, de un primer inicio pre-cedido del esenciamiento de la verdad del Ser. Pensar y escuchar son una correspondencia con el Ser como producto de un responder al mismo. Adjunto a esta concomitancia, debemos recordar lo siguiente: cuando el decir y escuchar del pensador —del poeta y del estadista— nombran o hablan del Ser, cuando se logra la conversión en palabra de su dicho (*Dichtung*), de su interrogar por el Ser, allí deviene, en el juego de lo dicho y escuchado, como antes lo hicimos saber, una fundación histórica, una instauración donde un pueblo puede advenir en su *Dasein*, incluso consiste en la fundación del propio destino histórico de una ubicuidad denominada Occidente o la instauración del arraigo de la existencia histórica⁷⁵. Con el *decir escuchante pensante*, valga decirlo, lo que se pretende es lo siguiente:

Se trata de reconducir la existencia histórica del hombre, y por tanto siempre también la nuestra propia y futura, al poder del ser originario que hay que inaugurar, dentro de la totalidad de la historia que nos es asignada.⁷⁶

Como lo hubimos ya mencionado: ser, movimiento, escuchar/pensar y obedecer traman y entretejen juntos las fibras de la fundación. El ser de Heidegger no es una noción inocente que cabalga en el pensamiento del filósofo, sino que asume un rostro real histórico, político, anclado en el *ethos* de pueblos e individuos. Debido a ello, interrogábamos, ¿qué hace de nosotros la filosofía de Heidegger? Una agravante crítica instaurada en el centro de la problemática que versa acerca de cómo escuchar al pensador.

Pero el asunto ahora mencionado no termina aquí, pues dicha amalgama fundacional y la correspondencia entre el decir del pensador y el escuchar, se pueden meditar todavía más y a punto fijo corroborar nuevamente en el instante que nuestro filósofo, bajo un filosofar impetuoso, trae a cuenta al pre-socrático Parménides.

Cuando nuestro filósofo del ser reflexiona sobre la sentencia de Parménides en *Introducción a la metafísica*, esa que alude a la mismidad entre ser y pensar, nuestro filósofo alemán apuesta al hecho de que *voεῖν* significa percibir y *voûς*, la percepción, “y concretamente en un doble sentido que guarda en sí mismo una afinidad”⁷⁷. El doble sentido afin consiste en que, por un lado, percibir quiere decir admitir lo que se muestra y, por otro lado, el pensador nos dice que significa escuchar a un testigo. En términos generales quiere decir:

[...] dejar que algo se acerque a nosotros, pero no sólo pasivamente sino adoptando una posición activa de espera receptiva frente a lo que se nos muestra.⁷⁸

⁷⁵ Cfr. Heidegger, M. (1999). (GA 40). *Introducción a la metafísica*, *Op. cit.* p. 44.

⁷⁶ *Ídem.*, p. 46.

⁷⁷ *Ídem.*, p. 128.

⁷⁸ *Ídem.*, p. 129.

Sumariamente, podemos decir que el percibir como admitir y escuchar hacen referencia a un dejar que hable aquello que ya lo hace de antemano —el Ser y su verdad— y que viene a la palabra, en todo caso, al lenguaje (*Dichtung*) del pensador y del poeta para ser nombrado, esto es, para darle fundamento e instaurarlo. Se corrobora, dado el caso, la consonancia o modulación que existe entre el escuchar y el decir pensante, tanto del pensador como del poeta.

Como ya hemos inquirido, en lo que respecta a los casos del pensador y del poeta, su decir y escuchar, su canto y su pensar poético tienen la finalidad particular de indicar de forma manifiesta los derroteros de la fundación, puesto que su decir y escuchar son, en todo caso, un “*decir en el modo del indicativo hacer manifiesto*”⁷⁹. Pero, ¿qué indican? ¿Qué manifiestan? Ya lo hemos dicho, indican, en el marco de Heidegger, los signos y señales instauradoras, fundadoras o mostradoras del Ser. Por eso, podemos decir, que el decir del pensador y el decir del poetizar están hermanados, juntos colaboran, son caras de Jano, los une una misma vocación: manifestar como fidedignos oyentes las señales e indicaciones fundadoras del Ser. Debido a ello, salta a la vista que, en la economía de la fundación del Ser, el poeta, el pensador y el estadista tienen la vocación de ser los eminentes fundantes, pues son los templados y acordados a la voz del Ser. Por ese motivo, lo que enseguida citaremos de Heidegger con respecto al poeta y su temple se puede aplicar, con todo derecho, según lo antes dicho, al pensador:

A pesar de la múltiple y correcta preparación, no hemos considerado aún que la voz [*Stimme*] del decir debe ser definida [*gestimmt*], que el poeta habla desde un temple [*Stimmung*], el cual determina [*be-stimmt*] el fundamento y el suelo y que temple todo el espacio sobre y en el cual el decir poético instaura un ser.⁸⁰

Con lo anterior, cogimos, pues, que en el oído de Heidegger se ponen de manifiesto las estrecheces ontológicas del *escuchar*, del *obedecer*, del *decir poético y pensante*, los dejos del *movimiento* (llegar a ser) y la *fundación* del Ser y algo de suyo importante, el *temple*. Pero, ¿tiene, acaso, razón Heidegger en estructurar una experiencia de fundación histórica? ¿Qué mueve al oído de Heidegger a mantener la experiencia de fundación en la estructura del lenguaje y merced de hombres templados conspicuos? ¿Qué noción de lenguaje *habla* en el oído de Heidegger?

7.4 El oído de Heidegger como testimonio de un espacio-tiempo prolijo y prosaico.

Algunos años atrás, Phillipe Lacoue-Labarthe, había interrogado acerca de las razones del compromiso político con el nazismo por parte de su tan admirado Heidegger. A su vez, como él mismo testimonia, su apremiante cuestión sufrió una considerable mutación y, Lacoue-Labarthe se llegó a preguntar, si una visión particular de la historia y del arte serían los fundamentos y quienes verdaderamente autorizarían la efectucción de dicho compromiso; finalmente, la agravante se decantó hacia por qué la visión de Heidegger de la poesía se torna verdaderamente escandalosa⁸¹. Los barruntos de las anteriores interrogantes del filósofo francés tomaron poco a poco cauce bajo la dirección de la noción de *mito*.

El mito resultó, para Lacoue-Labarthe, la palabra clave para entender la estructura y consecuencias mismas de la filosofía del pensador de la Selva Negra. Por el contrario,

⁷⁹ Cfr. Heidegger, M. (2010). (GA 39) *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, Op. cit. p. 43.

⁸⁰ *Ídem.*, p. 80.

⁸¹ Cfr. Lacoue-Labarthe, F. (2007). *Heidegger. La política del poema*, Madrid, Editorial Trotta.

nosotros creemos que la escucha es un postigo más adecuado para considerar la estructura, consecuencias y los compromisos políticos de Heidegger. El oído como derrotero onto-hermenéutico resulta una clave adecuada para entender los fundamentos estructurales del pensamiento del filósofo alemán. Desde nuestra consideración, lo básico de su filosofía, la estructura de la historia, sus consecuencias políticas y aquello que haría de nosotros dicha filosofía se ponen en juego, en gran medida, en la escucha y ello, cabe adelantarlo, antes de que el propio filósofo tenga conciencia de ello, pues la escucha, adelantémoslo, es una ubicuidad comprensiva guarnecida de un comportamiento y de una expresividad que se pone en juego antes de los menesteres de la reflexión del pensador y recién teje su trama expresiva y semiótica antes de la propia palabra y su dimensión pragmática; además, como más adelante lo reflexionaremos, su campo de acción no puede verse reducida a la dimensión de un lenguaje y su potencial carácter fundacional.

Lacoue-Labarthe aduce al mito como elemento básico y generador de la filosofía y de la poesía y, en el caso particular de Heidegger, observa que ocurre algo singular y no del todo desconocido en la tradición del pensamiento alemán, esto es, asumir el Poema como *Dichtung* o, lo que es lo mismo, como *die Sprache*, en cuanto lengua original de un pueblo (*Urdichtung*) y aún más, ésta como *die Sage* y, al final del día, como *mithein*, donde éste, sumariamente, significa, bajo un estricto sentido apofántico aristotélico-fenomenológico, *dichten, dictare*: un decir indicador de las señales del Ser⁸² o también, un nombrar que, al hacerlo, nombra al Ser, mejor aún, hace Ser⁸³, instauro al Ser, en todo caso, lo funda, lo proyecta a partir de un origen originario que habría donado destinalmente su proyecto.

Lacoue-Labarthe lleva parte de razón cuando nos dice que Heidegger, sin afirmarlo expresamente en parte alguna, asume implícitamente el *mito* como fuerza fundadora e inicial⁸⁴, en tanto que subyace una sustancial y decisiva equivalencia entre la noción de lengua como *Dichtung* y *die Sage*, siendo que el decir poético fundante del Ser, esto es, el Poema, no sería otra cosa que el “relato del desocultamiento del ente”⁸⁵. Heidegger colige de manera perentoria lo anterior:

El decir que proyecta es poema: el relato del mundo y la tierra, el relato del espacio de juego de su combate y, por lo tanto, del lugar de toda proximidad y lejanía de los dioses. El poema es el relato del desocultamiento de lo ente. Todo lenguaje es el acontecimiento de este decir en el que a un pueblo se le abre históricamente su mundo y la tierra queda preservada como esa que se queda cerrada.⁸⁶

Lo que afirma Lacoue-Labarthe de la anterior equivalencia ya había sido ampliamente destacada por nosotros, aunque, ciertamente, lo decíamos con otras palabras: afirmábamos que el *Dichtung*, el decir poético y el decir pensante son un nombrar originario del Ser, equivale a un traer a la palabra la verdad del mismo y aún más, nos habíamos dado a la tarea de mencionar que en el decir del pensador y del poeta existe de manera originaria una unicidad insoslayable con el escuchar. De lo anterior se infiere que la fundación del Ser es un peculiar decir del poeta y del pensador –y del estadista– y recién, un escuchar.

⁸² Cfr. Heidegger, M. (2010). (GA 39) *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, *Op. cit.* p. 41.

⁸³ Cfr. Lacoue-Labarthe, F. (2007). *El valor de la poesía en Heidegger en Heidegger. La política del poema*, *Op. cit.* p.78.

⁸⁴ Cfr. Lacoue-Labarthe, F. (2007). *La onto-mitología en Heidegger. La política del poema*, *Op. cit.* p. 22.

⁸⁵ Cfr. Heidegger, M. (2008). (GA 5). *El origen de la obra de arte en Caminos de bosque*, Alianza Editorial, Madrid, p. 53.

⁸⁶ *Ibidem*.

A despecho de lo que reflexiona Lacoue-Labarthe, nosotros creemos que el mito como *Dichtung* fundante, él mismo en tanto relato del ente (*die Sage*) deben su potencial eficacia fundacional y su propia emergencia a que eclosiona de un paraje más concreto o si se quiere, más ordinario; incluso podemos decir que esa aludida equivalencia entre *Dichtung* y *die Sage* emerge y se sustenta merced de un paraje banal, agreste, profano y prosaico. Por el momento, señalemos esa ubicuidad mencionada donde creemos que bulle y se entreteje la fuerza efectiva del mito y todo relato del ente, a saber: la concreción vital, inmediata y cotidiana de la exposición de unos y otros, paraje donde la equivalencia entre decir y escuchar se hace concreta y efectiva. De este paraje expresivo, amplio, plural, abierto y pleno de prosa es de donde emerge toda filosofía, toda narración sobre el ente, todo discurso sobre el ser, toda pretensión filosófica de fundación, incluso todo *habitus*, toda *hexis* o todo *pathos*, y por eso mismo, de allí deviene todo nuestro eventual riesgo, todas nuestras aventuras y todas nuestras desventuras, todo nuestro drama y los complejos filones de nuestra condición. Desde nuestra consideración esa ubicuidad ahora indicada pone en juego el oído como campo de comprensión, mientras éste logra reproducir y alimentar la complejidad de ese mencionado paraje. El oído del filósofo y, el de Heidegger no es la excepción, germinan de la vida profusa de esta ubicuidad descrita donde mutuamente nos ponemos en juego y donde dicho oído nos resulta otro testimonio más de los múltiples relatos en los que nos *contamos* mutuamente.

Recordemos que la noción de *mito* proviene etimológicamente de *μυθέομαι, οὔμαι* verbo que despliega un complejo entramado de nociones diversas, incluyendo el verbo *μυθο-λογεύω* y el propio sustantivo *μῦθος*. Aquel verbo, con todos sus derivados, denota primariamente, entre otras cosas, el hablar, lo mismo que el considerar y hasta el hecho de lanzar la palabra; pero también, refiere el conversar y el contar, a su vez, significa relatar, connota la comunicación y el rumor, pero también la hablilla, la deliberación, al tiempo que refiere al pensamiento, al cuento, a la fábula, a la resolución, al proyecto, a la propuesta, al mandato. Es una noción de un campo semántico bastante rico. Sin embargo, debemos hacer notar que, de acuerdo a lo admitido por el filósofo francés, la propia noción de mito remite, sin lugar a dudas, a lo apofántico del decir o, lo que es lo mismo, al decir humano donde éste se muestra; pero también, según podemos constatar, nos envía a la dimensión del *λόγος* en cuanto que ésta noción significa también palabra y dicho, pero además, orden, mandato, lo mismo que revelación divina y hablilla, pero no olvidemos que también alude al discurso y a la propia conversación, al coloquio y al diálogo. Pero, ¿cuál sería, entonces, la diferencia entre *λόγος* y *μῦθος*?

Justo en este momento, queremos llamar la atención sobre un aspecto de enorme relevancia, del cual sacaremos conclusiones pertinentes. Según el propio Lacoue-Labarthe habría al interior de la noción de mito una importante “diferencia no resuelta” con la noción de *λέγειν*⁸⁷, toda vez que ambos términos llegan a significar casi lo mismo. Sin embargo, el filósofo francés oblitera que al interior del *λόγος* habría una dimensión más concisa, más ordinaria y sobre todo, más anclada a la vida histórica que en modo alguno alude a esa “diferencia no resuelta” con el mito, la cual ha sido enfatizada por el propio Heidegger a partir de algunas de sus dilucidaciones, por ejemplo, las inscritas en *Ser y tiempo* donde el *λόγος* y su manifiesta remisión a la experiencia griega de la definición *ζῶον λόγον ἔχον* expone el hecho del lenguaje como el modo expresionista donde el ser humano queda manifiesto⁸⁸, allí, en ese *λέγειν* referido, el cual alude al habla, queda inscrito en un conjunto también expresivo el hablar con otro y, por ende, el escuchar, como también el silencio, la comprensibilidad y las propias habladurías. Aquí el *λόγος* queda distante del *mitheîn* y de la *Dichtung* (como lugar donde lo divino se

⁸⁷ Cfr. Lacoue-Labarthe, F. (2007). *El valor de la poesía en Heidegger. La política del poema*, Op. cit. 78.

⁸⁸ Cfr. Heidegger, M (1999). (GA 2). *El ser y el tiempo*, Op. cit. p. 184.

pronuncia) y sólo alude a un ordinario y profano hablar y escuchar que manifiesta, claro está, la ubicuidad del sentido del ser en tanto *Dasein*. En razón de ello, podemos decir que en *Ser y tiempo* el *λόγος* queda al servicio de la manifestación del sentido del ser, pero aún no aparece aquí la reflexión sobre la *Dichtung* que hará posible que ese *λόγος* disponga la donación de un *hablar y decir* originarios inscritos en el destino de una peculiar historia.

Sin embargo, en razón de la verdad, debemos decir que ha sido el propio Heidegger el que ha propiciado esa supuesta “diferencia no resuelta” y ello ocurre justamente cuando reflexiona sobre las nociones de *λόγος* y *λέγειν* a partir de Heráclito, precisamente en los complejos e importantes años treinta.

Recordemos que el filósofo de la Selva Negra inquiera que *λόγος* hace alusión, más que al pensamiento, al juntar, al recolectar, más aún, indica una conjunción imperante que reúne y justo esta referencia es la que testimonia una supuesta relación esencial con la *φύσις*⁸⁹; y, en lo que respecta al *λέγειν*, Heidegger alude a un cierto hablar, en todo caso, a un particular *decir*, pero ante todo, a un escuchar (el *λόγος* es algo escuchable, dicen Heidegger y Heráclito) supuestamente originario, uno tal que se remonta más allá de las simples palabras de los hombres dormidos, pero que se hace audible en la medida en que se acata, en tanto se obedece, según nuestra propia lectura. De tal manera que, nuestro filósofo se remonta a un decir y escuchar originarios que anteceden a las palabras y a lo escuchado por los oídos de los hombres, y es preciso afirmar que estos decir y escuchar deben ser proyectados de antemano por el *λόγος* y, a causa de ello, a partir de este momento heraclitiano de Heidegger, podemos ver constatada una flagrante equivalencia entre *λόγος*, *Dichtung* y *mitheîn* y ello, por supuesto, en cuanto se apela a un decir y el escuchar que procede y pertenece al Ser, haciendo posible con ello que su fundación corra a cargo de la donación de su propio proyecto, el cual, recién toma palabra en los labios del poeta, del pensador y del estadista. Sólo aquí, entonces, la fundación del Ser es poema.

En consecuencia, esa supuesta “diferencia no resuelta” a la que alude Lacoue-Labarthe entre *μῦθος* y *λόγος*, vemos que en *Ser y tiempo* ha permanecido inexistente, pero en el Heidegger de los años treinta, sin lugar a dudas, resalta no una “diferencia no resuelta”, sino una evidente equivalencia que marca de manera fundamental y decisiva el camino heideggeriano del viraje y que, a nuestro modo de ver, es resultado, como a la postre corroboraremos, de un régimen particular de la escucha (la onto-histórica), el cual, entre otras cosas, sobredimensiona y sobreestima el valor del decir del pensador y del poeta, sobrevalorando, además, la fuerza fundante de la *Dichtung* y el expreso *dictamen* que le subyace, dictamen mediante el cual se logra instaurar precisamente la vocación del poeta y del pensador bajo una concepción del mismo también sobredimensionada.

A todo esto, cabe reflexionar que la fuerza de una crítica contemporánea que se empeña en distanciarse de nociones sobrestimadas y fundantes, de nociones rígidas y fundacionales debe tomar su aliento de un gesto que intenta dejar atrás la equivalencia mencionada por el filósofo francés, lo mismo que el imperio de la sombra amalgamada del *mitheîn*, de la *Dichtung* o de un *λόγος* concebido como lo hace el Heidegger de los años treinta; pues no hacerlo, equivaldría a seguir empeñado como Heidegger en fundar la humanidad y su política sobre la cimiento de una historia originaria del Ser y bajo las directrices de lo señalado por los labios del poeta, por la escucha eminente del pensador y por la decisión del estratega. Por lo tanto, se trata de evitar gestos sobredimensionados y acreditados en el oído del filósofo, posturas orientados a instaurar un espacio-tiempo como el lugar donde se narra la historia del Ser, como el espacio donde lo traen a la palabra labios eminentes y donde la poesía tome la pauta de toda instauración histórica.

⁸⁹ Cfr. Heidegger, M. (1999). (GA 40). *Introducción a la metafísica*, Op. cit. p. 120.

Quizás, se trate de determinar un espacio-tiempo desmitologizado y más propenso a las resonancias dramáticas de lo prosaico. Tal vez, lo que se tenga que hacer es atenuar la gestualidad de la escucha y sus eminentes pretensiones.

Esto último afirmado, encuentra un punto de apoyo y confluencia cuando Phillipe Lacoue-Labarthe observa en Benjamin y la lectura que éste hace de Hölderlin, los rasgos mismos de un deconstructor⁹⁰ del *mitheîn* y ello bajo los términos de un “desfallecimiento de lo mitológico”⁹¹, pero ese apoyo y confluencia deben ser mantenidos por nosotros siempre y cuando la sobriedad del poeta de la que habla el Hölderlin de Benjamin quiera significar, no sólo el franco distanciamiento de la sobredeterminación de la *Dichtung* y de su fuerza fundante y una sana emergencia de la poesía por la poesía⁹², sino que también pueda significar un tomar distancia de toda suerte de “ausencia de dios”⁹³, último y sutil lamento conservador de la sobredeterminación de lo mitológico, al que todavía se aferra Heidegger y nuestro conservador filósofo francés.

Todo lo anteriormente reflexionado nos debe servir para afirmar, a contra punto del filósofo galo, que no es el *μῦθος* donde en verdad se pondría en juego lo decisivo del pensamiento de Heidegger y sus consecuencias, sino en los parajes propios donde se hace manifiesta la propia expresividad ordinaria y banal del decir y del escuchar, justo donde confluye prolijamente todo escuchar, todo decir, el silencio, lo dicho y lo no dicho, como también el comprender, el pensar, el obedecer y por ende, toda tipología, según como la entiende Lacoue-Labarthe⁹⁴. Lo que queremos decir es que el oído de Heidegger y su filosofía no debe ser tenido como eminente decidor pensante del Ser y fundador del espacio-tiempo donde se narra la epopeya de la historia del Ser, sino resultado de un espacio-tiempo donde nos exponemos mutuamente unos a otros y dicha ubicuidad queda potenciada por la profusión prosaica y expresiva de lo dicho, de lo no dicho, de lo escuchado y no escuchado por nosotros. Así, las pretensiones de un pensamiento como el que postula Heidegger están potenciadas por esta misma expresividad prosaica del espacio-tiempo que aducimos.

La ubicuidad específica donde la forma de filosofar de Heidegger se pone en juego, tanto en su estructura como en sus consecuencias, debe quedar configurada en los parajes configurados por una concepción revisada y atenuada del *λόγος*, uno cercano al que postula Heidegger en *Ser y tiempo*. Pero, expliquémonos. Ese plural espacio lógico-expresivo más eficiente y menos sobredimensionado, sería aquel distanciado del *mitheîn*, un *λόγος* prolijo y expresivo que refiera únicamente un *Hay* expresivo donde sucede la exposición y roces de unos con otros, el acontecer del decir y del escuchar y por demás, la ocurrencia del lenguaje⁹⁵. Por eso mismo, con todo derecho podemos inferir que, si nos atenemos, hasta cierto punto, a esa noción de *λόγος* descrito, por ejemplo, en *Ser y tiempo* y asumimos su inherente fuerza expresiva, pero intentamos hacer caso omiso de su marcado carácter apofántico y nos desmarcáramos de sus pretensiones ontológicas que indagan el sentido del ser y resaltáramos más su índole horizontal expresiva y una justa dimensión del ser-con, entonces, podríamos retener una ubicuidad expresiva que se adscribe únicamente a ser testimonio de un profuso *Hay* expresivo, abierto y prosaico donde los seres humanos nos exponemos mutuamente y donde sucede la realización histórica de lo dicho, de lo no dicho, de lo escuchado y lo no escuchado.

⁹⁰ Cfr. Lacoue-Labarthe, F. (2007). *El valor de la poesía en Heidegger. La política del poema*, Op. cit. 90.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ídem.*, p. 91.

⁹³ *Ídem.*, p. 92.

⁹⁴ Cfr. Lacoue-Labarthe, F. (2007). *La onto-mitología de Heidegger en Heidegger. La política del poema*, Op. cit. 23.

⁹⁵ Cfr. Lacoue-Labarthe, F. (2007). *El valor de la poesía en Heidegger. La política del poema*, Op. cit. 78.

Si Heidegger hubiese seguido explorando esa ubicuidad expresiva y hubiera acentuado más el gesto de la escucha hacia el ser-con y no hubiera virado el oído hacia una historia del ser, entonces los réditos de su filosofía habrían sido más provechosos. Hubiéramos tenido la oportunidad de enriquecernos de un pensamiento prodigado por una escucha a-tendida hacia la dimensión horizontal de una vida plural, profusa y prosaica, una vida más referida a las lindes de nuestra condición humana.

En razón de todo lo anterior, tenemos más razones para postular que la escucha y el oído del filósofo son un lugar comprensivo, el cual debe ser concebido como testimonio de ese espacio prosaico donde en mutualidad nos ponemos en juego. En el caso particular del filósofo del ser acontece una escucha que le hace entender el espacio-tiempo de nuestro acontecer como sobredeterminando por el relato poemático del ser y por la sobrestimación del poeta y del pensador como eminentes cantores del poema del ser; pero, ¿qué ocurre en el oído cuando filosofa regido por esas sobrestimaciones? ¿Qué ocurre cuando la escucha en equivalencia con el pensar confabula con el relato del ser y con una reiterada gestualidad de la fundación? ¿Qué acontece cuando el oído del filósofo cree escuchar de manera sobre determinada?

7.5 La vocación de la escucha onto-histórica y rasgos de su *ethos*.

Adelantemos la siguiente hipótesis de trabajo: la escucha como campo de comprensión, en aras de realizar su labor y ejecutar su peculiar equivalencia tradicional y filosófica con el pensar, equivalencia que ha sabido conducir por periplos peculiares Heidegger, debe seguir ciertas pautas que la hacen comprender y que serían inherentes a ella; mencionemos por el momento, algunas de ellas, sus inclinaciones, sus regímenes, sus dictámenes, sus rangos comprensivos, entre otras más; todas ellas colaboraría para estructurar el comportamiento comprensivo de la audición. Es momento de determinar algunas de esas tesituras con el fin de comprender las formas comportamentales en que Heidegger escuchó e hizo hablar a la filosofía, ello nos permitirá dilucidar un tanto los modos y la estructura de la filosofía de Heidegger y seremos conducidos a seguir determinando la importancia de la escucha en relación al marco histórico ejecutivo de eventualidad alguna.

Para llevar a cabo nuestro objetivo, vale la pena traer a cuenta en este momento la etimología de la palabra escuchar, pues en su interior podemos atestar, por ejemplo, la noción de inclinación de la audición, la cual será fundamental al momento de concebir lo que se pone en juego en una forma filosófica como drama audio-comprensor.

Vemos que la palabra escuchar proviene del verbo latino *auscultare* y si logramos descomponerlo en sus elementos, podemos retener al menos dos de ellos: a) el término *auris* que significa oreja, oído, pero que también refiere la atención, como cuando se dice *auris dare* (prestar atención). Así, vemos que *auris* también da lugar a la noción *auscultatio* que significa la acción de escuchar y, valga resaltar que éste puede también significar el hecho de obedecer, como en líneas previas lo advertimos; b) el término *cul*, del cual se dice que es muy discutido, según lo indica el propio Nancy, pero que, según nosotros, quizás aluda a *κλίω* que en griego refiere la acción de inclinar, de ser inclinando y se correspondería de igual modo con *clino* que en latín apelaría al mismo acto de ladear o ser empujado. Dado que, *auscultare* significa *dar oído*, escuchar *con atención*, puede significar también la acción de inclinar o mover el oído o la oreja para así hacerlo mejor. De allí que los médicos logren un diagnóstico inclinando el oído hacia el cuerpo del convaleciente. Lo que hacen estos galenos es una auscultación.

En correspondencia con lo anterior, nosotros sugerimos que el oído, al momento de comprender, sigue lo que denominamos dictámenes que logran mover o inclinar la escucha para conducirla a la comprensión. Éstos aducen una orden, una apelación, una percusión, un golpe o hasta reclaman una orientación o dirección de sus movimientos, justo a los que ella misma es proclive a inclinarse para así comprender. Como la madre que hace inclinar el oído del hijo, el apóstol que sigue la voz del maestro o las redes sociales que se ponen en juego en los individuos como articulaciones que reclaman la inclinación del oído y donde se pone en juego la comprensión del mismo. Y precisamente en esa relación compleja entre la escucha y sus inherentes dictados que la aplican a la atención o que la inclinan para entender, sucede lo que podemos denominar, por el momento, la vocación de la escucha, mejor, el *arreglo* de la misma. ¿Cuáles serían aquellos dictámenes que inclinaron la escucha de Heidegger y que determinaron la dirección o su arreglo?

Con dicho término nos referimos particularmente a la dimensión donde la audición como campo de comprensión es decidida en sus determinaciones o en los rasgos básicos a partir de aquello a lo que obedece o, lo que es lo mismo, las definiciones y contornos de sus inclinaciones que dan cabida, en términos bastante generales, a lo que ahora podemos denominar, por el momento, como la dimensión de su *ethos*.

El *timbre*, el *estilo* o la *firma* a los que alude Derrida⁹⁶ serían algunos rasgos de ese mencionado *ethos* o *arreglo* de la escucha, más allá, claro está, de la lógica de lo propio y de lo impropio y más acá de un llegar a ser que acontece y se estructura según determinados contornos.

En este sentido, cabe afirmar que, con la noción arreglo de la escucha –idea que más adelante reflexionaremos a profundidad– queremos hacer notar la confluencia en su interior, entre otras cosas, del movimiento compulsivo de sus inclinaciones, a lo que ella inherentemente obedece, incluso antes de darse cuenta, así como a los contornos de su constitución o su llegar a ser, dando lugar, en su conjunto, a lo que, por ahora, denominamos un *ethos* y que, en términos básicos, definirían en general el régimen de la escucha o lo que, con auxilio de Peter Szendy, hemos dado a llamar a toda estructura general de una particular filosofía arreglo de la misma o la escritura de una escucha⁹⁷. Recordemos que Szendy define al arreglista en términos musicales como “un oyente que firma y escribe su escucha”⁹⁸ y asentimos que dicha definición le sienta con todo derecho al propio filósofo, toda vez que en su oído ocurre una interpretación del marco histórico-ejecutivo de la filosofía, a partir de la cual, queda testimoniada la apertura de la propia filosofía; en consecuencia, Heidegger nos provee, desde este contexto, un arreglo de la filosofía.

Así, pues, en resumidas cuentas, referimos la noción vocación de la escucha o arreglo de la misma, entre otras cosas, como la inclinación o el movimiento de la audición que ha lugar a su *ethos* y ello a partir de lo que ella acata, a partir de las resonancias de su timbre, a partir de los rasgos de su estilo o la firma del arreglo y finalmente, pues, en todo caso, a los rasgos mismos que definen y en los que se decide la dimensión de su *valor*.

Y, retornando a la discusión sobre Heidegger, vemos que en el desarrollo de los modos en que éste *hace hablar* o *hace escuchar*⁹⁹ a la filosofía, en su tipo de escucha — la manera como *arregla* a la misma— suceden, entre otras cosas, algunos dictámenes que

⁹⁶ Cfr. Derrida, J. (1994). *Timpano en Márgenes de la filosofía*, Op. cit. p. 26.

⁹⁷ Cfr. Szendy, P. (2003), *Escucha. Una historia del oído melómano*, Op. cit. p. 53.

⁹⁸ *Ídem.*, p. 128.

⁹⁹ El *hacer hablar* a la filosofía, es posible, sin lugar a duda, a causa de que, en su estructura, como bien ha afirmado Derrida, hay un *oírse hablar*. Cfr. Derrida, J. (1994). *Timpano en Márgenes de la filosofía*, Op. cit. pp. 25-26.

percuten y cimbran el tímpano mismo del filósofo y en este ser percutido queda definido, en cierta manera, la vocación de su oído, al tiempo que define su *ethos*. Estos dictámenes de los que ahora hablamos, mueven el oído al entendimiento y le hacen entender o, mejor, lo hacen inclinar y obedecer para entender de tal o cual forma; uno de esos dictámenes plenamente acreditados en el Heidegger tardío y que mueven su oído al entendimiento es aquel que tiene que ver con la reiteración de una filosofía como tarea eminente, la cual se reproduce sobre el tándem entre filosofía y vida originaria, debido a ello, Heidegger itera que habría un decir y, por ende, un escuchar que deben ser considerados naturalmente egregios y dispuestos de una competencia hermenéutica como para entender y fundar de manera más límpida y originaria, las resonancias del acontecer de los hombres y del mundo. Esos decires egregios son, como hemos visto, los del pensador y del poeta —y no olvidemos, el obrar del estadista—. En el oído de Heidegger, pues, repercute este dictamen, como lo hacen otros más y que, cuales voces de la conciencia (si en verdad es que el escuchar llega a ser conciencia), afirman y reproducen una sobreestimación de las anteriores figuras y de la propia filosofía en su carácter egregio y estos dictámenes hacen obedecer a la escucha onto-histórica y todo ello determinará, en buena medida, los rasgos definitorios de su *ethos*.

Por eso mismo podemos inferir que uno de los aspectos básicos que ponen en juego la escucha de Heidegger y en verdad toda escucha, está en aquello en lo que ella se aplica, en todo caso, en lo que ella encuentra la fruición de su inclinación, su acatamiento y obediencia. De allí que una de nuestras preguntas básicas y críticas de una prospectiva filosofía de la escucha sea la que versa así: ¿qué sería aquello a lo que nuestros oídos obedecen? En esta pregunta se amalgama el movimiento de nuestro llegar a ser, el escuchar, el pensar, el obedecer.

Y, ante este hecho, debemos emitir las siguientes interrogantes: ¿cuál es la proveniencia de ese dictamen y en razón de qué motivos la escucha heideggeriana se inclina por su percusión? ¿Hacia qué inclina dicho dictamen? ¿Cómo define esa ordenanza que sobreviene en el tímpano de Heidegger y cuáles serían los rasgos del *ethos* de la escucha de Heidegger y en verdad de toda escucha del tipo heideggeriana?

7.6 La escucha onto-histórica y el oírse hablar de la filosofía.

Respecto de la compleja problemática que se despliega y dispersa en las anteriores agravantes, debemos avocarnos en lo sucesivo, a lo que enuncia la primera cuestión.

A nuestro modo de ver, sucede que el régimen de la escucha onto-histórica y en verdad todo oído filosófico, al momento de hacer hablar a la filosofía, en el momento corporal del filósofo de carne y sangre que es Heidegger y todo filósofo donde oído y habla, escucha y voz¹⁰⁰ emergen expresivamente a un tiempo, al momento de realizar o ejecutar a la misma, sucede que dicha escucha filosófica es percutida o mejor, alcanzada y tocada —el tímpano, el tambor membranoso del filósofo es percutido por la voz de ese dictamen— por los ecos o sonoridades de un cúmulo de dictámenes, como ya lo hemos reflexionado y, al hacerlo, no solamente retiene su dictado obedeciéndoles y siendo movida por los mismos, de tal forma que, en sus derroteros se ejecuta originariamente la correlación entre escucha y obediencia. Así, el comprender del oído filosófico, cualquiera que éste sea, siempre resultará un ser inclinado (*auscultare*) por algún dictamen; obedece (*ob/auditus*) a un movimiento que lo conduce a comprender.

¹⁰⁰ Debiésemos referir la conjunción misma entre el hablar, el escuchar y el respirar, éste último, ubicuidad del ritmo vital que mantiene la vida, como sucede en la fisiología y anatomía de la garganta, del oído y del sistema respiratorio.

Cuando en el Heidegger tardío la escucha se estructuraba por una tácita obediencia ello se debió, ciertamente, no a que nuestro filósofo deliberadamente así lo haya pensado, sino sucedió, al final del día, a que el comprender del oído originariamente solicita un obedecer para hacerlo. El escuchar para amalgamarse como campo comprensivo precisa en su interior de la obediencia. Como más adelante comprobaremos, escuchar es un obedecer.

Esa gavilla de dictámenes a la que ahora aludimos, proviene y se desarrolla, percuten y repercuten, a nuestro modo de ver, desde el interior de la propia filosofía, desde su propio marco histórico-ejecutivo resonante, desde el cúmulo abigarrado de sus inherentes tradiciones y, al acatarlo, dado su percutir apelante¹⁰¹, al ser tocada y movida por la sonoridad de su dicho, queda obediente e inclinada hacia una determinada configuración de su *hacerse cargo*. Una vez más, resalta la importancia del oído como campo de comprensión, toda vez que forma parte indispensable en la configuración del marco histórico-ejecutivo del *verbum* de la filosofía.

Si referimos lo anterior al oído de Heidegger, es preciso afirmar que dichos dictámenes y su potencial fuerza del decir, como el que anunciábamos en el número anterior, orienta el brío de ese decir hacia sí misma, hacia la propia escucha, hacia el propio oído, inclinándola y haciendo posible un *escucharse así*, un *tocarse a sí*, bajo los términos de un *oírse hablar* para sí, en el entendido que el dictamen la inclina hacia la reproducción de aquel tándem mencionado, hacia la iteración de la sobredeterminación de aquel hablar y escuchar del poeta y del filósofo, asimismo, hacia la repetición del anhelo de fundar la ubicuidad de los hombres a partir de lo originario. En consecuencia, dichos dictámenes mueven al oído de Heidegger haciéndole comprender la potencial reproducción e instauración de la filosofía como una labor egregia y al pensador como ser eminente. Así, el oído del filósofo resulta un lugar de palabra, una ubicuidad semiótica, un paraje expresivo que logra ser movido a la comprensión a través de la fuerza histórica del dictamen que le hacen obedecer; por lo tanto, la filosofía del filósofo es resultado de una escucha expresiva que obedece a determinadas fuerzas que la hacen comprender, este comprender recoge en sí una obediencia inevitable. Resalta, así, una vez más, las razones por las cuales se ha podido decantar o destilar la filosofía como labor eminente de la que hemos hablado desde el primer capítulo.

En otros términos, el tímpano del filósofo es percutido por un oírse hablar a sí misma de la filosofía, describiendo un franco y deleznable monólogo como el que refiere Derrida, el cual colabora constitutivamente para el *hacerse cargo* de la filosofía como tarea egregia. El monólogo que refleja en sí la filosofía describe el efecto de una actitud: *tocarse a sí*, *tocar a otros* por el efecto de su actividad crítica, pero *no dejarse tocar*, esto es, no permite hacer valer algo contra ella¹⁰².

Cuando Derrida efectúa la estrategia deconstructivista sobre la filosofía, mediante la insinuación de una escucha *oblicua*, en aras de interrogar la autosuficiencia del tímpano filosófico, lo que en verdad está haciendo estriba en “dislocar el oído filosófico”¹⁰³, de percutirlo desde la ausencia de confrontación, en todo caso, de interpelarlo mediante una estrategia montada en medios más discretos e indirectos, como él dice, oblicuos; pero en

¹⁰¹ Tiene razón Nancy cuando refiere de la interpelación originariamente como un “impulso”, como un “empuje”, puesto que es un percutir que golpea en su acontecer en el tímpano, dicho golpe y sus vibraciones tienen la intención, según nosotros, de impulsarnos hacia un acatar. Cfr. Nancy, Jean, L. (2007). *A la escucha*, Op. cit. p. 45. Esa misma idea de la interpelación como un golpe se observa también en Heidegger cuando afirma: “La pregunta: << “¿qué nos dice el pensar?”>> nos golpea inmediatamente como un relámpago”. Cfr. Heidegger, M. (2005) (GA 8). *¿Qué significa pensar?* Op. cit. pp. 115-116.

¹⁰² Cfr. Gadamer, G-H. (1997). *Verdad y método* Vol. I, Op. cit. p. 438. Aquí Gadamer reflexiona el significado de “escuchar a otro”, la apertura a dejarse interpelar.

¹⁰³ Cfr. Derrida, J. (1994). *Tímpano en Márgenes de la filosofía*, Op. cit. p. 21.

todo caso, lo que en verdad está intentando hacer es implementar una estratagema con el fin deliberado de tocarlo y percutirlo.

Tocar una filosofía manifiestamente monologante, una tal que toca, que se toca, pero no permite ser tocada, consiste para nosotros, en percutir su tímpano, tocarlo, ciertamente, resonar sobre sus cubrimientos membranosos de su tímpano monologante, percutir en los modos en que presta oídos, para así, intentar que su oído logre atender abierta aquello que le haría escuchar un decir que ella, por su propia cuenta, no querría hacerlo, pues significaría el cuestionamiento radical de su estatus que ella misma ha consolidado. En fin, tocar a la filosofía significa hacerla escuchar lo que ella misma no querría escuchar. Lo cual querría decir conducirla hacia una obediencia más grávida y ardua, pero, ciertamente, más provechosa.

7.7 Rasgos del *ethos* del prestar oídos de Heidegger.

El escuchar y el decir, tomados como unidades indisolubles, como ubicuidades emergentes de la exposición de unos a otros, deciden sus rasgos fundamentales, definitorios o sus regímenes, entre otras cosas, por las formas en que se inclinan o se mueven a realizar sus objetivos comprensivos. Por eso advertíamos que escuchar y su potencial equivalencia con el pensar y el comprender implica un obedecer. En lo anterior, Heidegger lleva buena dosis de razón.

Debido a esto, cabe postular que en los derroteros de la escucha podemos otear, en amplia medida, las maneras en que un evento y las propias eventualidades de la subjetividad logran definir los rasgos generales y constitutivos de su propia realidad, pues como hemos logrado corroborar, existe una estrecha relación onto-hermenútica entre el escuchar y el marco histórico-ejecutivo del evento alguno, entre las inclinaciones de la misma y los movimientos tendientes del llegar a ser. De tal suerte que, podemos inferir que el drama que se despliega en la escucha encuentra un paralelo fidedigno con el drama subjetivo de un oyente. En razón de ello, podemos colegir que nuestra constitución se ordena, en amplia medida, en relación a las formas como escuchamos. La audición colabora muy activamente en las determinaciones de la subjetividad, toda vez que aporta sus inclinaciones y dictámenes a los que obedece y desde los que comprende. Siendo que, queda claro que el movimiento de nuestro llegar a ser tiene en la audición uno de sus focos dramáticos. Salvo una reflexión más sostenida, cabe enunciar que somos, en amplia medida, el drama que se ejecuta en nuestra audición. La aparente nimiedad de la audición deberá quedar exorcizada.

Ahora bien, acercarnos a conocer los rasgos del *ethos* de la escucha de Heidegger es atisbar aquellas características de la filosofía que propone, ya lo dijimos, pero también, es momento de afirmarlo, es intentar conocer los tipos de oyentes que esa filosofía y ese régimen de la escucha requiere, pues no olvidemos que también el oyente del pensador se pone en juego en la escucha del maestro. Asimismo, ese *ethos* de la escucha nos debe permitir conocer la sociedad o la historia universal que solicita en sus pretensiones fundacionales. A causa de lo anterior, se justifica la siguiente pregunta: ¿qué haría de nosotros la filosofía de Heidegger? ¿Qué haría de nosotros si nos dejásemos arrastrar por su caudal fundacional y por sus denuedos ontológicos? Cribemos el oído del maestro para no ser simples discípulos aplaudidores dogmáticos del mismo.

A nuestro modo de ver, desde el momento en que nuestro filósofo oye hablar a la filosofía y a partir de que hace hablar a la misma, desde su temprana juventud hasta su pensamiento más tardío, ocurre que las inclinaciones de su oído, el timbre del mismo y la configuración de su *pathos* de los que ya hemos hablado, se deben haber hecho patentes.

Queremos decir que la estructura de su audición y las formas en que arregla su visión de las cosas, ya hubieron mostrado, desde su juventud, sus rasgos definitivos.

Si nos diéramos a la tarea de prestar oídos a un muy joven Heidegger, comenzaríamos a descubrir esos contornos del ethos de su escucha y los tipos de oyentes que solicita.

Habla el muy joven Heidegger en su primer escrito:

¡Si tan solo nuestra época, de cultura puramente superficial, arrebatada por cambios rápidos, pudiera vislumbrar el porvenir volviendo su mirada al porvenir! Este furor por innovar que invierte los fundamentos, esta loca negligencia del contenido espiritual profundo de la vida y del arte, esta concepción moderna de la vida entregada a la sucesión rápida de los placeres instantáneos [...] son otros tantos indicios de una decadencia, de una triste renegación de la salvación y del carácter trascendente de la vida.¹⁰⁴

En una carta de 1915 a su futura esposa la señorita Pietri dice lo siguiente:

Una inmensa alegría me aplasta contra el suelo –después de todo, son justamente las naturalezas filosóficas las que experimentan en toda su plenitud una alegría tan poco común. El filósofo ve lo último de todas las cosas, las primeras causas de toda existencia, se estremece con esta alegría nacida de Dios [...].¹⁰⁵

A su vez, en otro texto de 1921 donde reflexiona sobre Agustín de Hipona llega a afirmar:

La historia nos afecta, y nosotros somos ella misma; y precisamente por no ver esto, cuando creemos poseer y dominar una consideración objetiva de la historia hasta hoy nunca alcanzada, precisamente porque pensamos esto y en esta opinión seguimos imaginando y construyendo presunta cultura y filosofía y sistemas, hora tras hora nos golpea con la mayor fuerza la historia a nosotros mismos.¹⁰⁶

En lo anterior podemos testimoniar los rasgos de un juvenil oído como campo de comprensión *tocado* por un dictamen que logra inclinarlo, que tiende su movimiento, resuena o entiende, vibra y va adquiriendo su timbre en orden a una fe en lo originario de la vida, en vistas a desdeñar formas culturales contemporáneas dispuestas, según eso, de una baja ralea. En ese sentido, podemos corroborar ya una escucha que se arregla desde la firme intención de afirmar un pasado originario que gime y se duele ante el impacto de un presente que se experimenta supuestamente decadente y falto de vida. Al mismo tiempo, dicha escucha se inclina por el anhelo de una historia decidida por rasgos vivamente originarios, una tal donde se atisban ciertos umbrales salvadores, asimismo se adivina una vívida experiencia de una filosofía y del filósofo como forma eminente de vida y como figura conspicua, respectivamente. Y, ante ello, podemos interrogar, con todo derecho, ¿no son estos mismos rasgos los que observamos tanto en la escucha existencial como en la escucha del Heidegger de los años treinta y que ya denominamos como tardío? ¿No es, acaso, este mismo tándem entre filosofía y vida originaria lo que destiló, en buena medida, una filosofía interpelante, pero no interpelada? A la postre

¹⁰⁴ Cfr. Fariás, V. (1998). *Heidegger y el nazismo*, Santiago de Chile, Ediciones Akal/ Fondo de Cultura Económica, p. 79.

¹⁰⁵ Cfr. Heidegger, M. (2008). *¡Alma mía! Cartas a su mujer 1915-1970*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, p. 39-40.

¹⁰⁶ Cfr. Heidegger, M. (1999) (GA 60). *Estudios sobre mística medieval*, Fondo de Cultura Económica, México, p. 25.

observaremos que dicho tándem será totalizado por las resonancias de la *diferencia ontológica*.

A lo anterior, debemos al punto sumar que en el interior de esa temprana escucha heideggeriana ya existen los rasgos básicos de un timbre aderezado por una incomodidad exaltada y hasta a un cierto malhumor frente a aquellas sonoridades o voces que, a su parecer, serían inauténticas o carentes de vida sustanciosa. Habría en él una cierta indignación ante aquello que, según el muy joven Heidegger, no sería originario y bien aplicado, lo cual, a ciencia cierta y alejados de infecundos eufemismos, no es otra cosa que una flagrante incomodidad malhumorada ante la presencia de lo que sería diferente, por aquello que sería displicente y despreocupado; acuña en su oído un malestar ante una época, la cual, según eso, si abrevara o adquiriera conciencia del hontanar de su pasado, tendría que ser mejor o, al menos, tendría los medio pertinentes como para arreglar las cosas; en ese mismo sentido, podemos observar una escucha que es tocada por el dictamen de las resonancias de una fe en la ontologización de la vida y por los dejos de una concepción de la historia provista de una vitalidad histórica y por el despliegue en su interior de acontecimientos flagrantemente relevantes.

De lo anterior, inquirimos que todo ello ya habilitaría el hecho de hablar de un tímpano ontológico e histórico, esto es, que ya con derecho podemos hablar de una escucha onto-histórica. Ante lo precedente, vale la pena interrogar, ¿no existe, acaso, este mismo estilo, el mismo timbre de voz de esta escucha en todo temperamento conservador, el cual mira al presente con denostación y vira el oído hacia un pasado como venero de posibilidades mejores para el futuro? Como dijimos la concepción de la historia se pone en juego, en buena medida, en la audición.

Podemos afirmar de esta juvenil escucha que va adquiriendo su aderezo, su timbre y sus inclinaciones bajo un malestar que podemos denominar ontológico, el cual muchas veces, se hace efectivo en la malhumorada experiencia de que las cosas en la vida, en el mundo y entre los hombre están sumamente desarregladas, ellas irían del todo mal y sería preciso arreglarlas; éste mal-estar en el mundo le hace entender que los asuntos de los hombres y el curso general de la vida deben ser tasados bajo la inminente división entre lo auténtico e inauténtico, lo originario y lo que no lo es, lo aplicado y lo displicente. Dadas, así las cosas, se infiere que las causas de esa actual catástrofe, según el joven pensador, estarían en el triunfo de lo inauténtico sobre lo que no es originario, el triunfo de lo displicente sobre lo aplicado, la victoria de lo vanguardista sobre la grandeza del pasado. Más delante dicha lucha y el susodicho malestar ontológico serán esgrimidos bajo el telón de fondo, como dijimos, de la diferencia ontológica.

En correspondencia con lo anterior, podemos deducir que la escucha heideggeriana, en términos generales, va adquiriendo, sin lugar a dudas, un pathos revolucionariamente airado, reformador y conservador al mismo tiempo, y por eso mismo, vale decir que esta forma de prestar oídos puede ser caldo de cultivo de filosofías y múltiples formas de pensar provistas de una visión dura, francamente reformista, firmemente conservadora, reacias a reconocer lo diferente, renuentes a tender puentes hacia aquello que quizás la trastocaría en su cimiento, hacia aquello que representaría una presencia inquietante. En términos políticos, dicha manera de prestar oídos, podría dar cabida a visiones sociopolíticas ultraconservadoras, las mismas que fluctúan entre una ultraderecha conservadoramente revolucionaria y una de ultra izquierda provista de las mismas intenciones.

En el régimen de la escucha del Heidegger tardío que hemos denominado onto-histórico y donde se define, como decíamos, toda la forma del pensar del Heidegger posterior a *Ser y tiempo*, observamos que las formas en que el oído del pensador entiende los asuntos del mundo y de los hombres, son bastante semejantes a las testimoniadas en

el muy joven Heidegger y estas formas, cabe inferir, no son abandonadas en modo alguno, por el contrario, vemos que se ven reforzadas e intensificadas en el Heidegger posterior, las mismas se exacerban y adquieren un tinte más dramático, obtienen los visos de una especie de oraculismo beligerante y conservador que enfatiza a toda costa la diferencia ontológica, mientras la escritura del pensamiento poético-pensante queda guarnecida de una peligrosa y falsa tersura.

La vocación de la escucha del Heidegger de la década de los 30's posee un tímpano filosófico y como tal, queda ordenado por dictámenes que definen el *hacerse cargo* de la filosofía. Uno de esos, lo decíamos, se hace efectivo en la insistencia del tándem entre vida originaria y filosofía como acontecimiento eminente, no obstante, este dictamen vemos que se va intensificando, acentuando y llega a afirmar, cada vez más, los goznes de una vida ontologizada –el tímpano de Heidegger es un tímpano ontológico, no lo debemos olvidar–, una tal que debe ser medida por la irrupción acentuada de la diferencia ontológica. El tímpano filosófico de Heidegger tardío ahora vibra a partir de dicha diferencia, cuyas resonancias hacen comprender todo lo demás¹⁰⁷.

En la escucha onto-histórica resuena una vida ontologizada o, mejor, queda inclinada por la anhelada diferencia entre el ser y el ente; y sucede ahora que emerge un pensador-oyente, aún más, germinan los rasgos definitorios de la subjetividad de un pensador en tanto oyente del ser, el cual ha hecho el gesto de virar el oído hacia la dimensión del ser en menoscabo de la vida óntica y, a su lado, también se gesta y crece, la subjetividad de aquellos escuchantes que el oído del pensador-oyente precisamente solicitaría, unos tales fundados a partir del mismo pathos que el filósofo adquiere. Ambos, a ciencia cierta, vemos que emergen configurando un pathos con unas características bastante peculiares; es momento de nombrar algunas más de ellas:

El poeta y el pensador escuchan de sí, el hablar para sí de la filosofía así les ha susurrado al oído, que ellos son los eminentes instauradores y por eso mismo pretenden serlo a partir de lo que ellos mismos, *oyentes y dicentes*, supuestamente originarios, dicen que escuchan; se dicen ser conspicuos fundadores de un lenguaje originario; a su vez, en ellos se percibe y persiste, un malestar fundamental ontológico ante el presente y sus condiciones, un malhumor ante las circunstancias históricas, frente a las cuales se enervan y se indignan; un mal-estar en el tiempo debido al desvanecimiento de la diferencia ontológica, un malestar conservador que algunas veces grita ante las circunstancias locuaces y ciegas por nuestra adhesión al ente; un malestar reformador que se crispa ante el mal uso del lenguaje por parte de los hombres, quienes habitamos desarraigados del ser y de su abrigo originario y se observa, de manera contraria, la desazón y la intención por traer a cuenta un lenguaje ontológico, uno que lleve a la palabra el contenido originario de lo que supuestamente permanece. Por ejemplo, así dice nuestro autor al referirse al título de su meditación intitulada *Aportes a la filosofía*, mostrando el mal-estar referido ante el uso poco originario del lenguaje.

La filosofía no puede ser anunciada públicamente de otro modo, puesto que todos los títulos esenciales se han vuelto imposibles a través del mal uso de las palabras fundamentales y *la destrucción de la auténtica referencia a la palabra*.¹⁰⁸

Y en el texto dedicado a los himnos de Hölderlin perentoriamente afirma:

¹⁰⁷ Cfr. Löwith, K. (2006). *Heidegger, pensador de un tiempo indigente en Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo xx*, Op. cit. pp. 244-245.

¹⁰⁸ Cfr. Heidegger, M. (2011). (GA 65). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Op. cit. p. 21. Las cursivas son nuestras.

Este escuchar [el del poeta y bien podemos decir del pensador] externa e internamente situado lleva, por primera vez, lo escuchado al sonido de la palabra.¹⁰⁹

Como antes lo admitíamos, el oído de Heidegger sigue el dictamen ubicado en la realización de la propia filosofía –y de la propia poesía– que le hace comprender y reproducir, a partir de un franco monólogo de la filosofía con ella misma, las figuras eminentes del pensador y del poeta y la tesitura de una filosofía también egregia. Mas, todo esto sucede como si en el oído del filósofo ocurriera la franca intención de escuchar lo que él mismo desea y el escuchante, a su vez, se complaciera oyendo del pensador aquello que también de antemano a su oído gratificará.

Merced de esto, interrogamos: ¿Será que el oído del filósofo y de todo hombre llega a comprender, en buena medida, a través de ese gesto que nos hace escuchar lo que queremos? ¿Habrá en este además comprensor una tautología implícita y un egoísmo inherente? ¿En qué medida la estructura de un pensamiento de tal naturaleza puede llenar los oídos de oyentes animados por la figura conservadoramente reformadora del pensador y del poeta, así como los goznes de una filosofía como dictaminadora y reguladora del “bien hablar” y del “bien escuchar” en el seno profuso de nuestro *hablarnos* y *escucharnos*, así como de una poesía como instauradora de un bien decir –bien *cantar*- y, por ende, un *bien* escuchar sobre los hombres? ¿Serán estos oyentes solicitados por Heidegger aquellos cuyos oídos atienden lo que quieren escuchar y en ese prestar oídos son exaltados por aquello que les embelesa a los mismos? Como cuando el pensador les dice:

Los más serenos testigos de la calma más serena [esos hombres futuros a los que se debe preparar] [...] Los futuros: los fundadores de esa esencia de la verdad, despaciosos y de larga escucha.¹¹⁰

Para los insólitos, que aportan el más elevado ánimo de soledad para pensar la nobleza del ser [Seyn] y decir acerca de su singularidad.¹¹¹

O cuando Heidegger hace escuchar a sus oyentes y los insta a ser destructores-dialogantes de la tradición y los imprecia a oír *bien*, pues en ese bien “abrir los oídos”¹¹² comienza la dimensión de la destrucción y se inicia el “bien escuchar” que atiende el llamado proveniente del Ser.

Plutarco aconsejaba a los jóvenes que se acercaban a la poesía a tener en cuenta que [...] “a los poetas no hay que obedecerles como a pedagogos o legisladores, a no ser que su asunto sea razonable”¹¹³. Lo que Plutarco dice de los poetas, habrá que aplicarlo también a los filósofos, pues no siempre sus asuntos son fiables, por más que dichos filósofos alcancen renombre, como es el caso del pensador de la Selva Negra, pues, ¿es, acaso, razonable o, mejor, aceptable el monólogo que el filósofo describe en el margen de la propia filosofía para instaurar figuras eminentes que dictaminen lo originario sobre el mundo y en la vida del hablar y escuchar de los hombres? Y, ¿es, acaso, que nuestro lenguaje, nuestro hablar y escuchar habrán de ser direccionados en orden a algo originario y por la escucha de la afirmación de la diferencia ontológica? La vida, tal vez, ¿es algo que tiende a ser ontologizado y que la disecciona y regula dicha diferencia? ¿Será quizá que lo originario emerge concomitantemente como rasgo básico de un *hacerse cargo* de

¹⁰⁹ Cfr. Heidegger, M. (2010). (GA 39) *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, Op. cit. 181.

¹¹⁰ Cfr. Heidegger, M. (2011). (GA 65). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Op. cit. p. 317.

¹¹¹ *Ídem.*, p. 28.

¹¹² Cfr. Heidegger, M. (2004) (GA 11). *¿Qué es la filosofía?*, Editorial Herder, Barcelona, p. 55.

¹¹³ Cfr. Plutarco, (1987). *Cómo debe el joven escuchar la poesía en Obras morales y de costumbre (Moralia I)*, Op. cit. p. 131.

la filosofía que se instaure así misma como labor eminente? A nuestro modo de ver, el amplio rumor de lo originario, desplegado en el decir de la filosofía, es una treta que el oído ontológico del filósofo ha levantado y ello para legitimar su labor y para seguir reproduciendo un incansable monólogo de una filosofía que no deja de hablar para sí misma, que interpela, pero no permite ser interpelada, la cual toca, pero no deja ser tocada.

Como previamente lo advertíamos se trata de observar aquello por lo que el oído queda vencido, aquello a lo que obedece y muy probablemente en el oído de Heidegger ocurra la previa obediencia a la reiteración filosófica de un gesto auditivo que de forma narcisista se complacería en escuchar lo que él mismo desea.

Por otro lado, cabe inquirir que nuestro pensador bien se ha dado cuenta, como ya lo expusimos, que la escucha (el decir) y el lenguaje, como él lo concibe, fundan, instauran, constituyen, lo mismo afecciones o temples de la propia subjetividad, lo mismo el espacio-tiempo de lo circundante. La escucha y el decir, según nuestro pensador, dado el carácter apofántico y fundante del lenguaje, en términos generales, cuando otea y sigue sus inclinaciones, es afectivamente fundante y a causa de ello, permite que la subjetividad se instaure en afecciones o temples. De allí que digamos que el oído de Heidegger instaure o funda a sus mismos oyentes. Debido a ello se entiende la interrogante que hacíamos respecto de aquello que hace con nosotros la filosofía de Heidegger al prestarle oídos.

El oído de Heidegger tiene una fe descomunal en la potencia fundadora del lenguaje, de tal forma que desea dominar y regular el propio espacio fundante del lenguaje, por tanto, desea regular y dominar el decir y el escuchar donde se pone en juego el lenguaje. De ello se infiere, como lo hemos venido advirtiendo, que en Heidegger existe una experiencia profunda de la fuerza fundante de la escucha unida a una concepción particular del lenguaje también fundante. Por ejemplo, el oído del hombre común se pierde en lo óntico, mientras que los poetas y pensadores esenciales dan voz a lo ontológico, de allí que sean estos últimos los que regulen, normen y modulen la fundación del ser, se trata en este gesto filosófico de resaltar y criticar los peligros de la escucha óntica, pues en ella acontece el peligro de los peligros, la instauración del olvido del ser. La metafísica, dado el caso, sería una época de ocultación del ser y ésta habría tenido como uno de sus focos más activos y favorecedores de ella misma a la propia escucha, pues, como advertimos, ésta adquiere un rol demasiado activo en la economía histórica del ser. Inferimos, pues, que existe una experiencia básica de la importancia fundante y activa de la escucha en la filosofía de Heidegger. En consecuencia, debemos resaltar el pathos político y afectivo que recorre la escritura de Heidegger, un pathos que va directo al oído de un oyente que queda vencido ante las insinuaciones del maestro.

Por nuestra parte, asumimos un comportamiento activo de la escucha, vemos que ésta ya nos pone en juego recién quedamos expuestos unos a otros y ello merced de una obediencia y un cúmulo de dictámenes que configuran su comportamiento comprensivo, más acá de los registros de la deliberación y de la voluntad, incluso más acá de las luces de la conciencia. Desde nuestra concepción, la escucha es un campo expresivo que extiende su manto expresivo y semiótico de manera previa a la materialidad del lenguaje y se exime ella misma de la connotación de un lenguaje apofántico manifestante del ser. Dejando de lado este carácter apofántico, mítico, poemático y fundante del lenguaje, según lo concibe Heidegger, nosotros admitimos que en la escucha nos ponemos en juego, ella misma colabora forjando temples, instaurando afecciones, movilizandando la voluntad, promoviendo hábitos, aprovechando ingeniosamente su capacidad inherente para fraguar ella misma sus tretas y escenarios y así poder edificar y decantar sus afecciones, mas todo ello para estructurar la dimensión horizontal y prosaica de nuestra condición humana.

Para insistir aún más en la importancia activa de la escucha, –ya vista y experimentada por Heidegger y su proceder constituyente (fundante dice nuestro

filósofo)– y la obediencia que en ésta se pone en juego, baste traer a cuenta a la propia música. La música aprovecha como ningún otro quehacer, el drama complejo y pleno de claroscuros de la escucha, sobre todo, el relativo a la gestación de afecciones y a la movilización de la obediencia, ello para constituir, a partir de ella y de su proceder, un complejo escenario de juegos de poder, de deseos, hábitos, cosmovisiones; a la escucha le es inherente un conjunto complejo de afectividades y fines de la más diversa índole y no siempre bien diferenciados. Por eso el mismo Pascal Quignard, con bastante acierto, nos llega a decir:

Es palabra de Tolstoi: “Allí donde se quiera poseer esclavos es preciso contar con toda la música posible”. Este dicho resultó chocante para Máximo Gorki. Se halla en las conversaciones con Iasnai Poliana.¹¹⁴

Y más delante, cuando Quignard reflexiona de manera explícita sobre la sutil complicidad inherente entre música, afectos, oído y obediencia, la cual desempeñó un papel preponderante en el proceso y regulación de los campos de concentración nazis, refiere:

La realidad del Lager y el mito del Edén relatan una historia semejante, pues el primer y el último hombre son el mismo hombre.

Descubren la ontología de un mismo mundo. Exhiben una misma desnudez.

Aguzan el oído al mismo llamado que incita a obedecer. La voz del relámpago es la noche fulminante que la tormenta trae en su tronar. [...].¹¹⁵

Los soldados alemanes no organizaron la música en los campos de la muerte para apaciguar el dolor ni para conciliar a las víctimas.

1. Fue para aumentar la obediencia y soldarlos a todos en la fusión no personal, no privada que toda música engendra.
2. Fue por placer, placer estético y sádico experimentado gracias a la audición de sus melodías favoritas y a la visión de un ballet humillante danzado por las tropas de quienes cargaban con los pecados de aquellos que los humillaban.¹¹⁶

Así, según lo anterior, podemos postular lo siguiente: cuando los espíritus humanistas refieren la noción de escucha, suelen de inicio entender un ejercicio del oído orientado preponderantemente al buen entendimiento de los hombres –lo mismo se puede decir de la música, quien se toma *de facto* como una tarea noble e inocente– sin embargo, como hemos venido corroborando, la dimensión de la escucha es más amplia, sus dominios son más extensos que los constreñidos al buen entendimiento, pues en la escucha llegan a acontecer sutilezas bastante dramáticas no siempre orientadas a un “buen entendimiento”. Poder, dominio, afectos, seducción, la relación del maestro y el discípulo, deseo y hasta crueldad, pasan, en buena medida, por ella –y, por ende, por los de la música misma.

En ese sentido, podemos tomar el riesgo de afirmar lo siguiente: un hombre puede apoderarse violentamente de la voluntad de otro y cuando lo hace, tendrá, ciertamente, a un sometido; en cambio, si logra un pleno dominio de su oído, tendrá, a todas luces, no un sometido, sino a un entero obediente. De acuerdo con lo precedente, podemos decir que cuando se analiza el poder que ejercen las sociedades capitalistas sobre sus integrantes no se ha hecho suficientemente hincapié en el hecho de que ellas laboran sutil y arduamente sobre el oído de los mismos. Más delante insistiremos sobre ello, por el

¹¹⁴ Cfr. Quignard, P. (1998). *El odio a la música. Diez pequeños tratados*, Op. cit. pp. 220-221.

¹¹⁵ *Ídem.*, pp. 199-200.

¹¹⁶ *Ídem.*, p. 202

momento, sólo digamos que el mercantilismo de las sociedades capitalista puede ser explicado, en muy buena medida, por lo que se pone en juego en los derroteros de la escucha. De lo que se deduce que en el oído del discípulo heideggeriano ocurre una experiencia audio-comprensora que se pone en marcha en el oído con antelación a las luces de la razón y obra dicha experiencia de manera tan activa como lo hace la música en el oído, casi siempre indefenso ante sus irrupciones.

Pero, retornemos a nuestro pensador. Insistamos aún más en su particular forma de otear. Tengamos en mente que las intenciones de nuestro pensador están orientadas a vernos fundados afectivamente, pero, no a partir de lo dicho y de lo escuchado históricamente por los hombres, sino en el seno de un destino dado de antemano: la verdad del Ser, abrevadero mismo de lo originario. Heidegger, por ejemplo, en *Meditación* dice así:

Por ello la fundación de la verdad del ser [*Seyn*] no pertenece al hombre presente a la mano y “viviente”, sino al Ser-ahí para la instancia, en el que el ser humano en algunos tiempos tiene que transformarse.¹¹⁷

Y esta fundación, como decíamos, no puede ser posible sino a partir de temples fundamentales, Heidegger bien se da cuenta que en la escucha o, aquello que viene a la palabra, son fundamentalmente afectos, mejor, temples fundamentales que temperan y este temperar, a ciencia cierta, significa: la “disposición transformadora del ser humano para el ente y ante el ente”¹¹⁸. En todo caso, podemos afirmar, sumariamente, que las intenciones primarias de Heidegger estriban en convocar a la disposición para una relación diferente del *Dasein* para el ente, pero una relación tal fundada desde el Ser y desde temples decisivos pertenecientes al propio Ser. Debido a ello, Heidegger reflexiona:

La configurante y acuñadora inauguración de la verdad del *Dasein* histórico de un pueblo acontece en –y desde– un temple fundamental, el cual nunca hace repercutir de un solo golpe su originariedad, claridad, amplitud y fuerza vinculante. El temple fundamental mismo debe previamente ser despertado. En esta lucha por la conversión de las tonalidades afectivas [*Stimmungen*] que se arrastran y aún dominan, las primicias deben ser sacrificadas. Ellas son aquellos poetas que, en su decir, pre-dicen el Ser futuro de un pueblo en su historia, y que, por ello, necesariamente, son ignorados.¹¹⁹

En efecto, se trataría, según él, de vibrar temperamentamente en el resonar del Ser, de estar acordados en su verdad, de estar ensamblados o dispuestos¹²⁰ en el espacio-tiempo de la verdad del mismo. Ante esto, cabe decir que una escucha de esta naturaleza, un mover los oídos de tal índole, esgrime en sus inclinaciones afectivas una gavilla de temperamentos desde los que se configura e instaura un particular pathos de la escucha onto-histórica, un pathos tanto del pensador oyente como de sus escuchas, lo decíamos, a quienes llama a ser lo futuros instaurados. Dicho pathos, esencialmente afectivo, quedaría bastante bien delineado si nos referimos a él, muy sumariamente, como un tal provisto de una sutil e indigente “humildad” ontológica tan religiosa como reformadora.

Nosotros nos hemos dado a la tarea de preguntar, como también lo hizo en su momento Karl Löwith, acerca de los motivos por los cuales Heidegger resulta como pensador –sobre todo para espíritus conservadores que cimientan su fe en que el mundo debe ser mejorado y que algunos conspicuos seres están llamados a indicar los modos de

¹¹⁷ Cfr. Heidegger, M. (2006) (GA 66). *Meditación*, Op. cit. 81.

¹¹⁸ Cfr. Heidegger, M. (2008) (GA 45). *Preguntas fundamentales*, Op. cit. p. 160.

¹¹⁹ Cfr. Heidegger, M. (2010). (GA 39) *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, Op. cit. p. 130.

¹²⁰ Cfr. Heidegger, M. (2011). (GA 65). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Op. cit. p. 33.

dicha mejoría— no sólo estimulante, además atractivo y hasta hechizante. Para Karl Löwith la respuesta tiene que ver con los motivos religiosos que Heidegger despliega. Löwith dice:

Heidegger es un pensador estimulante para sus contemporáneos, al igual que Fichte y Schelling en su época y por motivos similares: la fuerza de su pensamiento filosófico está ligado a un motivo religioso.¹²¹

Desde luego, nosotros estaríamos plenamente de acuerdo en lo que Löwith aduce, pero agregaríamos lo siguiente: la escucha heideggeriana hace resonar en su tímpano conservador la diferencia ontológica y las resonancias de dicha diferencia suscitan muy diversos temperamentos, entre ellos, los religiosos, pues vemos que la meditación del pensar suena como a plegarias dolientes orientadas a preparar la solicitud salvadora del ser. El ente no salva, sólo lo hace el Ser. Afirmación similar a lo que un cristiano podría aducir cuando refiere que en el mundo no habría salvación alguna, pues ella vendría únicamente de Dios. La separación cristiana entre mundo y vida de Dios, la separación filosófica entre mundo suprasensible y sensible se trueca ahora en Heidegger por la histórica diferencia ontológica (una cosa es el ente y otra el ser), una especie de bisección de la vida, la cual ahora se ve claramente resignificada por la división entre lo óntico y lo ontológico, como también se percibe una clara separación histórica, a saber: perdernos en el ente y olvidar al ser, perdernos en lo inauténtico y olvidar lo auténtico. Se observa en dicha separación y diferencia la experiencia básica y fundamental de que en el mundo los asuntos deberían marchar bien, pero ello no es así, puesto que las cosas no van del todo “acordes a su ser” y estamos, según eso, perdidos en el ente, sumidos en la no necesidad de pensar; sin embargo, las cosas en el mundo pueden y deben ser arregladas, las cosas deben tender a ser lo que son y ello habrá de ser posible en la medida que retornemos, según nuestro filósofo, propiciamente a lo originario del ser. A nuestro modo de ver, este sería otro de los rasgos que hacen estimulante y llamativo a Heidegger: el clamar religiosa y proféticamente, cual edulcorada voz en el desierto que el mundo obtiene su salvación en la medida que llega a ser lo que es, en la medida que llega a habitar en la verdad de su ser.

De ello se deduce claramente que los rasgos temperamentales de la penuria en la que se envuelve el pensamiento de Heidegger y sus potenciales oyentes, disponen, además de los dejos propios de esa religiosidad cristiana, piadosa, paciente, humilde y paradójicamente malhumorada, —la cual se recoge sobre sí y huye del mundo para implorar la salvación en el Ser— un temple de rispidez y de malhumor histórico ante el presente, una dolencia ante los tiempos actuales y un aferramiento casi histérico a la compleja experiencia de que las cosas deben “ser lo que son” —que ellas deben marchar bien: acordadas a su ser. Así, el delirio por la pronunciación de la palabra “ser” y la creciente incomodidad ante el hecho de que las cosas “no son lo que son” es llevado por Heidegger hasta el paroxismo.

La escucha onto-histórica se monta en el temple de una “sabiduría humilde”, ya no desea sistemas filosóficos sino describe una “humildad” de la indicación: el sabio, en tanto pensador y poeta, en cuanto *Weiser*, sólo indica los resquicios de salvación. El sabio indicador adquiere el temple humilde, religioso y poético del hombre que, en tanto histórico, dice ser un hombre que importa poco y con ello adquiere rasgos propios, muy reiterados en filosofía, de un desasimiento personal y de un hombre que se dice incomprendido —mucho sabe pero nadie lo comprende, mucho indica, pero nadie le presta

¹²¹ Cfr. Löwith, K. (2006). *Heidegger, pensador de un tiempo indigente en Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo xx*, Op. cit. p. 237.

oídos – el cual, en medio de los tiempos desérticos y tempestuosos del pensamiento, según los experimenta él, el sabio simplemente se refugia en el silencio para hacer la “humilde” tarea del pensar, pero en ésta, según el propio sabio, se habría quedado sin precursores.

El espíritu conservador de muchas voces filosóficas, que se duelen por la condición de su presente, que se fugan compungidos de la vida bajo la proclama de la huida de los dioses de la misma, anhelan un retorno a la ontologización de la vida (la verdad del Ser) o hasta una teologización de la misma como salvación de ésta y tienen en Heidegger un profeta y una eminente portavoz; en su pensar encuentra los temperamentos propicios todo aquel que experimente nuestra época como un tiempo indigente; del mismo modo, encontrará estimulante a Heidegger todo aquel poeta que escuchare que su tarea es conspicua y que él mismo está llamado a poner en sus labios la fundación del Ser.

Heidegger adula el oído del poeta, debido a ello éste se complace en la filosofía de aquel. Por eso, en líneas arriba interrogábamos si acaso en los fueros de la escucha ocurre que el movimiento de su comprensión sería conducido por la inclinación o el dictamen que le induce a escuchar desde lo que ella misma desea. ¿Habría en la audición como campo de comprensión un conglomerado de figuras del egoísmo tácito egoísmo que la moverían a la comprensión? En líneas sucesivas desbrozaremos esta interrogante.

Cuando Phillipe Lacoue-Labarthe habla de la existencia de un temible archifascismo¹²² en Heidegger ligado al motivo de la exaltación de lo originario, creemos que se refiere primariamente a la prédica edificante, religiosa, hipócrita y moral que emite nuestro filósofo respecto de que en el mundo las cosas deben conducirse por los cauces originarios de su ser. La prédica piadosa decimos, ayudándonos del filósofo francés, consiste en la sosegada admonición de una ontologización de la vida, la definición doliente de la diferencia ontológica. En ese sentido, el pensamiento de Heidegger siempre se condujo por los cauces del fascismo (*fascis*, manojos, unión, haz; *ismo*, doctrina corriente de pensamiento), en todo momento quiso recoger la vida del mundo y de los hombres bajo el *haz* originario de la diferencia ontológica.

La escucha onto-histórica y sus inclinaciones, desde el momento en que su tímpano fue percutido y se dejó conducir por el dictamen de la diferencia ontológica y por el *archi* de lo originario, bajo la experiencia primaria, filosófica y moral de que las “cosas deben ser lo que son”, se torna fascista, induce al fascismo, instaura tipos de subjetividad fascistas, lo mismo que temperamentos fascistas, toda vez que, como dijimos, nos impele a conjuntarnos bajo las brazadas de lo originario.

A lo anterior, debemos agregar lo subsecuente. El régimen de la escucha onto-histórica se inclina y es doblegado a entender que en el mundo todo debe ser acorde y concorde en el supuesto grito universal de la historia y de la verdad del Ser: he aquí una muestra más de ese fascismo anteriormente indicado, ya que, según Heidegger, somos impelidos a quedar sintonizados a la gavilla (*fascis*) de la donación originaria.

La afirmación de la cuaternidad¹²³ heideggeriana y de su fundación, señalada en la eventualidad del espacio-tiempo, donde el ente debe ser acorde al Ser, es, quizás, uno de los signos más acuciantes de dicho fascismo, lo mismo sea dicho para la fundación de un pueblo, para la afirmación de otro inicio y la proclama de los pocos signados. Aquí el ímpetu por lo ensamblado, por lo unido bajo un haz es un signo más de ese fascismo afirmado.

¹²² Cfr. Lacoue-Labarthe, F. (2007). *El valor de la poesía en Heidegger. La política del poema*, Op. cit. 78.

¹²³ Cfr. Heidegger, M. (2011). (GA 65). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Op. cit. p. 253. Cfr. Heidegger, M. (2011). (GA 69). *La historia del ser*, Op. cit. pp. 45-47.

Dadas, así las cosas, podemos afirmar que por fascismo heideggeriano estamos entendiendo, en este preciso contexto, el gesto fundamental del oído de Heidegger que intenta conjuntar y ensamblar el todo a partir de la unión (*fascis*) en la diferencia ontológica y su fundamento originario. Además, bajo el grito ontológico de lo originario muestra fehacientemente un malestar y encono, filosófico y moral, como también político, por las circunstancias del tiempo presente y nostálgico del pasado, pero también, por aquello que sería abiertamente displicente, disonante, desunido y no ensamblado, por aquello despreocupado y absurdo (disonante), por aquello que puede perderse a sí mismo, por aquello que no pretende hablar ni escuchar “bien” y que en su hablar resulta hasta insustancial; al mismo tiempo, vemos que muestra un temperamento denostador por los muchos y afirma la relevancia de pocos, esos escasos signados para la fundación; a su vez, podemos aunar que exhibe una cierta iracundia frente a la existencia de aquello que no se sobresalta al concebirse inauténtico, vulgar, fracasado y hasta falto de heroicidad.

Así, el oído fascista es aquel que, al escuchar las resonancias de las cosas, acata comprenderlas a través del ensamble unitario, de la unidad originaria sintonizada y advertida por unos pocos.

Sin embargo, ante lo precedentemente afirmado y con el ánimo de ser justos en nuestra reflexión, podemos interrogar con todo derecho y de manera bastante firme: y, ¿cuándo no ha sido fascista la filosofía, según el fascismo como lo hemos descrito anteriormente? Y, ante ello, ¿no está, acaso, el propio oído filosófico inmerso en todo momento en el riesgo de acusar un fascismo y un conjunto de temperamentos como los que nosotros hemos descrito y adscrito en el propio Heidegger? ¿No es fascista, acaso, aquella filosofía orientada a tocar, a interpelar, cuando ella misma se exime a ser tocada?

Desde nuestra consideración, se torna evidente que, cuando una subjetividad, cualquiera que ésta sea, se inclina a entender el mundo bajo los rasgos de la penuria y precise además que dicho mundo necesita ser arreglado y que ese arreglo tiene que ver esencialmente con la ontologización de la vida y experimente a la vez, un mundo dividido esencialmente por horizontes de perdición y de salvación y, asuma que el mundo como espacio-tiempo resulta algo que debe ser fundado desde el suelo de lo salvífico de una verdad (la verdad del Ser), entonces, debemos comprender que ello es debido a los modos en que esa subjetividad como oyente, inclina su escucha, se debe, entre otras razones, a los regímenes mismos que direccionan los movimientos de la escucha, se debe, en buena medida, al drama que se pone en juego y tiene lugar en el teatrillo que es la audición. En Heidegger, como hemos visto, se desata un drama audio-comprensor fascista.

Lo anterior nos impele a inquirir y reiterar una hipótesis que ya adelantamos y que es preciso corroborar en su momento, que los contornos y figuras del mundo para una subjetividad, resultan ser, en amplia medida, los que se ponen en juego en los periplos de la escucha. En ese sentido, cabe inquirir que, en el teatrillo de la escucha, expresión acertada de R. Barthes, se ponen en juego para un ser humano, la representación o configuración de su mundo y de sus resonancias, lo mismo que los afectos propios que lo definirían. En la escucha se ponen en marcha ciertos aspectos estructurales del marco histórico ejecutivo de la subjetividad. De tal suerte que, un pensamiento en penuria, reformador y piadoso como el de Heidegger, el ser-en-el-mundo que describe, las solicitudes de la diferencia ontológica y la requisitoria del acuerdo y sintonía del ente con el haz (*fascis*) del Ser, lo mismo que su fascismo antes enunciado y el cúmulo de temperamentos que requiere, se deben, en buena medida, a las formas e inclinaciones que hemos visto se ponen en juego en el oído de Heidegger y para ser más específicos, se deben al régimen de la escucha onto-histórica, a su peculiar vocación y por eso mismo, a los dictámenes que acata, a los dictámenes a los que, sutilmente y más allá de la deliberación, su oído obedece.

Toda aquella subjetividad que esgrima un mundo semejante al de Heidegger debemos pensar que dispone de oídos semejantes, que tiene tímpanos similares, que logra ser inclinada por dictámenes parecidos. De acuerdo con ello, la propia filosofía, en muchos sentidos, al igual que Heidegger, ha precisado, por ejemplo, hacer resonar en su oído un mundo desarreglado y un dictamen que impele a afirmar que “las cosas deben tender para su bien a su ser” y ello para así seguir justificando su presencia como labor conspicua capaz de tener la competencia de indicar los potenciales indicios de su posible arreglo, con la idoneidad para la indicación de su ser.

Insistimos existe una relación onto-hermenéutica entre las formas en que el oído de un filósofo como campo de comprensión se mueve a la escucha y la estructura misma de su filosofía. Escuchar/pensar y la eventualidad de la filosofía mutuamente se corresponden.

Para cerrar este apartado, debemos decir algunas palabras más respecto de la escucha onto-histórica y su pathos en relación con la historia.

La escucha onto-histórica toma su viveza y su hálito de penuria en la medida en que experimenta dolientemente la historia que vibra en el oído fascista de Heidegger y que no es la historia de los hombres y de los historiadores. La historia está guarnecida, según este oído, de un destino en el que el presente resulta infértil y desértico, pero su salvación futura y su fecundidad provienen, en todo caso, del propio pasado y de las potencialidades todavía no vistas en él. Por un lado, su malestar al presente, en cuanto eventualidad del destino, vivifica a este oído, pues debe meditar sobre él y así reclamar lo que de antemano ya le llamaría: el Ser. Por otro lado, su atención al pasado la intensifica, pues en el pasado radica la salvación del futuro. Y, entre más medita sobre el presente más se enemista contra él y más clama por la restauración de aquello que lo salvaría.

Esta escucha onto-histórica y lo que podemos denominar, su musicalidad temperamental, no solamente abreva y se ordena bajo los diversos dictámenes antes aducidos, como el dictamen de las complejas resonancias de la diferencia ontológica que le hacen comprender que seríamos seres disonantes de la voz del Ser, sino también bebe y se robustece de un cierto dictamen, muy propio de la filosofía y de las religiones, que hacen resonar su tímpano y se inclinan a partir de un decir que afirmaría, no únicamente la fe en un mundo que debe ser necesario, pues dispone de un destino, sino que el mundo y su historia debiesen ser poéticamente acordados; el mundo como poema y la historia como poema del Ser, sincrónicos a la historia del Ser y por eso mismo, acordadamente habitable y esto, a nuestro modo de ver, significa un remanente no siempre constatado, de la afirmación de un mundo que debe tender esencialmente a ser patria, hogar y por ello, debiese tender a ser un mundo óptica y ontológicamente justificado y por ende, implícitamente óptimo. Por eso mismo podemos decir que la escucha onto-histórica resulta, inconfesadamente, una escucha optimista. Esa fe que justifica al mundo se observa en este dístico del propio Heidegger: “No es vano/ Todo es único”¹²⁴.

El habitar en un mundo donde lo esencial sería hacerlo como si se estuviese en casa, ¿no es, quizás, un rasgo olvidado o los dejos de un particular remanente de un cierto optimismo nostálgico? Y, ¿no es, acaso, una precipitación nostálgica e injustificada referir el hogar como el lugar en el que *de facto* se debiese estar primordialmente bien o dichoso¹²⁵, esto es, bajo la dicha en la cercanía a la palabra originaria del Ser?

¹²⁴ Cfr. Heidegger, M. (2007) (GA 70) *Sobre el comienzo*, Buenos Aires, Editorial Biblos. Poemas introductorios al texto.

¹²⁵ Cfr. Heidegger, M. (2005) (GA 4). *Regreso al hogar/a los parientes*, en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 29 ss.

Digamos lo siguiente con temor a ser impertinentes, pero con el afán de tocar con preguntas al pensador y maestro. Voltaire ha dicho del filósofo las siguientes palabras: “El filósofo no es en absoluto un entusiasta, no se erige tampoco como un profeta, no se considera nunca inspirado de los dioses”. Nuestro filósofo no es un entusiasta, pero sí un sutil optimista; nuestro filósofo no es un profeta, en cambio es un pre-dictor del Ser; nuestro filósofo no se percibe inspirado por los dioses, pero sí alguien que allana el sendero para volver a nombrar lo sagrado.

VIII. Otros rasgos auditivos del Heidegger tardío.

A nuestro modo de ver, existe un aspecto más de suma relevancia inscrito en el régimen de la escucha heideggeriana, mediante el cual podemos corroborar que los modos de prestar oídos se corresponden con la estructura misma del *pathos* que aduce y del estar en el mundo en el que piensa. Ese aspecto indica las maneras en que la escucha toma su dirección y las formas en que ella misma se dimensiona. Este rasgo ahora aducido es el siguiente: la escucha heideggeriana vemos que se ordena ella misma bajo las definiciones de una gestualidad del oído bastante atento y se dimensiona también en orden a un otro ademán donde sus modos de escuchar pretenden escucharlo todo. En otros términos, la equivalencia entre escuchar y pensar resulta bastante sobre determinada.

La gestualidad de la escucha define dos rasgos básicos y definitivos que llegan a ser dos modos temperamentales de entender el mundo y el habitar en el mismo: el dirigir la escucha con suma atención y el querer escucharlo todo. De esta reflexión sacaremos consecuencias fundamentales para nuestra investigación.

8.1 La escucha atenta y vigilante. La atención sobredeterminada a lo no dicho.

Roland Barthes ha hecho referencia a tres tipos de escucha, las cuales referirían, hasta cierto modo, los rasgos evolutivos del hombre o, mejor, diversas maneras de concebirlo bajo el prisma de la audición. Una escucha animal, otra orientada al desciframiento y una más, que tiene lugar en el espacio de intersubjetividad¹.

La primera, refiere Barthes, se orienta hacia la indicación de la alerta en medio del espacio. Los sonidos que afectan al animal², el cual tantea las venturas o peligros, confusiones o distinciones del terreno o del ambiente, hacen posible una escucha orientada a la vigilancia, hacia el hecho potencial, a la indicación, a la diferenciación y la alerta. Este tipo de escucha atenta, propia del animal y del hombre en tanto animal, hace posible una apropiación acústica del espacio, “fenómeno a menudo desestimado”, según Barthes³. El segundo tipo de escucha, a partir de la cual “comienza el hombre”⁴, ha lugar cuando se ha de descifrar la realidad vuelta código, en este sentido, la escucha deviene en un acto hermenéutico de desciframiento y descodificación de lo que es secreto, de lo

¹ Cfr. Barthes, R. (1992). *Lo obvio, y lo obtuso, Imágenes, gestos, voces, Op. cit.* p. 243 ss

² Cabe mencionar ahora algo que debemos subrayar: en los animales hay una dimensión comprensiva muy básica acreditada en el oído, pongamos dos casos específicos, el de la lechuza, cuyos oídos ocultos por el plumaje tantean el espacio, haciendo posible una caza efectiva en la medida que ve menos; y el caso de los perros, quienes en la medida que son cada vez más domesticados, se afina de manera peculiar su oído y se modula de manera diferente, mediante el condicionamiento de su campo de comprensión, ello se corrobora cuando un canino relaciona su apelativo con la voz de sus amos.

³ Barthes, R. (1992). *Lo obvio, y lo obtuso, Imágenes, gestos, voces, Op. cit.* p. 244.

⁴ *Ídem.*, p. 243.

escondido, de lo confuso o hasta mudo⁵, de lo *no dicho*, nosotros podemos decir. Aquí, desde nuestra consideración, el espacio-tiempo es algo sonoro por escuchar; la realidad es un jeroglífico pleno de ritmos y sonoridades por descodificar, por otear. La tercera manera de escuchar, refiere al momento moderno en que la escucha deviene en conciencia⁶, en el acto intencional de la escucha como querer oír⁷, inaugurando así, el complejo espacio de intersubjetividad, ubicuidad de la interpelación donde el silencio del oyente y las palabras del que habla, ostentan de suyo la misma importancia respecto a su actividad; espacio intersubjetivo donde “el acto de escuchar la voz inaugura la relación con el otro”⁸; espacio complejo, polisémico, sobredeterminado, pleno de vaivenes, libre y ampliamente circulante, destructor de los papeles del habla⁹, incluso pánico¹⁰, donde surgen todas las voces y por ende, ruidoso, lugar donde emerge “lo inconsciente, lo implícito, lo indirecto, lo suplementario, lo aplazado”¹¹, por eso en la modernidad surge el psicoanálisis¹². En esta ubicuidad a la escucha se le pide no que sea “aplicada, sino que deje surgir”, que deje brotar el espejo amplio, complejo y libre de los significantes, la eclosión profusa de la significancia.

Si hacemos caso de lo admitido por Barthes, entonces, podemos sumar más argumentos a la importancia de la audición, pues por ella nos hacemos competentes para tantear el espacio, para descifrar el mundo, mientras que por medio del oído nos ponemos en juego unos a otros. En buena medida, por el oído somos animales, nos convertimos en seres descifradores y en entes comunitarios.

Referimos a estos tres tipos de escucha, nos debe permitir afirmar que el oído onto-histórico de Heidegger oscila entre un escuchar filosófico orientado a una *atención sobredeterminada* y uno *descifrante* enemistado con el hablar histórico de los hombres y se ostenta, además, como flagrante adversario de un escuchar adscrito a la eclosión libre y prolija de todas las voces y de todos los oyentes; se manifestaría hostil a una potencial ubicuidad no originaria y polisémica desde el que surge y espontáneo eclosiona nuestro decir y lo dicho, nuestro escuchar y lo escuchado, en fin, nuestro prosaico hablarnos y escucharnos. A despecho de Heidegger, el milagro por antonomasia no es que el ser sea y nos brinde fundamento, sino que haya un lugar profano y pánico desde el que en mutualidad llegamos a ser.

Los oídos del filósofo Heidegger se aplican en todo momento con presteza a sondear y tantear el espacio-tiempo de los hombres –desde las quejas del muy joven Heidegger contra las vanguardias modernas y contra la ciencia, pasando por la búsqueda de lo originario de la vida por parte del joven Heidegger y la hermenéutica de la facticidad, hasta la hermenéutica del *Dasein* de *Ser y tiempo*. La tarea de Heidegger, según creemos, ha consistido, en muy buena medida, en un constante sondear lo histórico del hombre para encontrar asideros de lo originario y esencial, apoyos capaces de dar suelo al hombre. Nuestro filósofo realiza su labor de oyente atento y sondea al *Dasein* y su habla, otea sus ruidos y silencios, escucha sus habladurías, en sus oídos filosóficos resuena el habla de los hombres y atento presta oídos a los riesgos y peligros, venturas y desventuras que le serían inherentes a ella y se inclina por definir esa ubicuidad del *Dasein* como algo eminentemente lingüístico y determina que esta particular determinación se

⁵ *Ídem.*, p. 247.

⁶ *Ídem.*, p. 248.

⁷ *Ídem.*, p. 255.

⁸ *Ídem.*, p. 252.

⁹ *Ídem.*, p. 256.

¹⁰ *Ídem.*, p. 255.

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Ídem.*, p. 249.

debe al Ser¹³, puesto que éste, al decir de nuestro filósofo resulta un acontecimiento esencialmente lingüístico, mejor dicho, poético, a causa de ello, para Heidegger, el hombre adviene como “testigo del Ser”¹⁴.

Sin embargo, la escucha atenta de Heidegger da cabida a una atención que podemos denominar sobredeterminada, dando cabida con ello a consecuencias que debemos ponderar.

Lo anterior comienza a ocurrir al momento en que, advirtiendo nuestro pensador los riesgos y peligros del propio lenguaje donde habitaría el hombre, detecta en la compleja esencial del lenguaje el riesgo de su decaer, mejor, la presencia de algo así como su contraesencia¹⁵. El poema mismo que funda al ser y al *Dasein*, esto es, la poesía (*Dichtung*) esencial que da palabra y fundamento a un pueblo, decae y cuando lo hace, deviene, según nosotros, en prosa; dada esta circunstancia, el lenguaje poético se achata, se torna habladería y se degrada en charlatanería¹⁶, lo óntico impera sobre el hombre y, por eso mismo el testigo del Ser que tendría que ser el hombre, habitante mismo del poema, hablaría en un lenguaje que no sería el originario y llega a habitar en la contraesencia del lenguaje, por esa causa adviene él mismo en parloteo y su habitar no llega a ser esencial, por el contrario, mora en el mundo bajo el signo de la prosa, olvidando con ello que, esencialmente, el Ser habla de manera originaria en una poesía esencial venida a labios del poeta y al decir del pensador.

La empecinada distinción en el seno del lenguaje entre hablar con el vecino (en prosa), hablar displicentemente, de manera despreocupada (contraesencia del lenguaje) y el decir poético esencial (la poesía esencial y pensante, la esencia del lenguaje)¹⁷ o entre un lenguaje óntico y un lenguaje que manifiesta lo esencial del Ser, conduce a la escucha atenta de Heidegger a una radical transformación donde ella se convierte en escucha vigilante sobredeterminada: la diferencia ontológica nuevamente presta los rasgos de su diferenciación en el oído ontológico de Heidegger.

Así, pues, debemos afirmar que los rasgos definitorios del Heidegger tardío tienen que ver con un escuchar atento a lo óntico (la meditación es un escuchar para preparar la llegada del Ser), pero para prestar oídos al hecho de que lo ontológico se habría desvanecido o desdibujado y que lo óntico habitaría en la dimensión de la contraesencia del lenguaje. La sobredeterminación del oído de Heidegger tiene que ver, así, con la afirmación perentoria relativa a que el lenguaje debe ser manifestación del Ser. La sobredeterminación del oído tiene que ver con la vigilancia y desciframiento de ese genitivo. La equivalencia entre pensar y escuchar se exagera merced de la excesiva requisitoria de la pertenencia.

De tal suerte que la escucha vigilante sobredeterminada se realiza en tres planos: a) la escucha que *atenta vigila* y descifra el decaer de lo originario en el hablar de los hombres y el triunfo de la contraesencia del lenguaje. El filósofo atiende que los mortales “escuchan en cuanto no-pueden-escuchar; su escuchar es el desatender (*Überhören*)”¹⁸. El gesto en el que se inscribe este prestar oídos del pensador estriba en desatender y denotar un hablar y escuchar de los hombres que bien podría ostentarse como indolente y no necesariamente originario. El gesto del pensador se asemeja a aquel que menosprecia el hablar ordinario de los hombres porque éstos hablan en prosa; b) El *atender vigilante* que hace un gesto para inclinarse hacia lo originario, cuya ubicuidad estaría en un

¹³ Cfr. Heidegger, M. (2010). (GA 39) *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”, Op. cit.* p. 65.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ídem.*, p. 66-67.

¹⁶ *Ídem.*, p. 66-68.

¹⁷ *Ídem.*, p. 49.

¹⁸ *Ídem.*, p. 179.

tiempo¹⁹ y en un decir que no es el tiempo ni el decir de los hombres. Es muy posible observar que en el oído filosófico e histórico de Heidegger estribe la afección de un cierto olvido del hablar o escuchar de los hombres. Así, de la denostación de la ubicuidad donde los seres humanos rozan sus oídos y sus palabras indolentemente, nuestro pensador pasa al olvido; c) la *escucha vigilante* que se inclina hacia la posibilidad originaria de señalar o, mejor, indicar lo *no dicho*; este régimen del prestar oídos vigilante llega a saber lo que otros no saben: que “no es el tiempo del acaecimiento de lo verdadero²⁰, que no es el tiempo de lo originario y esencial. La gestualidad del prestar oídos se inclina hacia la fe bastante paradójica de una verdad (la del Ser) que, por un lado, se dice histórica, afirma un destino histórico, pero, por otro, se esgrime y se instaure más acá de lo histórico, denostándolo, olvidándolo e imprecando que habría algo no dicho que escapa a la narración de la vida de los hombres.

El régimen de la escucha onto-histórica esgrime su fuerza indicadora de lo originario desde la afirmación de lo *no dicho*, pero esto último, debemos decirlo, no se encuentra en la ordinaria eclosión del complejo e histórico jeroglífico del *hablarnos* unos con otros, del *escucharnos* unos a otros, lugar del roce mutuo de los oídos y las palabras y donde también se pone en juego lo no dicho; lugar prolijo donde habla más, siguiendo a Barthes, lo tácito, lo implícito, lo indirecto; derrotero donde además, habla lo que todavía no tiene palabra y con todo derecho, también se pone en marcha lo secreto; lugar histórico donde ocurre que cuando se habla, hay algo en ello que no se escucha y en aquello que se escucha, hay también algo inaudible e imprevisible; lugar de las historias, de la multitud de voces, de la *prosa inacabada* que no manifiesta al ser; derrotero del roce complejo, de la palpitación de la voz y del tacto-voz; lugar expresivo e histórico donde toda voz, vociferante, sutil o sumergida en el silencio o signada por compleja gestualidad o plena de gritos dice: “escúchame... entérate de que existo”²¹: carne que habla, lugar de expresión y que solicita de suyo un oyente; carne que precisa ser interpelada, tocada: *prosa que solicita ser oída*. En el caso de Heidegger lo no dicho cae dentro de la Saga del Ser; se ubicaría en los linderos del poema del Ser; la ubicuidad que nosotros postulamos cae dentro de las posibilidades humanas de *narrarnos*, de ser prosaicos y lo no dicho forma parte de este prosaico y complejo juego. Debemos insistir que el oído del pensador queda bastante inclinado y ampliamente modulado por ese genitivo avizor.

Lo no dicho de Heidegger queda trazado desde el horizonte de la diferencia ontológica y más en particular desde el paisaje de la historia del Ser y su verdad y a partir de la espera de su esenciamiento. Desde esta historia anticipada y *pre-dicha* –por eso el pensador y el poeta son para Heidegger: *pre-dictores*²²– lo no dicho deja de ser secreto para convertirse en destino, lo tácito no es sorpresa e imprevisibilidad, sino algo conocido de antemano²³; el diálogo con el otro (y el diálogo entre pensadores) está totalizado vigilado por el conocimiento previo de lo que éste va a proferir y por el conocimiento anticipado de lo que *no ha dicho*: practica hermenéutica en Heidegger atestada por un círculo bastante viciado a causa del gran prejuicio que significa la *pre-visión* del destino de una historia, viciado en razón de las ataduras dialógicas de lo *pre-dicho*, adulterado por la anticipada *dicha* de la voz universal del Ser. Pues, ¿existe, acaso, un auténtico

¹⁹ *Ídem.*, p. 61.

²⁰ *Ibidem.*

²¹ Cfr. Barthes, R. (1992). *Lo obvio, y lo obtuso, Imágenes, gestos, voces*, Op. cit. p. 249.

²² Cfr. Heidegger, M. (2010). (GA 39) *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, Op. cit. p. 132.

²³ En Heidegger la *pre-visión* y el escuchar demasiado se empatan, oído y visión se intensifican, pero al mismo tiempo laboran para una potencial sordera y una visión un tanto deformada. No ocurre como, según se afirma, con Kafka, quien escuchó con intensidad la tradición y “el que escucha intensamente no ve”. Palabras de Brod sobre Kafka citadas por Hanna Arendt. Cfr. Arendt, Hanna, (2007) *Introducción a Walter Benjamin en Conceptos de filosofía de la historia*, Buenos Aires, Ediciones Terramar, p. 61.

diálogo cuando nuestro interlocutor ya tiene pre-visto lo que vamos a decir y cuando lo dicho es medido por anticipado por el decir y lo dicho (*Dichtung*) del Ser?

Así, la sobredeterminada correspondencia entre pensar y escuchar en Heidegger potencia que la filosofía de nuestro pensador se sostenga desde un nuevo parangón de escucha, la cual debemos aunar a la triada aducida por Barthes, la *escucha pre-dictora*: el oído que, escuchando en demasía, lo anticipa todo.

IX. El atender total o escuchar la escucha.

El tipo de atención que despliega el pensador de la Selva Negra conduce a lo que podemos denominar: la *escucha fáustica*. Por esta noción estamos entendiendo un prestar oídos de índole filosófico orientado esencialmente a desplegar una escucha total, o bien, un prestar oídos al que le subyace la intención de pretender escucharlo todo. La tentativa de asir un oído de rangos comprensivos más allá del común de los mortales. La intención de la filosofía por asir una comprensión amplia y total, la vemos en Heidegger completamente iterada. Por esa razón hemos denominado a Heidegger, a despecho de sus seguidores, el último Fausto de la filosofía, toda vez que intenta transgredir los niveles de audio comprensión propios de la particular del oído que pronto describiremos.

La pretensión iterativa de una filosofía orientada básicamente a comprenderlo todo, nos hace pensar que la figura eminente del filósofo gusta de jugar un juego audaz, brioso, trasgresor, se deleita jugando una partida orientada al asimiento de alguna verdad del mundo que debe donar o dispensar a los hombres, puesto que, por sí solos, éstos no la alcanzarían. Además, el filósofo brioso gusta de lanzarse a una partida patética emplazada a querer asir un saber que nadie sabría, variante de ese pathos que inunda al Fausto de Marlow, el cual, hubo deseado un *plus* de ciencia más allá de lo finitamente acreditado¹: he aquí el juego fáustico de la filosofía que pervive en el régimen de la escucha onto-histórica. El oído compulsivo tendiente a escuchar demasiado.

Aquí Fausto dispone una connotación particular, pues, ciertamente, ya no le impele alcanzar con brío la felicidad pura a costa de su alma (el Fausto de Goethe) ni busca escribir, a cambio de su espíritu, el gran libro liberador de sí (el Fausto de Valéry), entraña, más bien, la voluntad y el denuedo por alcanzar, proferir, fundar y fundarnos desde una verdad ontológica salvadora de los hombres, verdad que pasaría por encima de lo óntico y del hablar de los mismos y, cuyos indicios estarían dispersos en la gigantesca multitud de libros producto de una escucha agudísima y escrupulosa que sería la *Gesamtausgabe*. Aquí el oído escapa a su animalidad (no quiere sólo tantear el espacio), desea ir más allá de su competencia descifradora y huye del espacio donde los hombres rozan sus oídos. La escucha pre-dictora alcanza, pues, su patético paroxismo.

Caber postular que la escucha onto-histórica define su carácter fáustico en orden a atenderlo todo bajo el esquema fundamental y decisivo de un escuchar la Escucha. Pero, ¿qué quiere decir lo anterior? Veamos.

Sabemos que el muy joven Heidegger rige su entender bajo el dictamen beligerante frente a las vanguardias y se inclina por la fundación de un régimen social conservador instaurado desde la verdad del cristianismo y desde la ciencia; sabemos que el joven Heidegger se inclina por la fe en una vida que se afirmaría como originaria y por las lindes de una facticidad que tiende originariamente y según diversos modos, a ser. El Heidegger de *Ser y tiempo*, donde ya se atisba el entrecruce entre entender y escuchar,

¹ Cfr. Marlow, Ch. (2006). *La trágica historia del Doctor Fausto*, Buenos Aires, Editorial Biblos, pp. 52 ss.

afirma la escucha del Ser que llama a poder ser; sin embargo, vemos que los rangos de audición y comprensión se van ensanchando paulatinamente hasta que el Heidegger de los años 30's vira al reconocimiento del ser en cuanto ser y afirma la procedencia de una verdad histórica del Ser y aún más, pretende asir que hay un *Decir* poemático del Ser (*Dichtung*) que se afirma como fundamento poético del *Dasein* y del carácter poético de los pueblos. Esta dilatación audio comprensiva de los niveles de comprensión del oído son los que determinan un escuchar excesivo, un escuchar transgresor de los rangos admitidos emplazado a atender un Decir fundante.

Lo fáustico del oído de Heidegger deviene en una atención total en el momento en que escucha que hay un *Decir* (*Dichtung*) que instauro y fundamenta al Ser. La escucha onto-histórica escucha desde ensanchadas posibilidades un *Decir* en tanto *Poesía* que fundamenta en su verdad el *Dasein*, tanto del hombre como de los pueblos. Heidegger afirma: “Poesía es instauración, fundación efectiva de lo que permanece”². El prestar oídos del filósofo atiende a un Decir último y fundador mediante el cual todo escucha y todo hablar de los hombres y el propio espacio-tiempo de los mismo debe quedar fundado: el *Poema*. Heidegger afirma:

Lo que despliega el poema en tanto que proyecto esclarecedor de desocultamiento y que proyecta hacia adelante el rasgo de la figura, es el espacio abierto, al que hace acontecer, y de tal manera sólo ahora cuando el espacio abierto en medio de lo ente logra que lo ente brille y resuene.³

Y, más delante perentoriamente nos llega a decir:

En la medida en que el lenguaje nombra por vez primera a lo ente, es este nombrar el que hace acceder lo ente a la palabra y la manifestación. Este nombrar nombra a lo ente a su ser *a partir* del ser. Este decir es un proyecto del claro, donde se dice en calidad de qué accede lo ente a lo abierto.⁴

En el texto *Hölderlin y la esencia de la poesía*, conferencia de 1936, nuestro filósofo reflexiona:

El poeta nombra a los dioses y a todas las cosas en lo que son. Este nombrar no consiste sólo en adjudicarle un nombre a algo previamente conocido, sino que es en la medida en que el poeta dice la palabra esencial como, mediante tal nombramiento, lo ente es nombrado por vez primera lo que es. Y de ese modo es conocido como ente. La poesía es fundación en palabra del ser.⁵

Así, según lo anterior, el pensador oye agudamente al Decir que nombra, que funda e instauro, atiende a la voz originaria que funda todo; presta oídos atentos y vigilantes a la poesía y al Poema que instauro al ente y que lo hace aparecer como tal, atiende a aquello a partir de lo cual todo toma fundamento. El decir del pensador (que es un escuchar) queda entonado con el Poema. Así como un profeta entona el dicho de algún Dios, también el filósofo alemán entona el dicho del ser.

Lo anterior nos permite comprender que el oído del filósofo no hace otra cosa, sino darse a la labor de prestar oídos atentos a eso que Dice el Ser, trae a los labios al Ser, en tanto que escucha el Dicho del mismo. A causa de ello, podemos decir que los labios y la escritura heideggeriana son testimonio de una *Escucha*, la cual podemos referir como *total*, toda vez que ésta pretende quedar acordada nada menos que al *Dicho del Ser* que todo lo funda. Lo anterior nos motiva a inferir, con todo derecho, que en el gesto del

² Cfr. Heidegger, M. (2010). (GA 39) *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, Op. cit. p. 44.

³ Cfr. Heidegger, M. (2008). (GA 5). *El origen de la obra de arte en Caminos de bosque*, Op. cit. p. 52.

⁴ *Ídem.*, p. 53.

⁵ Cfr. Heidegger, M. (1984) (GA 4). *Hölderlin y la esencia de la poesía en Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Op. cit. p. 46.

atender onto-histórico existen claras intenciones de escuchar la Escucha, esto es, de sintonizar y quedar modulado al Decir que todo lo funda, a todo aquello que abre las posibilidades de la comprensión y que instauro el proyecto de lo abierto del Ser. Por tanto, cabe decir que, al parecer, tenemos ante nosotros un escuchar filosófico que lleva en su interior el denuedo tendiente a comprenderlo todo, en el sentido de que comprende y por ello escucha, junto con el eminente poeta, el Dicho o la Dicha –el propiciamiento del evento apropiador– que funda el misterio del Ser y su proyecto histórico. Digámoslo así: el Ser Dice (Dicha *del* Ser) y recién lo hace, Escucha, luego entonces, el pensador y el poeta escuchan ese Escuchar del Ser. Los registros audio-comprensores del pensar y del poeta se acuerdan a los del Ser.

En razón de lo anterior, cabe aducir que, en Heidegger, este comprender y escuchar totales y originarios abren las posibilidades de un filosofar poetizante y de un poetizar pensante, provistos de rasgos amplios y totales, ambos al servicio de la instauración del Ser. A esto debemos aunar el hecho de que, además, este escuchar y comprender son conducidos hasta ser bastiones básicos de los modos en que estructura Heidegger el saber, uno tal carente de imagen⁶ y adverso a los modos de la representación y de la presencia.

Este comprender y escuchar desde donde emerge el dicho del pensador y el del poeta ocuparían ahora el puesto que la razón y sus luces habrían dejado a causa de su supuesto fracaso, este comprender pretendería ocupar el puesto de una subjetividad que, en su labor de poner al objeto y de ponerse a sí misma⁷, se tornaría cada vez más desdibujada; a contra punto, este escuchar y comprender no conllevarían el hecho de “poner” al objeto, sino estarían encaminados ellos mismos a instaurar, ensamblar⁸ la totalidad del espacio-tiempo de la verdad del Ser, ubicuidad donde confluirían cielo, tierra, dioses y hombres⁹. El sistema¹⁰ de la filosofía como un saber que ordena y pone intrínseca o extrínsecamente la totalidad de la realidad, intenta ahora ser un ensamblaje del Ser¹¹. El oído de nuestro filósofo no únicamente pretende escuchar la Escucha, además nos vuelve a dar los signos fascistas que le son inherentes.

En razón de lo anterior, podemos afirmar que en el mismo instante en que la escucha total y fundante tiende la mano a su hermana la poesía para reconocer en ella también su ancestral labor, esencialmente fundante, sucede con ello que la filosofía y la poesía se logran reconocer ambas como decires conspicuos, ontológicos e instauradores, se identifican mutuamente como tareas guiadas por un dictamen que las inclina a ser instauradoras del ente en su totalidad y a señalar el misterio del mundo. De tal manera que, el pensador y el poeta se instauran a sí mismos como pre-dictores fundantes y oyentes eximios de la totalidad del ente y de la fundación histórica del Ser. Siendo que, la filosofía y la poesía se hermanan en la confluencia de sus vocaciones y dictámenes, se abrazan mutuamente en su carácter conspicuo, se *acuerdan o armonizan* en sus pretensiones fundantes e instauradoras, se reconocerían ellas mismas en el hecho de asumirse como saberes que escuchan, comprenden y fundan el misterio del Ser y su verdad.

De lo anterior inferimos, que la filosofía y la poesía por Heidegger referida serían así, a causa de su labor total y fundante, labores fáusticas en sí mismas, estarían orientadas

⁶ Cfr. Heidegger, Martin, (2006) (GA 66). *Meditación*, *Op.cit.* p. 15.

⁷ Cfr. Heidegger, M. (2008). (GA 5). *El concepto de experiencia en Hegel en Caminos de bosque*, *Op. cit.* p. 103. Además, en esta misma obra observar el ensayo *La época de la imagen del mundo* p. 72 ss.

⁸ Cfr. Heidegger, M. (2011). (GA 65). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, *Op. cit.* p. 42.

⁹ Cfr. Heidegger, M. (2011). (GA 69). *La historia del ser*, *Op. cit.* p. 46.

¹⁰ Cfr. Heidegger, M. (1996). (GA 42). *Schelling. Acerca la esencia de la libertad*, Caracas, Monte Ávila Editores, p. 35 ss.

¹¹ Cfr. Heidegger, M. (2011). (GA 65). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, *Op. cit.* p. 253.

ellas mismas bajo el dictamen de un escuchar la Escucha total. El pensador y el poeta se instauran como guías del pueblo y columnas vertebrales de la cultura.

Ciertamente, en el pensamiento de Heidegger la filosofía habría dejado atrás el hecho de pretender ser, como decíamos anteriormente, un saber sistemático y representacional, pero en modo alguno habría dejado atrás los denuestos de entender la totalidad y su fundamento, no cabe en ella el rehúso a la intrepidez de indicar y proponer el fundamento del mundo. En Heidegger dicha labor estaría contextualizada desde la confraternidad con la poesía fundante y la resolución de una escucha total, esto es, una escucha que atiende a la Escucha.

Según las precedentes consideraciones, habría, sin lugar a duda, un particular hermanamiento cómplice entre los dictámenes que hacen obedecer a la audición de la filosofía y el dictamen de cierta y decantada tradición poética¹², cuya vocación, ciertamente ha estribado en fundar al ser. Esta vocación la podemos indicar, por ejemplo, en Homero, pasando por Dante, Milton, hasta la poesía de Octavio Paz. Dicha fraternidad, testimoniada ahora en Heidegger, une sus dictámenes y colabora formando una peculiar complicidad en orden a ejercer una labor totalizante e instauradora del ente, tendiente a fundar el espacio-tiempo del ser y contar la Saga del Ser. Podemos decir que en Heidegger dicha fraternidad conspira para fundar de manera total la bastedad del ente y para poner al propio ente bajo los cauces de la Saga universal del Ser. De acuerdo con lo anterior, la problemática de la edad de los poetas que Alain Badiou¹³ denuncia bajo la inscripción de una sutura de la filosofía con la poesía, nosotros la entendemos como un hermanamiento fáustico de dictámenes, como una confluencia o conjuración fáustica de vocaciones, producto precisamente de un régimen de la escucha orientada a prestar oídos a lo total y fundante, régimen auditivo que vemos acreditado en el pensamiento de Heidegger y en la poesía referida por el pensador.

Lo que ocurre en ese hermanamiento es la complicidad de oídos que comprenden para sí el hecho de ser lo indicados para escuchar demasiado. El *hablar para sí* gestado en amplia medida en el oído les hace entender que de suyo son los señalados para escuchar el misterio del mundo. En ambos hay una inclinación fáustica por escuchar demasiado.

En razón de lo anterior, nos vemos en la ocasión de afirmar y reiterar que es precisamente en el denostado teatrillo de la escucha a donde prestos podemos acudir, en buena medida, para ver representados las inclinaciones, los dictámenes y en general los dramas y algunas de las chanzas en las que se ven inmersos los filósofos, los poetas y en general todo ser humano, pues la audición es un campo comprensivo donde ya nos ponemos en juego incluso antes de que nos demos cuenta. Y, como hemos podido corroborar, el oído de Heidegger ya hubo quedado inclinado a filosofar aún antes de la escritura y la firma de su filosofía, pues hay una obediencia constituyente que tiende su drama en el oído y que colabora a conformar la estructura de la filosofía de tal o cual filósofo.

Desde nuestro parecer, el ejercicio fáustico de una escucha que atiende osadamente y que se ve constatado en la filosofía y en la visión poética de Heidegger, resulta, entre otras cosas, una chanza o un auténtico vodevil que se lleva a cabo en el teatro que es el oído de Heidegger. Ese vodevil se debe a los rasgos comportamentales inherentes del propio oído, los cuales reflexionaremos en el capítulo siguiente. Por de pronto, sólo concretémonos a decir que ese pequeño teatro-oído de nuestro pensador, se

¹² Para observar algunas características de esta tradición poética y su contrastación con otros modos diversos de poetizar ver: Reyes, José, (2015). *¿Y para qué poetas? La poética de lo elemental en José Reyes y su obra la Insolación del fuego como testimonio de un cantar interpelante en La insolación del fuego*, Guadalajara, Editorial Acento, pp. 83-131.

¹³ Cfr. Badiou, A. (2002). *Breve tratado de ontología transitoria*, Barcelona, Editorial Gedisa, pp. 11-23.

pone en marcha merced de la iteración de ciertos dictámenes, algunas inclinaciones y peculiares obediencias, todos ellos acreditados precisamente en la ejecución de la propia filosofía y en el complejo espectro de la ubicuidad donde en mutualidad nos ponemos en juego unos a otros. Estas iteraciones, entre otras cosas, le hacen entender y reproducir al pensador una peculiar forma de filosofía, una tal compelida a escuchar un hablar para sí, mientras lo que escucha, como dijimos, estriba en una iteración que se ejecuta con el fin de retenerse como una labor provista de una *hacerse cargo* estructurado por escuchar de excesivos rangos.

El vodevil o la chanza consiste en que el pensador fáustico, que en este caso es Heidegger, se empeña afanoso en pensar algo diferente a la filosofía tradicional, mientras que sigue reproduciendo lo elemental de la misma, a saber: una filosofía que monologa consigo misma, una tal que intenta interpelar, tocar, pero rehúsa a ser tocada. Dicha filosofía interpela, nos dice que acontecemos en la contraesencia del lenguaje, mas jamás se atreve a pensar siquiera si la ardua labor del pensador podría ser rozada por la presencia del fracaso y por los ritmos dramáticos de las disonancias (absurdo); en todo caso, el modo de prestar oídos de Heidegger no resulta diferente a los demás filósofos que insisten en determinar a la filosofía como un ejercicio eximio y crítico, capaz de escuchar demasiado. El final del vodevil consiste en que Heidegger se asume como un filósofo diferente, carente de precursores, pero en la sustancia de su pensar, en los móviles básicos de su filosofar, en las consecuencias mismas de su filosofar, sigue siendo semejante a sus congéneres filosóficos: Heidegger, para el seno abigarrado de la filosofía es diferente, pero, en esencia sigue siendo lo mismo.

Y, conduciendo más allá la idea de un escuchar sobredeterminado acreditado cabalmente en Heidegger, debemos afirmar que dicho intento resulta, a todas luces, una forma muchas veces iterada del filósofo que pretende “pensar demasiado”¹⁴, aludido de manera expresa por el propio Heidegger al momento de pensar y acercarse al poema. Debemos agregar que dicho escuchar demasiado, el cual bien podemos denominar fáustico por pretendidamente excesivo, corre el riesgo de caer aturdido y de aturdirnos bajo el efecto exacerbado de un excedente de sonoridad al que se expone él mismo por pensar demasiado y al que nos expone al mismo tiempo, bajo todo el peso grávido y resonante de la *Gesamtausgabe*; este aturdimiento, como un pensar demasiado para modularnos en la verdad del Ser y como un ensordecernos por el excesivo peso de la escritura heideggeriana, puede devenir en evidente y violento ruido que haría mella en el tímpano del pensador y del nuestro. A este propósito, debemos recordar que en Heidegger la escucha del poeta y podemos decir también del filósofo, se realiza en el momento mismo en que el poeta resiste y padece, abandonado y desprotegido, con la cabeza descubierta, las fieras tormentas de dios, con la sola y firme intención de atrapar los rayos del mismo. No obliteremos que este resistente escuchar ha lugar en el propio oído interno, en el instante mismo del resurgir del origen¹⁵. A decir verdad, ello puede semejarse a cuando nuestro oído anatómico interno es sometido al influjo de una presión excesiva de sonidos provocando con ello la disminución de la audición o causando un conjunto de sonidos que únicamente nuestro oído logra escuchar (el padecimiento del oído medio denominado tinnitus). En razón de ello y bajo las anteriores analogías justificadas, el oído del filósofo y del poeta podrían ceder, en efecto, a los riesgos de caer en las fauces contraproducentes de un flagrante aturdimiento, un tinnitus o hasta una sordera, incluso en el peligro paradójico inminente de no escuchar nada por querer escuchar todo. Ello se

¹⁴ Cfr. Heidegger, M. (1984) (GA 4). *Hölderlin y la esencia de la poesía en Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Op. cit. p. 19.

¹⁵ Cfr. Heidegger, M. (2010). (GA 39.) *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, Op. cit. pp. 177-182.

observaría en el estruendo resonante de un amplio monólogo que tiene lugar en el oído interno del filósofo, el cual se pierde a sí mismo en el relato de la historia del Ser y en la soledad y el vacío que queda cuando se desdibuja el ficticio diálogo del pensador, soledad piadosa y “evangélica” que se ve atestada en la monumental *Gesamtausgabe*. De allí que se tenga la sensación de un vacío después de escuchar a nuestro pensador.

En orden a las precedentes consideraciones, bien vale la pena recordar una interesante e insoslayable reflexión realizada por Peter Szendy, la cual insiste en los riesgos de una escucha que se repliega sobre sí misma.

Pero escucharse escuchar, replegar la escucha sobre sí misma y sobre uno mismo, ¿acaso no significa también arriesgarse a no oír nada más de lo que se da a oír? ¿No significa quedarse sordo?¹⁶

A lo anterior, podemos sumar también esta desafiante interrogante que Nancy pone ante el oído del filósofo:

¿El filósofo no será quien entiende siempre (y entiende todo) pero no puede escuchar o, más precisamente, quien neutraliza en sí misma la escucha, y ello para poder filosofar?¹⁷

La precedente y decisiva interrogante nos permite arriesgarnos hasta afirmar que, en efecto, en Heidegger, la fuerza excesiva de un pensamiento fáustico que, bajo el conjunto de reacios dictámenes que logran inclinar su oído, semejando los rayos y tormentas del ser que caen sobre su cabeza desprotegida, le hacen entender y demasiado que él mismo es un sabio piadoso que debe indicar la salvación en el Ser. Mas, a contra punto, desde nuestra consideración, creemos que la gravidez del juego decisivo del pensamiento, de la vida y del proceder de los hombres, no se pone en marcha, finalmente, en algo como el Ser, su historia y su *dicha*, sino en el efectivo, histórico, desmesurado, complejo y profuso roce mutuo de los hombres, ubicuidad horizontal (sin altura ni profundidad), displicente (sin autenticidad ni inautenticidad), pleno de paradojas y tantas veces incomprensible, plural, disonante, multisonoro, multívoco, ambiguo y multiresonante, lugar de las muchas y variopintas voces, derrotero de las múltiples dichas y desdichas, lugar de abigarradas y desperdigadas historias, ubicuidad prolijamente prosaica, lugar al que renunció Heidegger desde el momento mismo en que el gesto de la escucha quiso escuchar y quiso hacerlo en demasía; desde el momento en que Heidegger intentó ser el último Fausto de la filosofía.

9.1 Parco sumario de las temáticas hasta ahora asumidas.

Nos parece harto pertinente, antes de cerrar este amplio apartado en el que nos hemos detenido con cierta holgura, demorarnos un poco más con el fin de realizar un breve sumario del conjunto de asuntos que hasta el momento hemos visto puestos en juego en el oído de Heidegger y en la temática de la escucha en general. Hagámoslo con el objetivo, no sólo de mirar atrás en lo andado, sino, ante todo, de despejar el sendero para avocarnos a reflexionar en el comportamiento de la escucha y su solvencia reflexiva en aras de cimentar las bases de una filosofía de la escucha como oferta frente a una filosofía no interpelada.

¹⁶ Cfr. Szendy, P. (2003). *Escucha. Una historia del oído megalómano*, Op. cit. p. 171.

¹⁷ Cfr. Nancy, Jean-L. (2007). *A la escucha*, Op. cit. p.11. En esta interrogante no debemos perder de vista el juego de palabras que utiliza Nancy en el verbo *entender*, puesto que alude al escuchar en francés.

No debemos obliterar que nos interesa interrogar por el campo comprensivo del oído, lo que en su seno se pone en juego, su relación con el llegar a ser de la filosofía y de toda eventualidad, pretendemos reiterar la pregunta por la filosofía desde su ámbitos, pero, ante todo, nos encauzamos a colocar las bases para una filosofía sostenida por la fecunda identidad onto-hermenéutica entre pensar y escuchar; en fin, postularemos una filosofía de la escucha a partir de la liquidez crítica de la misma.

Valga el siguiente breve recuento para contextualizar la temática hasta el momento recabada en nuestra reflexión y los potenciales escollos por afrontar.

- a) Determinamos la sustancial injerencia de esa aparente nimiedad denominada oído en lo que respecta al desarrollo del *verbum* del filosofar en el marco de una pregunta por la filosofía y sus posibilidades actuales.
- b) Fijamos la idea de una filosofía interpelante y no interpelada; estipulamos que dicho afianzamiento tiene que ver con los modos en que el testimonio del oído del filósofo se rige. A su vez, proyectamos la hipótesis acerca de si un modo distinto de escucha filosófica colaboraría activamente en la emergencia de una filosofía interpelante, una tal que fuese capaz de prestar oídos a aquellas presencias inquietantes que representarían lo que ella no querría escuchar. Insinuamos así una filosofía de la escucha dispuesta con la competencia de escuchar lo abierto de los eventos y lo abierto de sí misma, una apertura constatada en la multitud de los modos de su realización.
- c) En términos generales, establecimos la potencial dimensión recíproca entre oído y llegar a ser.
- d) Nos dimos a la tarea de corroborar la importancia y presencia del oído como campo de comprensión en multitud de tradiciones. Validamos que en la audición ya se ponen en juego una caterva de problemas, a saber: la audición como un incontestable campo de comprensión, la constitución histórica y moral de la subjetividad, la equivalencia ordinaria y filosófica entre escuchar y pensar, la estructura de la historia y las configuraciones de nuestro estar en el mundo.
- e) Asumimos el oído de Heidegger como un testimonio más de la forma en que se arregla lo abierto de la filosofía e intentamos corroborar las formas en que el oído se vincula con el llegar a ser de la filosofía.
- f) El estudio de algunos pormenores adscritos al oído de Heidegger, asumido éste como una ubicuidad donde se pone en marcha la comprensión de la filosofía y un arreglo de lo abierto de la misma, nos permitió adentrarnos en la vinculación que existe, dada nuestra hipótesis, entre los modos de la audición y la eventual estructura de la filosofía. Insistimos en escuchar el oído del maestro para determinar cómo se mueve el oído de un filósofo, como emplazamiento de la temática acerca del saber escuchar al filósofo. De ese modo, al asumir hipotéticamente la audición según peculiares móviles, pudimos comprobar que, en efecto, la misma logra moverse gracias a dictámenes e inclinaciones que la conducen a la comprensión, dado que la escucha lleva originariamente el particular de sus obediencias, sin las cuales la audición no sería posible. Fijamos la hipótesis, según la cual en el oído confabulan movimiento, regímenes, obediencias e inclinaciones que lo hacen comprender y vincularse con el llegar a ser de la filosofía y de la subjetividad. De ese modo, la correspondencia entre oído y el llegar a ser de tal o cual filosofía, nos concedió conocer la estructura conservadora básica de la filosofía de Heidegger. Asimismo, consintió darnos las bases para arrojar la hipótesis de una audición que es movida por un cúmulo de dictámenes, entre ellos, la confabulación entre filosofía y vida originaria, la iteración del filósofo como denunciante y restaurador de las cosas del mundo o uno, según el

cual, el oído escucharía lo que él mismo desea, describiendo así un egoísmo y una tautología comprensiva.

- g) Al adentrarnos en la temática del oído de Heidegger pudimos corroborar la relación del oído con las formas del estar en el mundo. El *pathos* conservador del oído de Heidegger requiere un estar en el mundo orientado a ser un espacio-tiempo fundado en la verdad del Ser, momento resonante donde los dioses, los hombres, la tierra y el cielo se acuerdan. Por nuestra parte, frente a esa idea, anteponíamos, por de pronto, y muy superficialmente, un muy atenuado estar en el mundo definido principalmente por un acotado logos o, mejor, por la experiencia del roce, del tocar y ser tocado en el espectro habitual y ordinario de un *hablarnos* y *escucharnos*, desperdigado éste en la multiplicidad de las voces, de los silencios, ubicuidad donde, a nuestro modo de ver, priva lo indirecto, lo tácito, lo secreto, lo *no dicho* (la *no-dicha*: el decir displicente y la escucha casi siempre disoluta), ubicuidad definida por una incomprendibilidad latente, muchas veces displicente, resonante y desontologizada, casi siempre opuesta a la “límpida seriedad”¹⁸ fáustica heideggeriana con la que quiere atender el *Dicho* del Ser en la escucha del poeta. Se infiere la posibilidad de un oído orientado al desciframiento horizontal del paraje histórico de nuestra condición humana. He aquí uno de los requerimientos sustanciales de una filosofía de la escucha.
- h) Consideramos las estrecheces constitutivas entre los móviles comprensivos del oído y las formas de concebir la historia y el tiempo. Heidegger nos permitió corroborar el hecho de un oído hostil al presente, oyente de un pasado con posibilidades salvíficas. Mas, dejando atrás a Heidegger, urge seguir urdiendo en esa vinculación.
- i) Precisamos determinar con más solidez teórica la audición como campo de comprensión y las posibilidades de emplazar la reflexión sobre sus periplos. Apremia indagar los rasgos comportamentales del oído, urge determinar las formas como se mueve a la comprensión y lo que en sus derroteros se pone en juego. De lo anterior dependen las posibilidades de una filosofía de la escucha como fecundo filón de un pensamiento contemporáneo.

Para cumplimentar este amplio apartado y dar fin a estas múltiples cabriolas teóricas, vale la pena insistir en el hecho del oído, en su presencia aparentemente nimia, y lo que en sus derroteros se pone en juego. Merece interrogarnos lo que de nosotros acontece en él, la medida en que nuestro *verbum* llega a suceder a su merced. De suma importancia resulta inquirir acerca de la gavilla de experiencias y el cúmulo de verdades que se ponen en movimiento en el oído, pues no podemos cejar de problematizarnos, en modo alguno podemos desistir de examinarnos, de *escucharnos*. Y, poco importa si al final del día, tengamos que pronunciar, favorecidos por el oído, las palabras que la Pantea del *Empédocles* de Hölderlin profirió: ¡Oh eterno misterio, lo que somos/ y buscamos no podemos encontrar;/ lo que encontramos, no somos!¹⁹.

¹⁸ Cfr. Heidegger, M. (2010). (GA 39). *Los himnos de Hölderlin “Germania” y el “Rin”*, Op. cit. p 21.

¹⁹ Cfr. Hölderlin, F. (1997). *Empédocles*, Madrid, Ediciones Hiperión, p. 51.

SEGUNDA PARTE

Filosofía de la escucha

SEGUNDA PARTE SECCIÓN A

Donde se intenta un estudio amplio de la complejidad comportamental del oído, de su dimensión comprensiva, de sus repercusiones al momento de definir el llegar a ser de la subjetividad y de los factores que influyen para determinar ciertos modos comprensivos del oído fundamentales y compulsivos donde acontecen figuras del egoísmo, de la tautología y del deseo.

I. Escuchar o cómo llegamos a ser lo que somos.

*Por ello, esta noción, en apariencia
Modesta (la escucha no figura
En las enciclopedias anteriores,
No pertenece a ninguna disciplina
Reconocida), es como una
Especie de teatrillo en el que
Compiten las dos deidades
Modernas, una buena y otra
Mala: el poder y el deseo.
Roland Barthes*

*Porque las palabras que había oído
Hasta entonces, hasta entonces lo supe,
No tenían ningún sonido, no sonaban;
se sentían; pero sin sonido,
Como las que se oyen
Durante los sueños.
Juan Rulfo. Pedro Páramo.*

Centrémonos en la aparente nimiedad del oído e interroguémonos acerca de los motivos por los cuales llega a ser un foco de comprensión, preguntémonos sobre su proceder y de éste respecto de su vinculación con el desarrollo de nuestra eventualidad, cuestionemos si su equivalencia con el pensar no es una ensoñación o una simple impostura, pasemos por el tamiz de la crítica si verdaderamente un emplazamiento del pensar hacia la audición puede llegar a buen puerto y demandemos si las posibilidades de la filosofía pueden hacerse efectivas a través de su merced.

El propósito general de este amplio apartado estriba en poner en relieve la escucha como un derrotero comprensivo, pero uno tal, complejo, ordinario, ambiguo y también, como un campo reflexivo fundamental capaz de sostener sobre sí un pensar filosófico bajo los términos teóricos de una filosofía de la escucha. Este aparato doctrinal cimentado sobre el oído debe estar provisto de un arsenal teórico idóneo para auxiliarnos en la comprensión de nuestro estar en el mundo. Se trata de evidenciar las posibilidades de un emplazamiento de la reflexión filosófica hacia los términos del oído desde su dimensión crítica, como también nos interesa abordar mediante su hacienda un tema no menos acuciante como lo sería, en términos generales, el cuidado de la escucha y las posibilidades de una pedagogía de la misma.

Desde nuestra perspectiva, el prestar oídos cobra una relevancia insoslayable a causa de ser un fehaciente y prolijo testimonio mediante el cual podríamos comprender un tanto los espinosos entresijos de nuestra condición humana. Nos parece cierto, como a la postre lo iremos probando que, en la base empírica y ordinaria del oír, habría un escuchar guarnecido de un comportamiento ambivalente, pues, por un lado, se manifiesta voluble y egoísta, pero al mismo tiempo, potencialmente reflexivo en su accionar. No obstante, en términos generales, la audición se erige como ubicuidad expresiva, como derrotero ontológico, como campo hermenéutico, semiótico y reflexivo, el cual, mediante su particular proceder nos puede posibilitar entender las formas en que como humanos nos ponemos mutuamente en juego. Queremos advertir al oído como un lugar fundamental y decisivo, pocas veces reflexionado, donde nuestro llegar a ser se pone en movimiento.

Así, en lo que sigue, intentaremos esgrimir algunas razones a favor de la importancia ordinaria y teórica de la escucha para la filosofía actual, determinaremos algunos rasgos básicos del proceder de la misma y posteriormente, nos avocaremos a mostrar la necesidad de una filosofía de la escucha al interior del entramado del pensamiento contemporáneo.

1.1 El comportamiento de la escucha y la pertinencia de una filosofía de la misma.

Nos parece oportuno anticipar que el prestar oídos es asumido por nosotros como una localidad ordinaria y expresiva¹, la cual, en razón de su propio y particular proceder permite vernos en su seno representados o interpretados o, si se prefiere, su presencia resulta una localidad cotidiana y expresiva, onto-hermenéutica, incluso podemos decir que ella es una localidad semiótica y hasta teatral desde donde nos es lícito sondear los complejos derroteros de nuestra constitución, así como los modos en que nos vemos desde sus fueros interpretados y por eso mismo, puestos en juego.

1.1.1 Importancia filosófica y cotidiana de la escucha y el gesto de su reflexión.

Hasta nuestros días la filosofía moderna y contemporánea han intentado comprender al mundo y lo devenires del ser humano desplegando diversos senderos, todos ellos tan fecundos como fluctuantes. Esos derroteros filosóficos oscilan seguramente entre los provechos de la razón (de Kant hasta las nuevas apologías de la misma), el brío de la voluntad (de Schopenhauer hasta los recovecos del deseo y del inconsciente), hasta la inmediatez de los sentidos (la filosofía empírica y su vinculación a través de Rorty con el pragmatismo). Pero, además, su ríspido vaivén corre desde las posibilidades de la conciencia intencional (Husserl), las riquezas del lenguaje y los indudables beneficios de la hermenéutica (de Heidegger, pasando por Gadamer hasta Ricoeur), incluso los prolijos actos del habla (Habermas), hasta las riquezas de la praxis lingüística.

Sin embargo, debemos admitir sin ambages y sonrojos, que la filosofía no ha sabido advertir² con suficiente aplicación la riqueza comprensiva del fenómeno ordinario

¹ Cabe recordar que el término *expresión* ya hubo sido utilizado anteriormente por nosotros y el lector debe estar atento a saber que dicha noción es aducida aquí con relación a lo ya meditado por nosotros respecto al testimonio, al mismo tiempo debemos afirmar que dicha noción obtiene algunos rasgos teóricos del pensamiento de Giorgio Colli, en lo que respecta a su filosofía de la expresión. Aunado a lo anterior, cabe señalar que dicha noción abreva y se robustece de la vasta tradición de la filosofía de la expresión, a cuya merced ha crecido una actual asimilación del pensamiento de Schopenhauer en términos expresivos y que provechosamente lee el texto del mundo de Schopenhauer según lo que la voluntad tenga a bien expresar. Para lo anterior ver: Cfr. Rábade Obradó, Ana Isabel, (1995) *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la modernidad*, Madrid, Trotta. Cfr. Planells Puchades, José, *En el camino de la hermenéutica: Schopenhauer, filósofo de la expresión*, Anales del Seminario de Metafísica, Universidad Complutense de Madrid, 1992, n° 26, pp. 107-134. Cfr. Spierling, V. *El pesimismo de Schopenhauer como jeroglífico*, Anales del Seminario de Metafísica, Universidad Complutense de Madrid, 1989, n° 23, pp. 47-57. Pero también, cabe anotar que la noción ahora referida puede ser entendida, en buena medida, según las formas en que Mario Teodoro Ramírez ha sabido aprovechar la filosofía de Merleau-Ponty en términos de una filosofía de la expresión, Cfr. Ramírez, Mario, Teodoro (2013). *La filosofía del quiasmo*, México, Fondo de Cultura Económica.

² Debemos recordar y enfatizar que, ciertamente, Heidegger había logrado reconocer la importancia de la *escucha* y su vinculación inherente al *entender* en su dimensión ordinaria en *Ser y tiempo*, pero, como ya

e inmediato de la escucha y no se ha permitido descubrirlo como una primaria ubicuidad ontológica y hermenéutica mediante la cual podríamos comenzar a reflexionar las contrariedades de la comprensión y ver testimoniada en sus fueros la actualidad del drama humano que se nos oferta para su pronta cavilación. En términos sucintos, la filosofía no ha sabido determinar que hay nimiedades ordinarias capaces de darnos a conocer algunos resquicios de nuestra compleja constitución.

En la escucha, el kantismo hubiera podido descubrir un derrotero que se pone en juego antes de la razón. En la audición, Schopenhauer hubiese encontrado los filones de la voluntad como cosa misma. En el oído, Husserl se hubiera encontrado que la consciencia muchas veces se confunde con aquel y que esta consciencia-audición resulta intencionalmente comunitaria. Con la escucha, Habermas hubiera descubierto un derrotero comunicativamente pre-teórico y hubiese caído en la cuenta que aquel se pone en marcha antes que la dimensión pragmática del lenguaje y Ricoeur hubiese podido agregar a su filosofía al oído como un campo de narración desde el cual la subjetividad se constituye contándose a sí misma. Con el oído y un realce más radical del mismo, Gadamer hubiese revisado su noción de pertenencia a la tradición, toda vez que el oído está capacitado más para escuchar desde sus tautologías y egoísmos, antes que estar abierto a la leyenda y a la verdad de los mayores³.

La filosofía no ha podido sacar provecho de la audición porque su tarea la intenta evitando nimiedades y la audición representa para ella una ubicuidad insignificante, turbia y ordinaria; mas no ha podido descubrir que precisamente su nimiedad, su turbulencia y ordinariez le dotan de una riqueza peculiar muy conveniente para la filosofía.

La escucha es un sentido y una noción, a primera vista, modesta o, si se prefiere, aparentemente insignificante, como bien ha sabido manifestar Roland Barthes; su modestia la desluce al grado tal de ni siquiera aparecer en las enciclopedias ni en los glosarios de las disciplinas⁴; y, como antes lo afirmamos, carecemos de una historia cotidiana de la escucha en el ámbito de las Ciencias Humanas y éstas no han sacado suficiente provecho del potencial empate entre entender y escuchar.

No obstante, como lo pudimos comprobar, muy diversas tradiciones y la propia vida cotidiana hacen posible observar que esa insignificancia es sólo aparente, pues hemos visto cotejado en sus entramados un fecundo empate entre comprensión y escucha, hemos podido testimoniar la constancia vinculante entre oído y llegar a ser.

Como lo confirmamos, la vida ordinaria está llena de su presencia; ya observamos que la Antigüedad hubo admitido su bagaje comprensivo y tuvo la experiencia de su importancia, de sus ambigüedades y hasta supo confrontarla con la razón, decidiéndose por la inteligibilidad de ésta última, reduciendo a aquella a ser un campo comprensivo de segundo orden; no obstante, persistió en su interior un empate onto-hermenéutico con la comprensión en muy diversos ámbitos, hasta llegar a la equivalencia con el pensar, como

hemos visto, en modo alguno el filósofo logró permanecer en ella para sacar debido provecho, puesto que, migró hacia la noción de una escucha existencial y de allí hasta los rasgos de una escucha onto-histórica; en ambas, hemos podido enterarnos que están orientadas, la primera, a una ontología existencial, la segunda, a una historia del Ser. A su vez, en un debido momento aduciremos que en Schopenhauer existen los indicios teóricos de las solicitudes de una *hermenéutica de la escucha* teniendo el contexto del mundo como voluntad y como un texto, mejor, como un complejo jeroglífico por escuchar, esto es, por interpretar. Esta inadvertencia vemos que tiene su razón de ser en los modos, como ya dijimos, en que la filosofía se empeña en conducir su escucha: una tal que todavía hace hablar a la filosofía como una labor interpelante, pero en modo alguna interpelada.

³ Cfr. Gadamer, G.-H. (1977). *Verdad y método* Vol. I, Salamanca, Ediciones Sígueme, p. 554.

⁴ Cfr. Barthes, R. (1992). *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*, Barcelona, Editorial Paidós, p. 256.

sucedió con el Heidegger tardío. Por nuestra parte, creemos que es momento de oírnos desde el oído, de entendernos desde el mismo.

Hemos podido constatar ciertos dejos del comportamiento del oído al momento de acercarnos a la filosofía de Heidegger, determinamos que la escucha comprende mediante regímenes, a través de dictámenes y de inclinaciones que le son inherentes; hemos podido comprobar que es un campo donde se decide, en amplia medida, la estructura de un evento y de la filosofía; hemos aseverado que en sus derroteros también se pone en marcha la morfología de la obediencia, las significaciones de la historia y las definiciones de lo *no-dicho*, a la par que nos resulta un prolijo campo de semiosis.

A lo precedente, habremos de agregar que ella misma, a tenor de su proceder –que habremos de describir más adelante– logra aparecer como si fuese ella misma la suerte de un convulso teatrillo, a nuestro parecer pre-teórico, “en el que compiten las dos deidades modernas, una buena y otra mala: el poder y el deseo”⁵ y podemos agregar que en su interior ya se debaten nuestra constitución subjetiva, nuestras paradojas, nuestras venturas y desventuras, el silencio, pero también las habladurías y charlatanería, el fracaso y el ridículo, la seriedad y la seducción, la doblez y la chapucería⁶, la ciencia y la filosofía, entre otras cosas más. La audición debemos considerarla como un profuso escenario que debemos considerar con seriedad, como un umbral pre-teórico de semiosis en el que podemos vernos representados, codificados e interpretados, pero paradójicamente como un campo crítico con competencia reflexiva suficiente.

El fijar la atención en el escuchar y por supuesto, en el oír empírico, al ubicarnos metodológicamente en esta aparente nimiedad ordinaria y particular, lo que intentamos es emplazar la reflexión hacia campos teóricos concretos que la filosofía rehúsa, hacia el lugar vivo donde viven los hombres expuestos unos a otros lingüísticamente, hacia los lugares de palabra, hacia campos vitales prolijos de semiosis y ante todo, a periplos expresivos que ya se ponen en marcha con antelación a la facticidad de la palabra y de la voz y cuya importancia resulta del todo grávida. Queremos filosofar desde la vida del oído. Si se quiere, tómese nuestro ademán filosófico como una filosofía de la vida.

Nuestro gesto filosófico, como un gesto reflexivo ubicado en la vida concreta, comienza con un escuchar la viveza de nuestro oído en lo que él nos dice de nuestra condición humana; intentamos prestar oídos a la expresividad de nuestro oído; se trata básicamente de tender una escucha filosófica a la expresividad profusa y anclada a lo ordinario del oído. Se intenta determinar lo que el oído en su proceder *hablaría* de nosotros.

El ademán de nuestra reflexión sobre la escucha se adhiere y pretendidamente querría ajustarse a lo ordinario del proceder de ésta, a lo cotidiano de su teatralidad, a lo sectorial de su presencia, deliberadamente aspira a circunscribirse a lo particular del detalle y se ciñe en todo caso, a lo concreto y parcial de su actividad. Al gesto reflexivo mediante el cual queremos abordar los vericuetos del escuchar, no le es lícito esquivar o perder el suelo que le da soporte y le provee estímulo: la teatralidad cotidiana de donde emerge la profusión de la expresividad, significatividad y semiosis de la escucha. Nuestra pretensión básica es, no lo debemos olvidar, filosofar desde el oído y a partir de lo que debemos a su proceder.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Para constatar la idea anterior, baste por el momento, referir la siguiente idea en el contexto de la escena. *La escucha*, por ejemplo, llega a jugar un papel fundamental en la comedia que estamos tentados a inferir que es su sentido primordial, pues mediante su puntual ejercicio, la trama alcanza su desenlace, como sucede en *Tartufo* o en *El enfermo imaginario* y mediante su eficaz ejecutoria, los vicios quedan desenmascarados y las falsas virtudes descubiertas, por lo menos eso es lo que podemos afirmar de Moliere. Debido a ello, podemos decir que resulta un activo y confiable derrotero que, dado su proceder, nos permite ampliamente vernos allí testimoniados en los complejos recovecos de nuestros claroscuros.

Nuestro gesto reflexivo sobre la escucha parecería, en un primer momento, un *gesto semiótico*, uno que tendría como correlato los esfuerzos actuales ejercidos por ciertos campos de la semiótica⁷ a partir de la dilucidación del signo, los cuales los vemos fecundamente anclados todos ellos en la viveza de la cultura, en la vitalidad de la comunicación, en la cotidianidad del intercambio sónico y comunicativo de unos seres humanos con otros. Sin embargo, esta posible convergencia entre la reflexión semiótica y la nuestra, no debe dar cabida a que nuestra reflexión sea entendida precipitadamente como una semiótica de la escucha.

Nuestra reflexión, ciertamente, toma valiosos recursos de este susodicho gesto, pero se distancia al punto de él causa de razones fundamentales; una de ellas, sería que dicha ciencia, en tanto prolijo saber que reflexiona a partir de la riqueza ordinaria del signo, no llega por sus propios medios a darse cuenta que su labor, para ser más provechosa e incisiva, le debe anteceder una debida y pertinaz reflexión sobre la importancia y comportamiento de la audición –como nos lo sugirió de manera tangencial el propio Barthes–; teniendo en cuenta que la misma debe ser entendida, entre otras cosas, como un campo habitual, ordinario, germen y umbral mismo de semiosis, ubicuidad hermenéutica o semiótica donde recién se ponen en marcha y de manera pre-teórica, debemos insistir, una cantidad innumerable de signos, símbolos y señas, lo mismo que un caudal inusitado de significatividad y de constitución de la subjetividad, incluso una significatividad que cabría denominar como *no dicha* y que, según nuestro parecer ya hablaría de muchos modos sin tomar expresamente la palabra y, lo haría, ciertamente, aún antes de que el propio semiólogo llegase a tomar conciencia o nota de que ello es así, en razón de que nuestro oído es un campo expresivo que se pone en movimiento de manera previa a la materialidad de la palabra, de la letra y del signo.

El oído, cabe adelantarlo, es un campo de experiencia que se pone en actividad con la comunicación, pero, ante todo, se pone en acción con antelación a la misma. El oído se anticipa a la lengua.

De tal suerte que, podemos ahora inferir con seguridad que algo así como lo no dicho en el signo, en la comunicación y en el lenguaje o la puesta en marcha de una expresividad más eficiente y que más adelante describiremos con más precisión, logra incubarse dramáticamente en uno de sus derroteros de mayor predilección, nuestro oído. De tal modo que nuestro gesto se retrotrae a esa dimensión activa y expresiva que gobierna y potencia al oído y en ese sentido, se hermana, hasta cierto punto, con una filosofía de la expresión.

Aunado a lo anterior, debemos conceder al punto y sin prisas, que nuestro gesto reflexivo, aferrado a responder interrogantes que no saltan por encima de la cotidianidad, encuentra correlación y estímulos en algunos modos reflexivos bastante instructivos y magistrales, los cuales vemos también emplazados a reflexionar a partir de campos concretos vitales y desde dimensiones ordinarias, orientados de manera particular a sondear la concreción y significatividad de la vida, justo como los del coherente Spinoza, el agudo Schopenhauer, su discípulo Nietzsche o el sereno Plutarco, el sabio emperador Marco Aurelio o el prudente Jenofonte, entre otros más.

Del primero, nos llama poderosamente la atención que su reflexión tenga cabida a partir de una experiencia reposada y podemos decir, realista de los asuntos filosóficos

⁷ Sea una semiótica que delimita su objeto a la epistemología del signo y de su producción social como sucede en Charles Sanders Peirce o una tal que ensancha su tarea en multitud de objetos que corren desde una zoosemiótica hasta una semiótica de la narración, de la voz o del cine o de la gestualidad. En ambos casos, el gesto reflexivo no pierde de vista en modo alguno la vida misma del signo y su emergencia: el contacto vivo y comunicativo entre seres humanos.

y disponga una visión concreta de la vida y de las convulsiones de los hombres. Nos instruyen de Spinoza gestos como los siguientes:

Además, con el fin de observar en el dominio de la ciencia política una libertad de ánimo a la que solemos cuando se trata de matemática, he tenido sumo cuidado de *no burlarme* de los actos humanos, *ni lamentarme, ni maldecirlo, sino comprenderlos*. Los sentimientos amorosos, por ejemplo, odio cólera, envidia, gloria, misericordia y restantes movimientos del ánimo, *no los he considerado vicios de la naturaleza humana, sino propiedades* semejantes al calor, al frío, al rayo y otras que son manifestaciones de la atmósfera de la naturaleza.⁸

Con esto señalado, reiteramos que nuestra intención al fijarnos en la particularidad sectorial de la escucha estriba en sumarnos a la labor de comprender nuestro estar en el mundo y nuestro estar entre seres humanos del modo más realista que ello sea posible, sin condenar la naturaleza humana y más bien, comprendiéndola. Recordemos, oír cómo somos determinados por nuestra audición debe ser para nosotros un otear los modos en que llegamos a ser humanos entre humanos, no podemos indignarnos por las formas en que llegamos a ser, no queremos mejorar nuestro llegar a ser, sólo queremos comprenderlo y dar buen cauce a lo que estaría en nuestras manos para sobrellevar los parajes convulsos de nuestra exposición de unos a otros.

Del segundo, nos alecciona su reflexión a partir de concreciones vitales como el cuerpo, el deseo y el impulso sexual, nos incita a hacer el ejercicio teórico de tomar nota de manera lo más realista posible, objetiva e *inmanente*⁹ de la vida de los humanos y de sus infranqueables convulsiones. Con Schopenhauer se aprende que sólo se tiene derecho a filosofar sobre el teatro del mundo y a tomar distancia de él cuando se ha sabido experimentar en carne propia (mediante el cuerpo) que dicho teatro lo llevamos en todo momento consigo, que somos vivamente dicho teatro y, vale decir, que éste resulta tan amplio como convulso y hasta falsario.

Debido a lo anterior, asumimos que un estudio sectorial y particular del fenómeno ordinario de la escucha no debe perder de vista su vital objetivo y el suelo de donde se potencia: comprender nuestro estar en el mundo y sondear nuestra constitución humana. En términos sumarios, se trataría, según creemos, de ajustarnos al principio reflexivo, el cual podemos referir bajo el siguiente giro expresivo: escuchar la escucha, atender lo que dicho campo tiene que decir de ella misma y, por ende, de nosotros y de los procesos de nuestra constitución a partir de su dimensión ordinaria.

Por tal motivo, el prestar oídos es considerado por nosotros, en lo íntimo del amplio espectro de la filosofía, como un copioso campo o una abundante ubicuidad ordinaria que nos debe dar a leer buena parte de los entramados de nuestra constitución; la audición, en razón de esas circunstancias, es considerada por nosotros como un “lugar de palabra”, feliz expresión de Barthes y como una *ubicuidad expresiva*, la cual no únicamente habla con su proceder de nuestra constitución, sino ante todo, dispone ella de la cualidad de representarnos dramáticamente¹⁰ con prelación a la palabra y con antelación al propio hablar lúcido de la conciencia.

⁸ Cfr. Spinoza, B. (1996). *Tratado teológico-político. Tratado político*, Madrid, Tecnos, pp. 142-143. Las cursivas son nuestras. Para una visión de un Spinoza vitalista, concreto, cinético y hasta liberador, ver: Deleuze, G. (2004). *Spinoza. Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets Editores.

⁹ Por inmanente estamos entendiendo la reflexión que se logra desde la inmediatez y convulsión de la propia vida.

¹⁰ Cfr. Barthes, R. (1998). *Fragments de un discurso amoroso*, México, Editores siglo xxi, p. 13. Nos ha sido de valiosa ayuda lo que Barthes asume como retrato estructural, pues la *escucha* llega a ser una ubicuidad que debe hablar desde sí, en franca semejanza con el gesto semiótico metodológico barthiano que el investigador francés ejecuta con el discurso amoroso denominado método dramático.

Finalmente, debemos manifestar que nuestro ejercicio reflexivo y nuestro aducido gesto que intenta abreviar de lo ordinario es afín, en más de un sentido, con el movimiento filosófico esgrimido por Plutarco quien, teniendo como plataforma la experiencia –Schopenhauer se ha referido a ésta como el “diccionario del lenguaje”¹¹ de la historia y de la poesía– y beneficiándose del amplio teatro representado por los seres humanos, logra amalgamar magistralmente una reflexión filosófica a partir de la historia, esto es, no dejando de mirar el rostro de lo particular, con el objetivo específico de darnos a conocer tanto a los hombres, como un resquicio del Hombre¹². Desde luego, no queremos retener verdades universales sobre el Hombre, pero sí intentamos confeccionar puntos o referencias que denominaremos *puntos de escucha*, desde los cuales podemos tasar y ponderar la complejidad de nuestra condición.

De la mano de Plutarco podemos conducirnos a reflexionar el fenómeno de la escucha, como él mismo lo hace, por ejemplo, en el tratado *Sobre cómo se debe escuchar*, como un entramado cotidiano y sutil que recién se pone en marcha en el oído empírico de los hombres, desde el momento mismo en que se ha puesto en juego la exposición de unos seres humanos con otros por medio de la palabra, de lo no dicho en ésta y sobre todo, por mediación de una expresividad excesiva, activa y bastante significativa que rebasa la materialidad de la propia comunicación.

1.1.2 Horizontalidad del gesto reflexivo.

Para enriquecer y puntualizar aún más lo antes enunciado, cabe afirmar que la gestualidad reflexiva que nos asiste intenta despojarse y liberarse de las ataduras que impone a la meditación filosófica la aceptación de un mundo dividido, cuyos parajes críticos y epistemológicos oscilarían entre la lógica de lo oculto y su desocultación, lo cerrado y lo abierto, lo profundo y lo superficial, mundo que para comprenderlo sería menester ejecutar una ominosa labor orientada al acceso de lo recóndito y subterráneo, así como sería preciso desplegar una ardua tarea de conducir lo oculto hacia la superficie de lo desoculto, de abrir lo que estaría cerrado o conducir lo superficial a lo profundo o lo profundo a lo superficial.

A contra punto, la audición y el oír empírico, su reflexión y lo que ella pone en juego nos sitúa en un plano que podemos denominar *meditación de superficie*¹³o, mejor un otear de superficie, el cual consiste en hacer un ejercicio reflexivo, el cual iremos describiendo poco a poco, a partir de particularidades concretas cotidianas, a partir de circunstancias que nos hacen inclinar el oído hacia lo que tengan que expresar la caterva de eventualidades singulares y ordinarias. Consiste en meditar, en tender el oído, tantear el espacio sujeto a un horizonte plano –sin lo profundo y sin lo cimero– donde emerge la efervescencia de las situaciones ordinarias.

Esta forma de meditación nos coloca, como más delante constataremos, en el suelo mismo de una cotidianidad viva y horizontal, superficial e histórica, carente de acceso y de profundidad, desprovista de un adentro y un afuera, lugar vivo donde sólo hay un

¹¹ Cfr. Schopenhauer, A. (2012). *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, México, FCE, p. 337.

¹² *Ibidem*.

¹³ Esta noción nos ha venido gracias a una expresión que encontramos en Mario Teodoro Ramírez, quien, al comentar la estructura de un ser expresivo, llega a acreditar ese ser en el campo de los fenómenos donde éstos interactúan desprovistos de relaciones causales, desprovisto de dicotomías, lugar donde las cosas recuperan su voz, lugar de la *comunicación en superficie*, lugar donde tiene origen toda expresividad. Cfr. Ramírez, Mario, Teodoro. (2013). *La filosofía del quiasmo*, Op. cit. p. 153.

mundo prolijo y ordinario, superficial y tendido o, mejor, ex-tendido, el cual queda expresado desde el momento mismo en que los seres humanos quedamos a-tendidos unos a otros o *ex-tendidos* unos a otros gracias a la propia exterioridad misma en la que nos coloca nuestro oído.

Este plano horizontal queda dibujado desde el momento mismo en que nuestro oído al comprender *a-tiende* hacia otro en razón de su mismo comportamiento comprensivo; como veremos más adelante, escuchar es un a-tender a otro, imprime de suyo una exterioridad inevitable; y este plano resulta un plano expresivo, un lugar de palabra, de circunstancias, atestado de silencios, campo de fricciones y violencias, ubicuidad llena de juegos de poder, colmada por las figuras del egoísmo y del deseo, paraje donde se pone en juego lo dicho, lo escuchado, lo no dicho y lo no escuchado.

Cabe reconocer aquí que hacemos nuestra la divisa deleuziana que afirmaríamos, no sin ironía, que ser profundo, en efecto, habría dejado de ser un cumplido, puesto que, el mundo, como nosotros lo entendemos, no es ni profundo ni etéreo ni esencial ni abstracto, sino que su divisa sería la vitalidad superficial, la circunstancialidad, la multiplicidad, la multitextualidad, el roce, la sonancia, las disonancias, mundo abastecido incesantemente de significaciones y no significaciones; mundo que nos exige descifrarlo; mundo donde lo oculto se esconde en los pliegues de lo horizontal y no en un mundo inaccesible. Lo anterior hace posible que nuestra meditación nos logre colocar ante el prolijo rostro de la habitualidad extendida donde se forjan precisamente todas nuestras posturas e imposturas, todo el plexo de nuestras venturas y desventuras, todas nuestras paradojas y vericuetos, toda suerte de comicidades y dramas; mundo vivo, expresivo, ordinario, horizontal; lugar donde el oído humano confabula desde sí para ofrecernos la posibilidad de atendernos, de comprendernos por su mediación; en fin, pues, campo donde se aduce la eventualidad comprensiva de escuchar las formas como somos puestos en juego merced del propio oído.

Digamos, en términos concisos y sumarios, que nuestra reflexión sobre el fenómeno de la escucha, emerge a partir de la teatralidad de la misma, nos coloca en los parajes ordinarios donde los seres humanos, más que estar de pronto en comunicación como afirmaríamos una de las divisas principales de la semiótica, recién nos encontramos *expuestos* unos con otros y precisamente a partir de esta compleja y profusa realidad tiene cabida los juegos mismos de nuestra propia expresividad, siendo uno de esos juegos, el hablar y escuchar de los seres humanos desde donde se imprimen las firmas de nuestra constitución. Mantener la reserva en circunscribir la meditación de aquello que pasa con nosotros desde el acontecimiento cotidiano de nuestro *hablarnos* y *escucharnos* (desde la *exposición* de unos con otros), desde lo no dicho y no escuchado, entendiendo que lo anterior no puede verse acotado por la instancia de la comunicación ni por la pragmática del lenguaje ni por el intercambio simbólico o sígnico, nos insta a corroborar una prolijidad teórica antes reservada únicamente a localidades o palabras eximias, como razón, ser, espíritu, sentido del ser o conspicuas abstracciones como el hombre, la vida, etcétera. Estos mismos réditos teóricos han sabido reconocer aquellos que reflexionan a partir de instancias cotidianas, sectoriales, concretas y detalladas, como la música, la comida, los silencios de un archivo, las complejidades de la vida cotidiana, las lecturas de la vida privada o las reflexiones a partir de una novela o de las riquezas invaluables de un cuento.

Así, pues, cerremos el punto anterior permitiéndonos hacer el siguiente símil: así como para García Lorca el teatro “Es la poesía que se levanta del libro y se hace humana”¹⁴, nuestra meditación sobre la escucha debe ser filosofía, en tanto se eleva del

¹⁴ García, Lorca F. (2013). *La casa de Bernarda Alba. Bodas de sangre*, Xalapa, Universidad Veracruzana, p. 13.

prolijo libro de la vida de los humanos para hacerse humana al comprender o sondear a los mismos.

1.1.3 Oportunidad para la filosofía de reflexionar sobre la audición.

En el caso particular de la filosofía ha sucedido que, por enfatizar la razón o la atenuación de ésta, por distanciarse de los márgenes de la representación, por centrarse en la conciencia o en el lenguaje o en el sentido del ser o de su historia, por deconstruir una supuesta historia de la metafísica, por intentar rehabilitar el papel de la tradición y la pertenencia a ella y sobre todo, por mantenerse en la reproducción de sí misma bajo diversos dictámenes que la instituyen como una tarea dispuesta de una marginalidad intocable o no interpelada, no se ha permitido atender¹⁵ con suficiente detenimiento o no ha tenido la paciencia suficiente para atestiguar que, justamente, habría muy diversas nimiedades ordinarias, como en nuestro caso, la audición, donde ya se ponen en juego, entre otras cosas, la manifiesta estrechez indisoluble y cotidiana con nuestro entender y donde ya se observaría la posibilidad de comprender las resonancias de aquello que pasa con nuestra más inmediata realidad: el diálogo prosaico (prosa), complejo y profuso que ocurre al recién *exponernos* unos con otros en el habitual, ordinario y profuso *hablarnos* y *escucharnos*, en lo no dicho y en lo no escuchado por nosotros.

A nuestra consideración, la filosofía ha sabido detenerse de muchas maneras bastante provechosas en los recovecos del lenguaje y de la conciencia, ha podido reconocer el habla inscrito en los seres humanos y sus fecundos derroteros, ha hecho de los sentidos un prolijo abrevadero de reflexión, pero no ha impreso una suficiente dedicación a fenómenos habituales y nimios como el oído. La razón de ello, como lo aseveramos en líneas arriba, estriba en que precisamente la filosofía no estaría interesada en nimiedades. La filosofía no filosofa auxiliándose de nimiedades, su conspicuidad se lo tiene vedado.

Con el lenguaje, según sabemos, acotó las reflexiones de la razón y exploró otras maneras de plantear su inherente temática, con las meditaciones inscritas en el habla, descubrió un dinámico potencial en orden a la contextualización de los asuntos filosóficos dentro del mundo de la vida, pero al no detenerse, por ejemplo, en la audición, como le ha sucedido también a la semiótica, ha perdido una fecunda oportunidad de quedar abierta a la viabilidad de pensar y repensar nuestro estar en el mundo a través de la conminación inmediata y horizontal de unos con otros que el *hablarnos*, *escucharnos*, lo no dicho y lo no escuchado por sí imprime. Al no detenerse a filosofar desde peculiares menudencias como el oído, ha perdido la ocasión de sacar provecho de la potencial inteligencia que se pone en movimiento en el oído. Al pasar desapercibida ante la escucha ha desatendido la posibilidad de intentar *comprendernos*¹⁶ mediante el particular proceder de ésta; con la

¹⁵ Ciertamente en Ricoeur ya hay indicios de la reflexión de la escucha, lo mismo que en Jean-Louis Chrétien, bajo la inspiración de Heidegger, como también en Gadamer, incluso en éste, ya existe la afirmación de una preeminencia del oír, una tal que, según el propio Gadamer se remontaría hasta el propio Aristóteles. A este propósito debemos admitir la enorme relevancia de las reflexiones de Nancy a nuestra temática, lo mismo que las investigaciones deconstructivistas de Szendy en los ámbitos de la historia de la música, a su vez, debemos considerar insoslayables lo reflexionado por Adorno en el contexto de teoría crítica de la sociedad capitalista, como también no debemos olvidar lo reflexionado por Roland Barthes en el contexto amplio de una teoría literaria que no tiene tapujo alguno en reflexionar a partir de hechos ordinarios para sacar conclusiones alusivas a la propia vida de los hombres.

¹⁶ Debemos liberarnos del hecho de que el *comprender* o el *entender* deba tener principalmente la connotación de una orientación al consenso dialógico.

denostación del testimonio de la audición ha disipado la coyuntura de ponderar las maneras en que se ponen en juego muchos de los entramados de nuestra constitución y bastante de aquello a lo que quedamos sujetos antes de tomar conciencia de ello; a su vez, ha dilapidado la oportunidad de meditar sobre los modos en que el ejercicio mismo del filosofar se llega a reproducir y reiterar.

Así pues, la filosofía, en términos generales, como hemos insistido en más de una ocasión, merced de un comportamiento hasta ahora puntualizado como denostador, no ha sabido asumir que el escuchar resulta una pasividad bastante activa o un campo semiótico a la sazón bastante prolijo que nos debe llamar la atención por lo que allí se pone en juego: las sutilezas de nuestra constitución subjetiva, los modos de todo filosofar reflexionados bajo la figura hermenéutica del oído del filósofo, las prolijidades ordinarias de nuestras habladorías, los rasgos de nuestras determinaciones, las vicisitudes de lo no dicho, las perspicacias de un obedecer previas a toda deliberación, lugar donde se ejecutan con mayor gravidez las eventualidades pre-teóricas de nuestra constitución subjetiva y nuestros modos de vida, una obediencia desde donde laboran también los más diversos modos de dominación, de poder y sometimiento ideológico. Cabe subrayar, el oído no es un lugar epistemológico a cuya merced pueda barruntarse una teoría del conocimiento, en cambio, es un prolijo y complejo campo de experiencias constitutivas y una ubicuidad donde confluye en entender.

En lo que concierne a la propia filosofía, vale la pena reiterarlo, a través del fenómeno de la audición podríamos comenzar a meditar y ponderar, como ya hemos venido advirtiendo, además de lo anterior, los modos en que ella misma *se hace hablar* (la dimensión y estructura de su propia realización) y podríamos, a la sazón, reflexionar las maneras en que su proceder reflexivo podría ser interpelado de manera radical, apuntando precisamente al corazón de su propio ejercicio crítico-interpelante, lo cual podría suceder, adelantémonos, si la filosofía centrara su atención y se permitiera poner en cuestión los movimientos y maneras de las inclinaciones a las que su oído se hace obedecer. En este sentido, desde nuestra consideración, permítasenos anunciar que los rasgos, gestos y figuras de una filosofía interpelante e interpelada podrían comenzar a sernos propicios al momento en que una filosofía conspicua llegare a prestar oídos a aquellas aparentes nimiedades o testimonios que la lograren interpelar o trastocar, por ejemplo, cuando se atreva a considerar en su interior el rostro del fracaso o tal vez, cuando no tema ante la faz del ridículo.

Nimiedades como las anteriores habrían sido bastante denostadas por la filosofía, pero, a decir verdad, éstas la podrían conducir espetándola al desbordamiento de sus márgenes o a la desfiguración de sus lindes o, en palabras de Derrida, a sacarla de sus casillas. En este caso particular, se trataría, de atender, ciertamente, algo no dicho que recién se cierne y se pone en juego bajo la presencia inquietante de esas nimiedades interpelantes; algo no dicho que, ciertamente, toma ahora el cariz, entre muchas otras cosas, de aquello que no quisiéramos atender o nos rehusamos con pertinaz empeño a escuchar, pero que ya hablaría en la propia ejecución del pensar filosófico. En este sentido, vale la pena recordar que esta elocuente expresión venida de la labor psicoanalítica que afirma: “lo que no se puede decir no se puede callar”¹⁷ se aplica a la perfección al entramado filosófico y al carácter denostador de lo que en ella ya se cierne.

¹⁷ Cfr. Davine, Françoise, Gaudillière Jean-Max, (2011). *Historia y trauma. La locura de las guerras*, Buenos Aires, FCE. Este magnífico estudio, como lo advertimos en otra ocasión, ha sabido sacar enorme provecho trastocando aquel slogan de Wittgenstein que decía: “de lo que no se puede hablar se debe callar”. Ahora la memoria conlleva una palabra antes no dicha que estaría hablando mediante la expresividad de la locura: algo no dicho que tiene su origen en el trauma de las eventualidades belicosas. Se trata de lo que con violencia la propia filosofía habría lanzado fuera de sí.

La filosofía, como la Bernarda Alba de García Lorca, no podrá acallar eventualidades gravosas que ha querido conminar al silencio, pero que ya gimen en su interior.

En correspondencia con lo anterior, debemos al punto admitir que la interrogante y el desafío que imprime el testimonio del prestar oídos en el seno mismo de la filosofía contemporánea, acierta en el blanco de la problemática de la determinación de su propia realización, de su propia ejecución y de sus propios márgenes, puesto que, como hemos visto, los regímenes de la escucha se corresponden ontológicamente con los modos en que se lleva a cabo la eventualidad de la filosofía; por ese mismo motivo, estamos plenamente convencidos que dicho testimonio y su apremiante reflexión debe ocupar un lugar primordial al momento de la decisión de las posibilidades y derroteros de la filosofía contemporánea. Como hemos sabido argumentar, del propio oído filosófico depende, en muy buena medida, el decisivo agravante de que la filosofía pudiese ser tocada en sus fundamentos, queremos decir, la temática de que ésta pudiese ser trastocada en lo inmovible de su orgullo, en los goznes de su falso pedestal. Pero, no cabe duda, entre el orgullo de pensar que se ha llegado a “ser” algo eximio y el miedo a dejar de serlo, vemos que siempre ha triunfado hasta el momento aquel.

La temática de la escucha, más que ser un exiguo testimonio desde donde hoy se montan, de manera patéticamente precipitada, muy diversos y variopintos humanismos manidos¹⁸, a los que debemos denunciar y de los que con vehemencia nos apartamos, en razón de que en su proceder tienen el limitado objetivo de explotar, de manera hartos tosca y simplista, la relación ontológica, semiótica y hermenéutica, que nosotros ya hemos puesto en relieve entre escuchar y entender, escuchar y llegar a ser, escuchar y obedecer.

Por nuestra parte, insistimos en meditar las agravantes sobre el oído considerándolo de antemano como una ubicuidad ordinaria y un fecundo campo semiótico donde ya se amalgaman mundos antes de darnos cuenta siquiera que hay tales, ya se producen en su centro perspectivas, decisiones, venturas, fallos previos respecto de la estructura y sentido de la historia, en su interior se acusan dramas, modos de ser, eventualidades no dichas, como también regímenes de la audición, habladurías, chismorreos de una importancia ordinaria, filosófica y científica considerable, historias muchas veces incomprensibles, fracturas y hasta extravíos de la subjetividad; la audición, campo semiótico donde, al parecer, lo que domina con más tesón y pujanza es, casi siempre, lo grávido o lo etéreo de aquello no dicho, en palabras de Barthes: lo secreto, lo indirecto, lo silenciado, aquello que se esconde detrás de las palabras, la otra cara de la significatividad. A lo anterior, nosotros debemos sumar que eso no dicho también queda signado por lo insustancial, por lo no esencial y particular, incluso aquello aparentemente frívolo e insignificante que sutilmente habla desde el rasgo de las propias habladurías, desde el fragor del chisme y desde farrago del rumor.

En ese sentido, debemos afirmar que el sutil y pre-teórico proceder de la escucha se asemeja a la reflexión sobre el rumor, el chismorreos y la curiosidad silenciosa que García Lorca refiere en los labios de la *La Poncia* en el drama *Bernarda Alba*, aquella dice: “En el pueblo hay gentes que leen también lejos los pensamientos escondidos”¹⁹. La

¹⁸ Nuestra investigación debe querer también denunciar las propuestas simplistas y poco críticas que intentan referir la escucha bajo rótulos como escuchar al niño, escuchar al adolescente, escuchar al cuerpo, escuchar al otro, en orden a ramplonas visiones incapaces de percibir que la propia escucha resulta, esencialmente, una ubicuidad hermenéutica donde se ponen múltiples chanzas de la subjetividad, donde se ponen marcha un sinnúmero de campos de comprensión, pero al mismo tiempo, algo incomprensible y, ciertamente, también un no entendimiento entre humanos, como también varios gérmenes de violencia y muchos de los riesgos y peligros de vivir entre humanos, en todo caso, la escucha resulta una ubicuidad que es todo, menos un campo de comprensión inocente, puesto que en ella también se ponen en juego sutiles ámbitos de obediencia y sumisión, los cuales nos han tomado como su presa antes de darnos cuenta de ello.

¹⁹ Cfr. García, Lorca F. (2013). *La casa de Bernarda Alba*, Op. cit. p. 68.

escucha como el pueblo lorquiano, desde su histrionismo²⁰, desde su multicolor gestualidad que hace historia y a partir de las inclinaciones a las que queda sometida, pone en juego pre-teóricamente pensamiento y un campo semiótico constitutivo y pleno de significación que no debemos despreciar, pues éste adquiere un carácter filosófico relevante al momento de comprender la constitución de la subjetividad.

II. Algunos caracteres peculiares del proceder de la escucha.

La audición es un sentido corporal que colabora con los demás sentidos en la constitución del mundo de la subjetividad. Como tal es un lugar anatómico donde puede ocurrir un complejo proceso cerebral de significación de los sonidos y donde se lleva a cabo, entre otras cosas, el equilibrio corporal. No obstante, la audición es un campo que denominamos de comprensión, lo cual significa que, a partir de su base corporal, en sus fueros acontecen complejos procesos de entendimiento que rebasan su propia base material, como también sucede una relación peculiar entre su desenvolvimiento y el llegar a ser de tal o cual eventualidad humana. Pero ¿debido a qué motivos podemos afirmar que la escucha llega a ser un campo de comprensión? ¿Qué rasgos peculiares inherentes a ella la instituirían como un derrotero, valga decirlo, de inteligencia, esto es, como un campo de experiencia donde se activa una lectura o comprensión de las cosas? Y, ¿qué estructura comportamental posee que, según nosotros, la haría competente para una comprensividad particular?

Adelantemos una idea básica que ya hemos venido sugiriendo en líneas precedentes y que habremos abordar con más ahínco en su momento debido: la audición está guarnecida de una estructura peculiar multivalente y ambigua, pues, por un lado, es un sentido o, mejor, un sistema fisiológico encargado de trocar las ondas mecánicas en ondas eléctricas, las cuales pasarán al cerebro para su significación; mas, por otro lado, la concebimos como un paraje peculiar que obra pre-racionalmente logrando colaborar activamente en el llegar a ser de los marcos comunitarios y en el llegar a ser de la subjetividad individual y, finalmente, resulta para nosotros un lugar que puede revestir una solvencia crítica, pues puede sostener sobre sí una particular equivalencia con el pensar. Nuestra filosofía de la escucha no hace más que sacar provecho de esa condición polivalente del escuchar. Pero, ¿cómo ello es posible? Veámoslo.

2.1 Estructura morfológica del sistema auditivo.

Vale la pena mencionar que el oído logra ponerse en movimiento desde su base empírica, en tanto sistema auditivo¹ y merced de esta ineludible corporalidad es como

²⁰ Cfr. Davine, Françoise, Gaudillière Jean-Max, (2011). *Historia y trauma. La locura de las guerras*, Op. cit. p. 52. Nos servimos aquí de lo reflexionado por esto eminentes psicoanalistas en lo que respecta a la palabra *histrión*. Según los autores, Isidoro de Sevilla remite la palabra *histrión* a la de *historiones* o historiadores, esto es, aquellos hombres, locos, payasos, juglares que con la ayuda de la gesticulación daban a entender aquello que no se quería o no se podía decir abiertamente. De tal suerte que, a la *escucha* le corresponde, muy seguramente, un entramado de gestos histriónicos donde se gesta un campo semiótico significativo en lo que respecta a comprender los rasgos de la subjetividad.

¹ Cfr. Latarjet M., Liard Ruiz A. (2011). *Anatomía Humana*, 4ª Ed. Buenos Aires, Editorial Médica Panamericana, pp. 437-462. Cfr. Moore, L. Keith et al. (2010). *Anatomía con orientación clínica*, Barcelona, Editorial Wolters Kluwer, pp. 966-980. García Gil-Carcedo, Luis, M. (2011). *Otología*, Barcelona, Editorial Meranini. Cfr. Abbott Laboratories, (1962). *El oído. En transparencias anatómicas*.

puede llegar a ser alzarse como ámbito comprensivo. Gracias a ello es que más adelante seremos capaces de postular una escucha ineluctablemente corporeizada. Por eso mismo, recordemos algunos de los elementos básicos del sistema auditivo.

Este sistema, lo sabemos, está compuesto por tres grandes partes fundamentales: a) el Oído externo o periférico, formado por la aurícula o pabellón auricular (oreja) y por el conducto auditivo externo. El sonido es captado por la aurícula, dada su forma receptora y logra conducir la sonoridad por el canal auditivo hasta el oído medio; b) Oído medio: está formado por el tímpano o membrana timpánica y una tríada de minúsculos huesecillos denominados, martillo, yunque y estribo; en esta parte del sistema auditivo ocurre que la sonoridad se amplifica, para posteriormente pasar el sonido hasta el oído interno; c) Oído interno: formado por el laberinto óseo: la cóclea y los canales circulares, allí sucede que el sonido se transforma en impulsos eléctricos que son conducidos hasta el cerebro. El momento más rudimentario y básico de la comprensibilidad del oído sucede al interior de esta metamorfosis, en el trueque de algo mecánico a algo eléctrico. En ambos casos, el proceso del escuchar sigue siendo básicamente un impulso, un empuje. El proceso de la audición y el equilibrio del ser humano adquieren, también aquí, una enorme importancia. No en vano Heidegger afirmaba que la escucha del poeta adquiere su auténtico matiz en los fueros del oído interno, el lugar donde se atiende resistentemente el previo escuchar del origen².

En modo alguno es el lugar para reflexionar la importancia fisiológica del sistema auditivo, baste por el momento decir que la audición logra elevarse como campo comprensivo merced de la dimensión material de la misma. Sólo porque el oído es un lugar fisiológico de percusión, de transformación del sonido, de flujo y empuje de electricidad, de impulso y movimiento, de fuente de equilibrio y un lugar de aparente receptividad que nos exterioriza, llega a adquirir un puesto relevante, al ser un lugar de percusión y exterioridad donde la alteridad tiene uno de sus focos privilegiados para hacerse palmaria y para ser génesis de comprensión.

2.2 La escucha colaboradora con los sentidos. La no solicitud de la correspondencia de la audición.

Según se ha podido apreciar en lo precedentemente esgrimido, la audición logra adquirir a partir de su suelo cotidiano, incluso a partir de la base material a la que está anclada como lugar de resonancia, un notable rango comprensivo, debido a disponer por sí misma un carácter coadyuvante con las posibilidades de otros sentidos.

El sistema auditivo en su base fisiológica colabora muy activamente con los demás sentidos al momento de forjar el mundo de la subjetividad y en ese mismo contexto adquiere el mismo valor constitutivo que los demás sentidos, toda vez que mutuamente coparticipan en el buen funcionamiento del cuerpo.

No obstante, el sistema auditivo cobra una ligera preeminencia desde el momento en que adquiere la competencia de elevarse a campo de comprensión y se ostenta como lugar de palabra, como ubicuidad semiótica, como sentido que tantea el espacio (el lugar de las coordenadas como sucede con el murciélago y la lechuza) y, ante todo, como un lugar donde puede ocurrir la equivalencia entre escuchar y pensar. Asimismo, como

Cfr. Nieto Varela Isabel, Lassaletta Atienza Luis, (2012). *La sordera*, Madrid, CSIC/Catarata. Cfr. Alfred Tomatis, (1986). *El oído y el lenguaje*, Barcelona, Ediciones Orbis, pp. 45-65.

² Cfr. Heidegger, M. (2010) (GA 39). *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*. Buenos Aires, Editorial Biblos, p. 181.

dominio comprensivo le subyace un particular proceder dominado por regímenes, por dictámenes e inclinaciones; y, en términos epistemológicos cabe postular que, a la sazón, logra ser un derrotero que logra evadir los ardides de la correspondencia entre sujeto y objeto; pero, ante todo, la audición dispone de una compleja estructura comportamental que gobierna la unidad de su dimensión comprensiva, algunas de esas partes estructurales serían: un carácter onto-hermenéutico, un talante expresivo- testimonial y uno más que ya hemos indicado como lugar de semiosis, mejor un prolijo campo de experiencias de la subjetividad y de su constitución.

La escucha se impone como una zona comprensiva que, como hemos dicho colabora activamente con los demás sentidos y, desde el punto de vista gnoseológico, coadyuva con eficiencia con el espectro de la visión. Ahora que al interior de la filosofía las reflexiones montadas sobre los rendimientos de la visión están lo bastante gastadas y ésta aparece, en cuanto a su funcionalidad teórica un tanto extenuada, la audición puede contribuir a incentivar y conducir por otros cauces esas mismas reflexiones tradicionales de la filosofía. Por de pronto, baste, para sostener lo anterior un único ejemplo. Debemos recordar que el sentido de la vista y, por ende, la metáfora de la luz que de su interior emana, han contribuido enormemente a la temática del conocimiento, particularmente, han enriquecido y sustentado los goznes de la representación y han influido en las demarcaciones de los linderos de una subjetividad cognoscente. Por su mediación, la verdad ha sido tasada por el sujeto bajo una particular lógica donde habría privado el descrédito hacia lo oculto y la denostación hacia lo oscuro por falso. En esta lógica cognoscitiva habría una especial denegación de aquello que no estaría ante la horizontalidad de la vista (objeto) y de lo que, para ser verdadero, tendría que ser visible y rebosante de luz.

Frente a lo anterior, debemos admitir que el proceder de la escucha no es beligerante con la visión ni se opone a ella ni la contradice, como tampoco lo hace con los demás sentidos corporales; más bien, su carácter operacional comprensor es de otra índole, puesto que los rangos de su intencionalidad comprensiva no se originan en el lugar de la iluminación donde brota la tradicional relación entre sujeto y objeto.

Escuchar no solamente es el acto de recabar las intenciones de un hablante, no solamente se ciñe a tomar nota de lo que se habla ni tampoco se sujeta a ser una competencia receptiva de señales como lo entiende Husserl³. Su actuar es más amplio, es una fidedigna vía para pensar, de allí que se diga: “Oír, escuchar, es presentir y presentir conduce a pensar”⁴. Pero este presentir debemos referirlo, en primer lugar, al *sensus*, al roce, al tacto, al sentir y pre-sentir de unos con otros.

Su proceder tiene cabida a partir del tacto, del roce, de la sensibilidad percutora, del movimiento, de la vibración, de la metamorfosis, de las percusiones sonoras, pero, ante todo, la audición adquiere una índole comprensiva a partir del complejo paraje de la exposición expresiva originaria de unos con otros, ubicuidad que hemos designado como un lugar dramático, voluble, venturoso y desventurado, pleno de roces (profuso en tactos), lleno de matices expresivos, “plano inmanente y concreto de los actos expresivos”⁵, justo horizonte donde se vive a partir de la “vida relativa y variable, sublime y cotidiana de las palabras”⁶, de lo dicho y lo no dicho. De tal manera que la audición, gracias a su componente fisiológico y al movimiento que ocurre en su interior, llega a ser un lugar de

³ Cfr. Husserl, E. (2006). *Investigaciones lógicas* Vol. I, Madrid, Alianza Editorial, p. 240.

⁴ Cfr. Andrés, R. (2013). *El mundo en el oído. El nacimiento de la música en la cultura*, Barcelona, Editorial Acantilado, p. 14.

⁵ Cfr. Ramírez, Teodoro Mario, (2013). *Filosofía del quiasmo. Introducción a la filosofía de Merleau-Ponty*, Op. cit. p. 148. Plano donde Mario Teodoro cree testimoniar la reflexión filosófica.

⁶ *Ibidem*.

entendimiento por el hecho de las percusiones derivadas de la exposición de unos con otros. El oír brota de un espacio donde priva el movimiento, los roces, las vibraciones, mas este espacio vibrante es comunitario. Adelantémoslo: *escuchar es escucharnos*.

Mientras que el otro aparece a nuestra visión como otro gracias a la mediación de la luz, la escucha corrige colaborativamente al ojo, en la propia economía corporal epistemológica y encuentra al otro *en* la percusión, en la vibración y el movimiento, en el roce, lo encuentra al interior de la resonancia. Mientras que el ojo representa al otro, pues éste es para aquel su objeto, el oído lo lleva consigo, pues resuena en él. Mientras que el ojo vive del objeto, el oído corrige esa necesidad eximiéndose de toda correspondencia y correlatividad. El conocimiento bajo los entramados de la correspondencia supeditados al ojo y su visibilidad, encuentra otros cauces mediante el auxilio del oído. El oído es un plexo de correlaciones, un lugar de sonancias y resonancias, de percusiones y roces desprovisto de correlatos. Así, el oído colabora con el ojo enseñándole a éste que el mundo es un contexto de expresividades que no está delante para ser visto y representado, sino que, al difuminarse dicho representacional, entonces el mundo es algo que debe ser escuchado. Por eso decimos que el ojo debe saber escuchar.

2.3 La audición como espacio germen de interpretación. Primeros indicios de su proceder.

De ante mano, debemos dar por sentado un comportamiento peculiar inherente al oído. Este comportamiento es el que nos permite retener la audición como lugar donde germina un comprender y como foco donde acontece un cúmulo de experiencias significativas. Demos los primeros indicios de esa operatividad del oído.

Lo primero que tenemos que aclarar es que el comportamiento del oído no puede verse reducido a la dimensión concreta de la comunicación ni se constriñe a la pragmática del lenguaje; su proceder es más amplio, su actuar expresivo se pone en marcha de forma peculiar, ante todo, de manera polimodal.

Si bien, el escuchar es cooriginario al hablar, aquel manifiesta una estructura comportamental diferenciado de éste, pues su desenvolvimiento se ve concretizado con antelación a la dimensión de la palabra o de la voz. Por eso una de las divisas de nuestra investigación reza así: el oído es más ágil que la lengua, lo cual significa que la subjetividad y su marco histórico-ejecutivo ya se ponen en juego merced del oído antes de que su consciencia caiga en la cuenta. La relación onto-hermenútica del oído con el llegar a ser tiene cabida con prelación y anticipación a la dimensión fáctica del lenguaje. Debido a ello, podemos decir que en el oído acontece una expresividad significativa o una inteligencia peculiar con prelación a la praxis comunicativa; el oído entiende antes de las palabras, su inteligencia se ve corroborada con antelación a las prácticas del lenguaje. De allí que un bebé en su período de gestación, al menos en las primeras 20 semanas, pueda atender a los sonidos que acontecen en el seno materno. Esa percusión ya es el inicio de una inteligencia expresiva pre-racional y podemos decir, pre-fónica. Ello acontece de manera fundamental en los animales, cuyos oídos “entienden” desprovistos del auxilio de la voz. Lo anterior nos conduce a pensar que el comportamiento del oído se empobrece si lo confinamos a la dimensión comunicativa y al plexo de las prácticas lingüísticas, como normalmente sucede.

2.4 Resquicios del comportamiento comprensivo polivalente del oído.

Intentemos abordar la temática conducente a la retención de la audición como una ubicuidad compleja, provista lo mismo de una tendencia pre-reflexiva que como un derrotero hermenéutico-reflexivo y hasta guarnecida de una dimensión que podemos denominar, por de pronto, teatral. Téngase las siguientes reflexiones como un primer acercamiento a esta temática.

Schopenhauer, en su tesis doctoral afirmó que el oído resulta un sentido corporal primordialmente subjetivo, el cual, a diferencia del tacto y de la vista, no precisa para ejercer su labor ni de referencias causales ni espaciales, puesto que el oído, según el joven Schopenhauer, no estaría decisivamente orientado a reconstruir algo así como la objetividad del mundo. El filósofo de Danzig dice así:

El oído tiene su valor como vehículo del lenguaje, por lo cual es el sentido de la razón, y recibe su nombre de ellas en algunos idiomas, así como *médium* de la música es el único camino de complicadas relaciones numéricas, no sólo *in abstracto*, sino inmediatamente, esto es *in concreto*. Pero el sonido no evoca relaciones espaciales, por lo que no nos indica la condición de su causa, sino que nos detenemos en el mismo; por lo que no es un dato para que la inteligencia construya su mundo objetivo.⁷

Desde nuestra consideración, lo anterior reflexionado por el filósofo no está, en modo alguno, en detrimento de lo que hemos denominado condición del oído, como espacio expresivo, como foco de experiencia, como lugar pre-reflexivo y al mismo tiempo, como lugar de pensamiento; por el contrario, lo allá afirmado por Schopenhauer labora argumentativamente en beneficio de un carácter peculiar del oído aludido y acreditado por nosotros en la audición ordinaria.

La audición, en su particular proceder, incluso en lo que respecta a su conducta fisiológica más básica⁸, al momento de ser tocada o percutida por cualquier sonido, en cuanto sistema auditivo, por toda clase de palabras o por alguna resonancia, cualquiera que ésta sea, sucede una fecunda confabulación entre sentir como pulsar, como empuje o como apelación (*ad*, hacia; *peltus*, empuje) y el movimiento orientado a trasmutar, merced de esta prolija coparticipación, recién se inicia una labor que podemos denominar crítico-hermenéutica, puesto que, en los fueros del oído se inicia una transformación, una ampliación del sonido y un trueque en ondas mecánicas a eléctricas y esto, más allá de su dimensión fisiológica y del pensar de la otología como ciencia, adquiere una significancia filosófica fundamental, toda vez que, dicha metamorfosis, es una faena de interpretación de la significación de lo percutido, resulta, agregamos, una labor de criba, de selección entre lo mecánico y lo eléctrico, de equilibrio⁹ y de ponderación, el oído tiende a entender, de allí que suceda una primaria equivalencia entre escuchar y pensar (*pesare*, pesar, poner en balanza), todo lo cual nos conduce con todo derecho a afirmar que este proceder fisiológico es un primer indicio de un comportamiento fisio-audio-comprensor básico. Aquí, la escucha atiende, el oído comprende desde el primer momento en que es rozada o percutida; movimiento, sensibilidad y apelación colaboran productivamente en

⁷ Cfr. Schopenhauer A. (1950). *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* en *Obras*, Tomo I, Buenos Aires, Ateneo, p. 76.

⁸ Debemos recordar que en el oído medio comienza fisiológicamente la labor de transformar el sonido aéreo en vibraciones de fluidos y tal proceso podemos decir, desde nuestra perspectiva, es el primer paso hermenéutico de la significación que tendrá cabida en el oído interno.

⁹ Para algunos otólogos la audición, antes de ser un sistema orientado al oír en los organismos más avanzados, tuvo un marcado acento en aras de conseguir el equilibrio corporal. Desde nuestra consideración, esto admitido por los científicos adquiere una dimensión relevante, toda vez que la adquisición del equilibrio debe ser resultado de un proceso fisiológico donde el cuerpo pondera su erguimiento.

beneficio de un ejercicio hermenéutico comprensivo. Sin embargo, el comportamiento comprensor del oído no se puede agotar en esta su dimensión fisiológica.

Aunado a lo anterior, debemos admitir que dicho ejercicio de apelación comprensiva, cabe subrayar, se lleva a cabo sin que el propio oído precise, en un primer momento, de alguna noticia sobre el origen espacial del objeto percutido en él, puesto que, en efecto, el oído, para ejercer su inherente labor de resolución hermenéutica, lo hace careciendo de la necesidad de establecer primariamente relaciones causales entre lo percutido y su origen espacial.

Con lo anterior queremos decir que el oído interpreta un mundo sin necesidad de la causalidad; la audición hace su menester crítico-hermenéutico sin la solicitud de nexos causales, sin la ayuda de un mundo objetivo y ello lo consigue en el mismo momento que lo percutido es enderezado fundamentalmente en orden a la inmediatez del lenguaje, pero, ante todo, ello sucede gracias a que el oído es un lugar de experiencias, mejor a que una ubicuidad expresiva que ya “habla” antes de la propia palabra. En el ejercicio de mutación comprensiva antes descrito emerge un complejo de significación, aparece un cúmulo de expresividad pre-fónica, podemos decir.

A partir de esa mudanza interpretativa de lo percutido y sin la provisión de la necesidad de nexos objetivos causales, en su interior recién comienza a generarse un mundo de significaciones, el mundo no es algo representado ni aparece como fuera de nosotros como algo objetivo, aparece una pléyade de signos, un complejo proceso de intenciones y de semiosis, los cuales, vemos cómo enseguida repercuten en el entramado de significaciones donde la propia audición o el sujeto oyente estarían previamente asignados. En otras palabras, en el escuchar ya se activan, desde esta dimensión fisiológica básica, diversos procesos de inteligencia¹⁰, de selección y de equilibrio, de criba y crítica de maneras pre-fónicas.

En razón de lo anterior, podemos decir que, en efecto y, según el propio Schopenhauer, el oído no está, ciertamente, orientado a reconstruir objetiva y *causalmente* un mundo, puesto que su proceder cognitivo y reflexivo no precisa de retener y configurar un mundo como totalidad de objetos y descrito por procesos causales; en cambio, desde nuestra perspectiva, a causa de que consideramos la audición como una ubicuidad o un campo expresivo, un lugar de interpretación de sonoridades y de intercambio significativo, podemos llegar a decir que la audición llega a significar un mundo, en todo caso, lo tiñe de variopintas expresividades, de signos y significaciones. El mundo en el oído aparece como un contexto de significaciones, desde su más básico proceder. Para la audición, el mundo no es aquello que está ante ella como un conglomerado numerario de objetos y de nexos físicos causales, pero tampoco el mundo es esa primaria metamorfosis comprensiva antes señalada que acontece en el oído interno; a contra punto, el mundo para la audición, recién tiene primicia a partir de la multitextualidad de las percusiones y repercusiones que se constituyen, primariamente, en el lugar común de la exposición de unos con otros. El efecto comprensivo decisivo del oído, como veremos más adelante, acontece en el espacio comunitario.

Como es irrelevante imaginar al hombre fuera de su comunidad y al nivel del animal –la noción de pre-historia carece de sentido–, cabe colegir que en la exposición de unos a otros se dan todas las formas de escucha que cita Barthes y que trajimos a cuenta en líneas arriba, pues desde el momento en que el ser humano es tal se debe a una escucha animal que espacia su mundo, a una escucha intersubjetiva que le abre el oído y a una escucha que puede tomar el puesto del pensamiento.

¹⁰ Cfr. Barthes, R. (1992). *Lo obvio y lo obtuso*, Op. cit. p. 245

2.5 Rasgos básicos del carácter reflexivo y teatral del oído.

Este mundo de interpretación pre-conceptual que ya germina en el oído, valga la expresión, llega a transformarse, posteriormente, como el filósofo de Danzig también así lo estimaría, como un mundo auspiciado por el lenguaje, merced a que el oído dispone también del lenguaje como uno de sus esenciales vehículos a partir del cual entreteje sus múltiples significaciones mundanas. Eso mismo ocurre, análogamente, al decir de Schopenhauer, con la propia razón, pues ésta, semejando una “percepción que oye” y que por eso mismo “piensa”, forja su materia, que es la de los conceptos abstractos a partir de la inmediatez del lenguaje. Por eso mismo, Schopenhauer no tiene objeción alguna en establecer una inherente relación entre la escucha y la razón, ligazón reflexiva acreditada en algunos idiomas como el griego, el italiano, el alemán¹¹, según el pensador. Desde nuestra consideración, adelantamos que retenemos conceptualmente al oído como un campo de experiencias que entiende pre-racionalmente y como una ubicuidad que dispone un reflexivo entender. Insistamos, el oído es un lugar polivalente, en ello estriba su riqueza.

Por nuestra parte, agregamos que dicha reflexividad del oído, tanto en el castellano y en la misma medida que en francés, habría coloquialmente en el escuchar una invitación a reflexionar, a entrar en razón o en sensatez a través de una franca relación entre escuchar y pensar, apelación orientada a un “oír bien” como “pensar bien” o “comprender bien”. En castellano, por ejemplo, “escuchar bien” también querría decir, en todo caso, “pensar con corrección”, “pensar con rectitud”; en fin, pues, querría significar “pensar bien”. Con arreglo a ello, tenemos ante nosotros algunos motivos para retener a la escucha como un espacio ambiguo, el cual, al mismo tiempo lo vemos determinado como un lugar reflexivo y como un lugar pre-reflexivo, el cual se pone en movimiento merced de un proceder expresivo particular, todavía por describir.

Siguiendo el mismo orden de ideas, cabe afirmar que, a diferencia de Schopenhauer, quien acota demasiado la influencia de la audición, nosotros pensamos que el oír labora, entre otras cosas, muy directamente sobre la configuración del espacio, como bien nos lo ha sabido advertir Roland Barthes¹², pues el oír sondea y configura al mismo, sea éste intersubjetivo o empírico, se mueve en él tanteándolo, coordinándolo (establece coordenadas), pero también, interpretándolo y por ese motivo, lo arregla y colabora activamente en la determinación del mismo. Ello lo hace, indudablemente, aduciendo perspectivas, puntos de vista que se convierten en puntos de escucha desde donde lo pondera, aduciendo pretensiones de verdad, estimulando simulaciones, complejos de comportamiento; por tal motivo, la escucha ayuda, con su prolija labor a forjar, a alterar y a configurar el espacio donde ella percute y donde ella misma es percutida.

Un cuidado de la escucha y una pedagogía de la misma debiesen reflexionar con suma seriedad las formas en que nuestra audición colabora con la estructura de nuestro espacio. Un oído precipitado, acostumbrado a sonidos agudos, un oído habituado al ruido indudablemente favorecerá un espacio provisto de las mismas características. Para ilustrar lo que ahora concitamos, recurramos a lo siguiente. Schopenhauer se quejaba ampliamente del ruido de las ciudades, particularmente de los latigazos que los cocheros infringían a los caballos, pues nuestro filósofo reconocía la estrecha relación entre los lugares ruidosos y el quebranto de la comprensión o el deterioro de la escucha, decimos nosotros. Sin embargo, siguiendo nuestro argumento, decimos que el ruido, muchas

¹¹ Cfr. Schopenhauer, A. (2012). *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, FCE, México, p. 120.

¹² Cfr. Barthes, R. (1992). *Lo obvio y lo obtuso*, Op. cit. p. 244.

veces, es provocado por el proceder mismo del oído y podemos referir una escucha *estridente* que forma espacios estridentes. Mas, ¿cómo sucede ello? Lo decimos. Ello ocurre cuando una subjetividad se constituye como fuente de ruido, lo cual implica que su audición sólo ejerce su actividad comprensiva de manera estrepitosa y por eso mismo quebrantada, como sucede también que una audición acostumbrada al estrépito y al detrimento de la comprensión colabora con la formación de una subjetividad ruidosa y con un índice bajo de comprensividad. Pero también cabe admitir que el silencio puede provocar también oídos escandalosos, como ocurre en muchos de los conventos, donde el rumor, el chisme y la conjuración se genera en oídos y lenguas sigilosas, generando con ello espacios no siempre teñidos de santidad. A decir verdad, no siempre ocurre que una escucha sosegada implica una subjetividad sosegada y prudente y tampoco una comprensividad más lúcida. Lo cual confirma más nuestro argumento a favor de un cuidado de la escucha y del espacio que ella misma espacia.

Después de abonar la anterior gavilla de argumentos a favor de un comportamiento polimodal de la audición, atengámonos ahora a concertar un primer acercamiento argumentativo a favor de una dimensión teatral que, según nosotros, el oído dispone.

Según esto, el oído dispone de un comportamiento teatral en razón de que colabora muy activamente para representarnos y montar escenarios donde la condición humana se puede mirar representada y arreglada.

Desde nuestra consideración, el oído, más que la razón, es un lugar expresivo germen de interpretaciones y fuente de experiencias ordenadas a contextualizar la subjetividad en los entramados del mundo. Ella misma posee una dimensión comportamental que emula las veces de un teatro y en ello lleva razón Roland Barthes¹³, debido a que induce y fomenta diversos espacios escénicos, confabula para formar espacios vitales donde nos vemos representados, por ejemplo, en la figura del chismoso, del esparcidor de rumores o en el fisgón, pero también en la figura del oído del filósofo, ámbito donde podemos vernos representados o arreglados; a su vez, la audición azuza a favor de la inducción de diversos dramas y comiidades mediante los cuales nos vemos exhibidos o, mejor, expresados; la escucha forma ella misma espacios histriónicos donde podemos ver interpretado el complejo y variopinto drama del vivir de los hombres (no únicamente el deseo y el poder como refiere Barthes).

Por el motivo precedente podemos colegir que el oído de Heidegger y su filosofía hacen posible que nos refiramos a la misma como la puesta en escena de un cierto teatro donde vemos representado, en este caso, el drama del ser y la comiidad del mismo. La filosofía del pensador alemán nos parece un espacio escénico donde se arregla un modo de concebir la filosofía por parte de un filósofo. Pero lo mismo que decimos del filósofo de la Selva Negra lo podemos afirmar de un dramaturgo, de un poeta o un novelista o cuentista, de todos y cada uno de ellos decimos que nos proponen un espacio escénico o un teatro mediante las formas en que escuchan y hacen hablar el vivir de los hombres; su obra es para nosotros un espacio expresivo testimonio vivo de cómo escuchan y cómo hacen hablar la condición humana, Siendo que, nos es válido hablar del teatro filosófico de Heidegger o de Schopenhauer, del teatro de la condición humana de Balzac, de Rulfo, de Strindberg, de García Lorca o de Maupassant, pues su respectiva obra nos muestra las formas en que cada uno de ellos escucha, hace hablar o arregla, interpreta o reflexiona la vida de nuestro estar en el mundo atestiguado en el hablar y escuchar de los seres humanos.

¹³ *Ídem.*, p. 256.

Por su parte, el oyente y su escucha, en términos generales, se nos debe presentar en cada caso como un testimonio orientado a interpretar, reproducir o expresar el complejo hablar y escuchar, el prolijo espectro de lo no dicho y no escuchado, la condición humana queremos decir y por este proceder actualiza, arregla o interpreta este aducido espacio; por tal motivo, la escucha nos resulta un campo escénico donde se mira representada y arreglada la condición humana. Siendo que, el oyente por sí mismo rehúsa que lo concibamos como un lugar epistemológico de acceso a alguna realidad o sub realidad por descubrir o como un postigo cognoscitivo que nos conduciría hacia una realidad que debe ser puesta a la luz; a su vez, repele que lo consideremos como una ubicuidad donde se pone en marcha cierta verdad que se oculta o desoculta; a contra punto, hemos de tener al oyente como una ubicuidad sonante y resonante, un espacio expresivo que se constriñe estrictamente a ser testimonio de los múltiples modos en que logra interpretar y arreglar ese amplio espacio entretejido y entreverado de nuestro *hablarnos* y *escucharnos*, de lo no dicho y no escuchado, al que hemos hecho ya alusión.

2.6 Carácter pre-teórico expresivo y obediente de la escucha.

Intentemos ahora obtener más claridad respecto de un proceder expresivo y pre-reflexivo de la escucha; haciendo lo anterior comenzaremos a hoyar el terreno teórico a favor de una filosofía de la escucha. Auxiliémonos para tal fin de algunas reflexiones en torno a Gadamer.

H. G. Gadamer ha sido de los pocos filósofos que han resaltado, a su manera, un cierto carácter hermenéutico y filosófico de la escucha, ha afirmado de manera bastante ejemplar que el oír logra obtener dicho carácter a través de una relación peculiar con el concepto de pertenencia a la tradición. Lo anterior querría decir, según nuestro filósofo, que una determinación correcta de la noción de pertenencia debe pasar invariablemente por la lógica que describe el oír¹⁴. Al igual que Heidegger, Gadamer insiste en la importancia de la pertenencia y de su relación esencial con el oír. Recordemos que también esta connivencia entre el oír y la pertenencia ya había sido observada y denunciada en su momento, como antes lo pusimos en evidencia, por Derrida.

Para Gadamer, resulta claro que la eventualidad lingüística de la tradición y la pertenencia a ésta queda esgrimida en los procesos de una cierta lógica de la audición. Según eso, cada uno de nosotros es perteneciente a una tradición y habría un oír, que nada tendría que ver con una escucha atenta y deliberada, donde precisamente se observarían y quedarían testimoniados los derroteros de esa pertenencia: el acontecer o la acción de la tradición se deja oír recién el sujeto ya dispone de unos oídos abiertos para ella.

Para el filósofo alemán, el oír está de suyo abierto originariamente a la voz de la tradición y mediante este prestar oídos, al parecer, originario y pre-teórico, actualiza el acontecer de la misma¹⁵. El oír originario abierto a la tradición adquiere así, en el contexto de una hermenéutica filosófica, una relevancia importante, puesto que, en primer lugar, da cuenta de una particular preeminencia del oír con respecto a los demás sentidos y con ello se reafirmaría la idea de que el sentido propio de la experiencia hermenéutica gadameriana sería precisamente el oír y, por otra parte, que éste poseería una universalidad en razón de que su proceder permitiría algo así como un “escuchar al logos”¹⁶, lo que, en términos sumarios, quiere decir que la tradición, en tanto acontecimiento lingüístico, se actualiza realmente en el sujeto a partir de un oír

¹⁴ Cfr. Gadamer, H. G. (1997). *Verdad y método* Vol. I. *Op. cit.* p. 553

¹⁵ *Ídem.*, p. 554.

¹⁶ *Ibidem.*

comprensivo a la misma. En otras palabras, en la apropiación auditiva de la tradición brota de suyo un comportamiento comprensivo donde se observaría la toma de la palabra de lo “dicho en la tradición”¹⁷. De acuerdo a ello, el sujeto actualiza el decir de la tradición, esto es, la interpreta y se la apropia¹⁸, pero teniendo en cuenta que dicho sujeto está abierto originaria y pre-teóricamente a la tradición, donde esto último significaría que la tradición deviene por encima de la propia voluntad del sujeto, esto es, que el fluir imperioso de la tradición acaece por encima del sujeto lo quiera éste o no y ello, subrayémoslo, sobreviene de manera originaria a través de un oír, el cual recién está abierto pre-teóricamente a un comprender el logos que ya fundamenta a la misma.

Si leemos bien al filósofo hermeneuta, diremos que la acción de la tradición, en su vivo acontecer, ejerce un poder (autoridad) en cuanto “acción de las cosas mismas” sobre la subjetividad y este acontecimiento subyugante se actualiza a partir de un oír originario, el cual se apropia e interpreta el accionar autoritario de la tradición que acontece por encima de su querer y de su deliberado hacer¹⁹. Con lo anterior, se infiere, el oyente queda como *sujeto* a una tradición antes de darse cuenta siquiera que pertenece a una y ello, según se ve, ocurre merced de esa lógica constituyente pre-teórica o pre-racional del oído comprensor. Y, justamente esta última idea es la que nosotros querríamos retener y enfatizar en orden a complementar y ensanchar las razones de un carácter expresivo, pre-teórico o pre-racional congénito al escuchar.

Comencemos afirmando que comprendemos las razones que Gadamer tiene para hablar de un oír y no particularmente de un escuchar, puesto que aquel hace expresa alusión a un estar abierto de antemano, de manera pasiva y activa al mismo tiempo a la tradición. El filósofo alemán reflexiona y afirma:

Tal es la verdadera esencia del oír: que incluso antes de la escritura, el oyente está capacitado para escuchar la leyenda, el mito, la verdad de los mayores. El que está inmerso en tradiciones –lo que ocurre como sabemos incluso al que, abandonado por la conciencia histórica, se mueve en una nueva libertad aparente– tiene que prestar oídos a lo que le llega de ellas. La verdad de la tradición es como el presente que se abre inmediatamente a los sentidos.²⁰

Con lo anterior, Gadamer quiere indicar la posibilidad fehaciente de un comportamiento del oír originario orientado a la apropiación e interpretación de la presencia de las tradiciones. Por nuestra parte, debemos ahora señalar que el curso de nuestra investigación no diferencia, por el momento, las importantes modalidades de la audición, esto es, el oír, por un lado y el escuchar, por el otro; por de pronto, sólo debemos advertir a nuestro lector que tomamos ambas nociones como lo mismo. Sin embargo, lo importante es ahora indicar que habría en lo reflexionado por Gadamer algo de suma importancia que debemos saber resaltar y aprovechar, puesto que allí podemos corroborar ese carácter expresivo y pre-teórico de la escucha que, en lo que a nosotros respecta, hemos venido también insinuando.

Desde nuestra consideración, resulta bastante fundamental y decisiva ésta señalada experiencia gadameriana, según la cual, habría un particular proceder de las cosas mismas, uno tal que, en efecto, ejerce su acción logrando pasar por encima de nuestra propia acción y de nuestra abierta deliberación. Ciertamente, para Gadamer ese modo de actuar refiere el ser propio de la tradición, análogamente a lo que para Heidegger sería el ser y su historia; en ambos autores, debemos reiterar, se alude y se piensa en el

¹⁷ *Ídem.*, p. 555.

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ *Ídem.*, p. 10.

²⁰ *Ídem.*, p. 554.

acontecer de una acción que no sería producto de nuestra deliberación, jamás su eventualidad tendría como origen nuestra voluntad.

En lo que respecta a Gadamer, ese específico modo de suceder de las cosas mismas en tanto tradición sería lo que determinaría su particular método y lo esencial de su específica verdad (en ello, al decir del mismo Gadamer, su pensamiento resulta semejante al de Hegel): un método y una verdad que impelen una experiencia y una dialéctica en cuyo seno habitaría el proceso inevitable de escuchar. No obstante, nosotros, queríamos retener la idea anterior, pero con sus debidas atenuantes.

Digamos, antes de cualquier cosa, que para nosotros resulta el seno convulso y expresivo de nuestro *hablarnos* y *escucharnos*, de lo no dicho y no escuchado, el paraje más inmediato donde nosotros vemos constatada algo así como la acción de las cosas mismas; este paraje, por lo pronto, lo describimos como una ubicuidad compleja, voluble y casi siempre convulsa. En segundo lugar, afirmemos que habría un escuchar o un oír bastante semejante al gadameriano en lo que a su proceder compete, cuya actividad también resulta activa y pasiva al mismo tiempo y, como en Gadamer, también juega un papel indispensable, pues nos hace quedar sujetos pre-teóricamente o de forma pre-racional –más no necesariamente bajo la lógica de la pertenencia–, a la acción compleja y casi siempre convulsa de ese paraje señalado donde nos ponemos en juego mutuamente.

Este oír aludido por nosotros, dado su particular actuar, permite ver testimoniadas y expresadas las muy diversas posibilidades de arreglar o interpretar, en lo que respecta a cada oyente, la propia acción de ese *hablarnos* y *escucharnos*; a su vez, con su operar activo-pasivo el oyente actualiza y reproduce la vida misma de ese paraje expresivo y lingüístico ahora referido; por otra parte, vale decir que el accionar de este sugerido lugar donde nos ponemos mutuamente en juego nos deja al punto como expuestos o expresados unos con otros recién nos encontramos los unos y los otros, y ello, debemos subrayarlo, ocurre por encima de nuestra deliberada acción, por arriba de nuestra voluntad y con anterioridad a nuestro raciocinio.

A fuer de profundizar otrora lo anterior, por el momento valga decir que el oír o el escuchar al que ahora referimos nos parece un pertinente campo donde podemos ver expresado y testimoniado un proceder de las cosas mismas, atestiguadas éstas en la inmediatez histórica de la prolija vida donde nos exponemos mutuamente: paraje vivo donde quedamos expresados en mutualidad.

Vale la pena ser reiterativos e indicar que, en efecto, si habremos de retener algo así como el suceder de las cosas mismas, éstas habrán de estar acreditadas en la concreción plural, voluble y compleja de nuestro *hablarnos* y *escucharnos*, en la expresividad de lo no dicho y no escuchado –paraje que no puede verse reducido a los márgenes de la praxis lingüística ni a la materialidad del lenguaje–, mientras que esas cosas mismas ya están puestas en marcha en dicho paraje sujetándonos, determinándonos, haciéndonos sentir el poder de su acción, lo mismo que su particular arbitrio, a tal grado que habremos de dar un nombre provisional a este quedar propensos, condicionados y hasta sojuzgados a esa flagrante preponderancia expresiva, el nombre que viene bien es *obediencia* (*ob, audire*), puesto que la fuerza de su arbitrio tiene como uno de sus focos más activos la audiencia, no sólo para reproducirse en el oyente sino también para llevar a la comprensión al mismo. Es en el oído, como después lo advertiremos con más detenimiento, donde la fuerza arbitraria de las cosas mismas dejará sentir su presencia constituyente, pero gracias a esa potencia sojuzgadora y componente puede comprender el propio oído.

Esta noción de obediencia adquiere unos rasgos particulares de los que ya hablaremos a su debido tiempo; por el momento, concretémonos a decir de ella que recién se pone en marcha en el oído de manera pre-teórica o pre-racional, esto es, ella labora

sobre nosotros antes que los fueros de nuestra voluntad puedan siquiera ejecutarse, previamente a los derroteros de nuestra deliberación y antes que la propia razón logre darse cuenta que razona. Con anterioridad lo dijimos y ahora lo reiteramos, el oído es un sentido adherido originariamente a los derroteros de la obediencia. Escuchar y obedecer mutuamente se solicitan. Así, inferimos que la audición es un lugar que logra comprender, entre otras cosas, gracias a un originario obedecer lleno de claroscuros.

III. Solicitud de una filosofía de la escucha.

Después de haber examinado de forma preliminar algunas determinaciones del proceder de la escucha, su primaria metamorfosis fisio-comprensiva y algunos rasgos de su proceder multimodal, cabe retener la esperanza de que el propio oído nos permita ejercer a sus expensas un emplazamiento exitoso de la reflexión filosófica.

Debido a ello, con prontitud debemos avocarnos a indicar ciertas razones que nos permiten consolidar la demanda de una eventual filosofía de la escucha, concebida, claro está, como probo campo de reflexión y de experiencia en lo que respecta a comprender nuestro estar en el mundo.

Existe un asombro estrechamente relacionado con los procederes de la vista, ese asombro irrumpe en la medida que el hombre se interroga por el espectáculo que se ofrece a los ojos. Dicha representación, cuando tiende la mano al oído, azuza una experiencia de un mundo que se percibe como algo que juega a ocultarse o desocultarse, el mundo precisaría del oído para descifrar ese juego aletéico (Heidegger). La pregunta que guía la experiencia de ese bífido asombro sería: ¿Por qué el ser y no más bien la nada?

Análogo a ese asombro, se encuentra otro más, también relacionado con un espectáculo que se ve representado ante el entendimiento avizor. El espectador frente a esta experiencia queda perplejo ante un mundo que existe, ciertamente, pero que, ante todo, resulta fraudulento (Schopenhauer). La interrogante rectora de esa profunda experiencia de mundo es la siguiente, a saber: ¿Por qué el mundo es algo que jamás debió ser?

Por nuestra parte, asumimos un pasmo frente a un mundo que es y que casi siempre resulta fraudulento. Dicha turbación nos alienta a interrogarnos desde diversos planos: a) por aquello que ya siendo no lo podemos cambiar; b) por aquello que al ser lo podemos cambiar. Y, las agravantes serían las siguientes: ¿Por qué el mundo al ser, la mayor de las veces, resulta algo fraudulento? ¿Qué es aquello que en su ser nos rebasa y no lo podemos trocar? Y, ¿qué es aquello que estaría en nuestras manos mudar?

Estas interrogantes nos obligan a abandonar una posición abstracta-metafísica, nos condicionan a dar respuestas a partir de la horizontalidad de la praxis, pero, ante todo, nos exigen atenuar el obrar de la visión y sus exigencias de una verdad por desocultar y nos apuran a aguzar el oído, pues dichas interrogantes mandan otear un mundo que se nos ofrece como un teatro para los oídos, nos obligan a descifrar un vivir de las cosas que rozan en sus resonancias a nuestros oídos.

Nuestras cuestiones nos obligan a no buscar perspectivas o puntos de vista, sino referencias acústicas, planos contextuales de interpretación en el plano horizontal de un mundo que no está frente a nosotros, sino un mundo donde vibramos y resonamos; nuestras preguntas nos mandan buscar *puntos de escucha* con la competencia de ayudarnos a saber descifrar nuestra condición humana y a bien conducir nuestro estar en el mundo. De allí que nuestra perspectiva de una filosofía de la escucha pretenda ser reflexión solícita, una tarea que acuse la búsqueda de un saber vivir e intente asir un saber orientado a la prudente conducción de los individuos. Así, nuestra pretendida filosofía de

la escucha debe tender puentes hacia la ética y forjar viaductos hacia la educación o pedagogía.

Dichas agravantes nos colocan en el mismo plano vital y práctico en el que se colocó Sócrates al interrogar a sus contemporáneos, la misma horizontalidad desde la que el prudente Jenofonte reflexionó sobre la buena administración de las cosas, la misma superficie desde la que reflexionó Aristóteles el mundo vivo y pragmático del *éthos* en relación a la prudencia, la misma planicie vital desde la que reflexionaron al mundo y a los hombres el sereno Plutarco, el sabio Epicteto y el magnífico Marco Aurelio, el mismo plano realista desde el que Schopenhauer y Spinoza experimentaron y leyeron a los hombres.

Dado lo anterior, avoquémonos a dar una serie de pautas orientadas a postular la solicitud de una filosofía de la escucha.

- a) *La filosofía como oficio délfico.* La filosofía como actividad crítica encuentra la escucha como un paraje comprensor ordinario, prolijamente ambiguo, precipitadamente obediente a lo que le complace y potencialmente crítico cuando le puede ser posible; por lo tanto, está guarnecido por amplias posibilidades heurísticas tendientes a la exposición del drama humano y a la ejecución de una meditación orientada a la comprensión de ese estar en el mundo dramático, toda vez que, mediante el oído, entre otras cosas, solemos reproducir y representar nuestra condición humana y recién dispone él mismo, como más adelante tendremos oportunidad de corroborar, de una plasticidad reflexiva encaminada a escuchar dicha condición. Nosotros creemos que una filosofía de la escucha puede reproducir con cierta solvencia una importante y fundamental tradición que ha vivificado a la filosofía y a las ciencias humanas en general, una tradición que denominamos délfica, la cual rememora la ordenanza a conocernos a nosotros mismos, esta disposición tiene como complemento la concitación al cuidado de nosotros. La filosofía de la escucha toma el relevo de esa tradición en cuanto que la incitación u ordenanza délfica queda emplazada a una experiencia que viene o se suscita en el oído bajo una forma comunitaria orientada al *conocernos* como *escucharnos*, esto es, al otear aquello que sucede en lo que respecta a nuestra condición de seres humanos, como también en la persuasión respecto a un cuidado de uno mismo admitido aquí como un cuidado del oído.
- b) *La filosofía de la escucha como un filosofar sobre la filosofía.* Asimismo, con la figura de una escucha filosófica la propia filosofía adquiere la pronta posibilidad de ejercer una labor de criba de sus márgenes y posibilidades a partir del modelo reflexivo del oído del filósofo. Con lo anterior, la filosofía posiciona su labor interpelante respecto de sí a partir de un derrotero hermenéutico concreto, justo desde los modos o maneras en que ella *hace hablar* lo reflexionado y desde cómo ella *se hace hablar*, esto es, desde la base fija y específica de las formas en que se arregla y reproduce. Así, la interrogante que dice ¿cómo escuchamos? resulta, al interior de la propia filosofía, una versión de aquellas que profieres: ¿cómo filosofar? ¿para qué filosofar? Y, ¿para quién filosofar?

La filosofía tiene ante sí la oportuna ocasión de emprender con libertad el acto de filosofar entendiendo lo que en su oído ya se apuesta, avocada al entendiendo de lo que en el oído ya se oferta a la comprensión, a saber: múltiples y variadas representaciones de nuestra condición de seres humanos. De ese modo, el filósofo hará su labor interpelante desprovisto de la necesidad de neutralizar lo que la propia escucha le ofrece en lo que respecta a múltiples modos de comprensión;

por lo demás, si ello es así, podríamos comprobar que habrá de ser una franca banalidad lanzar interrogantes como ésta de Jean-Luc Nancy:

¿El filósofo no será quien entiende siempre (y entiende todo) pero no puede escuchar o, más precisamente, quien neutraliza en sí misma la escucha, y ello para poder filosofar?¹

- c) *La filosofía de la escucha como pensarnos.* La filosofía, como una reflexión desde la audición se emplaza a múltiples campos comprensivos, todos ellos habituales, donde vemos testimoniada de muy diversas maneras la fecunda equivalencia onto-hermenéutica entre escuchar y comprender o, lo que es lo mismo, prestar oídos como una forma particular del entendernos o conocernos. Razones por las cuales cabe reiterar nuevamente la cabal oportunidad de ejercitar la meditación filosófica como un *pensar* desde la escucha y más precisamente como un escuchar la escucha, donde esto quiere decir: intentar descifrar cómo llegamos a ser bajo los móviles del oído.
- d) *La filosofía de la escucha como promotora de un oído alterado.* La filosofía, al emplazarse a los linderos de una meditación desde las lindes de la escucha haría la experiencia fáctica de su eventualidad o realización en orden a concebirse desde la modalidad del arreglo, merced a dictámenes, gracias al auspicio de regímenes que potencian sus facultades comprensivas, siendo que, dichos factores estarían plenamente acreditados en el propio oído del filósofo; de esa profusa experiencia, la cual podemos expresar bajo la afirmación escucharse *a sí*, la filosofía ganaría el saber que los modos en que se despliega el filosofar son verdaderamente múltiples, del todo heterogéneos y que ella misma, en efecto, es una eventualidad reverberante que se lleva a cabo como una viva expresividad que se dice de muchos modos o, lo que es lo mismo, una eventualidad que se hace escuchar de muy diversas maneras, pues como veremos más adelante, escucharse a sí originariamente es escucharse como otro. Dado lo cual, la filosofía tendría la oportunidad ella misma de comprobar si uno de esos modos de realizarse tendría que ver con un régimen o dictamen que la hace inclinar a escuchar desde la amplitud sonora de múltiples figuras que iteran el egoísmo y la infecunda tautología o figuras de un deseo que sólo desea para sí, conduciendo su ejecución a la destilación de una filosofía tendiente a ser interpelante y no interpelada, en otras palabras, una filosofía que toca, pero temería a ser tocada en sus fundamentos. Debido a lo anterior, una filosofía de la escucha laboraría a favor de campos comprensivos que beneficiarían el revulsivo de *escuchar también a partir de aquello que uno mismo no desearía escuchar.*
- e) *La filosofía de la escucha como una labor atenuada.* Concebir la filosofía desde uno de sus modos, a saber: la filosofía de la escucha, en cuanto que ésta es un ejercicio de auscultación crítico potenciado a partir de su propia plasticidad, la cual podríamos enunciar bajo el siguiente giro expresivo: o “escucharse escuchar”², le permitiría esgrimir *de facto* sus pretensiones desde una fecunda atenuación de las mismas, a partir de una provechosa cancelación de un pensar total o un escuchar total (decíamos un escuchar la Escucha), justo como el que vimos testimoniado en Heidegger. Lo anterior, en razón de que escuchar nuestra escucha implica de suyo dejar de oír totalmente³, rehusar la pretensión de un oído

¹ Cfr. Nancy, Jean-L. (2007). *A la escucha*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, p. 11.

² Cfr. Szendy Peter, (2003), *Escucha, Una historia del oído melómano*, Op. cit. p. 171.

³ *Ídem.*, p. 154.

de rangos comprensivos excesivos, pretensión particular de aquella filosofía propiamente fáustica que describimos a propósito de Heidegger, la cual deviene como ejercicio supuestamente crítico, pero que no es sino una forma ejemplar de mostrarse sordo al neutralizar al propio oído. A causa de ello, los oídos conservadores que exigen que las cosas del mundo y de los hombres concurren de una manera originaria adolecen de una especie de sordera comprensiva.

- f) *La filosofía como quehacer comunitario.* A fe nuestra, la meditación filosófica concebida según los periplos de una filosofía de la escucha no esgrime su riqueza ejecutando un repliegue del oído sobre sí mismo, aduciendo con ello las simulaciones y tecnologías de un fatigoso e infecundo monólogo, remanente insostenible de un diálogo del alma consigo misma. Más bien, como veremos más adelante, las posibilidades comprensivas de una filosofía como la nuestra se abren potencialmente a nosotros desde el momento en que el escuchar se comprende únicamente como tal en tanto un *atender a otro*; siendo que, escuchar la escucha querría decir esencialmente, como más adelante lo justificaremos, pensarnos o sondearnos a partir de un prestar oídos colectivo o comunitario, esto es, desde el entramado expresivo de un escucharnos⁴. Esto último hace referencia a los modos en que nos constatamos representados en la pluralidad de contextos comprensivos colectivos a los que denominamos la vida prosaica comunitaria, inscrita en nuestro oído y ello ocurre, debemos admitir, justo al momento en que estar expuestos unos a otros, querría decir, entre otras cosas, estar a la escucha: estar en el mundo atendidos unos a otros, exhibiendo una pluralidad entreverada de contextos y modos de vida profusos y múltiples, los cuales devienen desde el momento inmemorable en que los seres humanos quedamos expuestos unos a otros.
- g) *La filosofía de la escucha como promotora de referencias audio-comprensivas.* Las posibilidades de una filosofía de la escucha potenciadas precisamente por los modos expresivos de la audición favorecen un quehacer filosófico arreglado o inscrito desde la expresividad profusa de modos de escuchar, desde la pluralidad de *puntos de escucha* o *escucha de mundo* (vs. visión de mundo), a partir de la emergencia de textualidades y contextualidades, desde multiplicidad de resonancias, desde lo dicho y de lo no dicho, a partir de la eclosión de una subjetividad diapasónica (idea tomada de Nancy) que se constituye desde actos miméticos, a partir de contagios, de contigüidades, como nos lo dice Nancy, a partir de roces, de silencios y donde todo ello confabula para admitir las posibilidades expresivas de un mundo que ha dejado de ser objetual y rehúsa pensarlo exclusivamente desde el *punto de vista*, desde el plano, la perspectiva o la imagen, puesto que, más bien, aparece ante nosotros como un enorme y complejo jeroglífico por interpretar. Nuestro hablarnos y escucharnos, aquello no dicho y no escuchado habrá de ser testimonio de un diálogo expresivo y prosaico que se concreta a dar cuenta de la propia expresividad de ese jeroglífico, el cual, en verdad, no admite ningún logos o el diseño exclusivo de la saga de la poesía, sino la consonancia y disonancia de una prosa plural y prolija. En correspondencia con lo anterior, debemos admitir que quizá una filosofía de la escucha quede

⁴ Note nuestro lector el énfasis hartas veces reiterado del “nos” escrito en cursivas al final de esta palabra, debemos recordar y volver a advertir la idea aquí puesta en juego, a saber: el escuchar no es un acto en solitario, sino que su despliegue esencial comprensivo sólo es posible como acto emergente y constituyente de la exposición de unos a otros.

contextualizada en el marco teórico de aquel epígrafe deleuziano que versa así:
¡No hay logos; sólo hay jeroglíficos!⁵

- h) *La filosofía de la escucha como afán ético*. Una filosofía de la escucha consentiría a la meditación filosófica ejecutar su potencial comprensivo a partir de la riqueza teórica de una audición con la competencia histriónica de vernos testimoniados y representados desde sus fueros, pues se trata de constatar cómo llegamos a ser mediante el proceder de la audición, Por esa suerte, en líneas previas afirmábamos que escuchar la escucha debe querer decir en este contexto, llegar a percibirnos, en todo caso, llegar a comprendernos desde el suelo de aquello en lo que quedamos condicionados por los movimientos del oído, lo cual significa la efectividad del emplazamiento del dictamen délfico ¡*Noscete ipsum!* al ¡*Escucharnos* a nosotros! ¡*Escúchate* a ti mismo! y ¡*Cuida de ti!* En razón de lo anterior, nuestra filosofía de la escucha puede y debe colaborar activamente con la reflexión ética y con una sostenida meditación sobre la educación.
- i) *La filosofía de la escucha y su incumbencia*. El emplazamiento hacia una filosofía de la escucha, la cual haría sustancial énfasis en la relación onto-hermenéutica entre llegar a ser y escuchar, abre el postigo reflexivo que debe conducir hacia una meditación filosófica que constreñiría su hacer cargo única y exclusivamente a llamar la atención respecto de los modos en que llegamos a prestar oídos y, al hacerlo, recién reproducimos el jeroglífico sonoro del mundo, como también a la determinación de aquello que nos logra rebasar (lo que nos *condiciona* por encima de nuestra deliberación), aquello que está en nuestras manos (lo que es de nuestra incumbencia, *καθήκοντα*). De esta suerte, nuestra filosofía de la escucha atiende a nuestra condición humana (*γνώθι σεαυτόν*) y se posiciona como una meditación de aquello que pasa con nosotros, mas también, le impele a ser una labor ética ordenada a reflexionar un cuidado de nuestro estar en el mundo (*έαυτοῦ*). Dadas, así las cosas, nuestra filosofía declina iterarse como una labor egregia y pastora de hombres, así como una faena teórica que asume un hacerse cargo caracterizado, entre otras cosas, como un mejorar al mundo y a los hombres, a contra punto, se asume como una meditación activa que oscila entre el conocimiento de aquello que pasa por encima de nosotros mismos condicionándonos y el conocimiento de aquello que podemos cambiar debido a que estaría en nuestras manos.

El estupor del pensar no únicamente emerge de que el mundo sea o de que éste sea fraudulento, sino también se suscita de las pequeñas nimiedades como el oído donde se fragua, en buena medida, el teatro venturoso, maravilloso y fraudulento de nuestra condición humana.

IV. Los fundamentos teóricos de una filosofía del prestar oídos.

Hemos sugerido que la audición guarnece un comportamiento multivalente, pues, lo mismo fragua en nosotros comportamientos pre-reflexivos condicionantes todavía por dilucidar, que nos provee de un potencial crítico. En las líneas subsecuentes, intentaremos barruntar ciertos filones básicos de una meditación filosófica instigada desde las posibilidades donde la audición logra empatarse como un entender, en aras, claro está, de intentar sacar provecho de las relaciones que se ponen en marcha entre escuchar y llegar

⁵ Cfr. Deleuze, G. *Proust y los signos*, IDEAS Y VALORES, Revista del departamento de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional, N° 38-39, 1971, p. 26.

a ser, vinculaciones que nos permitirán comprender ciertos filones teóricos de nuestra condición humana.

4.1 Escuchar la escucha. Posibilidades e imposibilidades del proceder crítico del oído.

Debemos con puntualidad iterar que el escuchar lleva de suyo un contenido comportamental comprensivo crítico. El oído, desde su comportamiento fisiocomprensor básico ya tiende él mismo a entender, ya criba. No obstante, nos permite corroborar una estructura comportamental más plástica y pocas veces estudiada, misma que nos posibilitará una reflexión desde la audición. Ésta será la antesala de lo que más adelante denominaremos como una escucha filosófica.

El siguiente giro expresivo manifiesta el principio básico que direcciona dicho complejo comportamental, a saber: *escuchar la escucha*. Lo anterior quiere decir que la audición debe hacer rendir con naturalidad su competencia comprensiva acreditada ésta desde sus resquicios más primarios. Hemos sugerido que la audición exhibe una peculiar expresividad. Digamos que dicha expresividad queda manifiesta en este momento como un cierto “hablar” del escuchar, esto es, que el comportamiento comprensor del oído nos permite entender su propio proceder; habría una permisividad en la audición que, gracias a su propia ejecución, nos posibilita entender el suceder de su eventualidad. No obstante, cabe subrayar que el proceder de la audición está en estrecha relación con nuestro llegar a ser. Así, por de pronto, retengamos lo siguiente: *escuchar la escucha* significa, por un lado, recabar el “hablar” del escuchar –tender el oído sobre el propio oído–, por el otro, comprender cómo llegamos a ser con relación a la puesta en juego gracias a la propia acción compleja de nuestro oído. En otras palabras, *escuchar la escucha* quiere decir escuchar lo que el oído tiene a bien decir de sí mismo desde la autosuficiencia de su propia ejecución (el oído como testimonio) y determinar cómo llegamos a ser en relación con el marco histórico-ejecutivo y comportamental de la propia audición.

Pero, al punto debemos interrogar, ¿qué posibilidades críticas subyacen en esa plasticidad comprensiva de la propia escucha y cuáles, en efecto, le estarían vedadas? ¿Cómo dicho ejercicio potenciaría una cierta comprensión de nuestra subjetividad? ¿De qué manera favorecería una dimensión inteligente de la audición una filosofía de la misma?

Siendo en todo momento coherentes con el decurso de nuestra reflexión, cabe admitir que escuchar la escucha debe querer decir, más que replegar el oído sobre sí mismo emulando un proceso reflexivo de la audición consigo misma y provocando con ello un flagrante monólogo y, en consecuencia, su propia neutralización–la funesta sordera de oír al oído–, significa ajustarnos a las pocas posibilidades de ciertos marcos teóricos que potencien un cierto arreglo de la misma, precisamente desde donde ella logre hablarnos de sí, de su comportamiento y de su relación ejecutiva con el marco eventual de nuestro llegar a ser. Escuchar la escucha aduce dejar hablar al testimonio de la audición y la expresión del comportamiento de la misma, pero ello, claro está, desde la puesta en juego de su inherente y particular entramado comprensivo y expresivo, el cual, lo repetimos, está vinculado de manera peculiar a nuestra constitución de oyentes. Escuchar la escucha quiere decir, desde este contexto, la puesta en marcha de una interpretación del testimonio de la escucha precisamente a partir de los elementos determinantes que, según creemos, potencian su labor comprensiva, elementos hasta ahora indicados y enunciados bajo los rótulos de regímenes, dictámenes, obediencias e inclinaciones, en fin, bajo la sombra de un complejo comportamental expresivo y teatral de la propia audición,

ahora parcialmente aducido. Este particular arreglo del testimonio de la audición nos permitirá acreditar nuestra peculiar forma de hacer hablar a la filosofía: el drama de una filosofía de la escucha.

Con arreglo a lo anterior, cabe ser reiterativos e indicar que el giro expresivo escuchar la escucha está orientado decisiva y fundamentalmente a un fin específico que queremos conseguir y debemos dejar explícito: intentar comprendernos desde el paraje comprensivo del prestar oídos, comprendernos merced de la expresividad testimonial del oído. Esta meta, debemos reconocerlo, resulta verdaderamente posible desde la prolija equivalencia onto-hermenéutica entre escuchar y comprender que hemos superficialmente admitido y que potencia, en buena medida, nuestra investigación; esta complicidad entre nuestro objetivo y el empate aducido, nos impele a afirmar lo siguiente: el testimonio de la escucha conlleva nuestra propia expresividad o, lo que es lo mismo, llegamos a ser, en muy amplia medida, merced la potencia comprensiva y el plexo comportamental de nuestro oído. Escuchar al oído es escucharnos. Debido a ello, el objetivo de nuestra investigación queda ampliamente formulado bajo la siguiente expresión: escuchar la escucha es escucharnos desde la relación entre oído y llegar a ser y esto equivale, en buena medida, a pretender comprendernos desde el marco de la relación entre el movimiento del escuchar y el llegar a ser. El mandato délfico que impreca *Noscete ipsum* puede quedar emplazado a un *jescúchate a ti mismo!*, dicha ordenanza llega a tomar decisivamente un cariz auditivo. Pero, más delante corroboraremos que dicha imprecación no puede ser entendida sin rasgos esencialmente comunitarios.

4.2 Rehúso del oído a la Escucha total: impedancia y advertencia comprensivas.

Tenemos que darnos a la tarea de desbrozar teóricamente el comportamiento crítico del escuchar; al hacerlo, ganaremos réditos a favor de la vinculación entre escuchar y comprender, lograremos acicatear algunos filones teóricos de la correlación onto-comprensiva entre escuchar y llegar a ser, mientras favoreceremos los cimientos doctrinarios de nuestra filosofía de la escucha.

Así, lo primero que debemos advertir respecto de las posibilidades críticas que se nos presentan, en lo que respecta a la plasticidad de nuestro principio *escuchar la escucha* son sus rangos de comprensión, esto es, los contextos epistemológicos desde los que un oído, sea filosófico o no, logra su labor de inteligencia o comprensividad. Desde este entendido, debemos postular que, al oído, en lo referente a sus aspectos fisiológicos y tomado como campo de comprensión, le subyace una franca denegación a escuchar a partir de rangos auditivos demasiado ensanchados. En términos filosóficos quiere decir que una potencial meditación desde los desnudos de una *Escucha* orientada a comprender la totalidad nos conduciría a la mengua de la comprensión. En términos generales, lo anterior quiere decir que el oído, tomado como sistema auditivo y como ubicuidad comprensiva entiende, entre otras cosas, a partir de sus inherentes *impedancias*¹.

¹ En el contexto de nuestra investigación *impedancia* (podemos decir incluso *impedancia hermenéutica*) indica la resistencia inherente del oído para hacer su labor comprensiva desde acotados rangos. En otros términos, significa la comprensividad de la audición a partir de oposiciones, quiere decir el necesario condicionamiento del oído para entender desde acotados contextos. Este concepto lo hemos tomado de los estudios de ingeniería eléctrica, acústica, el cual significa, en términos muy básicos, la resistencia que opone un cuerpo al paso de ondas sonoras, eléctricas o mecánicas. En el marco del oído significa la oposición del sistema auditivo al paso de las ondas. *Cfr.* Carcedo-Gil, L. M. (2011), *Otología*, Barcelona, Editorial Merinini, pp. 86-90. *Cfr.* Henri, Pierón, (1993). *Vocabulario Akal de Psicología*, Madrid, Ediciones Akal,

Explicuemos lo anterior acudiendo a lo que hemos reflexionado en Heidegger. Como hemos podido corroborar, en el caso particular de éste filósofo, en lo referente a su pensamiento tardío, la escucha, cuando pretende adquirir ambiciosas facultades de querer escuchar a partir de rangos comprensivos demasiado dilatados, cuando intenta comprender, como dijimos, la Escucha (el todo de lo dicho y escuchado: el *Dichtung* que todo lo funda y atronador resuena como una supuesta verdad en el oído medio del filósofo y del poeta), sucede, desde nuestra consideración, que el oído de inmediato se neutraliza a sí y la potencia de su comprensión, paradójicamente, casi logra difuminarse, aconteciendo en el oído una potencial sordera inevitable producto de una hiperacusia o, como decíamos, le sobreviene una especie de tinnitus hermenéutico, esto es, la generación de un ruido tonante que surge en el propio oído posibilitando en él mismo un sonoro e infecundo monologo, imposibilitando un flujo adecuado percusor de la audición, surgiendo la presencia de una confusión que hace presa al oído filosófico hasta lograr desvanecerla casi en su totalidad. En otras palabras, querer escucharlo todo es neutralizar la escucha; significa la formación de acúfenos o tinnitus, ruidos subjetivos que acontecen en el oído del filósofo, sonancias que se gestan en su interior, narraciones que ocurren en dicho oído por un sutil obrar del mismo, afán enderezado a escuchar desde lo que él mismo hubo querido escuchar. Muy posiblemente, la saga del Ser sea el gran acúfeno que habría sido gestado en el oído de un filósofo conservador como Heidegger.

Los lectores y seguidores ortodoxos de Heidegger al leer lo anterior, al punto estarán interrogando indignados: pero, ¿qué está diciendo este insensato? ¿Qué impertinencia aquí se estaría aduciendo? ¿Acaso, nuestro maestro no ha comprendido nada? Mientras nosotros, nos concretamos a decir lo siguiente: cabe admitir que la especie de sordera de un filósofo, la hipoacusia o tinnitus, mejor, la hiperacusia como la que acusamos en Heidegger en su pretensión de escuchar demasiado, no estriba, ciertamente, en el entramado de su filosofía o en la veracidad de su sistema filosófico, no yace en la pretensión de verdad de sus afirmaciones, sino radica en aquello esencial de su filosofía que potencialmente llega a convertirse en algo decididamente ajeno a la historia y a la vida de los hombres. Esta sordera (hiperacusia) significa forjar un drama que acontece únicamente al interior de los márgenes del propio oído medio del filósofo como efecto mismo de haber dejado de escuchar a los hombres, como producto de un gesto del oído que vira oblicuamente hacia un lugar que ya no es precisamente el de los seres humanos. En razón de ello afirmábamos que el drama del Ser es un ruido que sólo es escuchado en el oído medio de Heidegger y en el de los seguidores ortodoxos del maestro.

Debido a lo anterior, debemos comenzar por indicar con pronta determinación un comportamiento básico al interior del propio oído: el oído, ciertamente, *hace por* oír, el oído a-tiende a oír y podemos decir que en él sucede algo interesante, a saber: que cuando algo llega a obstaculizar su ejercicio auditivo o cuando algo no le permite ejecutar su intención básica de atender, entonces emprende un comportamiento de rehúso o de recuso, así, nuestra escucha deniega y rehúsa la clase de sordera que acontece en la escucha demasiado vigilante o total como la que anteriormente describimos, puesto que, en efecto, atenta contra sus posibilidades comprensoras; en otras palabras, al oído no le va en su comportamiento una audición de amplios rangos, al oído no le sienta una escucha total, pues ésta es contraria a su propio comportamiento. Debido a ello, podemos afirmar que escuchar la Escucha o las intenciones firmes de una escucha demasiado vigilante o hiperacusia, quieren decir, en todo caso, el suceso de un flagrante no prestar oídos, el advenimiento de una inevitable sordera. En otras palabras, cuando el oído tiende a querer escucharlo todo o a vigilarlo todo, se torna sordo, actúa contra sí, se torna adverso a sus

p. 278. Cfr. Areny, Pallas Ramón, (2006). *Instrumentos electrónicos básicos*, Barcelona, Editorial Marcombo, pp. 253-254.

propias posibilidades comprensivas. En correspondencia con lo anterior, podemos así proferir que un régimen de la escucha total o un régimen de la escucha que vigila en exceso y que hace hablar a la filosofía como tarea conspicua vigilante o como labor tendiente a comprender la totalidad, nos hace pensar que allí ocurre una acción comprensora que labora contra sus peculiares propensiones, pues en sus derroteros acontece de suyo una evidente sordera comprensiva. Reiterémoslo, quien pretende escucharlo todo, puede escuchar nada.

La anterior sordera o disminución de la calidad de la audición queda acreditada en el propio comportarse del oído fisiológico, justo al momento en que éste llega a ser presa de acúfenos o tinnitus ya referidos. Sucede, por ejemplo, que se llegan a escuchar ruidos que no existen en el exterior, pero se hacen oír como sonidos subjetivos que perturban la comprensión adecuada del sonido y ello debido a que el oído habría sufrido, entre otras cosas, un estrés considerable o habría sufrido un ruido desproporcionado que ha llegado a afectar considerablemente al oído. Análogamente, el oído del filósofo orientado a una comprensión total, afectado por un estrés comprensivo y conservador (querer oír el dictamen que instaura la vida del mundo y de los hombres y querer que sucedan las cosas sobre la vida de los hombres de forma auténtica), presa de ruidos excesivos –sufrir con la cabeza desprotegida las tormentas del Ser–, provoca un sinnúmero de rumores, de sonidos subjetivos que devienen en auténticos monólogos, los cuales sólo suceden únicamente en su oído, siendo que ocurre una manifiesta sordera o una disminución del sentido de la audición.

Asimismo, de manera paradójica, ocurre que el ser humano en las sociedades modernas, rápidas y ruidosas vive con una rozagante naturalidad el hecho de una comprensividad que brota en medio de un ruido tronante, dando por hecho, inconscientemente, que la comprensión y el ruido irían de la mano, quedando afectados así por una paracusia² comprensiva, esto es, por un padecimiento donde el oído cree estar en condiciones de escuchar mejor en medio de ruido.

De lo anterior, podemos colegir que muchas de nuestras filosofías acontecen invariablemente como sonantes monólogos o como ruidos parlanchines subjetivos que únicamente acontecen en el oído sordo del filósofo, presa éste de un estrés considerable por comprender la totalidad del mundo o tendido y tensado en demasía, como hemos visto que sucede algunas veces, al intentar hacer que las cosas sobre el mundo acontezcan de forma auténtica, afectados por un escuchar desde lo que ellos quieren escuchar. Pues, ambicionar una vigilancia excesiva resulta, también, otro de los modos de caer en inevitable sordera.

Los fascismos, como antes lo admitimos, podrían ser definidos también, desde lo ahora reflexionado, como tendencias políticas ordenadas por una vigilancia excesiva de lo que no es “auténtico” en la vida de la comunidad, se puede concebir como una descomunal escucha atenta omniabarcante respecto de lo que no sería auténtico en la vida de la sociedad, pero una escucha vigilante y violenta y, en consecuencia, como una sordera brutal ejercida en aras de la implantación de un cierto y unilateral orden político.

² Esta es un mal del oído definido por la escucha subjetiva de sonidos o una especie de oír mejor en el ruido (paracusia de Willis) o escuchar peor cuando se mastica (paracusia de Weber). *Cfr.* Broto, Poch, J. (2006). *Otorrinolaringología y patología cervicofacial*, Madrid, Editorial Médica Panamericana, pp. 71-72. Vale la pena enumerar otras enfermedades del oído, por ejemplo, la hipoacusia, sea leve, moderada o severa, esto es, una disminución de la competencia auditiva; el tapón de cerumen (la sustancia amarillenta que tapa los oídos), la perforación del tímpano, la otosclerosis (la formación de un hueso delante del estribo), la otitis o inflamación del oído, el trauma acústico por el ruido. *Cfr.* Nieto Varela, Isabel, Lassatta, Atienza, Luis, (2012). *La sordera*, *Op. cit.* pp. 39 ss. Además, podemos determinar la mastoitis o inflamación de las celdillas mastoideas, el síndrome de Ménière (afección del equilibrio por la presión sobre el líquido del oído interno). *Cfr.* Moore, L. Keith et al. (2010). *Anatomía con orientación clínica*, *Op. cit.* pp. 980.

Así, iterémoslo, nuestro oído, tanto en términos fisiológicos, filosóficos y hermenéuticos no resulta un campo anatómico y una ubicuidad comprensiva orientado a sostener cargas sonoras extremas, como tampoco está enderezado a una comprensión omniabarcante, so pena de actuar contra sí mismo y provocar su menoscabo o una considerable disminución de su calidad acústica. Reiterémoslo, la escucha, en tanto sistema auditivo fisiológico y como campo hermenéutico tiene sus funciones comprensivas limitadas, dispone de registros comprensivos atenuados. A este propósito podemos decir que la escucha, para ejercer con cierta holgura sus pretensiones comprensivas lleva en sí, pues, sus propias *impedancias comprensivas*, esto es, contiene de suyo sus inherentes resistencias a comprenderlo todo, ejerce sus afanes desde contextos o rangos limitados, incluye de suyo sus propios impedimentos, mantiene en sí sus particulares oposiciones para poder comprenderlo todo, reserva pues, sus propias denegaciones hermenéuticas que la conducen a una comprensión modulada, acotada, contextualizada o acorde a ciertos registros comprensivos. En resumidas cuentas, el oído empírico y la escucha hermenéutica, al momento de acometer su labor ejecutan desde sí un cierto impedimento, resistencia o rehúso orientado al acotamiento de pretensiones acústicas o comprensivas excesivas y ello, como decíamos, con el fin de hacer posible un conveniente ejercicio de la audición acreditado en ella misma y para potenciar en la escucha lo que podemos denominar su respectivo rango de comprensión, esto es, la amplitud de registros desde donde el oído empírico y la escucha podrían ejercer en conformidad su labor comprensiva.

Merced de este particular rasgo comportamental del escuchar, gracias a esta inherente impedancia o denegación comprensiva, se nos logra hacer patente un cierto régimen y un evidente dictamen que creemos asumen, al lado de otros más, –que más adelante describiremos–, una buena parte de la rectoría de la escucha. De tal suerte que, mediante su obrar nuestro oído ejerce su comprender; gracias a ellos, nos es lícito ver determinados, en buena medida, el rango de comprensión de la propia escucha. Estos determinantes rectores aluden, en primer lugar, a una manifiesta advertencia o los indicios del señalamiento de los límites de la comprensión auditiva; en segundo lugar, nos posibilitan distinguir el denominado rango de comprensión. Este régimen, el cual ahora podemos denominar de *impedancia* y este dictamen de la *advertencia* ya impiden y ya advierten respecto de la imposibilidad y del riesgo de conducir la escucha contra sí misma y nos permiten asegurar en la escucha el acotamiento de sus inherentes registros comprensivos o, mejor, la disminución de los rangos de comprensión; uno de esos rangos advierte, pues, de la imposibilidad de escuchar la Escucha y de la sordera que conllevaría una ejecución de tal naturaleza.

De tal manera que, el principio atender la escucha nos hace patente uno de sus inherentes y decisivos rasgos, nos permite sondear una de sus peculiares tesituras comprensoras críticas, a saber: que escuchar, en un primer momento, significa hacerlo con debidas atenuantes; escuchar es no poder entenderlo todo, –he aquí el régimen de la impedancia–, significa *no* poder comprenderlo todo. La escucha nos *habla* que al ejercer su labor comprensiva *no* se empeña en actuar contra sí – he aquí el dictamen de la *advertencia*. Así, escuchar es hacerlo con sus inherentes impedimentos que permiten entender desde rangos atenuados, desde contextos parcos; escuchar quiere decir no poder escuchar todos los registros acústicos (la escucha no puede vigilarlo todo), significa hacerlo con acotaciones y rehúso, denota hacerlo con fluctuaciones e imprecisiones, quiere decir quedar sujeto a contextos, significa hacerlo sin total nitidez y con turbaciones e interferencia. He aquí pues, uno de sus rangos comprensivos acreditado en el testimonio de nuestra escucha, el cual se nos ha patentizado gracias a su peculiar plasticidad confirmado en el principio escuchar la escucha.

En correspondencia con lo anterior, podemos retener, por el momento, una clara expresión del testimonio del prestar oídos y de sus rasgos críticos y ello, claro está, a partir del régimen descrito de la impedancia y del dictamen que hemos denominado de la advertencia, siendo que, de la escucha podemos decir que es un campo comprensivo donde su propia comprensión se ejecuta bajo impedancias, de maneras parciales, de formas acotadas y fluctuantes y, en muchos sentidos, de modos imprecisos, lo cual, en términos filosóficos quiere decir que nuestra comprensión es finita, esto es, bastante limitada, parcial y hasta fragmentaria. El pensar como hombre (*humus*), esto es, pensar como ser limitado se empata con suma facilidad con el escuchar como hombre, donde esto último significa entender siempre bajo impedimentos y turbaciones.

De tal manera que la impedancia y la advertencia que en el oído se fraguan remiten a un escuchar particular del humano, a un atender como hombre, paráfrasis de aquello que nos dice Menandro; “Es necesario que el que es hombre piense y sienta como hombre”³, en todo caso, evoca a un prestar oído que nos dice “No creas que eres un dios”⁴. La ordenanza délfica por el oído alcanza a tener ciertas resonancias efectivas.

Lo afirmado con antelación, nos conduce a reconocer que escuchar la escucha y su conducta crítica-comprensora antes descrita, nos *habla* de ella misma, de su marco histórico-ejecutivo y nos permite considerarla, por el momento, como un testimonial expresivo que, en efecto, se hace hablar, mejor, se hace escuchar, lo cual quiere decir que la ejecución del oído adquiere para nosotros su particular comprensividad. En otros términos, el oído se hace escuchar desde su comportamiento comprensivo, su comportamiento comprensivo se logra hacer audible, se hace entender y lo hace, lo hemos visto, a partir de sus particulares impedancias, resistencias y advertencias, desde sus pretensiones comprensivas disminuidas y acorde a sus inherentes prevenciones, todo lo cual, nos conduce a inferir que nuestra escucha, lo mismo que nuestro oído empírico o fisiológico, adquieren un cierto carácter o rango comprensivo que podemos comenzar a describir bajo los requerimientos de una abreviación de sus posibilidades comprensivas, sometido a modos comprensivos casi siempre frágiles⁵, endebles o delicados, propensos a su inevitable mengua y hasta palmariamente ambiguos.

4.3 Condición de indefensión comprensiva del oído. Primera aproximación.

Debido a los resultados anteriores, se desprende para nosotros una fecunda verdad, la cual consiste en el hecho de que nuestra escucha queda rebasada en su proceder audio-comprensivo por multitud de fuerzas que la apresan. El oído como paraje comprensor entiende desde su prolijo rebase. De entre esas potencias que la subyugan y la hacen comprender, cabe indicar, por ejemplo, un conglomerado de pujanzas lingüísticas que percuten sobre ella, innumerables impulsos acústicos resonantes no necesariamente lingüísticos, por ejemplo, el imperioso tumulto del hablar de los seres humanos, esto es, la vorágine de lo dicho y de lo no dicho que no puede sujetarse a los marcos del puro intercambio lingüístico; queda sujeta al amplio ruido del mundo, a la implosión de la comunicación excesiva constatada e intensificada, entre otras cosas, hoy en día, por el surgimiento del *internet* y aún más, por la presencia cada vez más colonizadora de las

³ Cfr. Menandro, (1999). *Sentencias de Menandro en Proverbios griegos*, Madrid, Editorial Gredos, p. 371.

⁴ Cfr. Foucault, M. (2010). *Las técnicas de sí en Obras esenciales*, Madrid, Editorial Paidós, p. 1072.

⁵ Es preciso referir la fragilidad inherente y sustantiva de nuestro sistema auditivo: la debilidad del pabellón auricular, la fragilidad del oído medio, la indefensión del tímpano propenso a roturas o a la violencia del choque de ruidos. Hacer una nota al respecto.

redes sociales; nuestro oído permanece sujeto a los fueros grávidos de la incomprendibilidad de la vida misma, al hecho de que ella no resulta absolutamente comprensible y queda, más bien, sometida a un estrépito considerable de disonancias y malentendidos, permanece subordinada a la gravedad de lo no escuchado, haciendo posible con todo lo anterior, por un lado, su propia comprensión y una inherente propensión a otras múltiples sorderas que más adelante estaremos en condiciones de describir, por el otro, la manifestación de una obediencia originaria a la que queda inclinada y en la que se asientan, en amplia medida, los complejos juegos, por ejemplo, del poder y de la sumisión sin los cuales el oído no podría comprender. Sin un inherente desabrigo ante el excedente de significatividad del mundo, el oído no podría entender.

Todo lo anterior, nos permite aseverar que la peculiar ubicuidad donde se pone en juego en buena medida nuestra comprensión, denominada audición, resulta sujeta, mejor dicho, aparece inclinada u obedece a la condición de un cierto desamparo o, mejor, obedece y, ello para poder escuchar y comprender, a una particular *indefensión* que le es inherente. Siendo que, podemos colegir, con todo derecho, que escuchar nuestra escucha quiere decir que ésta nos permite hablar, dado su proceder, de una condición suya fundamental y decisiva desde la que comprende y desde la que esgrime sus términos críticos ahora mitigados: la condición de su propia indefensión o desamparo.

La indefensión de nuestro oído a la que ahora hacemos mención puede ser entendida y corroborada, desde un primer y básico acercamiento. Podemos recurrir al auxilio de la experiencia narrativa de Juan Rulfo. En el cuento *No oyes ladrar los perros*, del que ya nos hemos servido en otras ocasiones, priva una aguda reflexión sobre la estrecha vinculación entre el oído como campo compresor desabrigado y la complejidad de la vida, cuyos entresijos de esta última siempre terminan rebasándola; estas estrecheces nos servirán para comprender la condición acreditada en el oído de la que ahora hacemos mención.

En dicho cuento Rulfo pone en escena a un fatigado padre que lleva a cuestas a su hijo bandido, quien habría sido mortalmente herido. El padre, ahora cansado, conduce sobre sí al herido al pueblo más cercano, Tonaya, y lo hace para su potencial cura y salvaguarda, mientras que, fatigado y desesperado, le insiste a su hijo que se esfuerce por oír los perros, cuyos ladridos serían signo mismo de la cercanía de Tonaya, de su posible cura y hasta su potencial protección. No obstante, ambos estarían imposibilitados para oír ladrar a los perros. Pero, ¿qué quiere decir aquí el ladrido de los perros? Por de pronto, atengámonos a lo siguiente: el padre, según nosotros, manifiesta una evidente sordera a causa de que el hijo herido colgado sobre sus hombros le tapa los oídos, del mismo modo, el hijo no logra escucharlos, a causa del enojo del padre y debido a su condición de hombre mal herido. La trama llega a su fin con la llegada al pueblo y el ruido de los perros. El cuento se cierra con las siguientes palabras del padre dichas a su hijo, quien, al parecer, ha muerto: “¿Y tú no los oías, Ignacio? -dijo. No me ayudaste ni siquiera con esta esperanza”⁶. La significación del ladrar de los perros será clave para comprender la indefensión del oído.

A nuestro modo de ver, la metáfora alusiva a la imposibilidad de escuchar el ladrido de los perros nos indica que lo que está en juego sería una relación onto-hermenéutica entre la escucha como campo de comprensión, su condición de debilidad y el entendimiento de las complejas ristas de la vida, incluyendo, por supuesto, sus complicados rasgos morales.

Según creemos, esa relación y los rasgos de la indefensión de la escucha se ofrecen bajo los siguientes términos. Por un lado, tenemos al padre irritado y cansado,

⁶ Cfr. Rulfo, J. (2005). *El llano en llamas*, México, Editorial RM/Fundación Juan Rulfo, p. 134.

imposibilitado para escuchar los perros quien, en efecto, no se cansa de reprochar al hijo y no con cierta rabia, la vida criminal de éste. Y, por el otro, tenemos al hijo herido, también sordo, de quien sabemos por boca del padre, jamás supo atender esa rabia criminal que terminó por subírsele a la cabeza⁷, una tal que, vale la pena reiterar, el padre no descansa en fustigarle. En todo caso, podemos inferir, el padre no logra oír al perro rabioso que resulta él mismo y que ladra incesantemente el odio que siente por la vida del hijo criminal, a quien sólo presta ayuda por el recuerdo de su propia esposa. Pero, según se aprecia, tampoco el hijo pudo ser capaz de oír al perro rabioso en que poco a poco se iba convirtiendo al llegar a ser criminal. En consecuencia, los perros a los que se tendría que haber oído no son los que anuncian la cercanía de Tonaya, sino los que braman en cada uno de los personajes. Así, trágicamente, el padre sordo lleva en hombros el destino de su hijo, también sordo. Una implícita sordera los une. En ambos casos y de manera general, ninguno habría logrado oír ladrar los perros de la vida.

Así, el no escuchar el alboroto de los perros se convierte en símbolo de aquello que en la vida habríamos de escuchar y comprender, símbolo de la consecución de una especie de prudencia o sensatez en la vida aplicadas, por ejemplo, a la realización de la buena paternidad, a una adecuada realización moral del hijo o al evitar el mal en sí mismo y en los otros; pero, también, dicha metáfora adviene en signo de la relación del prestar oídos y lo incomprensible que serían los derroteros de la vida, como también en signo de la relación entre lo que uno mismo tendría que escuchar para no llegar a ser aquello que no se querría. Sin embargo, debemos subrayar que todo lo anterior descrito resulta para el ser humano difícil de *atender*, puesto que, en dichos asuntos, como casi todo en la vida se nos presenta verdaderamente arduo para bien comprenderlo y para bien dirigirnos en dichos asuntos. En todo caso, para las cosas de la vida, para los signos y señales de sus ladridos, para alcanzar algunos atisbos de la sensatez, seríamos los seres humanos frecuentemente sordos para bien comprenderlos.

De lo anterior se infiere que la narración ahora aludida expresa esa condición de indefensión del oído al momento en que éste tiende a ser un campo comprensor de la vida, pues su ejercicio se presenta demasiado débil y menguado como para llegar a comprender la potencia casi siempre incomprensible de la sonoridad y resonancia de la vida, su capacidad comprensora se ve mitigada con constancia ante aquello que debiésemos atender para un bien dirigirnos en los asuntos de la misma.

4.4 Oír, escuchar y la indefensión del oído. Segundo acercamiento.

La misma narración antes citada nos permite afrontar una temática que hasta el momento habíamos postergado en el decurso de nuestra reflexión: la diferencia entre oír y escuchar. De esta diferencia sacaremos debidas consecuencias para la importante condición de la escucha ya indicada: su desamparo.

Con debida antelación habíamos aclarado que el decurso de nuestra investigación deliberadamente no llegaba a establecer una diferencia clara entre oír y escuchar. Sin embargo, es momento de encarar el hecho de que, en efecto, habría una sustancial diferencia entre ambas.

En primer lugar, debemos admitir que coloquialmente referimos del oír como un escuchar carente de atención; en el oír la audición se ejecuta, al parecer, de manera despreocupada, habría en su interior una comprensión distendida; siendo que, el oído cuando oye sería simplemente un lugar donde aparentemente resuenan sonidos y se llega

⁷ *Ídem.*, p. 133.

a reproducir una significación laxa de los mismos. Cabe reconocer que la significación de dichos sonidos se oye sin llegar a comprenderlos mediante una cabal intención, como cuando deambulamos despreocupados en medio de la ciudad y oímos un cúmulo de voces y ruidos o indolentes simplemente nos damos a la tarea de oír música sin prestar demasiada atención. En segundo lugar, concedemos que escuchar refiere un oír con atención, un oír que intenta comprender intencionalmente lo oído; aquí el oído se tensa, se presta, se avoca o se tiende para, con cuidado, comprender lo auscultado.

El escuchar se puede llegar a constatar en la narración antes citada de Rulfo. El padre impreca al hijo a oír con atención, lo conmina, pues, a escuchar, a prestar oídos con detenimiento, por ello el padre dice a su hijo: “Pero al menos debías de oír si ladran los perros. Haz por oír”⁸. Análogamente, en la vida cotidiana innumerables veces decimos: ¡Escucha!, que quiere decir: “¡haz por oír!”, esto es, “trata de comprender bien”; y en ese mismo sentido decimos: “¡Pon atención!” “¡Atiende!”, significando un llamado que se hace al interpelado a comprender bien. En todos los casos ahora referidos vemos constatados momentos en donde el escuchar deviene como un oír atento.

El epígrafe por nosotros utilizado que nos indica la plasticidad crítica del oído y que dice escuchar la escucha debe estar inscrito, indudablemente, en este mismo registro: el tensar el oído a la propia escucha para intentar comprendernos desde sus registros comprensivos; quiere decir, poner atención al comportamiento comprensivo del oído.

Sin embargo, el texto de Rulfo y la propia vida cotidiana nos invitan a considerar un oír que se ejecuta sin atención dispuesto de una importancia considerable. Como enseguida comprobaremos, la aparente desatención del oír resulta un comportamiento dirigido e intencionado.

Parecería, según el breve relato, que el hijo tiene oídos disminuidos, sólo oye sin prestar atención un oye únicamente lo que le hubo convenido a su bandidaje y según se puede apreciar, el mismo hijo ha pasado la vida sin *hacer por oír*, sin comprender el mal que ha venido haciendo con su vida de pillaje. Desde esto referido, el hijo sólo oiría, pero no llegaría a comprender a cabalidad, por esa razón el padre afirma y concluye; “¿y tú no los oías, Ignacio? – dijo. No me ayudaste ni siquiera con esta esperanza”⁹, refiriéndose, claro, a los perros que anunciaban la llegada a Tonaya. Análogamente, podemos decir que esa misma tesitura de una escucha distendida y poco aplicada la corroboramos cuando se deambula, como ya decíamos, de manera descuidada en una ciudad y se oye el ruido de ésta, pero el oído, al parecer, no se apresta con debida atención a los sonidos, debido a que éste no se tensa con suficiencia en aras de una debida comprensión de los sonidos.

Sin embargo, a pesar de esta diferencia admitida entre oír y escuchar que establecería, según esto, diversos registros de atención al momento de ser ejecutada la audición y por este mismo motivo aparecerían diferenciados un oído orientado a sólo oír sin comprender con suficiencia y un oído atento comprensor, debemos sostener la tesis que mantiene a la audición, sea ésta atenta o no, como un campo comprensor que ejerce su ejercicio en todo momento y bajo toda circunstancia; en otras palabras, el oído atento o no, ejerce sin cesar el acto de comprender. Debido a esta fundamental razón, hemos retenido la noción de escucha envolviendo con este término tanto al oír displicente como al escuchar atento y ello debido a que ambos hacen alusión a un mismo campo comprensor, cuyas diferencias se esgrimen en los modos en que se ejecuta, en cada caso, la propia comprensión.

Sin embargo, lo que habría que establecer con debida pertinencia es la *preeminencia* y particularidad del oír sobre el escuchar, pues el oír llega a comprender de manera bastante peculiar, esto es, lo hace precisamente a partir de su desatención, ejecuta

⁸ *Ibidem.*

⁹ *Ídem.*, p. 134.

sus registros comprensivos desde el descuido, incluso desde la distracción, a partir del desentendimiento. El oír comprensor resulta, cabe subrayarlo, eminentemente inconsciente, actúa de forma pre-teórica o, podemos decirlo, de manera pre-racional. Habría así, un oír comprensivo que impera sobre el atento. Debido a esta razón, los antiguos menoscabaron la importancia comprensiva del oído en beneficio de una supuesta comprensión atenta de la razón.

La ejecutoria comprensiva del oír, cabe ponerlo en relieve, se pone en juego de modos sutiles y podemos decir, inesperados, insospechados o imprevisibles, puesto que, muchas veces, resulta éste un lugar privilegiado donde labora de maneras sutiles e inconscientes lo no dicho y se deslizan en él las figuras del egoísmo y la tautología, las cuales toman la rectoría del oído instigándolo a oír desde lo que el propio oído se complace en oír o desde sus inherentes conveniencias egoístas. Dado lo cual, podemos inferir que en el oír desatento se pone en marcha un comprender decisivo y fundamental bien direccionado que labora por encima del escuchar atento y dicho comprender tiene un grado enorme de percusión en los rasgos estructurales de la subjetividad, toda vez que dicho oír y su campo comprensivo intervienen decisivamente en el marco histórico-ejecutivo de la propia subjetividad.

Pongamos por ahora un único ejemplo. Las redes sociales, hoy tan en boga, son tejidos comunicativos en los cuales no intervienen únicamente la palabra y la imagen que el usuario lee en su teléfono móvil, sino que, debemos retenerlas como enramados expresivos puestos en marcha más allá de la praxis virtual comunicativa efectiva, su potencialidad tiene cabida, en buena medida, por el actuar de un oír distendido, el cual ejerce su comprensividad con antelación a la consciencia y bajo un comportamiento comprensivo pre-reflexivamente egoísta y tautológico bien regido, donde el oído se complace en oír y comprender con prelación a lo que fácticamente lee el usuario y a partir de lo que él mismo complacientemente desea. Insistamos, el oír aparentemente distendido en verdad está regido por una serie de intencionalidades inscritas en el oído, por ejemplo, las sutilezas de un egoísmo y una previa complacencia que se anticipan a lo que el propio usuario lee en las redes sociales.

Lo anterior hace posible que las más de las veces, los usuarios de las redes sociales adquieran un comportamiento subjetivo francamente propenso a la poca reflexividad, tendente al parloteo compulsivo y muy vulnerable a la adquisición de comportamientos de vasallaje ante lo que en las redes se expresa. De allí que el uso manifiesto de las redes sociales y su casi siempre funesta efectividad no pueda tener su comienzo en el propio teléfono móvil, en la lectura visual de lo en él se lee, sino, muchas de las veces, en la acción preeminente del oído sobre el escuchar. En las redes sociales, como en otros ámbitos de la vida, el ojo y el tacto son regidos por la laxitud de un oído desatento paradójicamente direccionado a querer escuchar lo que él mismo quiere escuchar.

Como lo admitimos, en este comportamiento del oído que desatento oye y comprende, se ponen en marcha muchos procesos pre-reflexivos, múltiples resquicios de lo no dicho y de lo no escuchado, asimismo, un sinnúmero de facetas del egoísmo, del deseo y de su afirmación compulsiva, dichos procesos, como lo postulamos con anterioridad, se activan a causa de un comportamiento del oír dominado por una variedad de sutiles juegos en los que el oído manifiesta sus inclinaciones y obediencias y desde donde expone precisamente su condición de indefensión.

Este comportamiento intencionadamente desatento del oído que se anticipa al escuchar atento, nos expresa otro de los modos de la indefensión del oído, toda vez que éste queda sometido al imperio de potencias que lo condicionan a su propio capricho.

Así, pues, sumariamente podemos concluir hasta el momento y según lo antes reflexionado, que el comportamiento de la escucha, en tanto ubicuidad onto-hermenéutica

y en tanto testimonio guarnecido de su propio marco histórico-ejecutivo y en cuanto que está provisto de una plasticidad peculiar, logra *expresarnos*, esto es, mediante su proceder ejecutivo consigue *hablar* de nosotros mismos o, lo que es lo mismo, a través de su misma ejecución logra poner en escena rasgos peculiares de nosotros mismos en tanto oyentes; nos da a *entender*, en todo caso, escuchar la escucha, nos permite *escucharnos* en aquello que somos. Por de pronto, nos ha permitido entender lo siguiente: primero, que somos seres de una condición comprensiva estructurada por rangos o registros comprensivos de bajo alcance; segundo, que somos seres de una comprensión auditiva provista de sus debidas impedancias y tercero, que somos seres provistos de una competencia comprensiva auditiva guarnecida de una inherente indefensión, constatada ésta por la preeminencia comprensiva del oír sobre el escucha y por el imperio sobre el propio oído de potencias de diversa índole que la someten y la condicionan.

Para cerrar lo que ahora decimos, concretemos a decir lo siguiente. Cuando Plutarco afirma que Teofrasto se refería al oído como “el más sensible de los sentidos”, creemos que Teofrasto quiere indicar con lo anterior la condición de indefensión de la escucha, una condición que el propio Plutarco había experimentado bajo los siguientes términos:

Pues ni la vista ni el gusto ni el tacto producen sobresaltos, perturbaciones y emociones tales como las que se apoderan del alma al sobrevenirle al oído golpes, estrépitos y ruidos. Pues es más racional que sensible.¹⁰

Indudablemente aquí la racionalidad del oído quiere decir que dicho oído queda afectado por una comprensibilidad que el propio oído no puede controlar, su sensibilidad resulta su propia indefensión.

Así, pues, tómese todo lo anterior, como argumentos orientados a redituar a favor del principio comportamental escuchar la escucha.

4.5 Escuchar y estar en el mundo.

¿Qué significa comenzar a nombrar la subjetividad según la designación de oyente? ¿Qué quiere decir estar en el mundo según una subjetividad escuchante? ¿Cuáles rasgos constitutivos, además de los antes señalados, comenzarán a surgir como testimonios de nuestra condición de seres provisto de un campo comprensor como la audición y sujetos guarnecidos de un comportamiento auditivo según lo hemos comenzado a describir? ¿De qué maneras el *hablar* comportamental de nuestra escucha permite testimoniar ciertos rasgos de nuestro estar en el mundo? Resumamos las precedentes agravantes a una sola, justo a una enunciada con agudeza por Jean-Luc Nancy: “¿Qué es existir según la escucha, por ella y para ella, y qué elementos de la experiencia y *la verdad se ponen en juego allí?*”¹¹. Situados todavía en los barruntos doctrinales de los fundamentos de una filosofía de la escucha e instalados aún en el comportamiento del propio oído, la cual no ha dotado del principio escuchar la escucha, entonces, avoquémonos ahora a barruntar la precedente interrogante; comencemos a llevar a cabo nuestro objetivo describiendo algunos momentos teóricos donde vemos se pone en juego, de manera general, un estar en el mundo y éste en relación con la escucha.

¹⁰ Cfr. Plutarco (1992). *Sobre cómo se debe escuchar en Obras morales y de costumbres (Moralia I)*, Madrid, Editorial Gredos, p. 166-167.

¹¹ Cfr. Nancy, Jean-Luc. (2007). *A la escucha, Op. cit.* p. Las cursivas son nuestras.

- a) *La subjetividad vidente y el estar en el mundo.* Tener un “punto de vista” o “tener una visión” acerca de algo significa, auxiliándonos de Heidegger, que una subjetividad activa pondría en marcha una imagen de mundo, pero, al hacerlo, la propia subjetividad procede a constituirse como hacedora y productora de ese mundo, el mundo así se habría tornado en imagen de la subjetividad¹²; siendo que, el mundo aparecería, según lo anterior, como “puntos de vista”, esto es, acorde a la forma de una representación proveniente de los fueros de la propia subjetividad o, lo que es lo mismo, el mundo se tornaría en un conjunto de objetivaciones desde donde dicha subjetividad se representaría y se mediría a sí misma. De tal suerte que, un “punto de vista” en tanto ejecución de una subjetividad hacedora de mundo o, según el proceder de una subjetividad vidente, no sería otra cosa sino un *poner* al mundo ante sí y *colocar* a la propia subjetividad frente a ella, según, pues, los designios de su propia representación. En palabras de Nancy, lo que ocurriría sería que el sujeto de la mira “ya está postulado en sí en su punto de vista”¹³. Así, la subjetividad vidente se mueve según sus “visiones de mundo”, procede según sus “puntos de vista” y con ello forja un mundo y determina un estar en el mundo que podemos describir, sumariamente, del siguiente modo: aparece el mundo y el hombre configurados según puntos de vista, a partir de la voluntad de sus propias determinaciones videntes. Estar en el mundo según el comportamiento de una subjetividad vidente significa la decisión de crear un mundo según el histrionismo de una subjetividad visionaria que hace al mundo y a su semejante según los caprichos de su propia representación. El fundamental reproche hacia una subjetividad vidente estriba, sumariamente, en que dicha subjetividad pretender representar todo según las ordenanzas de su capricho, lo cual quiere decir que la subjetividad vidente ve únicamente lo que quiere ver; la constitución del mundo como imagen aparece según el baremo de la visión. Recriminación análoga que podríamos testimoniar, desde una filosofía de la escucha, hacia un oído que oye únicamente lo que quiere y que no permite ser tocado por aquello que no querría escuchar.
- b) *La subjetividad y otros sentidos:* el olfato. ¿Qué significaría un estar en el mundo según el olfato o el gusto y qué experiencia y verdad se pondría en juego en ellos? Sin lugar a duda, extrañamos amplias y minuciosas investigaciones micro históricas sobre el olfato o el sentido del gusto (en su particular relación con la gastronomía, por ejemplo), las cuales llegaren a reflexionar acerca de sus posibilidades comprensivas con relación a nuestro estar en el mundo. Baste por el momento indicar, respecto del olfato que él mismo pone en marcha ciertas relaciones ordinarias, onto-hermenéuticas, epistemológicas, teológicas, filosóficas y hasta morales, por ejemplo, un olor agradable recién podría conducirnos a pensar en la bondad, en lo sano, en el amor, incluso en lo divino y podría orientarnos a pensar con rapidez en un estar en el mundo dichoso. Por eso se afirma tradicionalmente, en términos teológicos, que la santidad tiene olor agradable. El espacio, según esto, se tornaría digno y habitable al momento que lo inundase un aroma agradable. Mientras que los olores desagradables, a contra punto, nos evocarían maldad, pobreza, desgracia o aludiría a la presencia de lo demoníaco (El diablo, según diversas tradiciones olería a azufre) y nos remitirían a un estar en el mundo poco agradable. Con justa razón Dorotea, personaje de la fabulosa novela *Recuerdos del porvenir* de la poco valorada Elena Garro, cuando

¹² Cfr. Heidegger, M. (2008) (GA 5). *La época de la imagen de mundo en Caminos de bosque*, Madrid, Alianza Editorial, p. 73 ss.

¹³ Cfr. Nancy, Jean-L. (2007). *A la escucha*, Op. cit. p. 46.

constató lo desagradable de su pobreza prefirió llenar su jardín de buen olor, “sustituyó el oro por las flores[...]”¹⁴, pero no únicamente lo anterior, sino que los acontecimientos históricos también tendrían en esta novela una relación con los olores y con los alimentos, pues, en algunas ocasiones, ciertos acontecimientos desgraciados habrían determinado las circunstancias de la memoria, del espacio, de la comida, siendo que, el olor pondría al descubierto esa misma desgracia: por esa razón, la casa de Dorotea constantemente huele a quemado, pues desde que los zapatistas hubieron abrasado su casa se le queman los frijoles y por eso la casa huele a quemado, huele a desgracia¹⁵. Por otro lado, Patrick Süskind en su novela *El perfume*, refiere justo esto que ahora reflexionamos, alude, por ejemplo, a cómo el olfato, siendo el más “bajo de los sentidos”¹⁶, queda imbricado en connotaciones de orden moral, pues, en ocasiones, “ve el loco con la nariz”¹⁷ y la humanidad es tal debido a que despide sus peculiares aromas. No obstante, las anteriores reflexiones, creemos que el olfato posee un rasgo decisivo que nos permite determinar los modos en que configura un estar en el mundo ordenado por el registro de objetivaciones. A nuestro parecer, el olfato precisa para ejecutar su acción de objetos, su proceder impele tener ante sí un *algo* por oler y, recién el olfato se da a la tarea de oler; sucede así que la nariz ha decidido de antemano la existencia material de un objeto, ha decidido un mundo objetual y aún más, un mundo constituido por un conglomerado de objetos que ineluctablemente llevarían de suyo una verdad asentada en las esencias, como bien lo supo exponer Süskind en la novela antes citada. Si se pudiese hablar de un “punto de vista” de la nariz como una “perspectiva de la nariz”, en tanto una perspectiva del olfato, esa tal sería análoga a la subjetividad vidente: representa y pone al mundo objetual y al oler según la perspectiva de un mundo cuya verdad estriba en la existencia de esencias objetuales.

- c) El *Heidegger tardío* y el *estar en el mundo* (ser-en-diálogo). Hemos hablado con cierto detenimiento acerca del estar en el mundo definido en el Heidegger tardío. Baste decir que dicho estar en el mundo queda bastante definido por los entresijos y entramados de un diálogo como acontecimiento fundamental, –“desde que somos un diálogo”, Heidegger comenta a Hölderlin. La comunidad y el individuo deben su esencia, como ya lo hubimos discutido, a un poder escuchar al lenguaje en cuanto que éste es “instauración originaria del ser”¹⁸. Decir que “somos un diálogo” tiene la intención de afirmar que somos un estar histórico en el mundo, abiertos hacia el ente y llevados o interpelados hacia el *Dichtung* del Ser, hacia el poema del Ser. Queda definida así una comunidad onto-histórica a la que sólo le es posible hablar (poder-escuchar-uno-de-otro) merced al lenguaje como instauración originaria del ser; así estar en el mundo sería plenamente un acontecer lingüístico. El estar en el mundo, en sentido general y con sus debidas precisiones, como ya lo hemos afirmado, estaría definido por la *dicha* del Ser, por la sobredeterminación de lo poemático; pero, al mismo tiempo, este estar en el mundo estaría definido por una ontologización del propio mundo de la vida y por una determinación política autoritaria (dependencia política del rapsoda, del

¹⁴ Cfr. Garro, Elena, (2013). *Recuerdos del porvenir*, México, Editorial Planeta, p. 14.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Cfr. Süskind, Patrick, (1983). *El perfume*, México, Editorial Planeta, 19.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Cfr. Heidegger, M. (2010) (GA 39). *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, *Op. cit.* p. 74.

pensador y del gobernante) y del todo conservadora: restaurar lingüísticamente lo originario caído¹⁹.

- d) *Jean-Luc Nancy* y el *estar en el mundo* como *estar a la escucha*. En modo alguno podríamos agotar en unas cuantas líneas la noción de estar en el mundo como *estar a la escucha* en Nancy; sin embargo, podríamos referir algunos de sus filones teóricos básicos. Comencemos inquiriendo que, para Nancy, uno de sus más claros objetivos ha sido pensar el sentido del presente de nuestro estar en el mundo, donde la noción de sentido remite a lo que ocurre con nosotros²⁰. En términos bastante sumarios, lo anterior evoca la apertura de que “algo ocurre”²¹, la resonancia de la ocurrencia de nuestro estar en el mundo, un estar sin fundamento, en todo caso, la ocurrencia abierta de un nosotros que se hace efectivo en tanto historia de la comunidad: resonancia plural de sujetos diapasones expuestos unos a otros y que resuenan en el sentido de un *estar* como un nosotros. Un nosotros que acontece según una historia que ha dejado de tener su baremo en el tiempo²², pero que encuentra su propia medida en la misma ocurrencia²³ –que no el ser– del estar-en-común, donde esto último significa: lo abierto de estar expuestos²⁴ unos a otros, un nosotros plural y al mismo tiempo singular, comunidad donde sólo puedo decir <<yo>>, si puedo decir <<nosotros>>²⁵: ocurrencia sin ser, existencia sin fundamento, apertura transitiva, todo lo cual querría decir un estar en el mundo en cuando se está en el sentido, esto es, en la apertura sin ser, en la existencia sin esencia, en la infranqueable remisión a nosotros²⁶. Siendo que, desde nuestra lectura, estar en el mundo en Nancy sería, en términos muy sumarios, estar a la escucha del sentido, lo que quiere decir *estar* a la escucha de la ocurrencia abierta del nosotros y de su presente; estar a la escucha²⁷ de la exposición de nuestra resonancia, de nuestro-estar-en-común.

Dado lo anterior, debemos emprender la tarea de ir desbrozando la significación de estar en el mundo en relación con la escucha, toda vez que iremos ganando certeza teórica en lo que a nuestra filosofía de la escucha se refiere.

4.6 Escuchar y estar en el mundo. La teatralidad del oído y la exposición de unos a otros.

Desde lo reflexionado hasta aquí, cabe afirmar que podemos comenzar a delinear teóricamente nuestra propia versión de un estar en el mundo en relación con el proceder de la escucha. Como lo veníamos advirtiendo, la audición como campo comprensivo, nos deja *atender* los preámbulos de su verdad y de su experiencia²⁸ a partir de su propio

¹⁹ Cfr. Steiner, G. (2007). *Los logócratas*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 27.

²⁰ Cfr. Nancy, Jean-L. (2003). *El olvido de la filosofía*, Madrid, Arena libros, p. 68. “[...]somos nosotros mismos el sentido [...]” afirma Nancy: Cfr. Nancy, Jean-L. (2006). *Ser singular plural. Nosotros*. Arena Libros, Madrid, p. 17.

²¹ Cfr. Nancy, Jean-L. (2000). La historia finita en *La comunidad inoperante*, LOM Ediciones / Universidad de Arcis, Santiago de Chile, p. 174.

²² *Ídem.*, p. 163.

²³ *Ídem.*, p. 177.

²⁴ *Ídem.*, p. 176-177.

²⁵ *Ídem.*, p. 176.

²⁶ Cfr. Nancy, Jean-L. (2003). *El olvido de la filosofía*, *Op. cit.* p. 68 ss.

²⁷ Cfr. Nancy, Jean-L. (2007). *A la escucha*, *Op. cit.* p. 62 ss.

²⁸ Es preciso tener en mente que el sistema auditivo, desde el punto de vista fisiológico, también logra sumarse de forma activa y pasiva, a la configuración de nuestro estar en el mundo y ello desde diversos

proceder. En lo sucesivo, nuestro lector corroborará las confluencias y divergencias de nuestra concepción de un estar en el mundo frente a las versiones precedentes, indicadas, por cierto, con bastante rapidez y precipitación.

Lo primero que debemos admitir y recordar es que nuestra escucha no solamente es un campo fisiológico, sino resulta auténtico campo comprensor ambiguo y debemos considerarla como un testimonio fehaciente que colabora con viveza en el forjamiento de la subjetividad, mejor, se suma activamente a las inventivas de la configuración de nuestro llegar a ser, pero también, ahora lo decimos, hace comparecer un particular estar en el mundo.

Nuestra audición, inquiríamos, es un testimonio y como tal, está orientado a dar cuenta de su propia eventualidad o, como antes habíamos convenido, su proceder está encauzado, como todo testimonio, en aras de interpretar, arreglar o expresar, incluso a traición de sí mismo, su propio acontecer, entendiéndose por esto último que la audición nos da a comprender la estructura misma de su ejecución. En resumidas cuentas, la escucha como testimonio logra *hablarnos* de su específica eventualidad. El escuchar, comprendiendo, se da a escuchar; debido a ello admitimos el principio básico que versa así: escuchar la escucha.

Debemos afirmar que el oído, recién se apresta a oír *habla* de su escuchar y comprender, pero también logra expresar al oyente, pues la audición no tiene como cometido únicamente admitir en su interior la repercusión de sonidos, no solamente se constriñe a recibir las resonancias que la cimbran y tocan, sino que, dado su proceder testimonial, da a entender que escucha y da a comprender al propio auditor; nos da a escuchar al mismo oyente. La escucha no solamente habla o expresa que oye y cómo es ella cuando lo hace, sino, ante todo, sucede que habla del escuchante, expresa al oyente. Así, pues, como antes lo hubimos admitido, la escucha es *expresiva* en tanto testimonio, esto es, *habla* y haciéndolo, consiente expresar al oyente, admite debido a su propia ejecución un *dar a entender* a ese que oye. En razón de ello, afirmábamos que escuchar la escucha es intentar comprender al oyente.

Así como la palabra hablada, los actos del lenguaje o el hablar en su sentido más general hacen comparecer la ocurrencia de un hablante y, ciertamente, cuando decimos que éste habla no nos concretamos a afirmar exclusivamente que el hablante simplemente dice “algo”, sino que, el propio hablante logra estar expresado él mismo en lo que dice, merced de lo que habla llega a comparecer él como hablante, del mismo modo, el oído también expresa a su manera al oyente, también lo hace comparecer. Así, cabe postular que la audición *habla* del escuchante, nos da a entender la ocurrencia o eventualidad de una subjetividad que se pone en juego en el comportamiento de ella misma. Lo anterior quiere decir, debemos ponerlo en relieve, que toda subjetividad debiese ser concebida, hasta cierto punto, como expresión misma de aquello que en la escucha ya se pone en marcha, esto es, como compleja expresión de arreglos o interpretaciones de aquello que hablamos y escuchamos, de aquello que no decimos y no escuchamos los seres humanos, como eventual expresión que recién se pone en juego gracias, entre otras cosas, al proceder de nuestro oído y a sus inherentes móviles (regímenes, obediencias, impedancias e indefensiones). Siendo así, podemos ahora aseverar con mayor seguridad que llegamos a ser, en amplia medida, merced de lo que en el escuchar y su comportarse se activa. De esta manera concluimos que las estrecheces onto-hermenéuticas entre el oído y nuestra constitución toman cada vez más solidez. Cabe afirmar, en consecuencia, que somos, en

ángulos: en tanto que ayuda al sostenimiento del equilibrio corporal, asimismo, en cuanto sondea y tantea el espacio y lo configura, pues, como ya antes lo afirmamos el oído nos logra exponer unos a otros, de muy diversas maneras, por ejemplo, en los ruidos del hogar, en los silencios del mismo, en el ruido de las ciudades, en sus murmullos, gritos o silencios.

buena medida, un foco de experiencias que se han puesto en juego en el proceder de la audición.

Cuando inquiríamos que Plutarco dice del oído que es algo “más racional que sensible”²⁹ y aúna a ello que lo provechoso para el alma o lo que deforma a la misma provienen de la relación entre el discurso y el oído, entre el decir y la escucha, nos quiere decir que la audición resulta ser, ante todo, un campo complejo comprensor y no sólo un sentido fisiológico constreñido a la acústica de sonidos; pero, además, nos quiere afirmar lo que antes nosotros sugerimos, que el proceder comprensivo del oído labora con una antelada sutileza, haciendo posible con ello la expresión de nuestra subjetividad, esto es, hace posible con su comportamiento testimonial la exposición en el mundo de la propia subjetividad. En otras palabras, que el comportamiento del oído nos da a conocer. De tal suerte que, en Plutarco, podemos ver aludida de manera magistral la experiencia de una antigua verdad inscrita en nuestro oído y propagada por multitud de sabios, por pensadores y educadores, una verdad que ahora precisamente reflexionamos y enunciamos del siguiente modo: el hombre es un ser que, en amplia medida, se pone en juego en el oído y lo hace antes de que su razón se dé cuenta de ello o, lo que es lo mismo, nuestra subjetividad, sus riesgos y peligros se dan a conocer y quedan expresados a través de los móviles pre-rationales del entendimiento de la audición. En fin, llegamos a ser, en amplia medida, una expresión del complejo comportamental del oído.

Pero, a todo esto, ¿cuál es la estructura de esta expresión atestada en el oído? Y, ¿de qué manera se determina esta expresividad? Vayamos con pausa y tiento.

Apremiados por las anteriores interrogantes, concretémonos a decir, por el momento, lo subsecuente. La escucha da a *entender* una subjetividad que se pone en juego mediante la expresividad de aquella y, gracias a sus propósitos comprensores, la propia subjetividad –que nombraremos por el momento, diapasonica, puesto que resuena como un conjunto de arreglos o interpretaciones del propio hablar y escuchar de los hombres– refiere, primeramente, un estar en el mundo como intérpretes, arreglistas, traductores, traidores, representantes y testimonios de una gran ubicuidad que es el *hablarnos* y *escucharnos*, lo que no decimos y no escuchamos, siendo que, cada uno de los oyentes seríamos expresiones, testimoniales y representaciones de ese amplio paraje que se ha acreditado en nuestro *hablarnos* y *escucharnos*, como decíamos en lo no dicho y no escuchado. De este prolijo lugar, ya lo hemos inquirido, es una ubicuidad amplia, paraje incesante al que bien cabe referir ahora como el acaecer de la suerte de una inacaba y compleja prosa en marcha, como la ubicuidad de un profuso fabular (en el sentido más general de la etimología *fabulare*= hablar, decir, conversar, contar cuentos) o, mejor, ubicuidad inmediata donde ocurre una especie de una gran otofabulación o audiofabulación (en esta noción recuperamos el hablar y escuchar, lo no dicho y lo no escuchado), derrotero donde nos narramos y escuchamos unos a otros, lugar donde nos contamos (en el sentido de narrar), cuales histriones³⁰, en mutualidad, ubicuidad donde nos interpretamos con afán, nos describimos sin cesar, nos reflexionamos, nos engañamos y luchamos unos con otros, en fin, lugar inmediato donde recién quedamos *expuestos* unos a otros.

²⁹ Cfr. Plutarco (1992). *Sobre cómo se debe escuchar en Obras morales y de costumbres (Moralia I)*, Op. cit. p. 167.

³⁰ El término *histrión* (ver la etimología de Isidoro de Sevilla) recoge en sí dos aspectos de la subjetividad que queremos indicar: primero, personajes e intérpretes de la prosa del mundo; segundo, la dimensión histórica de la propia subjetividad, ya que el propio término *histrión* refiere al que cuenta la historia, al que da testimonio de la historia. Cfr. Davoine, François, Gaudillière, Max-Jean (2011). *Locura y trauma. La locura de las guerras*, Op. cit. p. 52.

El escuchar, tomado en sentido general, incluyendo al oír, nos da a entender, nos expresa en el mundo, repitámoslo, como intérpretes y arreglistas, como subjetividades otofabuladoras de nuestra ubicuidad prosaica, antes referida y, debido a ello, el propio escuchar nos logra colocar o, mejor, se permite darnos a entender como intérpretes, representantes, arreglistas y testimoniales orientados a repetir, configurar y reconfigurar un vasto escenario plural, variopinto, profuso y multitextual en el que se convierte nuestra ensanchada audiofabulación, haciendo posible que ese amplio escenario sea expresión de un dilatado teatro, de un amplísimo y auténtico teatro del mundo, donde precisamente se pone en obra y en acción (*δράμα*=acción), donde se dramatiza, pues, todo aquello que se habla y se escucha, todo aquello que no se habla y no se escucha –más adelante inquiriremos que dicho paraje no puede verse reducido a la materialidad del propio lenguaje, sino a una expresividad más amplia.

Dado lo precedente, debemos impugnar todas aquellas determinaciones del oído que reduzcan a éste como un lugar de percusión de sonidos y no logren *escuchar* que él mismo es un derrotero que en su comportamiento da a entender modos en los que estamos en el mundo.

Debido a lo anterior, nos es lícito hablar, en sentido general, de una compleja conducta del oído muy pocas veces reflexionada y que ahora traemos a cuenta gracias a nuestros descubrimientos, un complejo comportamental provisto de múltiples aristas y que ahora podemos de entrada indicar como *testimonial-expresivo-teatral*. Pues, mediante su proceder somos *expresados* como arreglistas, intérpretes, representantes y testimonios de la amplia y abierta prosa del mundo que es nuestro *hablarnos* y *escucharnos*, que es lo no dicho y lo no escuchado y, al mismo tiempo, somos testimonio del anterior paraje y decisivamente, somos personajes activos de la repetición, configuración y puesta en escena de ese mundo, al cual podemos indicar como un gran teatro del mundo.

Merced de tal proceder teatral, expresivo y testimonial ahora acreditado en nuestro oído, nos es permitido admitir lo visos de un particular *estar en el mundo*, el cual podemos designar, por el momento, como *teatral*, dado que, cada oyente está orientado o, mejor, está como arrastrado por su propio oído y previamente a toda potencial deliberación, para ser un oyente que está en el mundo para dramatizar, interpretar, representar histriónicamente la acción histórica de nuestro *hablarnos* y *escucharnos*, permitiendo con ello que su estar en el mundo sea, antes que todo, un testimonio que potencia, representa y reproduce profusamente la acción expresiva de un inmenso, resonante y prosaico teatro del mundo que es este *hablarnos* y *escucharnos*.

Por nuestro oído y no únicamente por nuestra lengua, nos vemos arrastrados, verdad experimentada por los antiguos, pero no siempre profundamente reflexionada, como Hércules lo hacía con una masa de hombres con cordones atados a los oídos –un Hércules y no Hermes convertido en los celtas en signo de la elocuencia³¹– a un estar en el mundo a través de nuestros oídos mediante ataduras sutiles y, al mismo tiempo, fuertes, a un estar en el mundo constreñido conductualmente a dramatizar el teatro del mundo del nuestro *hablarnos* y *escucharnos*, siendo que, aquel Hércules, otrora elocuente, se trueca ahora por la fuerza expresiva y de arrastre de nuestro *hablarnos* y *escucharnos*. Somos así arrastrados por el oído hacia la fuerza expresiva del propio teatro del mundo.

Sin embargo, debemos aunar a lo anterior lo siguiente: nuestra audición, indudablemente y según se puede deducir de lo antes esgrimido, debe su condición comprensiva y su potencial expresivo a que la misma, en todo caso, no está sino ágilmente referida hacia otro, los hilos con los que nuestros oídos quedan prontamente amarrados y

³¹ Cfr. De, Samosata, Luciano, (1981). *Preludio Heracles en Obras* Vol. I, Editorial Gredos, Madrid, p. 97.

desde los que comprende, son hilos que invariablemente y de forma sutil atan, tienden y nos inclinan³² hacia otro y con ello, la audición nos *habla* de nosotros mismos, de un estar expuestos o un estar tendidos (exteriorizados) hacia el otro. Debido a este hecho, podemos afirmar que la audición nos direcciona o inclina a otro, nos expone siempre propensos a ese otro y ella misma, debemos subrayarlo, determina su potencial comprensor por esa misma exposición, en razón de esa misma tensión exteriorizada.

Dadas, así las cosas, inferimos otra determinación más de las características de ese estar en el mundo antes enunciado, el cual se ve definido no únicamente por su estructura teatral, sino igualmente por una manifiesta exposición de unos a otros, un tender manifiesto de unos hacia otros; esta aducida exposición expresiva no podrá ser reducida a los afanes de la comunicación ni del simple intercambio simbólico, pues su vitalidad esgrime una expresividad que excede los derroteros puramente materiales del lenguaje, su vitalidad resulta una gestualidad compleja plena de roces, atestada de movimiento, llena de resonancias y disonancias, de dichos, de cosas no dichas y no escuchadas.

Como se puede apreciar, nuestra audición no puede ser considerada únicamente como un lugar pasivo, receptáculo y procesador de significaciones; su actuar es más amplio, pocas veces percibido, aparentemente su proceder es invisible, no obstante, representa un lugar desde el cual nos ponemos en juego y desde donde se define un estar en el mundo dramatizado, un estar en el mundo definido por una a-tensión de unos y otros, ligados unos con otros con hilos irrompibles que nos vinculan unos a otros.

4.7 Escuchar como *a-tender* a otro y breve corolario.

Admitimos que la exposición de unos a otros ahora evidenciada y que refiere un estar en el mundo como quedar expuestos unos a otros, quiere decir fundamentalmente que el oído, en su sentido más definido, *tiende* a oír en razón de esa misma exposición o inclinación. En otras palabras, escuchar es, invariablemente, estar expuesto al otro, significa estar tendido³³, a-tendido o inclinado hacia otro, en todo caso, pues, escuchar es siempre y en todo momento, escuchar a otro, estar exteriorizado hacia ese otro. Quizá las siguientes palabras de Peter Szendy cotejen y confirmen lo que ahora hemos afirmado: “El oyente que soy no es nada, no existe mientras tú no estés aquí”³⁴, queriéndonos decir con ello que la escucha dispone de una inclinación direccionada hacia otro y debe su condición comprensora a esa originaria tensión y tendencia.

El comportamiento de la escucha, en su sentido más general, hace comparecer un estar en el mundo estructurado básicamente por la exposición de unos a otros. Por el momento dicha exposición nos indica una “suma abierta que somos nosotros”³⁵ o cabe indicarla como una ubicuidad que nuestra reflexión ha designado como un *hablarnos* y *escucharnos*, como un paraje expresivo donde se ponen en juego lo no dicho y las complejidades de lo no escuchado, en fin, derrotero inmediato dialógico, abierto, plural, profuso y prosaico.

³² Esta inclinación es, en todo caso y como más adelante determinaremos, un obedecer originario que se describe aquí como la indefectible atadura hacia *otro sine cuan non* se haría imposible la comprensión desde la *audición* y en general, de toda comprensión.

³³ Aquí como lo admite Nancy, el verbo atender implica tanto un juego de tensión exteriorizante, como uno donde se pone en marcha el escuchar.

³⁴ Cfr. Szendy, Peter. (2003) *Escucha*, Op. cit. p. 171.

³⁵ *Idem.*, p. 172.

En correspondencia con lo anterior, cabe colegir y constatar que la condición de la escucha y su campo comprensor, pueden constatarse ensanchados y enriquecidos, debido a que la misma debe sus móviles comprensores tanto a su comportamiento teatral, como a la ineluctable presencia y exposición al otro –su invariable inclinación hacia otro–; de tal manera que esta manifiesta teatralidad y esta exposición al otro se deben prontamente sumar, al momento de comprender la audición o de escuchar la escucha, a aquellos elementos que hemos visto determinan también los móviles comprensores de la escucha como son: los regímenes, las inclinaciones u obediencias, las impedancias y su aludida indefensión.

Así, para dar forma a lo ahora reflexionado, baste por el momento aducir, de manera rápida tres cosas dignas de considerar y retener. Emprendamos tal objetivo teniendo en mente nuestro principio crítico rector escuchar la escucha, el cual, recordemos, nos ha venido a barruntar otra forma de acercarnos a la difícil comprensión de nuestra condición humana. Lo primero que queremos aducir es que escuchar nuestro oído nos ha permitido reconocer en él mismo un importante comportamiento complejo pocas veces advertido y reflexionado. El menoscabo del estudio de la escucha se ha originado, en buena parte, por la suerte de un hincapié infundado sobre el hablar y su dimensión pragmático-comunicativa. Este soslayo de la escucha en beneficio de la materialidad del hablar ha sido enfatizado hasta el cansancio. Por ejemplo, Luciano de Samosata, hace decir a cierto personaje algo que debemos tomar como corolario de la visión largamente enfatizada sobre las palabras y su esencia: son éstas, dice tal personaje: “agudas, certeras, rápidas, que hieren las almas. Aladas decís vosotros que son las palabras”³⁶, refiriendo con ello no solamente la importancia de la palabra y la inadvertencia del escuchar, sino la expresa relación entre la materialidad del hablar y la pronta configuración de la subjetividad (el alma); sin embargo, no constatamos emplazada la reflexión hacia la escucha y sobre la importancia de su comportamiento. En otras palabras, no se ha colocado la escucha ante los oídos, aun cuando desde la Antigüedad y en el mismo Luciano –y Plutarco– se haya reconocido innumerables veces la sustancial, inherente e importante relación de la escucha con la lengua y hasta se haya llegado a obviar el conocimiento de esta misma relación, “pues conoces la afinidad entre el oído y la lengua”³⁷, se ha dicho, pero no se ha reflexionado con claridad el conocimiento de esa relación; en fin, no se ha podido determinar la importancia del comportamiento complejo de la escucha y del principio básico escuchar la escucha, mediante el cual nos hemos visto expresados. Como dijimos, el comportamiento comprensivo de la audición nos permite entender rasgos de nuestra propia condición humana.

A contra punto de la denostación teórica del oído y su aparente nimiedad anodina o puramente receptiva, nuestra investigación logra acreditar un particular comportamiento ambiguo, pero fundamental del oído, el cual vemos determinante al momento de la configuración de nuestro estar en el mundo y respecto de la constitución de nuestra subjetividad. Dado lo anterior, es preciso colegir que el escuchar, aun cuando sea cooriginario del hablar, dispone de un movimiento característico con la competencia de configurar nuestra subjetividad, nuestro estar en el mundo y con plena capacidad para poder vernos expresados mediante su proceder. Merced de lo anterior, cabe repetir que nos debemos, en buena medida, a ese particular proceder expresivo de nuestro oído. Así como Schopenhauer afirma “El hombre se halla en el *corazón*, no en la cabeza”³⁸, refiriendo con ello al hecho de que la identidad fiable de la subjetividad no está en la

³⁶ Cfr. De, Samosata, Luciano. (1981). *Preludio Herácles en Obras Vol. I, Op. cit.* p. 98-99.

³⁷ *Ídem.*, p. 98.

³⁸ Cfr. Schopenhauer, A. (2012). *El mundo como voluntad y representación*, Vol. II, México, FCE, p. 233.

razón sino en el poderío de voluntad, así de forma análoga nosotros podemos afirmar que el *hombre se halla*, en muy amplia medida, no únicamente en la palabra, sino también, en la escucha.

En segundo lugar, hemos descubierto que el escuchar, en tanto oír, labora –esta temática la abordaremos más adelante– desde formas sutiles, exteriorizantes y sigilosas, por demás, resulta pre-teóricamente activa, pero esta sutileza, sigilo, a-tención³⁹ y dicha actividad pre-teórica describen una actitud más veloz que la palabra⁴⁰, la alas del oído son más ágiles que las palabras, más agudas y del todo más certeras que las mismas, puesto que, nuestro oído llega a comprender antes que palabra alguna sea pronunciada, su actividad comprensiva se pone en juego previamente a la propia palabra, debido a esa misma circunstancia, resulta presa de más riesgos y peligros que la propia palabra hablada, queda propensa a la precipitación y evidencia con ello, una vez más, su carácter de indefensión.

Lo ahora indicado nos induce a postular una importante hipótesis de trabajo que interrogaría acerca de si la propia escucha –nos referimos a la dimensión del oír– y su operar nos conduce y nos constituye por senderos contrarios a una conciencia en vigilia y contra puestos a una voluntad férrea y a una deliberación reposada. En otras palabras, se trataría de radicalizar la relación entre audición y llegar a ser y proponer la hipótesis, según la cual, llegaríamos a ser algo diferente a lo que pretendidamente hemos querido y ello a causa de un comportamiento sutil, pre-reflexivo, traidor y precipitado del oído.

En tercer lugar, colegimos que la escucha esgrime un comportamiento, ciertamente, expresivo, testimonial, teatral, más ágil que la palabra hablada y que logra, como lo hemos inquirido, expresarnos en el mundo como seres que llegamos a ser, en buena medida, desde el escuchar; seres teatrales ágilmente arrastrados y puestos en el mundo, en buena parte, por los oídos; seres que se deben a la exposición de unos con otros y que escuchan y comprenden; pero también, seres conminados a ser personajes y representantes de un expresivo teatro del mundo al que se deben.

V. El nudo inmediato del mundo. Otear nuestra condición humana.

Nuestra investigación se explana, se potencia y toma suelo filosófico¹ a partir de la experiencia de la inmediatez ordinaria de nuestro *hablarnos* y *escucharnos*, de lo no dicho y no escuchado, ubicuidad expresiva a la que es menester designar ahora mismo como *nudo del mundo*² o el extenso y expresivo teatro del mismo. De este paraje ahora

³⁹ Aunque escribimos a-tención, nótese que indicamos la experiencia que subyace a la *tensión* que implica tender el oído.

⁴⁰ Luciano de Samosata le hace decir al celta que ellos tienen a Hércules y no a Hermes como parangón de la elocuencia, dado que su fuerza de arrastre con las palabras es enorme; sin embargo, nosotros creemos que, en lo que respecta al oído, Hércules lo arrastra con la fuerza de la palabra y Hermes colabora promoviendo en el oído una extrema rapidez anticipadora al momento de comprender.

¹ Nuestra investigación soslaya deliberadamente potenciarse desde nociones filosóficas tradicionales como sujeto, espíritu, mundo, voluntad, cuerpo, conciencia o lenguaje, ser o sentido del ser; más bien, pretende esgrimir sus senderos a partir de ubicuidades cotidianas u ordinarias; desde nuestra perspectiva, el *hablarnos* y *escucharnos*, lo no dicho y no escuchado y el debido énfasis que hacemos en su dimensión comunitaria y plural, representa para nosotros la más inmediata referencia desde la que podemos cimentar nuestra reflexión.

² La expresión *nudo del mundo* la hemos tomado de Schopenhauer. Dicha expresión emerge en su tesis doctoral y hace referencia al nudo metafísico donde queda entrelazada la voluntad y el cuerpo, justo donde emerge una identidad entre la voluntad y el *yo*, en el momento mismo en que aquella expresa su imperio

podemos decir que es un lugar cotidiano y comunitario, complejo y profuso donde se entretejen en plural las venturas, desventuras, roces y desavenencias de los seres humanos, terreno ordinario donde se entreveran la amplitud de sus riesgos y constantes peligros; paraje cotidiano y común donde se anudan los mundos de los seres humanos, donde se entrelazan sus bonanzas, claroscuros, sus horizontes y posibilidades, pero también, emplazamiento donde se ponen en juego todos sus cielos y todos sus infiernos.

Filosofar desde la escucha o, escuchar la escucha tiene como cometido principal, recordemos, no sólo llamar la atención sobre lo que en ella se pone en juego como ubicuidad comprensiva, sino, ante todo, intentar comprender aquello que pasa con nosotros, aquello que ocurre con nosotros; pretende comprender un poco nuestra condición humana, pero teniendo, claro está, nuestro *hablarnos* y *escucharnos* como privilegiada inmediatez ordinaria, la cual representa nuestro suelo filosófico inmanente, a partir del cual se hace viable tanto la importancia de la escucha, como la comprensión de nosotros mismos.

Escuchar la escucha debe resultar a todas luces, un principio crítico acreditado en el propio oído, el cual potencia fehacientemente la comprensión de nuestra condición humana. De tal manera que, reflexionar este paraje inmediato —nuestro *hablarnos* y *escucharnos*, lo no dicho y no escuchado— o, meditar desde nuestra propia exposición de unos a otros quiere decir, escuchar nuestro *hablarnos* y *escucharnos* y lo que éste hablaría de nosotros mismos, quiere decir emprender la tarea de otear y describir de algún modo sus tonalidades, ritmos y registros, sonancias y disonancias, significa además, atender sus dramas y comicidades, quiere decir otear o tantear, sus temperamentos, prestar oídos a sus decires e intentar descifrar la gravidez filosófica y vital de lo no dicho; querría decir, en fin, prestar oídos a la expresividad de nuestro gran teatro del mundo que es nuestra condición humana.

5.1 Hablarnos y escucharnos, no decir y no escuchar: el paraje de nuestra inmediatez.

Hasta el momento nos hemos abocado a indagar la importancia de la escucha y lo que en ella se pone en juego. Nos hemos adentrado a señalarla como un derrotero provisto de un complejo comportamental peculiar, pues, por un lado, comprende oyendo a partir de precipitaciones y por el otro, resulta un campo crítico. Asimismo, concedimos que, en términos generales, ese ambivalente proceder del oído queda definido por una particular y compleja conducta teatral, testimonial y expresiva, la cual nos coloca en un estar en el mundo como intérpretes del mismo y nos expresa como seres expuestos exteriorizados o tendientes unos a otros. Hemos asumido que la escucha moviliza la acción de su comprender merced regímenes, gracias a inclinaciones y lleva consigo un carácter crítico que se ejecuta bajo impedancias y bajo la condición de su indefensión; pero, a este respecto, vale la pena adelantar que también la escucha esgrime su proceder comprensivo, como más adelante observaremos, bajo la tesitura de temperamentos.

Sin embargo, los rendimientos teóricos de una filosofía de la escucha, que ha sabido indicar la plasticidad y ambigüedad comprensiva del oído y ha logrado señalar un principio crítico acreditado en el mismo: escuchar la escucha, no pueden quedarse

compulsivo en las propias pulsiones del cuerpo. *Cfr.* Schopenhauer A. (1950). *Obras, La cuádruple raíz del principio de razón suficiente, Op. cit.* p.160. Sin embargo, el matiz que nosotros aportaremos a esta expresión quedará corroborada en el momento en que el oído, según nosotros, logra expresar más que un “yo quiero”, un “yo oigo”, pero ese yo sólo se torna posible en plural, pero quizá sea que logra mantener, en buena medida, los rasgos compulsivos que Schopenhauer acredita en la voluntad.

constreñidos a los señalamientos de los móviles comprensivos del oído y a la importancia de éste, sino que deben abundar aún más sobre lo que el *hablarnos*³ y *escucharnos*, lo no dicho y no escuchado, tendría a bien decirnos de nosotros mismos. Se trataría, pues, de manera explícita, de intentar acercar el oído al paraje donde mutuamente nos ponemos en juego, precisamente a la inmediatez de nuestra exposición de unos a otros y donde se pone en marcha el propio oído, paraje complejo donde nuestros oídos se entrelazan unos con otros. Se intenta pues, *escucharnos*. He aquí el primer indicio del emplazamiento délfico que nos induce a conocernos a nosotros mismos.

La escucha, decíamos, al comprender nos permite entendernos –he aquí el principio escuchar la escucha– pues nos posibilita escucharnos expresados y nos concede atestiguarlos colocados en un estar en el mundo donde nos desenvolvemos como intérpretes y representantes del mismo, al tiempo, refiere expresivamente nuestra exposición de unos hacia otros: escuchar, decíamos, significa *a-tender*⁴ a otro, estar por el oído tendido hacia el otro. De ello se infiere que *entender* tenga aquí una connotación primaria comunitaria como un a-tender al otro.

Ésta aludida exposición o, mejor, esta *ex-tensión* de unos hacia otros (quedar hacia fuera tensos unos a otros), cabe proferir, no se constriñe únicamente a manifestar un mundo de interrelación comunicativa o de cruces de unos con otros mediante el intercambio de palabras que designaría un mundo de la comunicación entre oyente y hablante, tampoco refiere puramente un mundo de intercambio semiótico, simbólico o de interacción de significaciones, en modo alguno se circunscribe a designar un estado de naturaleza originario que nos remitiría invariablemente a una naturaleza comunitaria de los seres humano, sino expresa una ineludible condición de exterioridad comprensiva que nos arrastra y nos tensa unos con otros, refiere un estado de transitividad o propensión de unos hacia otros, merced, entre otras cosas, del proceder comprensivo de la escucha, pues ésta sólo puede ejercer su comprensividad a-tendiendo hacia otro.

Esta *ex-tensión* ahora indicada resulta para nosotros un paraje inmediato, el lugar más cercano y próximo, el *previum* donde unos y otros nos ponemos mutuamente en juego; esa exposición e inmediatez referida por la expresividad de la escucha, esta *a-tensión* del oído alude indudablemente al *factum* mismo de nuestro *hablarnos* y *escucharnos*, indica expresivamente el amplio teatro del mundo de nuestro *hablarnos* y *escucharnos*, a la vida misma de lo no dicho, a la vida de lo no escuchado. Mas, debemos anticipar que este mencionado *factum* por más que sea ahora designado como un lugar de palabra no puede reducirse a la materialidad de la misma y no agota su riqueza bajo las definiciones del acontecimiento lingüístico.

Pero, debemos afrontar la siguiente agravante: ¿debido a qué motivos resulta el *hablarnos* y *escucharnos*, lo no dicho y lo no escuchado un paraje comprensivo designado como el más inmediato? Y, además, ¿qué implicaciones conlleva esta susodicha inmediatez?

Para barruntar un tanto las precedentes interrogantes, debemos hacer una muy breve digresión. Schopenhauer llega a afirmar que existe en Fichte un expreso pasar por alto el objeto, pues no habría tenido en cuenta que el principio de razón resulta ser, según el propio Schopenhauer, la forma general del objeto y que dicho principio no hace más

³ Téngase en cuenta la insistencia del plural. El *nos* designará el ineluctable hecho de una comprensividad comunitaria.

⁴ Insistamos, nótese la relación esencial que aquí y en otras ocasiones usamos entre *atender* (escuchar) y el verbo latino *tendere* (tender, tensión), cuya raíz está en estrecha vinculación a la tensión del oído para escuchar. Además, téngase muy en cuenta el estrecho lazo que los anteriores verbos guardan con las palabras griegas como *τόνος* (tensión, tono) y *τείνειν* (tensar, estirar), las cuales invariablemente nos remiten a un contexto auditivo musical. En una nota anterior indicamos la experiencia de a-tender con la de *a-tención*.

que sujetarse a los márgenes del mismo; por el contrario, el filósofo de la voluntad admite, a diferencia de Fichte, que él no emprendió su tarea partiendo del sujeto ni del objeto, sino de la representación como el “primer hecho de consciencia”, cuya forma esencial, según él, sería la descomposición de sujeto y objeto⁵.

Por nuestra parte, hemos constatado que la escucha, el oído mismo y su expresividad teatro-testimonial logra *hablar*, ciertamente, de una subjetividad, pero en modo alguno su proceder revelaría algún cierto sujeto correlato de un objeto; su accionar cancela de por sí posibilidad alguna de cierta teoría del conocimiento; siendo que, una filosofía de la escucha no puede encontrar admisible como punto de partida la condición de un sujeto del conocimiento ni tampoco puede levantar levas cognitivas desde el puerto de la objetualidad ni tampoco encuentra adecuado hacer de la representación el primer hecho de consciencia ni tener a ésta como adecuado punto de partida teórico.

Más bien, nuestro punto de partida ha sido la condición cotidiana del oído como campo comprensivo y el proceder de éste; ya hemos determinado que la audición está más acá de la consciencia y de la noción abstracta del lenguaje y remite, contra punto, a una exterioridad inmediata constatada en el juego de fuerzas que es nuestro *hablarnos* y *escucharnos*, en la complejidad de lo no dicho y de lo no escuchado, inmediatez, ciertamente, más inmediata a toda representación, a toda consciencia y sus correlatos, más inmediata a toda subjetividad u objetividad, inmediatez que no es otra cosa, sino la vida más próxima desde la que nos ponemos mutuamente en juego, el teatro inmediato de nuestro *hablarnos* y *escucharnos*, el juego de acciones de lo que no decimos y no escuchamos.

En consecuencia, debemos observar lo siguiente: si Fichte pasa por alto, al decir de Schopenhauer, al propio objeto y éste último filósofo tiene a la representación como el primer dato de consciencia, nosotros, por el contrario, seguimos un avatar distinto, asumimos que únicamente es posible hablar de representación, de un principio de razón, incluso de la noción de voluntad, de algo nombrado como yo absoluto y de un no-yo, por la circunstancia de que estamos ex-tendidos unos con otros, por el motivo básico de que estamos a-tendidos unos hacia otros y nos ponemos en marcha gracias a esta ubicuidad, gracias a este campo de fuerzas y percusiones cotidianas, a este ordinario tejido de roces mutuos al que denominamos como nuestro paraje ordinario más inmediato. Las posibilidades teórico-filosóficas de cualquier pensador y en verdad de todo hombre, son reales y efectivas por el *previum* inmediato de esta ex-tensión.

Así, debemos inquirir que en este *factum* particular e inmediato disponemos la profusión de nuestras posibilidades, nuestro campo de fuerzas interactivo, el espacio abigarrado y compartido de un nosotros, pero también disponemos nuestra libertad y esclavitud, lo mismo nuestro cielo y también nuestro infierno, nuestras oscuridades y nuestros claros horizontes, como también nuestros límites; *somos y llegamos a ser* única y exclusivamente gracias a este inmediato paraje. He aquí, según nosotros, nuestra realidad más inmediata, nuestro suelo ordinario más contiguo, paraje ordinario desde el cual recién nos ponemos en juego en amplia mutualidad.

5.2 Hablarnos y escucharnos, no decir y no escuchar como nudo del mundo.

Nuestro *hablarnos* y *escucharnos* –insistamos en la enorme importancia del plural– y su otra cara el no decir y no escuchar, también resulta para nosotros la ubicuidad

⁵ Cfr. Schopenhauer, A. (2012). *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, *Op. cit.* p. 117

o la geografía de un particular *nudo del mundo* que debemos describir, el cual, recién emprende su entrelazamiento sólo a partir del propio cuerpo.

Con esta noción “nudo del mundo”, tomada del joven Schopenhauer, queremos afirmar, en términos sumarios y como más delante justificaremos, lo siguiente: en primer lugar, que el oído, en tanto campo comprensivo y en cuanto sentido fisiológico, escucha, es expresivo y debido a ese proceder logramos escuchar resquicios de nuestra condición; sin embargo, lo anterior sólo es posible mediante una expresividad acreditada en el cuerpo. En otros términos, cuando el oído comprende y oye, cuando ejecuta su comprensividad y cuando oye fisiológicamente, cuando nos coloca en un estar en el mundo y nos expone los unos ante los otros, lo hace únicamente debido al propio cuerpo. El cuerpo, como enseguida lo reflexionaremos, define la estructura de su comportamiento mediante una viva expresividad de la que en su momento hablaremos. Así, el mundo vivo que se hace patente para nosotros comienza a anudarse en la vitalidad expresiva del cuerpo. En segundo lugar, cabe afirmar que, cuando la escucha despliega su proceder y habla, tanto de ella misma y, por ende, de nosotros, es el cuerpo quien también lo hace, es el cuerpo quien obra también expresivamente, por eso deducimos que la escucha esgrime su comportamiento desde la propia vida del cuerpo; la escucha resulta un ejercicio acreditado en los propios actos del cuerpo. En este sentido el oído es un campo comprensivo invariablemente *encarnado*⁶. Inferimos de lo anterior que la comprensividad de la audición y el mundo que en ella ya se entreteje comienza a anudarse en el propio cuerpo. Y, en tercer lugar, la emergencia de un “yo hablo-yo escucho” compulsivo y originario acreditado en el cuerpo y donde surge un mundo expresivo.

Así, pues, el escuchar únicamente se pone en marcha gracias a la vida del cuerpo y éste, a su vez, se pone también en juego en el prestar oídos, manifestando con ello un amplio mundo correlativo entre el cuerpo y la escucha⁷. Allí, donde la escucha esgrime su proceder, es el cuerpo el que también se pone en marcha, allí donde el cuerpo late en vida, habría una expresividad referida, entre otras cosas, al comportamiento del escuchar y que también se pone en juego, haciendo posible la presencia de un inmediato, prolijo y expresivo nudo del mundo, del que enseguida hablaremos y del que sacaremos conclusiones relevantes.

Lo anterior nos conduce a pensar que la materialidad del cuerpo, su carnalidad, las huellas de sus gestos, su andar, su fisonomía, sus marcas, abren la fehaciente posibilidad de una historia de la *escucha* a partir del cuerpo; una historia de las maneras

⁶ De lo aquí afirmado se deduce cómo el proceder comprensivo de la *escucha* viene necesariamente acompañado de un complejo registro de gestualidad corporal: el giro del cuello para atender, la quieta tensión del cuerpo para llamar al silencio y escuchar, la sonrisa placentera que se dibuja en el rostro ante algo comprendido, el dedo índice que se pone frente a los labios para solicitar silencio y prestar oídos con más facilidad, el alzar la voz por parte de alguien hacia otro para que éste atienda o el jalón de orejas de un adulto hacia un menor para que éste comprenda con mayor claridad lo que se le impreca o la interrogante “¿qué?”, la cual puede venir acompañada de un gesto facial donde el fruncimiento del ceño indicaría la solicitud de una respuesta o la no inteligencia de la agravante; a lo anterior agregamos las ricas posibilidades desplegadas en la gestualidad de los mudos al darse a entender con las manos. En perfecta coherencia con lo anterior, se deduce que *la escucha es un sentido íntimamente unido a la gestualidad del cuerpo en aras de su despliegue comprensivo y necesariamente unido a la interrogante, es el sentido unido a aquellos gestos del cuerpo que indicarían comprensión.*

⁷ Ciertamente, los resquicios de una civilización o la materialidad de los monumentos hablarían de regímenes y obediencias inscritos en la escucha y que habrían hecho posibles a los mismos, el estudio de tales implicaría, muchas de las veces, la descripción de las maneras en que esos campos auditivos se hubieron abierto para realizar las propias civilizaciones, pero debemos admitir que dichas civilizaciones y dichos campos auditivos comprensivos se hicieron posible a la determinada ubicuidad corporal de los seres de cada civilización; sin la materialidad de ese cuerpo y de su audición como campo comprensivo las civilizaciones no hubiesen sido posibles.

en que un sujeto habría logrado ponerse en juego al momento de estar expuesto a los otros, ese ejercicio hermenéutico histórico o semiótico debe tener su comienzo, por ejemplo, en el desciframiento del propio cuerpo, en sus gestos, en sus marcas, en las arrugas del rostro, en sus enfermedades, en los goces de la salud, etcétera.

Arthur Schopenhauer alude a la noción nudo del mundo a partir de su fecunda tesis doctoral. Allí, el filósofo de Danzig refiere, en uno de sus apartados más elocuentes⁸, que las más auténticas posibilidades de un yo y su conciencia logran aparecer cuando nos percibimos como seres volentes, cuando la voluntad, testimoniada en la pulsión del cuerpo, logra exponerse como un “Yo quiero” y, ciertamente, por encima de un sujeto racional, expresándose así, justamente, una identidad incomprensible, una tal que no podría ser conocida bajo las reglas del conocimiento de un objeto y de un sujeto. Esa identidad consiste en que el sujeto deviene autoconsciente como sujeto volente, al tiempo que los dejos de una expresividad, la voluntad, queda expuesta a partir, debemos subrayar, del propio cuerpo y de sus múltiples y compulsivos actos. A esta identidad que queda testimoniada, al final del día en el cuerpo, Schopenhauer la denomina nudo del mundo, derrotero originario donde se patentiza, según nuestro pensador, el milagro por antonomasia. A la letra, Schopenhauer dice así:

Pero la identidad del sujeto volente con el sujeto cognoscente, por medio de la cual (y por cierto, necesariamente) la palabra “Yo” comprende y designa a ambos, es el nudo del mundo y, por tanto, inexplicable, pues sólo podemos comprender las relaciones de los objetos, y, entre estos, sólo pueden dos constituir uno, cuando son partes de un todo. Por el contrario, allí donde se habla de sujeto, ya no son aplicables las reglas del objeto, y se nos da una identidad real, inmediata, del sujeto cognoscente con el sujeto volente, esto es, del sujeto con el objeto. El que comprenda lo incomprensible de esta identidad la llamará conmigo el milagro κατ’ ἐξοχον.⁹

Cabe ser reiterativos, para el ser humano, el cuerpo y los actos de éste serían la geografía originaria donde se haría ostensible y manifiesta la identidad antes nombrada que dice “Yo quiero”. En el actuar del cuerpo se tornaría sensible e inmediata la pulsión de esa *expresividad*¹⁰ compulsiva denominada voluntad.

Este complejo juego teórico acusado en Schopenhauer y ahora descrito demasiado rápido y mediante el cual el pensador de Danzig hace expresiva una trama del mundo, a saber: la conciencia y la voluntad en los derroteros del propio cuerpo, nos resulta bastante significativo, toda vez que nosotros, de manera análoga a como Schopenhauer lo hace, podemos hacer patente los rasgos de un nudo del mundo donde se haría patente una identidad compulsiva y pre-reflexiva, expresada en los siguientes términos: “yo escucho, yo hablo” y a partir también de las inmediaciones del cuerpo. Veámoslo.

La escucha, como campo comprensivo y como sistema fisiológico, además de permitir ella misma expresar con su proceder a un sujeto oyente, por demás, un sujeto que se pone en juego con los demás oyentes, no puede ejercer su actuación, antes lo decíamos, sin una expresividad acreditada en el propio cuerpo y en los actos de éste, a partir de los cuales ella misma logra potenciarse. Debido a ello no podemos sino admitir que el escuchar robustece su riqueza comprensiva únicamente a partir del cuerpo.

Admitamos de entrada que el cuerpo, sus pulsiones y sus actos conllevan una expresividad de suyo peculiar, una tal que se hace ostensiva en un *hablar* y, por ende, en

⁸ Para observar con más amplitud la noción *nudo del mundo* en Schopenhauer y la noción de éste como filósofo de la expresión, véase: Guerrero González, Fernando (2016 enero-junio). Schopenhauer y el “nudo del mundo”. De una Hermenéutica de la exposición hacia una hermenéutica de la escucha. *Sincronía. Revista de filosofía y letras*. Año XX, número 69, pp. 1-26.

⁹ Cfr. Schopenhauer A. (1950). *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* en *Obras, Op. cit.* p. 160

¹⁰ Recordemos que en una nota anterior referíamos de Schopenhauer como un filósofo contextualizado en la tradición de la filosofía de la expresión.

un *escuchar*, todo lo cual tiene lugar, sin duda, desde el mismo momento en que dicho cuerpo vive y siente la vida latiendo en él. Justo en el instante que el conjunto complejo y sistemático del cuerpo, sus pulsiones y sus actos son un vivo latir, entonces, habría una expresividad referida ahora como un hablar y, en consecuencia, como un escuchar. Nuestro argumento toma suelo si por de pronto admitimos la compleja vida del cuerpo como una vitalidad expresiva que se hace efectiva en las pulsiones del cuerpo, en sus agitaciones, mientras que dicha compulsividad y moción son un hablar y escuchar. En resumidas cuentas, admitamos que un cuerpo vive y que su vitalidad, por de pronto, es una expresividad determinada como un peculiar hablar y escuchar.

Desde nuestra perspectiva, estos hablar y escuchar, acreditados en las pulsiones y en la vida orgánica de un cuerpo en movimiento, son la expresión del ritmo y tonalidades de una vida que vive expresando su compulsivo vivir, además, dichos hablar y escuchar los vemos acreditados, claro está, no solamente como signos orgánicos fisiológicos, sino también como amplia gestualidad, como voz, como signos de sus pulsiones y hasta como temperamentos¹¹; pero, además, cabe resaltar, el cuerpo expresa su vivir¹², siendo consecuentes, en su *no decir* y también, en aquello *no escuchado*. Así, pues, partimos del hecho básico, de la equivalencia sustantiva entre vida corporal, agitación fisiológica y expresividad y ésta como un hablar y escuchar, como algo dicho y algo no dicho, mientras que dicha expresividad no puede ser constreñida a la materialidad de la palabra y su fonación. Esta acusada expresividad rebasa los linderos del acontecimiento lingüístico.

Esta expresividad del cuerpo ocurre, ciertamente, más acá de toda vida consiente, dicha expresividad sucede más acá de los fueros de la vida racional, todo lo cual, nos da pie para reafirmar las posibilidades de un escuchar que esgrime su proceder antes de la propia razón, pero acreditado en la propia compulsión y en los actos mismos del cuerpo. De tal suerte que, la audición *escucha* desde el cuerpo antes de que la propia conciencia se dé cuenta siquiera que hay un escuchar. El cuerpo y sus actos dan cuenta de una expresividad y, por tanto, de un escuchar, el cual deviene antes del ejercicio de la propia razón. En el cuerpo se ejecuta un *hablar* y una audición con antelación a la propia vida racional, antes que ésta llegare a tomar nota de que hay precisamente un hablar y un escuchar. En el cuerpo hay una vida expresiva que escucha (comprende) y habla antes del hablar y escuchar de la propia razón y de la lengua, incluso antes de la materialidad de la propia palabra. Con justa razón Nietzsche hubo afirmado: “Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría”¹³. Queriéndonos decir con ello que en el cuerpo habría de suyo una vida expresiva, activa y sutil que recién *habla* y *escucha* desde su compulsividad y a partir de sus agitaciones significativas, a su vez, en dicha expresividad se pone en marcha en un *no decir* y en un *no escuchar*. En resumen, habría en el cuerpo una vida *hablante* y *oyente* –pulsiones, instintos, agitaciones, necesidades, vitalidad hormonal, enfermedad y salud, deseo– que al punto se pone en juego de manera preeminente a la vida de la razón y de la propia conciencia.

¹¹ No se equivocan, por ejemplo, aquellos que afirman ciertas posibilidades del autoconocimiento del cuerpo como un *escuchar* al cuerpo (aun cuando esas posibilidades tengan como fin, muchas de las veces, vulgares y ramplones humanismos y hasta simplistas psicologías), un *prestar oídos* a la palabra viva de la vida del cuerpo, a sus contenidos semióticos, a sus significaciones y gestualidades.

¹² Lo anterior debe ser matizado desde la muerte, pues ésta es un cese de la vida y de sus funciones orgánicas y, por ende, la muerte es un “ya no escuchar”; sin embargo, la muerte no puede ser concebida como un “no hablar”, puesto que el cuerpo inerte de un ser humano habría de ser considerado como una interpelación (recordemos lo que nos dice al respecto Levinas) y una de las más auténticas en medio de la vida de los hombres, pues desde el silencio e inactividad del cuerpo éste mismo recién lanza trágicamente una interpelación lanzada a los vivos y que muchas veces afirma: ¡atiende!, pues yo, ahora muerto, soy tú!

¹³ Cfr. Nietzsche, F. (2004). *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, p. 65.

De allí que no se equivoquen quienes asientan una expresividad corporal que ya habla y escucha en los seres en proceso de gestación. Por eso mismo también decíamos que la audición ya se pone en marcha antes de los juegos comunicativos, antes de toda pragmática del lenguaje, su proceder comprensivo toma parte justo en los derroteros compulsivos del propio cuerpo y es precisamente por la expresividad del cuerpo que un sordo guarnece también su propio escuchar como campo de comprensión, pues el oído, tiene su comienzo en la expresividad gestual y fisiológica del propio cuerpo. Así, hay una expresividad en el cuerpo que ya esgrime una vital gestualidad que recién se pone en juego con antelación a la facticidad de la voz y del hablar de la propia razón. El oír pre-reflexivo del que hicimos mención abreva su compulsividad comprensiva a partir de esta expresividad vital del cuerpo.

Así pues, la escucha como campo comprensivo, incluyendo la audición fisiológica acreditada en la vida expresiva del cuerpo y del oyente, quien recién escucha, testimonian un *Yo escucho* y, por ende, un *Yo hablo* activo y sutil que se identifica con la compulsividad expresiva del cuerpo, el cual se pone en marcha con prelación a un *Yo consciente*. El “Yo quiero” de Schopenhauer acreditado e identificado en la compulsividad y agitación del cuerpo, se convierte para nosotros en un yo escucho-yo hablo reconocido también en la propia vida compulsiva y agitada del cuerpo. Este Yo que emerge conforme con la corporeidad amalgaman en su conjunto un nudo donde se entrevera precisamente el contexto de un mundo vivo, compulsivo y pujantemente pre-racional, un mundo tan plenamente significativo como pre-teórico, invariablemente un mundo pleno de signos y señas, atestado de movimientos y gestualidades, uno tal que es preciso descifrar, un mundo donde la amplia expresividad del escuchar, del decir, de lo no dicho y lo no escuchado confabulan idénticos al propio cuerpo de manera compleja para, no sólo configurarlo, sino además, para ponerlo en juego. A este mundo activo y sutil, configurador y significativo, compulsivo y temperamental, contextualizado a partir de la vida del cuerpo¹⁴, de sus actos y desde donde emerge un yo escucho-yo hablo con antelación a la conciencia, le denominamos *nudo del mundo*.

Dado lo anterior, adelantemos lo siguiente: en el meollo de este nudo es donde brota el oír preeminente al escuchar; en el centro de este enlace se esgrimen los regímenes y dictámenes que hacen comprender al oído a través de las figuras del egoísmo y de la tautología, los cuales mueven al oído a precipitarse por entender desde lo que él mismo desea entender. Así, pues, habría en el oír y su comprensividad una compulsividad que se empata, abreva y se robustece con las pulsiones y agitaciones del cuerpo. De tal manera que el “Yo quiero” compulsivo y pleno de deseo y egoísmo donde se anuda el mundo según Schopenhauer, bien puede entenderse como un yo oigo-yo hablo, lugar donde, desde nuestra consideración, se traba el mundo y donde revolotean también el deseo y sus muchas figuras, el egoísmo y la afirmación tautológica de la vida.

No obstante, debemos subrayar lo siguiente, este susodicho nudo del mundo donde comparece un compulsivo yo oigo-yo hablo, no debe ser admitido sin más, como un mundo estrictamente individual, apartado, distante o monádico por más pre-racional que pueda ser. El nudo del mundo significativo y pre-racional allí suscitado debe ser retenido y reflexionado estrictamente como un contexto de mundo enclave de otros contextos más amplios; dicho contexto de mundo, donde nuestros cuerpos se anudan y el yo se enlaza a otro, se debe básicamente a otros *nudos de mundo*. Expliquémonos. Cada nudo del mundo como contexto de mundo vital, atestado de circunstancias, subjetivo y

¹⁴ Lo aquí reflexionado nos debe conducir a pensar con suma seriedad en los avatares del cuerpo, su significatividad biológica, hormonal, incluso sus propios condicionamientos y todo aquello que éste recién *escucha* en su vitalidad y todo lo que ya en él *habla* en la particularidad de sus pulsiones y condicionamientos.

significativo se debe a otros *nudos* a los que está tendido y anudado o, mejor, a-tendido y atado, a los que está plenamente expuesto, se debe a otros *mundos* a los que roza y percute y que, en su conjunto y amplitud, configuran un vasto, entreverado, prolijo y plural *mundo de contextos, nudos de mundos, entrelazamientos de mundos* al que denominamos intersubjetividad o, mejor, al que definimos como un *nosotros*.

Dado lo anterior, colegimos, en términos generales, que nuestro cuerpo y la vida compulsiva y pre-racional que define al *yo escucho*, sólo emergen en su posibilidad significativa y como contexto, merced de la exposición de unos y otros, gracias a la extensión con otros *nudos de mundo*. En otras palabras, el cuerpo se anuda al del otro, porque mutuamente se a-tienden; los dos forman un nudo de mundo porque se ex-tienden mutuamente. Así, con razón decíamos en líneas precedentes que la escucha expresa nuestra exposición al otro y, además, que aquella se define como un escuchar al otro. Por tal motivo, podemos decir que el nudo del mundo y el yo hablo-yo escucho vital y significativo que allí se define, sólo es posible gracias al otro, gracias al nudo del mundo que también en él sucede. El Yo oigo, compulsivo y corporal tiende hacia el otro, se debe a él. El cuerpo, sus actos significativos y pre-rationales y en lo que aquí se refiere se abstienen, básicamente, de una tendencia monádica y monologante, sino esgrimen una a-tensión hacia el otro formando un nosotros ex-tensivo como nudo de mundos.

En consecuencia, debemos ahora admitir que el nudo del mundo que recién se pone en marcha en el cuerpo no se constriñe a constatar e identificar únicamente la voluntad en él, como supone Schopenhauer, sino, además, resulta que dicho nudo se anuda gracias a que él mismo es, en todo momento, a-tensión o tendencia hacia los demás; esto último lo podemos ilustrar con las siguientes afirmaciones: el mundo significativo y pre-racional que ocurre en el cuerpo tiende y se debe al otro, ello se constata, por ejemplo, en las diversas figuras del deseo, del egoísmo y de la voluntad que más adelante veremos acreditadas en el oír; de tal suerte que podemos inferir que *mi mundo se debe al tuyo* o, *mi mundo se anuda al tuyo* o, mejor, *yo escucho (te)-yo hablo (te)*. Estos rasgos esenciales de intersubjetividad reflexiva del nudo del mundo por nosotros admitidos son algo que no pudo entrever el nudo del mundo del propio Schopenhauer y ello se debió, en buena medida, a que el conocimiento del cuerpo en el filósofo se constriñe a ser plenamente subjetivo.

Estos nudos de mundo(s), profusos y plurales, designan en verdad un inmediato nosotros (en el sentido de nuestra condición de estar expuestos unos a otros), corporeizado, compulsivo, dialógico y prosaico, el cual, a ciencia cierta, debe su vida, configuración y lo entreverado de su dinámica, así como la multiplicidad de sus contextos y resonancias al *hablarnos* y *escucharnos*, además, como lo hemos venido advirtiendo de manera reiterada, al campo de resonancias de lo no dicho y de lo *no escuchado*, expresividad que sólo es posible, debemos subrayarlo, a la expresión básica del cuerpo y lo que en él se anuda.

Un nosotros, ciertamente, definido como mundos de contextos, como *ex-tensión* o exposición de unos a otros y como ensanchada geografía de sonidos y resonancias, ubicuidad plena de habladurías, de inevitables roces, de venturas y desventuras, de egoísmos, de voluntades belicosas, de rípidos o venturosos contactos, de lucha de fuerzas, de ruidos y silencios, de riesgos y peligros.

Un nosotros definido como nudos de mundos, un nosotros liado y experimentado por Rulfo agriamente cuando dice: “éste nudo que somos nosotros”¹⁵, entreverado y plural, matizado, agreste, configurado y avivado por una amplia *prosa* dialógica, por una

¹⁵ Cfr. Rulfo, J. (2005). *Nos han dado la tierra* en *El llano en llamas*, *Op. cit.* p. 8.

profusa prosa del mundo, la cual se pone en juego, en amplia medida, en el complejo proceder de la audición y su corporeidad.

Un nosotros y su historia que, ciertamente, ya no tasa su ritmo con el baremo del tiempo¹⁶ ni con el de la historia o su sentido, cualquiera que éste sea ni con el mito, pues el nosotros al que ahora referimos se exime del *Dichtung* del Ser y de su historia y su Dicha, su vida la define, más bien, el suelo infundado y ordinario mismo de la prosa, la habitualidad concreta y dialógica de estar expuestos unos a otros desprovistos de la sombra fundante del Ser y de sus señas¹⁷ y de sus profetas —el rapsoda y el pensador—; un nosotros configurado por la atención que nos tensa y nos tiende de manera directa e inmediata en dirección hacia el otro; debido a esto último, referimos un nosotros prosa, un nosotros *prosaico* (en cuya raíz latina se advierte el *pro* *sus*, ir en línea recta: *pro*, hacia; *vers*: dirección), todo lo cual quiere significar, la condición de estar tensados o extendidos unos a otros, entre otras cosas, por la expresividad misma del cuerpo, por la exteriorización comportamental del oído y, además, gracias al lenguaje que se exime de la facultad de ser indicativo¹⁸ de las señas del Ser y se constriñe a ser más modesto, se sujeta a sólo testimoniar nuestra condición humana (*testor*, del latín: dar declaración o *testificor*: declarar, mostrar, exponer, *testatio, onis*: acción de atestiguar) y por eso mismo, a sólo expresar nuestra compleja condición de exposición de unos a otros, lo cual quiere decir, que nuestro lenguaje se limita a únicamente declarar y narrar nuestra condición de seres prosaicos.

5.3 Nosotros como cosa misma y fenómeno.

La escucha, debido a su actuar, nos permite *escucharnos*. Aquella, comprendiendo nos da a comprendernos. De este modo, la audición y su complejo comportamental nos dota de la competencia crítica de conocernos a nosotros mismos.

Así, por ejemplo, cuando Plutarco refiere que la escucha de los demás es el mejor medio de comprenderse a sí mismo¹⁹, no hace otra cosa sino sacar provecho, sin darse cuenta plenamente de ello, de esa viva y profusa experiencia comprensiva del prestar oídos a la escucha, puesto que escuchar al oído es escucharnos y escuchar a los otros es permitirnos entender cómo nos vemos representados unos a otros gracias al complejo comportamiento peculiar del oído. Inferimos, pues, que prestar oídos a nuestra audición significa auscultar el amplio teatro de nuestra audición. Más adelante, podremos corroborar la nula contradicción que existe en un teatro que se ofrece al oído.

Y, en efecto, escuchar la escucha nos abre un adecuado postigo comprensivo orientado a prestar oídos a los modos de la condición humana expresados gracias a la compleja ejecución de la audición, nos permite entender los sonidos, las sonancias y disonancias, resonancias y significancias de lo que pasa con nosotros recién somos exteriorizados por el oído hacia los demás. En otros términos, quiere decir: atender la profusa ubicuidad del complejo paraje inmediato que hemos indicado como nuestro *hablarnos* y nuestro *escucharnos*, a su vez, significaría, intentar prestar oídos a aquello que pasa con lo no dicho y con lo no escuchado, en el entendido, claro está, que hemos llegado a asumir dicho paraje como la justa ubicuidad designada como el abigarrado y

¹⁶ Cfr. Nancy, Jean-L. (2000). *La historia finita en La comunidad inoperante*, Op. cit. p. 163.

¹⁷ Cfr. Heidegger, M. (2010). *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, Op. cit. p.41.

¹⁸ *Idem.*, p. 43.

¹⁹ Cfr. Plutarco, (1992). *Sobre cómo se debe escuchar en Obras morales y de costumbres (Moralia I)*, Op. cit. p. 173.

copioso conjunto de nudos de mundos, pluralidad opulenta de contextos, justo donde ocurre, ya lo hemos dicho, un abierto y exuberante *nosotros*.

Admitámoslo de inicio, atender la escucha nos permite determinar que nuestro *hablarnos* y *escucharnos*, nuestro no decir y no escuchar puede ser entendido –escuchado– de dos modos o, mejor, se bifurca y se experimenta de dos maneras: por un lado, admite ser tomado en su conjunto como una potencia que, al obrar de manera autónoma nos consigue configurar y se permite, desde dicha autonomía, ponernos en juego; nos permite experimentarla como una vigorosidad paradójica por cuyo obrar llegamos a ser y al mismo tiempo, merced de su obrar nos vemos diferenciados de su potencia al admitirnos como testimonios de la misma. Asimismo, podemos llegar a experimentarla como un poderío que nos imprime un manifiesto vasallaje; su omnipotencia, su autodeterminación, su inmanencia y la potestad que levanta su imperio, a espaldas de la propia subjetividad racional, hace conducir al oyente hacia periplos muchas veces adversos a los anticipados por la razón y por la voluntad.

Mas, por el otro lado, reconocemos que el *hablarnos* y *escucharnos*, en lo no dicho y en lo *no escuchado* se distiende, se ex-tiende, mejor, se logra *expresar* bajo una colmada caterva de testimonios que lo mismo la expresan que la reproducen, lo mismo la llegan a interpretar que a representar.

Siendo que, podemos inquirir de lo anterior lo siguiente: desde los términos tradicionales de la filosofía, particularmente de los de Kant y más específicamente de los términos de Schopenhauer, la primera de nuestras bifurcaciones correspondería, indudablemente, a la experiencia del nosotros como *cosa misma* y la segunda, debemos decirlo, atañería a la experiencia de lo fenoménico de ella, mejor, a lo testimonial de la misma. Con la primera, queremos nombrar una experiencia expresiva y paradójica que podemos referir del siguiente modo: siendo nuestro *hablarnos* y *escucharnos*, lo no dicho y no escuchado nuestra realidad más inmediata, no obstante, al mismo tiempo, su realidad nos llega a rebasar y hasta sojuzgar, ella misma nos pone en juego antes de toda deliberación subjetiva, realidad misma y excesiva donde también ocurren nuestras venturas y desventuras, la madeja inmensa de nuestro extravíos, peligros y riesgos; con lo segundo, queremos hacer mención a la experiencia viva donde la profusión y pluralidad testimonial de nuestro *hablarnos* y *escucharnos*, de lo no dicho y lo no escuchado, se constata expresivamente desperdigado y se hace manifiesta en todos y cada uno de los mismos contextos y mundos, en cada uno de los propios oyentes.

Nuestro principio escuchar la escucha, esto es, prestar oídos a las formas en que nos expone el proceder de la audición, nos puede posibilitar escuchar y experimentar el nosotros como *cosa misma* y al mismo tiempo, nos permite potenciar la comprensión de cada fenómeno como testimonio de la propia cosa.

Darnos a la tarea de hacer lo anterior sería, en efecto, pretender acercarnos a la comprensión de nuestro estar en el mundo y de nuestra condición. Siendo que, prestar oídos a los ritmos de la cosa quiere decir *escucharnos* en aquello en lo que quedamos rebasados y lo que nos imprime un excesivo vasallaje, mientras que atender al bagaje de los testimoniales debe significar escuchar aquello que pasa con nosotros en la medida que representamos e interpretamos a la propia cosa.

Es muy viable pensar que, en ambos flancos de la experiencia por nosotros ahora admitida, podamos llegar a constatar, de muy diversas formas y desde muy disímiles matices, el epígrafe ancestral que dice: “Tú eres Eso”²⁰ refiriéndonos a la cosa y a los testimoniales. Por nuestra parte, habremos de ser capaces de proferir con nuestra investigación una revitalización de ese giro expresivo ancestral a través de este otro:

²⁰ Cfr. Schopenhauer, A. (2012) *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, *Op. cit.* p.271.

“Escucha, pues tú eres Eso”, implementación y actualización también de aquel mandato delfico que versa *γνώθι σεαυτόν*.

5.4 La ubicuidad del nosotros como *cosa misma*.

En lo que sigue, nos proponemos acreditar y designar los efectos y presencia del *nosotros* como *cosa misma*, nos abocaremos a indicar su fuerza configuradora en el seno de la exposición de unos a otros, nos daremos a la tarea de testimoniar ese juego subyugante y hasta ciego, el cual, debemos subrayar, tiene como uno de sus puntos expresivos los complejos campos comprensivos de la propia audición.

Antes que todo, digamos que nuestra investigación ha llegado a asumir que la escucha como ubicuidad comprensiva y onto-hermenéutica entreteje los hilos ordinarios de sus móviles audio-comprensivos mediante regímenes y dictámenes, a través de inclinaciones u obediencias, a través de la condición de su indefensión, como también gracias a sus inherentes temperamentos, a sus impedancias y a un proceder teatral, expresivo y testimonial, mediante el cual podemos experimentarnos expresados.

En este contexto, la indefensión del oído resulta para nosotros de suma importancia y no en menoscabo de las demás. Su trascendencia descuelga al momento de ejecutar comprensivamente el principio escuchar la escucha sobre el nosotros, puesto que la indefensión inscrita en el oído suscita y estimula un movimiento comprensivo orientado a experimentar a ese nosotros como una fuerza expresiva, abierta, autónoma y voluble, muchas veces omnipotente y avasallante, la cual pasa por detrás de nuestra deliberación consiente y llega a ejercer un poder ampliamente subyugante, ejecuta una fuerza incomprensible y hasta ciega, la cual, la mayor de las veces, nos conduce paradójicamente a ser aquello que justamente no habríamos deseado. Estas determinaciones ahora enunciadas, ciertamente, ya fueron testimoniadas por Schopenhauer en su particular retención de la voluntad como *cosa en sí*, sin embargo, a nuestro parecer, estas definiciones serían las mismas que nosotros podemos ver inscritas de manera general en el comportamiento expresivo del nosotros.

5.5 El “Yo quiero” en Schopenhauer. Primeros indicios de la *cosa misma*.

Ya hubimos advertido en líneas precedentes que la escucha, particularmente el oír llega a ser un espacio comprensivo cuya labor, muchas veces pre-consciente, se lleva a cabo como a traición del propio oyente y de su consciencia, jugándole a éste, muchas de las veces, ardides a espaldas de su lúcida razón. Por ello, ahora podemos llegar a afirmar que el oído *entiende antes que la razón*, ya se pone aquel en juego con prelación a ésta. Queremos decir con lo anterior que, en nuestra audición, ambigua en su proceder, como campo comprensivo se pone en marcha mediante un yo oigo- yo hablo corporeizado y compulsivo, cuyos pasos sutiles, precipitados y agitados afectan decisivamente la constitución misma de la propia subjetividad. Este oír debemos saber asumirlo como uno de los testimoniales más fehacientes donde podemos ver expresada la presencia y experiencia subyugante del nosotros como *cosa misma*. Veámoslo.

En líneas precedentes ya abonábamos a favor de ciertas convergencias y analogías teóricas entre el nudo del mundo sostenido por Schopenhauer y los nudos de mundos mantenidos por nosotros. Afirmábamos con antelación, que Schopenhauer lograba retener un “Yo quiero”, un *querer*, anclado a los actos mismos del cuerpo, toda vez que nuestro filósofo quiso indicar con ello que la voluntad llega a ser consciente para un

sujeto, pero como a traición²¹ de los fueros de un yo racional, puesto que la voluntad toma al punto su expresión, mejor, objetiva su expresividad y sus fueros, a partir de las inmediatas pulsiones corporales, surgiendo así, una franca equivalencia entre voluntad (el “yo quiero”) y los propios actos del cuerpo²². Para el pensador de Danzig la voluntad como cosa misma tiene aquí sus asomos, realiza un movimiento expresivo a partir del propio cuerpo y, como decíamos, a despecho de la representación racional, en su propia objetivación corporal y, por ende, como querencia.

Vale la pena insistir que para Schopenhauer las agitaciones del cuerpo son en verdad las mismas de la voluntad, pues ambas, en efecto, llegan a ser una sola cosa²³. El Yo, que preeminente es un “yo quiero” testimoniado en nuestro cuerpo sería lo mismo que la voluntad. Debido a ello, nuestro pensador con coherencia llega a proferir lo siguiente: “mi cuerpo y mi voluntad son una sola cosa”²⁴. En resumidas cuentas, Schopenhauer retiene un “Yo quiero” encarnado u objetivado como viva expresión de la cosa en sí, la cual comparece de manera inmediata, dejándose sentir a partir de sus actos y agitaciones.

Lo anterior, dada su importancia, nos ha motivado a conducir por otros senderos lo reflexionado por Schopenhauer. En líneas anteriores inquiríamos que el “yo quiero” de nuestro filósofo podría ser trocado y asumido como un yo escucho-yo hablo inscrito en la expresiva vitalidad pulsional del cuerpo y dábamos por sentado, como sucede en el pensador de Danzig, que este Yo coincide a cabalidad con un sujeto cognoscente, cuyo obrar resulta preeminente y anterior al potencial obrar de un sujeto racional. Dicho Yo hablo-Yo escucho, lo reiteramos, también es un yo encarnado y atestado en las agitaciones el cuerpo, siendo que, desde un posicionamiento alterno al filósofo, nosotros formulábamos en ese lugar un nudo del mundo y posteriormente, aducíamos plurales *nudos de mundos* (nosotros) confirmados éstos en la profusión de nuestro *hablarnos* y *escucharnos*. Sin embargo, ahora es menester sacar más provecho de este camino sucedáneo al del filósofo.

Dicho sendero tiene su comienzo cuando concebimos, por un lado, que este yo escucho-yo hablo –lugar donde sucede el campo de la escucha, tanto como campo de comprensión y como sistema de audición– y la viveza de sus agitaciones corporales deben precisamente su vida, su afirmación y su carácter testimonial, no a una autónoma vida interior autosuficiente ni a un carácter monadológico inscrito en su proceder, esto ya lo postulábamos anteriormente, sino se debe, decíamos, a los fueros y actividades, movimientos y agitaciones inscritos en nuestra originaria exposición a los demás, debe su vitalidad corporal y su anudamiento a la inmediatez del *hablarnos* y *escucharnos*, gracias, además, a lo no dicho y no escuchado por nosotros. De tal suerte que, todo yo escucho-yo hablo individual, corporal y concreto, expresa de suyo y representa cada cual, un testimonio (una objetivación o fenómeno, desde la terminología de Schopenhauer) de la inmediatez plural y colectiva que es el *hablarnos* y el *escucharnos*, el no decir y el no escuchar.

Cada individuo representa un yo hablo-yo escucho como primer nudo del mundo y debemos asumirlo como testimonio de los amplios nudos del mundo que es el nosotros y, a causa de esto, logra expresar, representar, reproducir, intensifica e interpretar a este abierto y anudado nosotros. En términos generales, la ubicuidad compleja que hemos denominado el nosotros, manifiesta su expresividad y viveza en los movimientos de ese yo escucho-yo hablo, mientras que éste expresa e interpreta a su modo a esa abierta

²¹ Cfr. Schopenhauer, A. (2012) *El mundo como voluntad y representación*, Vol. II, *Op. cit.* p. 191.

²² Cfr. Schopenhauer, A. (2012) *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, *Op. cit.* p. 188.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ídem*. p. 191.

complejidad anudada que es el nosotros. De tal suerte que, ambas partes, la inmediatez del nosotros y el yo escucho-yo hablo corporal y expresivo, forman diferenciadamente un movimiento expresivo donde cada uno lo hace respecto del otro.

A decir verdad, este profuso y colectivo *hablarnos* y *escucharnos*, la exposición de unos a otros que es y de quien cada cual sería testimonio, representa una fuerza y una potencia, misma que, siendo nosotros, al mismo tiempo logra diferenciarse por sus propios efectos y resonancias de cada cual, como habremos de meditar enseguida. Esta fuerza del nosotros se esparce, corre, fluye, se ensancha y se intensifica de forma diferenciada y muchas veces hasta de manera autónoma por encima de la vida de cada testimonio, por encima de cada individualidad, provocando con ello, entre otras cosas, una inevitable subyugación ante la que nos vemos indefensos. En correspondencia con esto, nos vemos impelidos a comenzar a concebir este prolijo y fluctuante nosotros como cosa misma, en franca semejanza con la noción asumida por Schopenhauer y los efectos acreditados en ella por el propio filósofo y, en ese mismo entendido, asumimos cada testimonio como fenómeno, mejor, como una viva y palmaria expresión de ese nosotros que se comporta como cosa.

Cabe proferir, según lo anterior que, allí donde nuestro filósofo asiente que el *querer*²⁵ del individuo es el camino fenoménico para conocer y experimentar los efectos de la cosa en sí, nosotros afirmamos alternativamente y con justeza, que el Yo escucho-Yo hablo corporal e individual, su sentido de la audición y el campo comprensivo de la escucha, que allí sucede, en tanto testimonio expresivo (fenómeno), es fehaciente sendero fenoménico y testimonial por el que experimentamos y conocemos la fuerza y presencia de un nosotros como cosa misma, como potencia dinámica y avasallante que logra sembrar y esparcir sus efectos, paradójicamente, como lo más inmediato, como lo más conocido y como aquella fuerza a la que nos debemos y ante la cual quedamos indefensos y hasta avasallados. En otras palabras, el oído puede ser un buen lugar por donde se logra experimentar la potencia del nosotros como cosa.

5.6 Actualidad de las nociones cosa y fenómeno.

El principio crítico acreditado por nosotros en la plasticidad del escuchar y referido con antelación bajo el siguiente giro expresivo: escuchar la escucha, se ha convertido para nosotros en un confiable derrotero crítico, toda vez que desde su proceder podemos atender y experimentar el fragor y vigor del *hablarnos* y *escucharnos*, de lo no dicho y de lo no escuchado, pero entendida dicha ubicuidad ahora mismo como cosa.

Debemos recordar que lo anterior sólo es posible desde el descubrimiento de un comportamiento de la audición con la competencia expresiva de darnos a comprender resquicios de nuestro propio marco-ejecutivo, con la posibilidad comportamental de ofrecernos indicios de nuestra propia condición humana.

Admitimos, desde el contexto por nosotros ahora aludido, que la cosa misma, esto es, nosotros como potencia que nos condiciona y nos rebasa, es algo no únicamente experimentable sino dispuesto con la posibilidad de ser auscultada, con la competencia de ser audible.

En la medida que logremos percibir la potencia de la cosa, sus movimientos, su fragor y los modos en que llegamos a expresar su vida, entonces, entenderemos lo que ella en particular habla de nosotros, luego entonces, se nos hará factible la posibilidad de

²⁵ Cfr. Schopenhauer, A. (2012) *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, *Op. cit.* pp. 187-238.

escucharnos y comprendernos a nosotros mismos, se nos facilitará poder comprender ciertos filones de nuestra condición humana.

Desde una perspectiva bastante precipitada, podría parecer nuestra investigación una gesta absurda, peregrina y ahistórica, debido a que en su base yacerían nociones hoy casi totalmente repudiadas o, en el menor de los casos, conceptos mirados con denostación y amplia sospecha, como serían cosa y fenómeno. Quien juzgue con arrebatos y menosprecio nuestro esfuerzo quedará sesgado ante las auténticas razones que en nosotros subyacen y que nos motivan a postular la actualidad de dichos conceptos. Por lo tanto, es menester desde ahora aclarar los motivos y el contexto por los cuales asumimos la necesidad y el apremio de retener dichas nociones, así como las razones que nos impelen para asumirlas a partir de una innegable cercanía a Schopenhauer, además, las pruebas que disponemos para testimoniar la cosa en el plural y profuso nosotros y las razones que nos asisten para mantener el fenómeno como testimonio, acreditado éste en cada una de las expresiones de esa misma cosa. Todo ello nos deberá dar, a ciencia cierta, una cabal idea de la necesidad y premuras de conservar en vigencia dichas nociones en la meditación filosófica de nuestros días.

Las ideas de cosa y fenómeno (testimonio) habrán de ser para nosotros, entre otras cosas, nociones directrices y referenciales y, en efecto, valga expresar, ¡cuánta necesidad de referencia y buena dirección precisa el pensamiento de hoy para no navegar a la deriva en el mar de las ideas como marineros inexpertos!

El propio Schopenhauer llegó a afirmar que el gran mérito de Kant había consistido en saber diferenciar la cosa y el fenómeno²⁶. Recordemos que Kant sostuvo dichas nociones a partir de lo que en su filosofía quiso reflexionar: los objetos de conocimiento deben ser tomados en “una doble significación”²⁷, a saber: cuando los objetos son acertadamente deducidos del entendimiento, del principio de causalidad y cuando son sometidos estrictamente a los rangos de la experiencia, cuando ello así sucede, entonces, el objeto para el conocimiento debe ser asumido desde la significación de fenómeno²⁸; mas, cuando el objeto no se haya sometido a los registros condicionantes de la experiencia ni tampoco a los fueros de la razón especulativa y al mismo tiempo, se ofrece al pensamiento desde una alterna posibilidad y sin dejos de contradicciones, entonces, el objeto debe ser asumido desde la primera de las significaciones²⁹.

Se ha pretendido observar de manera precipitada en esta posición kantiana la postulación de un mundo dividido por dos grandes partes casi irreconciliables: por un lado, un mundo más allá de las apariencias, que se presenta nouménico, esencial y sólo un tanto accesible a través de la dimensión práctica de la razón, pues sólo la libertad parecería asible, pero no Dios ni la inmortalidad; y por otro, se ha pretendido ver determinada una dimensión de las apariencias que estarían delante de la cosa ocultándola o, en su defecto, como una acotación de la propia realidad.

Sin embargo, el pronto arrebatos de una lectura como la anterior de la filosofía de Kant lleva consigo un sesgo fundamental, el cual consiste en no saber leer que detrás del entramado crítico kantiano, que ha sabido recaudar la cosa y el fenómeno, se esconde una fundamental experiencia provista de muy diversos matices y que llega a tomar palabra en el pensar mismo del filósofo. Esta mencionada experiencia habría fungido como estimulante filosófico orientado a mantener las susodichas nociones. La experiencia de la

²⁶ Cfr. Schopenhauer, A. (2012). *Crítica de la filosofía kantiana*, en *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, *Op. cit.* p. 522.

²⁷ Cfr. Kant, I. (2011). *Prólogo a la segunda edición, Crítica de la razón pura*, México, FCE, UAM, UNAM, p. 26.

²⁸ *Ibidem*

²⁹ *Ídem.*, p. 26-27.

que ahora hablamos puede ser enunciada del siguiente modo: el hombre se siente y presiente como una criatura finita, provista de una facultad cognoscitiva también limitada, pero en su travesía por este mundo le son presentados, contradictoriamente, muy diversos asuntos inconmensurables que lo rebasarían en su condición finita; sin embargo, la propia criatura humana, dada su razón, llega a ser un ente al que le habría sido dada la posibilidad de conciliar y atenuar un tanto esas inevitables contradicciones. Según esta experiencia, la razón humana en su carácter finito y desde su condición de criatura estaría anclada irremediabilmente al mundo empírico (*fenómeno*) y poco puede entender de un mundo inconmensurable y creado (*cosa en sí*) por el entendimiento divino³⁰.

Siendo que, esta fundamental experiencia, nada nueva en la corriente tradicional filosófica, solicita invariablemente una serie de agravantes, a saber: por un lado, la temática fundamental concerniente a las maneras de conocer por parte de un ente finito lo referente al mundo empírico-fenoménico y el conocer de dicho ente en lo que respecta a la creación-nouménica; grávida problemática que instigó a Kant las provechosas reflexiones de la *Crítica de la razón pura*. Pero, ante todo, esta apremiante problemática y la experiencia que la solicita impele al hecho de pretender *saber relacionarse* con este particular mundo en el que vive el espíritu finito y un *saber conducirse moralmente* en su interior; recordemos que este arduo asunto impele a Kant las reflexiones de la *Crítica de la razón práctica*. Así pues, no debemos perder de vista, como antes dijimos, que dicha experiencia asume un mundo contradictorio empíricamente accesible y al mismo tiempo un mundo que fundamentalmente nos rebasa. En la experiencia pues, de un pensar finito de tal naturaleza subyace la postulación de la cosa y del fenómeno como nociones referenciales e indicatoras de dicha contradicción.

Así, pues, como bien lo ha hecho notar Heidegger, las nociones de cosa “en sí” y fenómeno en Kant no aluden a una franca división del mundo, como tampoco refieren un mundo verdadero y uno de apariencias detrás de aquel; más bien, estas provechosas nociones apuntan a mantener a un mismo y único mundo, insinúan un solo ente, en palabras del filósofo de la Selva Negra: el ente en tanto objeto para su conocimiento (fenómeno) y en cuanto ente creado (cosa “en sí”)³¹; pero, en ambos casos, se trataría del mismo ente y, ante todo, de *relaciones*, valga subrayarlo, particularmente diferentes³²; dicho mundo-ente, admitámoslo, llega a ser experimentado y atravesado por las agravantes de las posibilidades de su conocimiento y por la imperiosa problemática de saberse relacionar³³ con el mismo, como ya antes lo advertimos.

En todo caso, pues, las nociones de cosa y fenómeno en Kant, lo mismo en Schopenhauer, como enseguida lo haremos notar, refieren un mismo objeto, pero experimentado a partir de relaciones diferentes y referencias diversas: una relación para con lo solicitado por la razón pura, la experiencia y la causalidad, lo fenoménico, y una referencia para con aquello que a nuestra razón especulativa rebasaría, lo nouménico.

Con independencia de las consecuencias de la filosofía de Kant, cabe insistir y resaltar lo que en dichas nociones se da a pensar y experimentar: por un lado, la existencia de algo que en todo momento nos rebasa y por el otro, que nuestras posibilidades cognitivas son bastante acotadas. He aquí una adversidad dibujada en el corazón mismo de nuestra finitud.

³⁰ Cfr. Heidegger, M. (1986) (GA 3). *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, p. 31-38 Vale mucho la pena la lectura que Heidegger hace de la noción de cosa y fenómeno, su lectura pone en contexto las contradicciones entre el entendimiento divino y el humano; de su fecunda lectura nos hemos auxiliado,

³¹ *Ídem.*, p. 36.

³² *Ídem.*, p. 37.

³³ No es gratuito que por su parte Heidegger insista en la noción de trascendencia para dar fundamento a la metafísica. En esta apelación a la trascendencia subyace la noción de relación, esto es, los modos en que un ente debido a su comportamiento funda y revela su ser.

Por nuestra parte, hemos emplazamos la dirección de la experiencia en orden a determinar una cierta indefensión ante la presencia de algo que nos rebasaría con su potencia y fragor, algo paradójico y contradictorio que nos conduce, muchas veces, a ser algo diferente a lo que conscientemente querriamos. Una prolija experiencia que, por otro lado, vemos constatada de muy diversas formas y desde muy variados matices, por ejemplo, en Schopenhauer, en la fecunda narrativa de André Gide, en el teatro crítico de August Strindberg, en el propio Juan Rulfo, en la narrativa de Guy de Maupassant, en la poesía de Fernando Pessoa, en la de Jorge Luis Borges, en Balzac, en Proust, en Imre Kertész, en Elena Garro, en el mismo Cervantes y hasta en el propio Shakespeare y otros más.

Desde nuestra consideración, habremos de determinar aún más a la escucha como un paraje fidedigno, entre otros más, donde podemos ver testimoniada esta mencionada indefensión y donde vemos indicios de la presencia y de las relaciones con la cosa.

A su modo, Arthur Schopenhauer supo determinar e indicar una vida compulsiva y las relaciones inscritas en una dimensión por Kant sólo sugerida: la voluntad y sus rasgos compulsivos se convierte para Schopenhauer en la vida de la cosa³⁴. Schopenhauer, teniendo como punto de partida lo anterior, con presta y provechosa radicalidad orientada a pensar más allá de Kant, condujo a la palestra filosófica la experiencia fundamental que él mismo vio tibiamente sugerida en Kant y que ahora nosotros sintetizamos de la siguiente manera: somos acotadas expresiones (fenómeno) de un drama más fundamental y grávido (cosa) que nos pone en juego antes de que nos demos cuenta siquiera de ello³⁵. El mismo Strindberg, a su manera, recupera dicha experiencia y la refleja en su teatro, baste mencionar, por ejemplo, lo siguiente: habla el personaje del capitán en su obra *El Padre*.

¡Así de hermosa fue nuestra vida y fijate en lo que se ha convertido! Tú no quisiste que acabase así, ni yo tampoco, y sin embargo, así acabó. *¿Quién gobierna pues nuestras vidas?*³⁶

Deleuze, por otro lado, también refiere de manera indirecta dicha experiencia y lo que en ella se pone en juego; lo hace cuando reflexiona, por ejemplo, a partir de Proust lo siguiente: “El libro de los caracteres figurados, *no trazados por nosotros*, es nuestro único libro”³⁷, refiriendo con ello la existencia de múltiples e incesantes eventualidades que nos logran configurar, mas no podríamos afirmar que las mismas hayan sido trazadas a voluntad por nosotros.

Arthur Schopenhauer, asentémoslo, bien supo sacar provecho de esa experiencia determinante que vemos puesta en juego en la filosofía kantiana y que el Romanticismo, a su modo, también condujo por otro sendero³⁸. Para sólo ejemplificar esto último, baste por el momento testimoniar algunos de los matices de ese sendero romántico; recurramos a las palabras de Friedrich Schlegel:

³⁴ Cfr. Rosset, Clément. (2005). *Escritos sobre Schopenhauer*, Valencia, Editorial pre-textos, p. 30.

³⁵ No debemos olvidar la lectura que nosotros hacemos de Schopenhauer, una lectura donde la noción de expresión juega un rol fundamental.

³⁶ Cfr. Strindberg, A. *Teatro escogido*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, p. 83. Las cursivas son nuestras. Dicha experiencia y el conjunto de problemas que en ella habitan también son puestos a la reflexión en las obras: *La señorita Julia* y *Los acreedores*.

³⁷ Cfr. Deleuze, G. *Proust y los signos*, IDEAS Y VALORES, Revista del departamento de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional, N° 38-39, 1971, p. 22.

³⁸ Parece pertinente señalar la manera magistral como Isaiah Berlin hace de Kant y de su filosofía moral un antecesor y hasta padre del Romanticismo. Cfr. Berlin, Isaiah (2000). *Las raíces del romanticismo*, Madrid, Ediciones Santillana, p. 99 ss.

Nosotros no vemos a Dios, pero vemos lo divino en todas partes. Puedes sentir la naturaleza, el universo, inmediatamente, puedes pensarlo inmediatamente, pero no la divinidad. Sólo el hombre entre los demás hombres puede poetizar y pensar divinamente, y vivir en religión. Nadie puede ser en sí mismo, por su solo espíritu, su directo mediador, puesto que este mediador debe ser un objeto puro y al intuirlo pone el centro fuera de sí. Puede escogerse y darse el mediador, pero no puede darse ni escogerse sino el que está dado como tal. Un mediador es el que percibe en sí mismo lo divino y se sacrifica, negándose a sí mismo, para anunciar, comunicar y presentar lo divino a todos los hombres mediante sus costumbres y sus actos, sus palabras y sus obras. Si este esfuerzo fracasa, es que lo que ha percibido no era divino, o era inadecuado. Mediatizar, estar mediatizado, es la vida superior del hombre, y cada artista es mediador para todos los demás.³⁹

Como podemos observar en la cita precedente, yace en Schlegel la experiencia de percibir de manera inmediata la naturaleza, el propio universo, pero también subyacen la queja ante la franca imposibilidad de percibir de manera mediata la divinidad, pues precisamos para ello de mediación del arte, de la religión y de los poetas como fuente misma de aquella. La creación y el creador permanecen inaccesibles, pero abren un postigo de accesibilidad a través de la tentativa de la mediación. A contra punto de romanticismo, la experiencia de Schopenhauer toma un cauce bastante diferente a los goznes de la mediación, sean poéticos o religiosos. Dicha experiencia orientada a mantener vivas las nociones de cosa y fenómeno es ampliamente expuesta por el propio filósofo desde los siguientes términos:

Kant demostró que las leyes que dominan con absoluta necesidad en la existencia, esto es, en la experiencia en general, no son aplicables para deducir y explicar la *existencia misma*, demostrando así que la validez de tales leyes sólo es relativa, o sea, que sólo empieza tras la existencia, una vez que la experiencia en general ya está establecida y es efectiva; por consiguiente, demostró que estas leyes no pueden ser nuestro hilo conductor cuando nos encaminamos a explicar la existencia del mundo y de nosotros mismos.⁴⁰

El filósofo de Danzig en este pasaje aducido nos afirma que habría una gravidez inherente a la existencia humana, un drama básico y fundamental que logra de suyo gobernarnos y que escaparía a una explicación dirigida desde los fueros de la propia razón; todo lo cual, sumariamente querría decir que el mundo empírico en el que nos movemos y por el cual se orientan las fuerzas acotadas de la razón llega a ser fenoménico, parco, ilusorio, mientras que ese mismo mundo resulta una potencia más decantada e incomprensible para las acotadas luces fenoménicas, cuyas leyes corresponderían a la designación de la cosa. En resumidas cuentas, pues, podemos inquirir que en Schopenhauer se siente, presiente y se piensa la experiencia hartas veces matizada que testimoniaría en nosotros una flagrante indefensión frente a un mundo que seríamos nosotros mismos, pero que decisivamente nos rebasa y con sus contingencias nos subyugaría y nos convertía en sus viles marioneta, así como los pocos medios con los que disponemos para relacionarnos y atenuar su pesada gravidez.

Análogamente a lo anterior, nos interrogamos cuánta de esta misma experiencia habría en estas palabras de Gide: “No se escriben los libros que uno quiere”⁴¹ o, en estas de V. Huidobro: “La vida es una experiencia en paracaídas y no lo que tú quieres creer”⁴².

³⁹ Cfr. Marí, Antoni, (1998). Friedrich Schlegel, *El entusiasmo y la quietud*, 2ª Ed. *Antología del romanticismo alemán*, Barcelona, Tusquets Editores, p. 116-117.

⁴⁰ Cfr. Schopenhauer, A. (2012). *Crítica de la filosofía kantiana*, en *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I *Op. cit.* p. 524.

⁴¹ Cfr. Gide, A. (2013). *Prometeo mal encadenado*, 2ª Ed. México, Fontamara, p. 77.

⁴² Cfr. Huidobro, V. (1931). *Altazor*, Madrid, Barcelona, Buenos Aires, Compañía Iberoamericana de publicaciones, p. 14.

Para puntualizar más lo ahora reflexionado, vale la pena admitir y subrayar que en Schopenhauer no se trata tanto de enfatizar con estridencias los disminuidos medios de la razón y de sus luces, sino de llamar la atención sobre un drama más decisivo y fundamental que tiene sus imperios a traición de la propia razón. En el filósofo de Danzig lo que importa es experimentar y pensar un hecho pasmoso, a saber: llegamos a ser merced de una fuerza incomprensible (cosa) ante cuyos fueros quedamos indefensos; en otras palabras, llegamos a ser a partir de un drama que se despliega y monta (cosa) con antelación a nuestros principios racionales (fenómeno).

Insistamos, las intenciones básicas de Schopenhauer no gravitan tanto en destacar una dimensión irracional de la vida y montar una filosofía desde allí, como habitualmente supone una lectura desatenta de la filosofía de nuestro autor, sino mostrar y señalar con pertinaz insistencia y con inimitable radicalidad que habría algo acreditado en nosotros mismos frente a lo cual quedaríamos al desamparo, puesto que nos conduce por senderos casi siempre inusitados y nos pone en juego de manera más grávida y decisiva que la propia razón y, al mismo tiempo, nuestro filósofo pretende pensar e insistir los modos y matices de nuestra relación para con eso mismo que nos pone en juego y nos avasalla, la cosa y para con lo fenoménico de la misma.

Por nuestra parte, vemos una amplia riqueza en esta matizada experiencia schopenhaueriana –que ya determinamos en Kant–, así como en las maneras en que retiene las nociones mentadas, en consecuencia, asumimos la actualidad filosófica de las mismas y el apremio de su retención. Sin embargo, salta a la vista que, a diferencia del filósofo de Danzig, nosotros hemos venido sosteniendo a la audición como un foco fundamental donde fehacientemente podemos testimoniar dicha experiencia y una ubicuidad donde la dicotomía de conceptos ahora mencionada logra su expresión, así postulamos a la propia escucha como un paraje en el que puede permitírse nos atestar los dejos de su impronta.

Desde nuestra consideración, vemos muy viable la retención de los conceptos cosa y fenómeno, toda vez que sostenemos que habría un drama más grávido, complejo, más fundamental y decisivo –atestado, entre otras cosas, según decimos, en la escucha– que nos logra poner en juego con antelación a la propia conciencia; dicho drama lo vemos verificado en el vigor y eficacia imperante del *hablarnos* y *escucharnos*, en lo no dicho y no escuchado, a este drama le nombramos ahora con puntualidad cosa y la asumimos como potencia que deja sentir sus fueros en la totalidad de la subjetividad y que vemos que lo hace antes que ésta tome conciencia de dicho suceso. De lo anterior se deduce que cada subjetividad es considerada por nosotros como fenómeno.

Sin embargo, debemos al momento aclarar que la noción fenómeno aquí mentada la debemos trocar al punto por la noción testimonio. Nuestra mudanza tiene que ver cuando el fenómeno deja de lado su carácter referencial cognoscitivo, representacional y cuando abandona un carácter confinado a potenciar una experiencia posible y adquiere, más bien, un comportamiento expresivo, un proceder ordenado a reproducir, representar e interpretar a la propia cosa. Según esto, como lo admitimos desde el primer capítulo, el testimonio, a su manera y desde su comportamiento habla de la propia cosa, escucha a la misma y al hacerlo, lo hace representándola, reproduciéndola, traduciéndola, traicionándola, toda vez que la cuenta y la narra, la pone en escena al interpretarla, debido a ello, todo testimonio desde su expresividad testimonial, lo adelantamos, hace efectivo el epígrafe ancestral que dice: “Tú eres Eso”, siendo que “Eso” sería la propia y profusa expresividad de la cosa.

Para que nuestro paciente lector comprenda ahora un tanto la idea que ponemos ahora en juego, reflexionemos por adelantado una idea que se desprende de lo anterior aducido. El oír empírico y la escucha como campo comprensivo, son ambos, sobre todo

el primero, ubicuidades donde se deja sentir la eficacia de la cosa; siendo que, la audición resulta un testimonio expresivo de la potencia misma de la cosa, sus movimientos comprensivos se hayan sujetos –obedecen– a las disposiciones de la misma y dichos movimientos se ponen en juego, cabe admitir, con antelación y como a traición de la conciencia. En razón de ello, afirmábamos en líneas precedentes que el oído es el sentido de la obediencia. Hércules, parafraseando a Luciano de Samosata, cual cosa misma tiende hilos sobre el oído de los hombres y éstos no hacen más que obedecer y no únicamente lo anterior, sino, además, podemos corroborar lo que antes también ya hubimos de afirmar: el hecho de que la escucha entiende antes que los juegos de la propia razón y, agregamos, la escucha tiende sus juegos comprensivos incluso antes que el propio hablar, siendo que, el oído es más sutil y ágil en comprensividad que la palabra vocalizada. El oído labora con más rapidez que la lengua. Debido a ello, Plutarco enfatizaba la necesidad apremiante de reflexionar sobre la importancia de la escucha, pues en ella es donde ya se despliega un juego sutil y hasta convulso, mismo que, como hemos venido advirtiendo, logra configurarnos desde un juego pre-racional, cuyos efectos mismos atestamos en el poderío de la cosa.

En términos sumarios, podemos colegir lo siguiente: desde el hablar de la escucha podemos decir: “Tú eres Eso, eres lo que hablas y escuchas, eres lo no dicho y lo no escuchado”, “eres nosotros”, pero ese drama que somos resulta un juego que se ha puesto en marcha por encima de nosotros mismos, nuestro oído así lo testimonia. El oyente representa una ubicuidad donde se libra esa batalla, entre lo que nos rebasa y se pone en marcha en la obediencia pre-racional del oír y aquello que está nuestras manos escuchar. ¿Hacia dónde nos conduce dicho drama que reproducimos, representamos e interpretamos? Es preciso seguir reflexionando.

5.7 Dimensión referencial y heurística de las nociones cosa y testimonio.

Desde nuestra consideración, vale la pena, para el ensanchamiento y riqueza de del pensamiento reflexivo de nuestros días, mantener dichas nociones, no sólo a causa de que las mismas serían hijas fecundas de la provechosa experiencia de la que nos hemos venido ocupando, sino también a que ellas, debemos reconocer, aguardan un potencial teórico heurístico, un potencial expresivo, prosaico, directriz, diferenciador y sobre todo, referencial al momento de intentar comprender aquello que ocurre con nosotros.

Las nociones de cosa y testimonio, recordémoslo, no son admitidas en nuestra investigación para forjar o fomentar la división de un mundo que se oculta detrás de una faceta fenoménica, tampoco las queremos utilizar para el sostenimiento de un mundo verdadero y otro pleno de ilusiones, mucho menos intentan sustentar un mundo profundo y otro superficial o uno dividido por un adentro y un afuera. Más bien, nuestra investigación las utiliza en orden a sacar provecho de la experiencia básica, directriz y referencial de una vida o un mundo, mejor dicho, vidas o mundos (nudos de mundo), desprovistos para su inteligibilidad de un adentro y un afuera, carentes de altitud y profundidad, dotados de superficialidad, pleno de relieves horizontales, oblicuos o lineales, pero, en todo caso, mundos o multiplicidad de contextos que emergen de la denominada exposición de unos a otros: *ex-tensión* prosaica ubicada en la profusa inmediatez del nosotros.

Estas aludidas nociones, en primer lugar, son referencias teóricas y poseen una dote heurística para comprender la vida de esa exposición; son conceptos directrices que nos orientan al momento de escuchar los ritmos vitales de un plural nosotros que nos rebasa y al mismo tiempo nos sujeta y de una vida de la subjetividad individual pensamos

a traducir la vida de ese nosotros; estas ideas son idóneas al momento de pensar, por un lado, la estructura, configuración, el rol reproductor y de intérprete, en todo caso, el papel expresivo testimonial que representa la subjetividad respecto del nosotros; en segundo lugar, esa idoneidad se ve reflejada al momento de atender los ritmos, las resonancias o las disonancias, en todo caso, la expresión de ese nosotros, como una vida que logra constituir y configurar a la propia subjetividad y al mismo tiempo, como un movimiento potente que la logra rebasar o la logra exceder con su fuerza aparentemente autónoma. Intentemos ser más precisos en lo anterior reflexionado: dichas nociones, cosa y testimonio, nos concitan a comprender la experiencia compleja y contradictoria y las relaciones inherentes que aludirían al hecho sustantivo de que nosotros *mismos siempre seríamos rebasados por nosotros mismos*. Nos debatimos en la contradicción de ser para nosotros mismo un drama que nos sobrepasa y que no siempre podemos entender.

Así, pues, el propio ser humano resulta para sí mismo, cosa y testimonio: cosa en tanto su oído, su lengua, lo que ésta no dice y lo que aquel no escucha lo configuran y lo atan a una excedencia significativa que no puede verse reducida a la materialidad lingüística; testimonio en cuanto expresión de esta configuración y de este mismo rebase. Así, la viva contradicción entre aquello que escapa de nuestras manos y nos sojuzga y lo que estaría en ellas, se torna preeminentemente comunitaria.

5.8 Somos algo por auscultar: testimonio y cosa a la vez.

Para los fines de nuestra investigación nos ha parecido verdaderamente relevante la manera, podemos decir, expresiva, en que Schopenhauer nos da a pensar la presencia y potencia de la cosa, como algo inmediatamente accesible y constada a partir de las propias agitaciones vitales del cuerpo. En el pensador, la cosa manifiesta su expresividad alejada de un adentro y un afuera en cada uno de sus fenómenos, cosa que despliega su expresión testimonial en el mundo mediante signos, cifras, indicaciones, silencios y señales en cada uno de sus fenómenos, en cada uno de sus testimonios, decimos nosotros, haciendo con ello del propio mundo un complejo e inacabable texto o un complejo de textos, una diversidad multitextual que se nos brinda a nuestra lectura, que se nos ofrece, finalmente, a nuestros oídos. Desde el contexto de nuestra investigación, cabe admitir que dicho mundo es un abierto y amplio teatro sonoro por descifrar.

Con bastante razón se nos llega a decir que Schopenhauer nos enseña a leer la voluntad como expresión de un mundo cifrado, “como una escritura cifrada que ha de ser descodificada”⁴³. La cosa en Schopenhauer⁴⁴ y como nosotros la postulamos, no es un mundo verdadero que se esconde o se yuxtapone detrás de una apariencia fenoménica, como suele entenderlo y desde donde se monta la crítica de Nietzsche al pensador⁴⁵,

⁴³ Cfr. Spierling, V. *El pesimismo de Schopenhauer como jeroglífico*, Anales del Seminario de Metafísica, Universidad Complutense de Madrid, 1989, n° 23, *Ob. cit.* p. 56. Además, véase: Planells Puchades, José, *En el camino de la hermenéutica: Schopenhauer, filósofo de la expresión*, Anales del Seminario de Metafísica, *Op. cit.* 109. Ya antes hicimos mención la deuda que tenemos a los anteriores filósofos por brindarnos las claves básicas para retener un Schopenhauer como filósofo dentro de una tradición de la expresión.

⁴⁴ Nótese que no hacemos mención de la voluntad en Schopenhauer, mencionamos únicamente la cosa, pues nuestro lector debe advertir que nuestra investigación ya se ha apropiado de las nociones de cosa y fenómeno, pero ha dejado de lado la noción de voluntad.

⁴⁵ Cfr. Nietzsche, F. (2002). *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa a martillazos*, Madrid, Alianza Editorial, p. 57-58. Desde nuestra consideración, valdría la pena intentar hacer un ejercicio crítico de distanciarse de la lectura que Nietzsche hace de Schopenhauer, pues aquel todavía escucha en lo postulado por el filósofo de Danzig las posibilidades de un mundo dividido que es preciso eliminar por erróneo.

tampoco remite a posibilidad alguna para su conocimiento a destacada mediación religiosa o poética, como sucede con el romanticismo y en lo indicado por Schlegel, sino resulta algo de suyo inmediato, palmario, algo vivo que habla y se da a escuchar en nosotros⁴⁶, pues somos nosotros mismos y admite, por eso, ser expresada, ser representada e interpretada en la propia vida del fenómeno, en la propia vida del testimonio. Así, entre la cosa y el testimonio forman una unidad viva y expresiva, pero, al mismo tiempo, integran una avenencia que nos permite verla diferenciada, como decimos, en cuanto cosa y testimonio.

Siendo así, la cosa, por un lado, resulta una figura⁴⁷ referencial, directriz, diferenciadora, heurística y al tiempo se nos presenta como un mundo que se despliega como profuso teatro expresivo, el cual habla y deja escuchar su manifiesto potencial en cada testimonio y por su parte, éste, deviene como un vivo representante, reproductor, oyente e intérprete de ese mismo mundo, de ese mismo drama.

Esta unidad viva y diferenciada, este mundo expresivo se nos ofrece a la posibilidad de leerlo o escucharlo a partir de lo cifrado del mismo, ya sea como cosa o como testimonio. Por esta razón, cabe colegir que, si nos encaminamos a interrogar e inclinar el oído hacia el testimonio para reconocer lo que él sería, nos remitiríamos al punto a la expresividad de la cosa y al leerlo tendríamos que decir del mismo testimonio: “Tú eres Eso”: cosa; siendo que, si prestamos oídos a la cosa, nos remitirá a su vez al testimonio y también diremos a la cosa: “Tú eres Eso”: testimonio. De tal manera que cada oyente y su escuchar debe expresar los entramados de la cosa, mientras que las resonancias y fragor de ésta quedan recién expresadas en cada testimonio.

Dicho lo anterior, entonces, acometamos la temática relativa a cómo logramos escuchar las resonancias de la cosa y cómo en la escucha ya se expresa el fragor de la misma.

VI. La audición, su indefensión y la cosa.

Con anterioridad y bajo la tutela de Schopenhauer, proferíamos que dicho *hablarnos* y *escucharnos* y su parte que la complementa (el nosotros como nudos de mundos) o la cosa, se nos hace conocida de manera inmediata cuando deja sentir su impronta expresiva en los actos del propio cuerpo y en las agitaciones vitales del mismo, por ello fuimos capaces de sugerir, a partir de los movimientos de la corporalidad, un yo hablo-yo escucho (el primer nudo de mundo) que sobresale como a traición de la conciencia. Por nuestra parte, recordemos, la compulsividad de la voluntad en Schopenhauer la trocamos por una compulsividad significativa vital expresiva y no únicamente lingüística, una compulsividad ahora designada como pre-racional orientada a constituir contextos comunales donde la subjetividad y la propia corporalidad no pueden ser entendidas más que en relación con el otro, formando múltiples contextos plurales y casi siempre ambiguos. El oír, en tanto modo preeminente del escuchar, hubo quedado contextualizado en esa compulsividad.

Empero, cabe aducir otra cardinal posibilidad que confirmaría la presencia y la experiencia de la propia cosa, dicha eventualidad, ya lo anticipábamos, la podemos ver

⁴⁶ Debido a ello, nosotros planteamos la posibilidad en Schopenhauer de una hermenéutica de la escucha, entendiendo por ésta última el hecho que la voluntad y su objetivación es algo que se da a entender al oído.

⁴⁷ Cfr. Planells Puchades, José, *En el camino de la hermenéutica: Schopenhauer, filósofo de la expresión*, Anales del Seminario de Metafísica, *Op. cit.* p. 127 ss.

constatada en el comportamiento mismo de la audición. El principio crítico escuchar la escucha nos irá guiando en lo que afirmamos.

El principio *escuchar la escucha*, esto es, las formas en que somos colocados en el mundo por mor del comportamiento de la audición, en tanto campo comprensivo y ésta misma como sistema fisiológico, nos ha permitido determinar su proceder comprensivo, entre otras cosas, bajo la suerte de resistencias o impedancias y testimoniábamos en sus fueros un hecho fundamentalmente crítico, el cual consiste en lo siguiente: la audición rehúsa *escucharlo todo* y la audición es un campo comprensivo *indefenso*. Lo anterior, evoquémoslo, quiere decir que, en el oído, al interior de su movimiento comprensivo radica una impedancia natural al momento de querer intentar comprenderlo todo y a cabal claridad, pues ya hemos visto que si lo pretendiese –como hemos visto habría sucedido en ciertos oídos filosóficos– sería en menoscabo de su propio accionar, esto es, potenciaría en su comprensividad ineluctables hipoacusias, aturdimientos flagrantes o sorderas inminentes, incluso el esparcimiento de rumores o de afirmaciones muy difíciles de aceptar. Decíamos, que a la escucha le es inherente oír con atenuaciones o desde ciertas modulaciones, de suyo lo hace a partir de registros parcos y bajo un sistema un tanto frágil que debe constantemente hacer el esfuerzo por entender lo escuchado. Asimismo, también decíamos que al oído le es de suyo una condición de indefensión, esto es, que muestra una condición de debilidad ante la fuerza expresiva a la que constantemente es sometida.

De lo anterior se infiere que en las ciudades la indefensión del oído queda más patente, toda vez que el ruido agudo, la palabrería, los embates de la virtualidad y las agitaciones de la vida se intensifican, logrando atenuar el actuar comprensivo del oído, sometiéndolo a más contextos de sujeción.

No es gratuito que en el propio proceso evolutivo del sistema fisiológico humano haya menguado y casi desaparecido la fuerza muscular que sostiene al oído¹ y que le habrían dado la posibilidad de mayores rangos auditivos-comprensivos. Esta atenuación fisiológica de la audición se suma a la estructura misma de la condición de indefensión del oído, a la disposición finita del oyente.

En esto ahora señalado, se asoman ciertos indicios de una particular finitud comprensiva constatada desde la propia audición como campo comprensivo, en tanto que dicha finitud auditiva queda determinada por lo exiguo de la comprensión, por lo parco de las modulaciones comprensivas a las que obedece, incluso por los peculiares extravíos a los que estaría propensa. Inclusive, podemos inquirir que la caracterización de un conocimiento finito² a través de una intuición como la capacidad de ésta de poder determinar algo como “esto” o “aquello”, debe pender siempre del inminente riesgo de que, en efecto, “esto” o “aquello” no sean más que débiles resultados o fantasmagorías producto de una preeminencia significativa de las acotadas modulaciones de la audición, incluso producto de la propia indefensión inherente que le imposibilita poder ejercer su actividad sin extravíos. Así, la indefensión comprensiva del oído también es testimonio de esa condición hostil humana que se debate entre ser marioneta de aquello que lo rebasa y la posibilidad de asumir y modificar lo que está en sus manos. En otras palabras, el oído también es testimonio de una experiencia contradictoria acusada en el oyente, según la cual éste queda sujeto a una potencia significativa que la rebasa y a la problemática de saber cómo conducirse en un mundo pocas veces comprensible.

Este carácter de indefensión del oído, lo hace propenso al chisme, al rumor, al fisgoneo, a la habladuría, a la avidez de novedades, a la pronta sumisión, pues dichas realidades no solamente estarían acreditadas en la lengua de los seres humanos, sino

¹ Cfr. Carcedo-Gil, L. M. *Otología*, *Op. cit.* 34.

² Cfr. Heidegger, M. (1929) (GA 3). *Kant y el problema de la metafísica*, *Op. cit.* p. 33.

también en la finitud acústica ahora indicada, en las impedancias del oído y en la indefensión de éste, en su precipitación pre-racional, en la compulsividad corporal y voluntariosa regida por los movimientos egoístas y tautológicos que lo obligan a determinar algo por verdad desde lo que él desea oír y al hacerlo, deja al descubierto sus propios desvaríos y extravíos³.

La audición, sea el oír o el escuchar crítico, decíamos, esgrime su facultad comprensiva debatiéndose en medio de un complejo movimiento que debemos saber describir: por un lado, valga la insistencia, nuestro oído se mueve a la comprensión mediante sus inherentes impedancias, cuyas restricciones condicionan la imposibilidad de escucharlo todo y con prístina claridad, pero también, ya lo reflexionamos, lo hace vinculada a regímenes, dictámenes y obediencias. Mas, por otro lado, vemos en su movimiento comprensivo la experiencia básica de su propio desborde, la acción capital de una excedencia que lo mismo la configura, la somete y llega a estimularla en su potencial comprensivo. Con lo anterior, queremos decir que la audición es un testimonio donde *se hace hablar y escuchar* el nosotros como cosa, pero como algo, ciertamente, configurador, germen de comprensividad, como una fuerza potente, desbordante y excesiva. En otras palabras, el oído aparece como un fiable campo comprensivo donde la cosa como algo dinámico y vigoroso deja patente lo indefenso del oído al momento de ejecutar su movimiento comprensivo; el nosotros aparece percutiendo en el oído como una fuerza significativa desbordante, autónoma y que logra escapar de nuestras manos; así, pues, la cosa se hace notar poniendo de relieve la indefensión de la escucha.

Cuando Plutarco reflexiona acerca de las maneras en que los jóvenes deben escuchar la poesía y medita el cuidado de la lengua en la educación de los hijos y cuando profundiza las formas adecuadas en que los jóvenes deben prestar oídos, allí, en esas importantes ponderaciones del sabio, más que retenerlas como reflexiones de una moralidad trivial y de una pedagogía ramplona, podemos darnos cuenta que ellas emergen de la sustancial experiencia del oído y de la lengua, donde el propio oído aparece, ciertamente, como un campo débil, como una ubicuidad propensa a dejarse cautivar precipitadamente por el vigor de la palabra y lo que se pone en juego en ella. Esta debilidad y propensión del oído queda al descubierto cuando se mantiene sometido al punto a la potencia de lo escuchado y con prontitud y precipitación queda impelido a entender únicamente lo que le conviene comprender y debido a ello, resulta un signo manifiesto de la indefensión de la escucha y un resquicio incontestable de la presencia y del ejercicio potente y avasallador de la cosa en el oído.

Las subjetividades modernas acusan una indefensión auditiva aguzada, por eso mismo son más propensas a múltiples campos de sujeción y esclavitud. La época moderna, supuesta era de la libertad, es el tiempo donde las múltiples esclavitudes entran por el oído.

No en vano Luciano de Samosata, ya lo mencionamos, hacía de Hércules el señor de la elocuencia y no precisamente a Hermes; todo lo cual quiere decir que al escuchar y a su dimensión comprensiva lo domina más una indefensión ante la fuerza de lo dicho y de lo escuchado, de lo no dicho y de lo escuchado. En otras palabras, el vivir y hablar del oído refiere, antes que cualquier cosa, un flagrante desabrigo, el cual posibilita, entre otras cosas, que primero llegue éste a someterse y recién se brinde a su labor comprensiva.

³ En efecto, ya hemos determinado la audición como campo comprensivo y hemos delimitado su importancia en lo que respecta a la filosofía, por este motivo, vale la pena interrogar en qué medida en la propia tarea de filosofía se puede infiltrar constantemente el rumor, el chisme, la propalación de las habladurías al interior de toda filosofía como parte de la misma y ello dado que, como hemos visto, la indefensión está atestada en todo oído, incluso en el del filósofo.

Así, cabe determinar que, entre la cosa y el oído, ahora indefenso y finito, existe un juego mutuo donde ambos se solicitan y posibilitan. Por un lado, la cosa manifiesta la indefensión del oído y precisa de la misma para poder reproducirse, para dejar sentir su empuje y vivacidad, mientras que el oído habla de la presencia de la cosa al quedar avasallada por su vigor, al tiempo que necesita de la propia cosa para impulsar su propia comprensividad. Seamos más concisos, la cosa deja sentir su impronta excesiva y productiva en la propia audición, ejerce una labor configuradora y determinante sobre la propia subjetividad del oyente⁴, pero, al mismo tiempo, posibilita y estimula la labor comprensiva de la escucha, asimismo, ejecuta, paradójicamente, una especie de vasallaje sobre el propio oyente. Esta misma fuerza de la cosa en el oído expone a éste a la suerte de un cierto desabrigo comprensivo, dejándole así a la intemperie de sus venturas y desventuras comprensivas, abandonándolo a sus riesgos y peligros comprensivos, y también, debemos decir, fomenta un cúmulo de rendimientos comprensivos en aras de la comprensión de lo escuchado, pero, al mismo tiempo, deja al oído propenso a un conjunto de extravíos comprensivos, los cuales, como más adelante corroboraremos, resultan éstos más preeminentes que los propios provechos comprensivos.

Esta fuerza arrebatadora de la cosa sobre el oído tiende sobre éste ciertos hilos semejantes a los hilos que Hércules, según Luciano de Samosata, logró amarrar a los oídos de los hombres para conducirlos deliberadamente por derroteros insospechados, estos hilos, de una punta van hacia la cosa misma, siendo que la otra conduce hacia la indefensión oído y a su labor comprensiva. Hércules, pues, funge aquí como cosa, mientras que los oídos son al punto arrastrados por la potencia de aquel.

Para ganar un poco más de claridad respecto de lo ahora reflexionado, baste por el momento proponer a discusión un ejemplo que creemos muy apropiado y actual. En otra ocasión ya hablamos de las redes sociales, creemos conveniente volver a traer a colación a las mismas. Las redes sociales, potenciadas por los adelantos de la internet y de la telefonía móvil son una muestra vívida donde se expone la indefensión del oído, pues a través de este desabrigo se deja escuchar el fragor y el vigor de las propias redes sociales, que ahora las podemos retener como signo de la cosa misma.

Estas denominadas redes sociales virtuales, ahora mentadas, las podemos con facilidad postular como una excedencia fáctica del *hablarnos* y *escucharnos* que sobrepasa y avasalla al propio oído, pero, a su vez, resulta que estos mismos retículos de socialización virtuales configuran al oyente o usuario a partir de lo que en ellas se pone en juego, al mismo tiempo, estimulan en el oído su propio carácter comprensivo e intensifican en él su inherente carácter testimonial, esto es, avivan el hecho de que el oyente sea un representante, interprete y reproductor del movimiento imparable de esas aducidas redes sociales, las cuales, al parecer ya las vemos correr de manera autónoma a la propia vida del oyente.

El oído y el oyente ante el fragor de la cosa queda, no sólo indefenso, sino que ya no se pertenece a sí y queda sujeto al Hermes-cosa ahora como red social.

Dadas, así las cosas, las redes sociales muestran la condición de indefensión del campo comprensivo de la escucha, al tiempo que constatamos que ésta *habla* de eso mismo que la deja indefensa. Dichas redes virtuales, inquirimos, atan en los oídos de los usuarios unos hilos visibles e invisibles plagados de cosas dichas y no dichas, de asuntos escuchados y no escuchados, haciendo posible con ello que estos tejidos virtuales manifiesten su potencia en los oídos, los configuren y queden avasallados por su fuerza.

⁴ Según lo anterior reflexionado, podemos y debemos matizar la frase *somos lo que escuchamos*, pues más bien, cabe decir que *somos como escuchamos*, con esto queremos afirmar lo siguiente: los rasgos y configuraciones de nuestra subjetividad se deben, en buena medida, al juego peculiar que se pone en marcha entre la cosa y la propensión del *oído* ahora mencionada.

Así, esta socialización en el *internet*, desde este sentido, serían un testimonio vivo y expresivo de la cosa misma y el usuario oyente una ubicuidad donde el oído da cuenta de aquello que la excede, testimonio de un sujeto que no cae en la cuenta que él mismo ya se ha puesto en marcha a través de su propia escucha –la compulsividad de los dedos y los devaneos de la vista no dejan de ser signo mismo de la propia escucha que ya en ello también está puesta en marcha– cuya indefensión queda manifiesta al quedar sometida por el vigor de la cosa y, al mismo tiempo, dicho desabrigo del oyente hace posible que cada cual sea un contexto donde la cosa se deja escuchar y donde la comprensión del propio oyente permanece potencialmente orientada y estimulada para reproducir, representar e interpretar el vigor y estrépito de las propias redes sociales, ahora referidas, ejemplarmente, como cosa.

Siendo que, a cada usuario de las redes sociales le podemos decir: “Tú eres Eso”, eres lo que se habla, se escucha, aquello que no se dice y no se escucha en las mismas; eres un nudo de mundo donde se anudan otros mundos; correlativamente podemos referir que esa misma cosa esgrime en cada cual un contexto de ella misma y con coherencia podemos inquirir también: “Tú eres Eso”.

En correspondencia con lo anterior, no nos queda sino afirmar, por ahora, que la escucha resulta una ubicuidad donde toma expresión un complejo y prolijo drama, uno tal que se pone en marcha para cada cual recién hablamos y escuchamos, se pone en juego en un no decir y un no escuchar, a ese profuso drama le nombramos cosa, siendo cada uno de nosotros, intérpretes, reproductores y representantes de ese profuso drama.

Para cerrar este apartado nos parece oportuno reflexionar lo siguiente: no es el tiempo ni el ser ni sus señas baremos decisivos al momento de comprender la existencia del ser humano, sino el drama comunal e inmediato que queda expresado a partir del momento que un hombre habla y escucha a otro⁵. El baremo decisivo es el nosotros, ubicuidad ésta a la que nos debemos y que, al mismo tiempo, nos logra rebasar con su vigor. La escucha, hemos argüido, es testimonio de ello.

VII. La audición y su comprender en plural.

En lo que sigue intentaremos determinar las formas en que la aducida cosa deja sentir su impronta en el oído humano; corroboraremos sus figuraciones, su teatralidad y las posibilidades de ser concebida como un profuso jeroglífico al que decodificamos en la medida que existimos.

Uno de los principales aportes de nuestra investigación ha consistido en determinar que el oído como campo de comprensión ejerce sus facultades comprensivas de manera compleja y abigarrada. La audición ejecuta su comprensividad bajo regímenes, debido a dictámenes, debido a inclinaciones, merced de temperamentos, por mor de su inherente indefensión, pero también, lo hemos dicho, debido a que a-tiende hacia otro, debido a una ex-tensividad que la exterioriza y la anuda originariamente hacia los demás. Nuestro principio escuchar la escucha nos determinó que la audición es tal en tanto *tiende* al otro, en cuanto se *ex-tiende* hacia los demás. *El entender del oído es un tender*. Debido a ello afirmábamos que el oído nos ex-pone al otro. Por eso decíamos que escuchar

⁵ Queremos afirmar que no es lo *ya-interpretado* baremo decisivo ni la suerte de un *Ser* que deja sus señas en el lenguaje para ser *escuchado* lo importante al momento de comprender la existencia humana, sino la manifiesta y profusa *expresividad* que eclosiona como un nosotros: el gran e inmediato teatro del mundo de que es el *nosotros*.

siempre y en todo momento es atender a un otro. De allí inferimos que la comprensividad de la escucha habla o nos remite en todo caso a un escucharnos.

Así, cabe colegir que en el oído siempre habita un plural: escuchar es *a-tendernos*. Afirmación que nada tiene que ver con precipitados humanismos que verían en tal afirmación un principio en el oído orientado a la “buena” comunicación o al “buen” entendimiento. Nada hay de eso, por el contrario, más delante esgrimiremos razones a favor de un plural confeccionado por el egoísmo, por la guerra de unos contra otros, por figuras tautológicas infecundas.

Dado lo anterior, cabe inferir que el conjunto de regímenes, dictámenes, temperamentos y la propia indefensión no emergen de la propia audición, el carácter comportamental no emerge de sí misma, como si esta fuese un campo comprensivo autosuficiente, aislado, atómico o monádico en la subjetividad, sino que eclosionan, emergen y se estimulan por ese aducido plural que es la ubicuidad del nosotros. Así, lo decisivo para nuestra investigación está en esgrimir un gesto teórico acreditado en la audición crítica con la competencia comprensiva de escuchar las tesituras del nosotros. Se trata, pues, de escucharnos, de inclinar el oído a la ex-tensión de nuestra condición humana.

Lo anterior, nos permite volver a evocar que las posibilidades de la imprecación délfica se tornan efectivas en una inacaba labor de descifrarnos. Muy posiblemente la ordenanza délfica sea un golpe del dios délfico constatado en el propio nosotros como cosa misma, la cual nos concite a escucharnos.

Así, lo determinante de nuestro estudio habrá de ser, por un lado, la referencialidad de la escucha del nosotros como cosa y, por otro lado, la dirección del oído hacia los testimoniales.

7.1 Escuchar como escucharnos: el oído y el plural.

En las líneas que siguen nos daremos a la tarea de ir determinando el gesto crítico de una escucha filosófica compelida a escuchar los parajes del nosotros como cosa, mismos que configuran los resquicios de nuestra condición humana. Corroboraremos que el plural que potencia la comprensión de la audición nos conduce a la auscultación de la potencia de la cosa.

Heidegger ha aludido al oír como campo de comprensión, lo afirmábamos, y se ha referido a éste como una básica potencia encaminada a llevar a cabo el “poder ser”¹ del *Dasein*; la propia escucha y su vigor comprensivo las puntualiza el filósofo de *Ser y tiempo* como “oír la voz del amigo”². El contexto en el que debemos comprender esta retórica puntualización, sin entrar en pormenores, estriba, en palabras de Derrida, en que el oír abre originariamente la escucha hacia el ser y para el ser³; por nuestra parte, a este acertado contexto cabe sumarle este otro: lo decisivo y definitivo en este oído ontológico heideggeriano es que la escucha sigue un régimen orientado a la comprensión luminosa del ser y su sentido. Pero, no debemos demorarnos más en dichos contextos, puesto que, lo que nos impele es señalar y poner en relieve algo indicado por Heidegger en aquella figura retórica del amigo, algo que el propio Derrida logró resaltar, después de muchos fatigosos rodeos muy propios del filósofo francés, a saber: el hecho de que el oído, como “voz del amigo” que habla, no refiere en modo alguno una voz interior de la psique⁴ o

¹ Cfr. Heidegger, M. (1999). (GA 2). *El ser y el tiempo*, México, FCE, p. 182.

² *Ibidem*.

³ Cfr. Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad. Seguido del oído de Heidegger*, Madrid, Trotta, p. 353.

⁴ *Ídem.*, p. 352.

una voz íntima de la conciencia que emite de suyo su hablar o cuya vida interior subjetiva surge de su propia comprensividad; más bien, debemos admitir que el hablar del oído como portar la “voz del amigo” se debe contextualizar, entender y relacionar con uno de los modos en que la escucha queda abierta: el ser-con, justamente en el marco de un “oír uno a otro”⁵. Esto quiere decir, en términos sumarios, según nuestra propia lectura y alentados, como decíamos, por la lectura de Derrida y por lo reflexionado previamente por nosotros en los términos de nuestra investigación, que el oído comprende recién atiende una voz que lo abre y cuyas resonancias estarían desplegadas o difuminadas con amplitud en el ser-con y ello bajo los términos de una compleja cocomprensión. Desde el contexto de nuestra reflexión nosotros decíamos lo anterior bajo el siguiente giro expresivo: es escucharte, mejor, escucharnos.

Quedamos impelidos para hacer a lo anterior afirmado una puntualización teórica en aras de corroborar que, en efecto, el oído es abierto por un plural al que decisivamente testimonia. Ello nos conduce a reiterar y corroborar la afirmación que nos indica que escuchar es escucharnos, mientras que en este plural habita un nosotros que abre el oído y recién sitúa a éste como ubicuidad comprensiva y expresiva capaz de vincularnos a los indicios de lo que hemos denominado como cosa.

Digamos desde ahora que esa voz que lleva consigo cada oyente y que le hace comprender o que le proporciona la posibilidad de ser un oído expresivo que comprende y habla, es una voz que no proviene del alma ni de intimidad alguna, como tampoco puede ser una voz singular y plenamente determinada, por el contrario, sería una voz que no puede ser reducida a la materialidad de la fonación y que debe estar teñida de una expresividad plena de multitud de matices, colmada de pluralidad y por eso mismo deja de ser voz para devenir en esa expresividad atestada de innumerables registros y rangos, provistas de muy diversos matices, colmadas de vaguedad y de ilimitación, en todo caso, resultarían un plural elocuente y expresivo esparcidos y difuminado en la amplitud del nosotros. La equivalencia entre escuchar y comprender germina precisamente en ese profuso nosotros.

Sigue siendo verdaderamente extraño que Heidegger haya puntualizado el oír bajo la voz de la *filia* en medio de una filosofía donde el *Dasein* aparece en el *Da* con una neutralidad y una insipidez evidentes, pues salta a la vista que ese mismo *Dasein*, al parecer, carece de amigos que le hablen, ya que, según se ve, no los precisa, en su lugar lo que tiene son seres con los que comparte ser, con los que cohabita y dada esa cohabitación neutral, resulta su ser anodino o hasta inocuo⁶.

No obstante, debe quedar abierta en el seno de la filosofía la particular interrogante sobre la amistad y la medida en que ésta puede mover el oído a la comprensión. Sócrates y su figura como voz pedagógica de la juventud nos puede dar indicios de lo poco que podría hacer una voz del amigo que, como pedagogo, nos llega a hablar como enemigo al momento de querer bien conducirnos; la necedad de Alcibíades y la propia muerte de Sócrates darían cuenta de ello⁷. Pero, algo parece ser cierto, el enemigo, al hablarnos como tal, puede llegar a mover mejor el oído a la comprensión, pues el acecho hacia nosotros de un ser beligerante podría despertar la agudeza del oído y llegaría a ser, por

⁵ Cfr. Heidegger, M. (1999). (GA 2). *El ser y el tiempo*, Op. cit. p. 182.

⁶ Cfr. Anders, Günther (2008). Heidegger esteta de la inacción en *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, pp. 77 ss.

⁷ Sin embargo, el Sócrates que profiere como *Daimon*, como intermediario y que habla de algo más alto a lo que él mismo se abre es quizás el Sócrates más efectivo, el Sócrates Eros-filósofo que enamora y conmueve a los que también buscan algo superior que los perfecciona. Cfr. Hadot, P. (2008). *Elogio de Sócrates*, Barcelona, Paidós, Barcelona, p. 63.

eso mismo, más provechoso⁸ que la cercanía de un amigo o un amante, pues ... “el amor se ciega ante el amado”⁹.

Huelga decir en este sentido, que la voz que hace hablar al oído debemos buscarla no en la particularidad de la voz del ser ni en aquel con quien se comparte la neutral cohabitación – un anodino *comes ontológico*–, como tampoco habremos de encontrarla en la figura particular del amigo o del enemigo. Por nuestra parte, concedemos que la potencial voz que abre el oído es una voz colmada de gamas diversas, de modalidades desiguales, de regímenes heterogéneos, de obediencias discordes, saturada de polisemia, plena de tesituras y variadas modulaciones, pues, ciertamente, esa voz que *abre* puede ser la voz del amigo y sus múltiples variaciones con las que habla la amistad, pero también podría ser la del enemigo y sus discordes facetas, pero, salta a la vista que podría ser también la del cercano y la del extraño con sus variadas combinaciones, además, podría ser la voz del padre y de la madre, así como la del hijo, la del asesino y del santo, la del que odia y ama, la de la esposa, la del homosexual, la de la prostituta, pero además, la del silencio y hasta las variadas voces propias del ruido¹⁰ o la de aquellas voces que no pueden o se les impide tomar palabra y hasta puede ser también la palabra de la locura o la del fracaso, lo mismo que la de la propia ridiculez o la voz amplia y provista de diversas modulaciones como la de la incomprensibilidad, incluso podría ser la de la ambigüedad o la de todas aquellas voces que no disponen de vocabulario alguno, pero están a la espera de tomar palabra o si esta palabra todavía no existe, pues habría que engendrarla. En otras palabras, lo que intentamos reflexionar con lo anterior es lo siguiente: el oído como campo comprensor habla y comprende debido a que él mismo encuentra siempre en su comportamiento comprensivo un tácito plural matizado que lo mueve a la comprensión, encuentra en sus movimientos una abigarrada expresividad amplia y abierta de donde surgen todo tipo de regímenes, toda suerte de dictámenes, de sujeciones y donde se haría palmaria la indefensión del propio oído y donde se pone en marcha la propio compulsividad del oír y las figuras del deseo y del egoísmo que la ponen en movimiento. Este nosotros que abre y mueve al oído refiere una multivocidad abierta, plena de variados matices, un nosotros expresivo que no puede reducirse a los réditos de lo lingüísticos y a prácticas lingüísticas, mismo que se pone en marcha de manera previa y alterna al juego enunciativo de las personas del yo y del tú. Pero, ¿cómo sucede esto? Vayamos con pausa y tiento.

Émile Benveniste ha enfatizado que la categoría persona está ligada a las funciones del verbo y de los pronombres¹¹, en el caso de estos últimos, Benveniste nos propone que en la interrelación discursiva entre el yo y el tú es donde precisamente la persona aparece en un sentido más propio, dejando a la tercera persona el despeje del plural. El yo habla de un locutor que se dirige a un tú y en esa relación habría una unicidad,

⁸ Cfr. Plutarco, (1992). *Cómo sacar provecho de los enemigos* en *Obras morales y de costumbres (Moralia I)* I, *Op. cit.* p. 305-325.

⁹ Palabras de Platón citadas por Plutarco. Cfr. Plutarco (1992). *Cómo distinguir a un adulator de un amigo* en *Obras morales y de costumbres (Moralia I)*, *Op. cit.* 201.

¹⁰ Hacen faltan muy diversas investigaciones semióticas acerca de las maneras en que el ruido logra abrir el oído o lo hace cerrar. Por el momento, nosotros pensamos que, de manera diferente a lo postulado por Heidegger en *Ser y tiempo*, el ruido tiene una significancia importante, sobre todo en las sociedades industrializadas, debido a que influye en la configuración de la comprensión, provocando, por ejemplo, la disminución de los registros de la misma, intensificando la propia indefensión de la propia escucha, todo lo cual hace posible vidas más propensas y más afectadas en cuanto a la claridad de la comprensión. Ya Schopenhauer, en otro momento lo advertíamos, se quejaba del ruido que los látigos provocaban e insistía en la relación entre el ruido y la disminución de la capacidad de pensar. Afirmaba, entre otras cosas, que un ser ruidoso sería en todo caso menos pensante.

¹¹ Benveniste, É. (1997). *Estructura de las relaciones de persona en el verbo* en *Problemas de lingüística general I*, México, s. xxi Editores, p. 161.

pero, al mismo tiempo, yacería un juego de oposición, esto es, que en su unicidad y oposición interactivas existe una correlación que exhibe un juego que remite al uso de la persona, incluso a la propia subjetividad, por eso Benveniste nos habla que en el “yo-tú” habría una correlación de personalidad¹². Por otro lado, el “yo-tú” exige una correlación de subjetividad¹³ desde el momento mismo en que el yo admite una especie de un interior que se desliza como fuera de sí para encontrar un tú. Asimismo, Benveniste nos ha hecho saber que de esa relación entre yo-tú no emerge sin más un plural, sino que éste debe ser admitido en razón de la constante preeminencia derivada del yo, de tal manera que el nosotros de Benveniste debe ser entendido no como una suma de individualidades o un agregado de yo y tú o una adición de múltiples yoes, sino un plural nosotros por la “yunción de un yo y un no-yo”¹⁴, donde la preeminencia del yo significa precisamente el sometimiento del no-yo por el yo¹⁵. De tal suerte que, nuestro investigador enfatiza que este nosotros no puede ser concebido como una multiplicidad del yo o una adición particular de éste, sino una dilatación, un acrecentamiento vago e ilimitado, cuya dilatación y vaga ilimitación iría más allá de la propia persona del yo¹⁶.

Lo reflexionado por Benveniste en términos de una reflexión lingüística a partir de la enunciación nos resulta acertado si no fuese porque adolece de un craso olvido, el cual consiste en obliterar la dimensión de la escucha inscrita en el locutor como aspecto decisivo que se pone en marcha más acá del propio juego enunciativo de los interlocutores.

La escucha, desde las formas como la hemos venido reflexionando, debe ser una temática indispensable y debe ser ayuntada con seriedad al espectro de temas como los reflexionados por parte de Benveniste; hacerlo, implicaría enriquecer, fortalecer y determinar derroteros alternos al momento de la reflexión de la condición humana en relación al lenguaje y, sobre todo, en relación a una expresividad que se pone en marcha más allá del propio juego de la interlocución lingüística. Ya lo decíamos, la escucha es una dimensión más ágil que la lengua, por ende, se pone en marcha con antelación a los juegos de la propia interlocución.

Debemos subrayar con debido énfasis que la figura del locutor de Benveniste que se apropia del yo y que remite con su locución y desde la instancia del discurso a un tú, debe ser considerado de manera más amplia e integral, justo también como un oyente, esto es, un individuo que no constriñe su potencial proceder comprensivo a la locución o enunciación o a la capacidad de emitir actos de habla, sino que, además, ejerce el acto de escuchar y, por ende, comprende con prelación a ésta. Es este comportamiento del oído lo que avezados lingüistas y filósofos no han podido reconocer: el comportamiento pre-reflexivo del oído, la preeminencia del oír sobre el escuchar atento, la supremacía de aquel sobre toda pragmática locutoria y una tendencia originaria del oído para poder comprender dirigida hacia el otro.

Del oyente, que no sólo es interlocutor, podemos afirmar a contra punto de Benveniste, que su oído se abre y se pone en juego como campo comprensivo, como ubicuidad donde se ponen en marcha regímenes, dictámenes y obediencias, como lugar donde el decir y lo escuchado, lo no dicho y lo no escuchado ejercen su sutil labor comprensiva y determinante de la subjetividad, pero ello sucede recién ese mismo oído

¹² *Ídem.*, p. 167.

¹³ *Ídem.*, p. 168.

¹⁴ *Ídem.*, p. 169.

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Ídem.*, pp. 170-171.

queda remitido o referido a un otro¹⁷. Esto significa que el locutor –noción de por sí teóricamente constreñida– cuando habla, lo hace porque ya escucha, esto es, porque en él yace un derrotero comprensivo que complementa a la locución, no obstante, dicho paraje logra laborar muchas veces de manera diferente y anticipada a los goznes de la locución; mas ello sucede, cabe decir, a causa de que su oído ha sido abierto y se ha puesto en juego merced de la ex-tensión de unos a otros.

Con toda coherencia podemos afirmar que el oído del locutor, así como su locución, accede como tal al ejercicio del *yo*, pero ello ocurre desde la vitalidad potencial del *yo escucho-yo hablo* –circunscrito, como lo aducimos, en los actos del cuerpo– y, al hacerlo, habría una ineluctable relación con el otro, en tanto que dicha relación hace posible la comprensividad de uno y de otro. Con justa coherencia podemos colegir que el oído y la lengua se abren sólo con relación al otro. De tal suerte que, se torna inadmisibile la posibilidad de retener una escucha *sin* el *otro*.

Benveniste despeja el *yo* desde la instancia discursiva, desde las posibilidades de su enunciación e invariablemente desde las posibilidades de la locución, por eso define el *yo* como[...] “individuo que enuncia la presente instancia de discurso que contiene la instancia lingüística yo”¹⁸, mientras que el tú lo define desde los mismos términos, a partir de esas mismas posibilidades locutivas y desde los procesos de la enunciación, pero olvida que la enunciación por parte de un *yo*, esto es, el uso consciente o inconsciente del pronombre, se hace efectivo, en razón de las propias posibilidades comprensivas inscritas en la audición como campo de comprensión e inteligencia, las cuales se pone en activo gracias a la exposición de unos a otros, merced de una expresividad múltívoca que se potencia en cada oyente. En otras palabras, el *yo* y su enunciación locutoria son posibles, en buena medida, gracias a que nuestro oído ha podido comprender por mor de una atención a otro que previamente lo hubo abierto en sus posibilidades comprensivas. Incluso podemos tomar el riesgo de afirmar que antes del hablar, antes de la fonación, hay un nosotros en el oído que nos permite comprender. Lo anterior lo podemos integrar con lo siguiente: no comprendemos porque hablamos, comprendemos porque recién nos comenzamos a oír.

Debido a ello podemos afirmar que escuchar básicamente quiere decir escuchar *a otro* o, lo que es lo mismo, quien es capaz de decir “yo escucho” quiere decir, en términos originarios, “te escucho” y esto implica la confirmación tácita de una comprensión en términos de un “yo *te* escucho”. Salta a la vista en el castellano la tácita anuencia del *yo* y de la reflexividad del *tú* en la temática de la comprensión. Inferimos así, desde lo aquí analizado, que la escucha posee en su comportamiento comprensivo la reflexividad y la alteridad requeridas para la designación de un *yo* como sí, de éste como sí mismo y de este sí mismo en tanto otro. Insistamos, el comprender de nuestro oído se debe al otro, al palmario reflexivo “*te*” y al *yo* que aparecen de manera igual en los términos de la comprensividad y se patentiza en los siguientes giros expresivos: “*te* escucho” o “yo *te* escucho”. En la tendencia hacia el otro, en la reflexividad que implica esta tendencia subyace la correspondencia entre escuchar y entender. La inteligencia del oído queda definida así por el siguiente giro expresivo abigarrado: Entender es a-tender(te); entender es a-tender(nos).

¹⁷ Nuestra investigación ha insistido en el hecho de que la escucha se pone en juego de manera anticipada a la palabra. Podemos decir, la escucha ya emprende su juego comprensivo antes de la propia figura del locutor. De allí que sea un acierto pensar que un ser pre-natal ya ejerce su facultad comprensiva a partir del ruido materno, de la sensibilidad materna. Recordemos que el oído en sentido fisiológico es uno de los primeros órganos que se comienza a desarrollar en el feto. Aquí el *tú* de la madre se hace patente antes de la propia locución.

¹⁸ Cfr. Benveniste É. (1997). La naturaleza de los pronombres en *Problemas de lingüística general I*, Op. cit. p. 173.

Así pues, el comprender del oído exhibe un particular juego de pronombres y nos permite ver expresada una alusión ineluctable al plural. Lo anterior nos posibilitará la argumentación requerida a favor de un oído que comprende únicamente en plural, pero uno tal matizado, desigual, ambiguo y multívoco y que hace que la figura retórica de la “voz del amigo” sea casi totalmente inocua.

Entiéndase las reflexiones anteriores como una parca, pero muy viable posibilidad de un atajo teórico que puede verse sumado a los recovecos y vericuetos de la problemática de la constitución de la subjetividad a partir de la mismidad, según el trazo teórico que Paul Ricoeur ha logrado esgrimir dentro de los márgenes de una teoría integrada del sí en el plano lingüístico¹⁹.

La escucha, decimos reiteradamente, comprende en plural. En este juego de pronombres y en la puesta en marcha de la comprensividad motivada por la alteridad al interior del oído se expresa precisamente una comprensividad que se hace efectiva debido a un plural y más concretamente, a causa de un tácito nosotros, suelo, base y potencia de la propia apertura del oído a su comprensividad.

Pero insistamos, este nosotros antecede al juego dialéctico y enunciativo de los pronombres. Así, lo iteramos, antes de que el *yo* refiera, en los marcos de la enunciación a un tú, hay un compulsivo “yo-hablo, yo escucho” potenciado por el nosotros, hay un *te* escucho igualmente impulsado por la exposición de unos a otros. Justamente esta extensión de unos a otros es lo que brinda margen para que el oído se abra de manera originaria en relación a un otro y atestigüe en su interior el juego de pronombres y de reflexividad, el juego de alteridad que le es inherente.

El oído, pues, se abre a comprender justamente por este nosotros, al cual le es inherente una apertura que se hace efectiva en una expresividad más amplia que la materialidad de la locución, se hace real en la multiplicidad de voces matizadas y desperdigadas en su interior. El oído se abre merced de ese espacio abierto donde, ciertamente, desde nuestra lectura, Hannah Arendt situó el lugar de la acción y de la propia pluralidad²⁰, pero que nosotros concebimos de manera más extensiva, amplia y abierta, donde situamos el lugar de la labor y del trabajo, derrotero amplio donde emerge la obra de las manos humanas y la obra misma de la cultura y donde surge, además, la inter acción histórica donde los humanos nos narramos en plural.

Este nosotros es una ubicuidad abierta, extensa, donde los seres humanos llegamos a ser tales y a condicionarnos²¹ unos a otros: el lugar plural de la condición humana. Así, podemos decir que el vivir entre hombres o estar entre hombres (*inter homines esse*)²² quiere decir habitar en esa apertura profusa donde los humanos nos exponemos unos a otros; apertura donde el plural nosotros se torna una ubicuidad abierta a causa de esta misma *exposición*.

Y, en efecto, el nosotros al que ahora nos referimos no se define por la adición de sujetos, sino es un plural y en esto seguimos al propio Benveniste, como un plural dilatado, sin contornos fijos, vagamente ilimitado²³ y a ello agregamos que resulta expresivo, ambiguo, abierto en la pluralidad de las voces, polisémico él mismo.

De tal suerte que, podemos asegurar que el epígrafe “Tú eres Eso” se verifica desde el hecho de que cada individuo es abierto por profuso nosotros. “Tú eres eso” quiere decir, desde lo anterior, “eres todo lo que ocurre en el mar abierto del nosotros”.

¹⁹ Cfr. Ricoeur, P. (2008). *Sí mismo como otro*, México, s. XII Editores, p. 19.

²⁰ Cfr. Arendt, H. (2003). *La condición humana*, Buenos Aires, Editorial Paidós, p. 22

²¹ *Ídem.*, p. 23.

²² *Ídem.*, p. 22.

²³ Cfr. Benveniste É. (1997). *Estructura de las relaciones de persona en el verbo en Problemas de lingüística general I, Op. cit.*, p. 170-171.

Esta pluralidad polifónica y matizada que abre y determina nuestro oído nos provee los regímenes auditivos, nos suministra los dictámenes y suscita las muy diversas obediencias que afectan y hacen comprender la escucha; dichas voces son tales en cuanto que son también del otro, esgrimen una alteridad que se constata difuminada en el plural referido. En consecuencia, la escucha resulta una ubicuidad lo bastante pública, puesto que los oídos y su comprensividad pertenecen al nosotros. El nosotros que Adorno descubre en la música, nosotros lo descubrimos en el oído, Adorno dice:

Toda música, aun si fuese la más individualista, posee un inalienable contenido colectivo: todo sonido no dice ya otra cosa que Nosotros.²⁴

Corroboramos en lo anterior nuestra afirmación: escuchar es escucharnos.

Esta apertura plural que es el nosotros y que se hace escuchar en el comportamiento comprensor del oído y lo hace entender, hace posible que lo *escuchemos* y lo admitamos como otra forma en que la cosa nos deja sentir su fuerza expresiva. El término cosa es aquí expresión de esa apertura compleja y plural, plena de acción a la que debemos nuestro llegar a ser. Pero, al mismo tiempo, cosa quiere decir la apertura que nos hace comprender, apertura que nos golpea y percute en el oído moviéndolo a comprender y, sobre todo, condicionándolo, imponiéndose como fuerza condicionante sobre nosotros mismos, apertura autónoma que llega a escapar de nuestro cabal control y se exime, a la vez, de la posibilidad de ser potencialmente clausurada. En otros términos, el oído nos permite escucharnos como cosa, la cosa como nosotros, como fuerza condicionante y autónoma que somos nosotros para sí mismos.

Por nuestra parte, sólo cabe decir que cada cual, en cuanto testimonio de la cosa únicamente está orientado a ser determinado por ella, a constituirse desde su profuso seno, pero, al mismo tiempo, debemos afirmar que estamos conminados a testimoniar su apertura, a reproducirla, a interpretarla, a representarla, a narrarla, ponerla en juego, así como a mantener en actividad el drama que ella expone.

Para cumplimentar lo antes reflexionado en este amplio apartado, valga decir lo siguiente en lo que al oído respecta. Esta parca nimiedad a la que denominamos oído guarnece un proceder peculiar más allá de la simple pasividad que superficialmente se le acredita. El campo de acción del oído es amplio, bastante complejo, está provisto de la competencia necesaria como para ponernos en juego, toda vez que el oído está en estrecha relación con el llegar a ser de los marcos de la subjetividad. Mas también, esta menudencia denominada audición posee el arsenal comprensivo idóneo para darnos a entender resquicios de nuestra condición humana.

El gesto de una escucha filosófica expresado en la afirmación *escuchar como escucharnos* debe tratar de retener resquicios de aquella prescripción délfica enderezada al conocerse a sí mismo, ordenada a la evocación de ser hombre y no dios, encaminada a la moderación y prudencia, conminada al saber bien interrogar. Muy probablemente esta disposición venida de Delfos no sea otra cosa más que la profunda experiencia humana de saber, por parte de un ente finito, relacionarse bien con aquello que nos sobrepasa y escapa de nuestras manos y con aquello que está en nuestros fueros. Quizás esa voz délfica haya lanzado tal prescripción al hombre sabiendo que éste dispone, más que de clarividencia, de oído. Pues esa ordenanza parecería que solicita el proceder del oído. Pues la audición resulta, en efecto, una pequeña nimiedad comprensiva con la capacidad de cumplimentar tal decreto ancestral.

²⁴ Cfr. Adorno, W. Th. (2006). *Idea sobre la sociología de la música en Escritos musicales I-III*, Obra completa 16, Madrid, Ediciones Akal, p. 18.

Según se afirma, uno de los modos en los que se hacía efectiva la ordenanza delfica decía así: “Conoce bien cuál es la naturaleza de tus preguntas antes de consultar el oráculo”²⁵. El llamado a la atención del saber interrogar tiene que ver con aquello que uno mismo está dispuesto a escuchar. Apolo es un dios provocador, según nos lo dice Giorgio Colli, pero su provocación, según nosotros, estriba en las jugarretas que ese dios desmesurado –según el filósofo italiano– pone en marcha en nuestros oídos, de tal manera que bien podemos trocar la conminación delfica a una de naturaleza más práctica que dice así: ¡Cuidado con lo que deseas escuchar! Edipo es ejemplo fidedigno de lo que ahora decimos.

²⁵ Cfr. Foucault, M. (2010). *Las técnicas de sí en Obras esenciales*, Barcelona, Ediciones Paidós, p. 1072.

SEGUNDA PARTE SECCIÓN B

Donde se fundamentan las posibilidades teóricas y éticas de una filosofía de la escucha a partir de su peculiar bagaje comprensivo. Se determina la confluencia en dicha filosofía entre el “conócete a ti mismo” y el “cuidado de sí” en la dimensión auditiva. Se propone la idea de una filosofía interpelada desde la praxis de un oído que no teme escuchar lo que lo inquieta.

I. Hacia una filosofía de la escucha.

¡No hay logos; sólo hay jeroglífico!
G. Deleuze

*Otra curación, a veces más apetecida
por mí es auscultar a los ídolos...
Hay más ídolos que realidades
en el mundo: éste es mi <<mal de ojo>>
para este mundo, éste es también
mi <<mal de oído>>...
F. Nietzsche.*

*No es sólo que el que oye es
De algún modo interpelado.
Hay algo más, y es que el que es
Interpelado tiene que oír, lo
Quiera o no.
H.G. Gadamer*

*—¿Qué es? —me dijo.
—¿Qué es qué? —le pregunté.
—Eso, el ruido ese.
—Es el silencio.
Juan Rulfo. Luvina.*

Es menester someter lo descubierto en la escucha a problemas de orden práctico. Habiendo determinado teóricamente algunos asuntos inherentes al oído como dimensión ambigua de comprensión y habiendo llamado la atención respecto de su particular comportamiento y después de poner el acento sobre ciertos componentes que le serían de suyo al momento de ejercer el acto de la comprensión, nos impele a continuación afrontar ciertas complejidades prácticas o cotidianas de nuestra condición bajo el amparo de los rendimientos teóricos de una prospectiva filosofía de la escucha. Hacerlo, nos permitirá constatar los réditos prácticos de una reflexión contemporánea que habría logrado desplazar la actividad filosófica hacia la dimensión crítica de la audición y que se ostenta como una fehaciente posibilidad de la filosofía de nuestros días.

Nuestra filosofía de la audición debe saber potenciarse desde distintos órdenes, a saber: primero, meditar aquello que nos sojuzga (la cosa), nos condiciona y escapa de nuestras manos, pero que, al mismo tiempo, nos fuerza a su propia reflexión; segundo, aquello que sería de nuestra incumbencia (*καθήκοντα*), lo que está en nuestras manos por hacer ante el fragor condicionante de la cosa y que configuraría la dimensión ética de nuestra filosofía; tercero, las posibilidades actuales de una filopedagogía de la escucha, esto es, una labor filosófica que debe recordar su oficio de pedagoga de hombres.

Todo lo anterior lo haremos de realizar en aras de actualizar la ordenanza délfica que dice *γνώθι σεαυτόν*, cuyo ancestro equivale indudablemente al “*Tú eres eso*” y que nosotros lo descubrimos bajo la expresión decisivamente comunitaria que versa así: *escuchar es escucharnos*; no obstante, aquellos epígrafes no podrían ser entendidos sin asumir éste que nos imprecia así: *ἐπιμελείας ἑαυτοῦ*.

El oficio (*καθήκοντα*, en el mismo sentido que *officium*, hacerse cago) de nuestra filosofía de la escucha abreva de la experiencia fundamental, según la cual un ente finito se debate entre aquello del mundo que lo sobrepasa y aquello que cae dentro de sus fueros; esta experiencia se aviva y se constriñe dado que el ser humano es el único ser capaz de sobrepasarse a sí y de convertirse en enemigo o por lo menos en obstáculo para sí mismo.

En este sentido nuestro filosofar es un oficio délfico, toda vez que nuestra labor está ordenada no a la clarividencia de las cosas humanas, en cambio sí al escuchar los avatares de nuestra condición.

Nuestra filosofía de la escucha asume sobre sí y sobre la dimensión crítica de la audición la tarea de prestar oídos a lo que pasa con nosotros, a los filones de nuestras condiciones, de tal manera que los periplos de la filosofía que ofrecemos deben estar contextualizados como una filosofía de la condición humana.

1.1 Fines de una filosofía de la escucha.

Consentimos que uno de los objetivos primarios de una filosofía de la escucha consiste en determinar la audición como ubicuidad reflexiva y como plataforma comprensiva a partir de la cual podemos forjar lo que hemos denominado *puntos de escucha* o *contextos* de la misma, esto es, figuras reflexivas o registros comprensivos mediante los cuales podemos comprender nuestra condición humana.

Otro de los fines primordiales de una filosofía de la audición y desde la audición consiste, después de haber asegurado al oído como ambigua potencia comprensiva y como ubicuidad que pone en marcha un caudal significativo que actúa como a traición del propio individuo, en “limitarse a interpretar y explicar lo que hay [...]”¹; seguimos en esto a Schopenhauer, lo cual significa que nuestro quehacer doctrinal no puede obliterar que uno de sus cometidos primarios consiste en escuchar los ritmos y ocurrencias del haber de nuestra condición y del mundo compartido que amalgamamos desde el momento inmemorable en que nos hemos visto expuestos unos a otros. En fin, nuestro gesto reflexivo de una escucha filosófica trata de otear al mundo y renuncia por anticipado a postular máximas y preceptos doctrinarios con fines de mejorar a los hombres o de intentar ponerlos a salvo. Partimos del hecho básico de que el ser denominado filósofo no es ni profeta ni pastor de hombres ni salvador de los mismos.

Nos parece claro que la dimensión práctica de la filosofía está encaminada a entender nuestra vida ordinaria y nuestra vida en común, debe tender a reflexionar lo que pasa en medio de nosotros; pero, claro está, el filósofo debe tener cuidado de no sobredimensionar o trocar dicho cometido práctico por uno donde el propio filósofo se llegue a autoconsiderar como intérprete conspicuo del mundo o, en el menor de los casos, asuma como parte de su hacerse cargo el ser guía eminente de la vida de los seres humanos, cual pastor de hombres o un conspicuo interpelante de los mismos, cual profeta. Pues, bien nos dice Schopenhauer frente a esos vanos cometidos:

En cambio, el volverse práctica, guiar el comportamiento, remodelar el carácter, son viejas aspiraciones a las que la filosofía debería renunciar tras haber madurado. Pues cuando se trata del valor o la futilidad de la existencia, allí donde está en juego la salvación o la perdición, lo decisivo no son los conceptos rancios de la filosofía, sino la esencia más íntima del hombre.²

De allí que la filosofía tome la palabra al momento de comprender la vida humana, llame la atención respecto de aquello que estaría en nuestras manos por hacer y calle como prometedora de salvaciones sobre la tierra. El *oficio* del filósofo es auscultar nuestra condición humana, intenta ser alguien que llama la atención de lo que en ella ocurre, pero prescinde del pastoreo de hombres, se abstiene de ser profeta, evita arrogarse el papel de

¹ Cfr. Schopenhauer, A. (20012). *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, México, FCE, p. 365.

² *Ibidem*.

sabio indicador o prometedor de salvaciones. El oficio del filósofo es auscultar no hacer promesas.

Lo anterior tiene que ver con el hecho mismo de que la reflexión filosófica en cuanto filosofía de la escucha, se constriñe a sólo llamar la atención sobre las ristas de nuestra condición humana. Ejerce puntos de inflexión críticos en el oído o, lo que es lo mismo, forja *puntos de escucha* comprensivos con el fin de darse a la tarea de descifrar aquello que pasa en el seno del nosotros. Así, uno de los fines de la filosofía de la escucha estriba en provocar advertencias respecto de las formas en que nos ponemos en juego a través del oído. ¡*Cuidado con el oído!* He aquí una de las primeras advertencias derivadas de nuestra filosofía. Advertir, no salvar; he aquí una de las divisas de nuestro quehacer.

Desde lo anterior esgrimido, el filósofo puede llegar a interpelar críticamente a su propio oído: ¿cómo hago hablar a la filosofía?, ¿Cómo escucho el llamado de la misma para ejecutarla? ¿Para quién filósofo?, siendo que, dichas interrogantes deben ser tenidas como rendimientos teóricos de un oído capaz de tener la plasticidad de reflexionar, hasta cierto punto sobre sí mismo, esto es, que puede escuchar un tanto su hablar sin caer necesariamente en flagrantes sorderas o en monólogos recalcitrantes, sino ejerce sobre sí mismo un punto de escucha que lo pone en estado de atención, forja una advertencia sobre el ejercicio de su propio oficio.

Como hemos sabido colegir, hay regímenes, dictámenes e inclinaciones en el oído filosófico que muchas veces hacen posible, por un lado, una ejecución de la tarea filosófica desproporcionada a la condición parca del mismo oído o, por el otro, hay veces que la vocación de la filosofía se orienta por una denostación de testimonios que ya claman al interior de la misma. En el primer caso, referimos un oído filosófico que exagera su potencialidad y pretende, desde sus fueros, “escucharlo todo”; Heidegger es un buen parangón que constata a los filósofos de esta índole. En lo que respecta al segundo de los casos, podemos constatar una filosofía tradicionalmente destilada bajo el auxilio de un régimen que escucha, aparentemente, lo que quiere escuchar.

Lo que ahora mencionamos nos evoca aquello que el Mefistófeles de *Mi Fausto* de Paul Valéry refiere al discípulo de Fausto; el discípulo se yergue como figura de una ciencia de la vida, como la filosofía eminente, las cuales se instituyen desde un comprender dirigido por un régimen egoísta impelido a entender desde lo que uno mismo desea comprender. En un pasaje de la magnífica obra de Valéry, Mefistófeles pone en evidencia a ese discípulo como un ser dispuesto de un oído tautológico, esto es, guarnecido de una comprensión y una ciencia que se logran recogiendo verdades según lo que uno ha querido anticipadamente acopiar. En dicho fragmento, Mefistófeles refiere al discípulo:

Pero permítame... Venía usted aquí con el ánimo dispuesto a escuchar solamente lo que se había prometido a sí mismo escuchar... Aquí está el inconveniente de no buscar (como decía aquel) sino lo que uno ha encontrado ya. Pero (aquí también, como decía otro) el hombre es absurdo por lo que busca y grande por lo que encuentra, y no hay nada valioso que se ha ya encontrado, que no lo haya encontrado tropezándose con ello... [...].³

Dada la ejemplaridad del discípulo de Fausto y los dos casos de la filosofía antes suscritos, nuestra filosofía de la escucha postula pre-atenciones, llamadas de atención sobre el propio comportamiento de nuestro oído y trata de entender cómo el mismo nos llega a jugar, incluso a traición de nosotros mismos, ciertas chanzas comprensivas, pues nos mueve a entender a partir de ciertas y ambiguas peculiaridades y casi siempre, como

³ Cfr. Valéry, P. (1987). *Mi Fausto*, Barcelona, Editorial Icaria, p. 58. Más delante determinaremos las consecuencias para la comprensión de un régimen auditivo que se mueve desde un escuchar lo que se quiere escuchar.

más delante lo determinaremos, desde egoísmos prelados, deseos pre-concebidos y a partir de formas casi siempre involuntarias.

En correspondencia con lo anterior, consideramos que una filosofía de la escucha debe estar atenta –más delante apelaremos a la figura *cuidado de la escucha*– a no hacer hablar a la filosofía bajo las lindes de una *filosofía fáustica*, esto es, a partir de un cometido filosófico conspicuo direccionado por regímenes auditivos encaminados a comprenderlo todo y, en consecuencia, a hablar de todo o una tarea filosófica potenciada por una figura filosófica que se hace efectiva en la figura del pensador eminente.

Como ya lo advertimos, los regímenes que condicionan un oído que hace hablar a la filosofía anterior, pretenden por ellos mismos querer escucharlo todo, auscultar las cosas en demasía, vigilar en exceso lo que acontece en el nosotros; además, intentan otear y sondear todo cuanto ocurre en la vida de los hombres, incluso los pensadores eminentes inscritos en esta clase de filosofía la atención de un misterio del mundo, puesto que dan por sentado que habría uno; cabe decir que, en la vocación de los filósofos de esta clase, subyace el dictamen que los endereza a adquirir temperamentos, algunas veces patéticamente narcisistas y dolientes que los motiva a reproducir a la filosofía y a iterar un malestar histórico que afirmaría que los tiempos no corren adecuadamente y reiteran en ellos aquello que el propio Hamlet se decía así mismo y que vale la pena repetir aquí nuevamente: “Los tiempos están desquiciados: ah condenada desgracia ¡haber nacido yo para enderezarlos!”⁴ o un dictamen tal que los condiciona a instituirse con un pathos que los potencia como oyentes eminentes de los misterios y de la palabra de los dioses y realizan la filosofía desde palabras y temperamentos bastante semejantes a los que vemos constatados en el *Empédocles* de Hölderlin cuando interroga sobre sí mismo: “¿qué son los dioses y su espíritu, si yo no los anuncio?”⁵. Desde este contexto es fácil asumir a Heidegger como el último fausto de la filosofía.

Sumado a lo anterior, hemos llamado la atención respecto de cómo el oído filosófico, asumiendo una vocación que la constituye como tarea insigne, ha podido decantarse históricamente desde el poco favor hacia ciertas voces testimoniales que ya hablan sin ser plenamente escuchadas, como el fracaso, la anonimidad o el ridículo que hubieron rozado su propia ejecución histórica. Esta clase de oído filosófico orienta su comprensión a partir de un campo audio-comprensivo que escucha según lo que sólo querría escuchar y desatiende o denuesta aquello que no querría escuchar, puesto que, prestar oídos a lo que ella no querría la situaría en el eminente riesgo de ser trastocada desde su fondo, hasta verse conducida a derroteros que no admitiría con facilidad. Debemos así deducir que, lo que muchas veces pretende con afán la filosofía es ser interpelante, pero rehúye a ser tocada, rehúsa ser interpelada⁶.

Así, con bastante frecuencia podemos comprobar que no habría nada más necio en el campo de las letras y del conocimiento, que un oído filosófico que esgrime su ciencia desde los postulados de un oído que comprende deslizándose sobre sí figuras infecundamente tautológicas orientadas a escuchar lo que sólo quiere escuchar.

Por nuestra parte, queremos favorecer las posibilidades de una filosofía cuyos fines laboren en la estructura de un oído que reconoce las riquezas de testimoniales como los antes aducidos, mismos que ensancharían los términos de un campo audio-comprensivo interpelante e interpelado. Se debe intentar despejar, para el caso de un oído interpelado o tocado, los beneficios de atender aquellas expresividades a las que no estaríamos dispuestos a prestarles oídos, por ello decimos que se debe buscar explorar la

⁴ Cfr. Shakespeare, William, (2002), *Tragedias*, Hamlet, Barcelona, RBA coleccionable, p. 24.

⁵ Cfr. Hölderlin, F. (1997). *Empédocles*, Madrid, Ediciones Hiperión, p. 257.

⁶ Ya hemos asumido gracias a las reflexiones de Nancy que en la noción de interpelación subsiste la noción de un golpe, un empuje, un tacto violento de una voz hacia otra.

riqueza reflexiva y de alteridad que hemos visto testimoniada en el propio oído y que podemos enunciar bajo el siguiente giro expresivo: ser sí mismo en cuanto otro.

Una filosofía de la escucha asume su competencia reflexiva desde las posibilidades de un oído interpelado, esto es, un oído que carece de temor ante los designios de su propia alteración. En este sentido, una filosofía de la escucha tiene como uno de sus fines los barruntos de una filosofía interpelada.

1.2 Dimensión ambigua del oído y fines de un pensamiento desde la audición.

La escucha, como campo comprensivo, está anclada de múltiples maneras en el mercadeo ordinario de la vida humana, dispone de una base empírica fisiológica como ubicuidad donde resuena la palabra y donde se inicia la comprensión a partir de sus bases cerebrales⁷. No obstante, lo hemos inquirido, el oído guarnece de un comportamiento polivalente que no se puede constreñir a los fueros de la comunicación ni al intercambio simbólico; su proceder es más amplio. Uno de los objetivos de un pensamiento anclado desde la audición estriba en indicar la idea anterior.

Cabe decir que el proceder del oído no resulta visible, no es del todo palpable y, sin embargo, su comportamiento está presente y resulta demasiado activo. Indudablemente, una filosofía de la audición debe llamar la atención, por ejemplo, respecto de la apretada vinculación que subyace entre el marco histórico-ejecutivo de un evento y un oído que esgrime su oír de manera compulsiva y de forma pre-reflexiva, un oír expresivo que se anticipa a los juegos visibles y pragmáticos de la praxis comunicativa. De allí que defendamos la idea de que la audición esgrime una astucia no siempre bien observada por los estudiosos del lenguaje. Desde otros términos, podemos ilustrar la idea anterior del modo siguiente: podemos advertir que el oír sería la suerte de una voluntad (yo quiero) o una ristra de compulsivos deseos que ya se ponen en marcha, incluso corporalmente, con antelación a la conciencia de los juegos materiales de la competencia comunicativa. Debido a ello sustentamos que el oír guarnece razones que muchas veces traicionan a la propia razón.

Un pensamiento que aprovecha los rasgos críticos que ostenta la equivalencia entre entender y escuchar debe saber desentrañar todo eso que en el oír se pone en marcha al momento de configurar nuestros condicionamientos humanos.

Desde estas consideraciones podemos admitir que el rumor, la habladuría, el chisme y el figoneo, tienen en la agilidad y sutileza de la escucha una de sus fuentes simbólicas o semióticas más activas. Desde nuestra percepción, impele a una filosofía de la escucha tener como fin llamar la atención sobre una gama ensanchada de juegos significativos y semióticos que ya existen y laboran en el oír del propio oído. Pues es cierto que algunos juegos como la seducción de una mujer (véase *Diario de un seductor* de Sören Kierkegaard) o la propia conjuración (*La conjuración de Catilina* de Salustio), los mismos juegos de poder verificados a cualquier nivel (Véase los *Anales* de Tácito) o los nacionalismos (la “oración fúnebre” de Pericles testimoniado por Tucídides en *Las guerras del Peloponeso*) o las luchas actuales de los sexos o el desvanecimiento de los mismo (testimoniados en el teatro de Strindberg o en *Casa de muñecas* de Ibsen) o hasta la transformación ideológica (piénsese en el personaje la madre de la novela *La Madre* de Máximo Gorki), deben ser considerados, en amplia medida, como la puesta en marcha de múltiples sutilezas de una expresividad compulsiva que ya tiene cabida en el particular

⁷ Si bien algunas de nuestras reflexiones sobre la audición han sido potenciadas por la dimensión del oído empírico, debemos admitir que nuestra reflexión extraña una investigación honda y seria respecto de la comprensión auditiva desde su dimensión fisiológica cerebral.

comportamiento de un oído, el cual con prontitud se sujeta a regímenes donde se deslizan figuras del deseo, de la tautología, del egoísmo, con presteza el oído, casi siempre, se mueve a comprender lo que él mismo desea.

Desde nuestra perspectiva, se debe asentir que el suelo básico e inmediato de donde parte una filosofía de la escucha y desde donde instituye sus fines radica en el plural y horizontal suelo sin profundidad ni altitud que es el *hablarnos* y *escucharnos*, como también aquello que no decimos y lo que no escuchamos, expresividad que, como lo advertimos en su momento, no puede acotarse a los devaneos de la comunicación. Partimos del hecho incontestable que esta inmediatez es el lugar complejo y profuso desde nos ponemos en juego los unos y los otros. De este complejo y horizontal lugar decimos que es una ubicuidad prolija, henchida de ristas lingüísticas y, sobre todo, atestada de catervas no lingüísticas más decisivas que las anteriores. Este plural nosotros está enriquecido de tramas corporales, está atestado de silos semióticos, de teatralidades históricas y micro históricas, está pleno de ruidos, de silencios y palabrería, está atiborrado de intercambios simbólicos. Uno de los propósitos de una filosofía de la escucha es no franquear la horizontalidad de este nosotros.

De este nosotros hemos dicho que es cosa misma, manantial de nuestras venturas y desventuras, fuente de nuestras violencias y constituciones subjetivas, venero de nuestros riesgos y peligros. Este nosotros como cosa nos ejerce un poderío expresivo, ejecuta sobre nosotros una potestad que escapa a la palabra, ejerce sobre nuestra condición una fuerza matizada y condicionante de expresividades no dichas y no escuchadas. Del poderío de la cosa hemos afirmado que lo mismo nos logra constituir que nos consigue conducir por derroteros insospechados, por eso sucede que llegamos a ser aquello que *no* hemos querido ser. En esa fuerza de la cosa vemos determinada una originaria obediencia (*ob, auditus*) llena de matices, la cual se ejecuta, la mayor de las veces, antes de toda consciente deliberación. Uno de esos lugares donde se ponen en marcha los juegos diversos de esta obediencia, ya lo hemos dicho, es el oír del oído. Una filosofía de la escucha habrá de meditar las diversas formas en las que se ejecuta dicha obediencia, pues el oído se comporta de forma compleja y matizada, ya que, lo mismo se complace en ser esclavo que en mandar según una perniciosa volubilidad, de tal suerte que llega a ser un párvulo caprichoso, precisamente como el niño en el que piensa Rousseau. Recordemos que de ese crío el pensador francés dice: “Antes de saber hablar, ya manda; antes de poder obrar, ya obedece”⁸. Por ello colegimos que, el oído, subrayémoslo, es un derrotero comprensivo pleno de claroscuros, pues, así como puede ejercer una actividad crítica o ser un digno obediente, también sucede que puede ser un vulgar y ágil esclavo y al mismo tiempo, puede llegar a ser un sutil y potente tirano que somete y traiciona a la conciencia.

Los afanes de una filosofía de la escucha están enderezados a pensar algunos diversos ámbitos de esa ubicuidad abierta que es el *hablarnos* y *escucharnos*, que es lo no dicho y lo no escuchado; tiene como cometido narrar y describir diversos nexos donde se entreveran los contextos de la subjetividad y la intersubjetividad, donde se anudan las historias y las micro historias; además, su tarea estriba en criticar, narrar y aquilatar las tramas allí constituidas, la afirmación egoísta y violenta de unos con otros, como también, los juegos de poder puestos en marcha, las tramas violentas, los robos de la palabra de unos seres para con los otros, los dramas que imprime el silencio y lo no dicho y lo no escuchado; asimismo, una filosofía de tal índole tiene a su cargo la suerte de una meditación anticipadora y denunciante, esto es, la meditación *pre-auditiva* que toma la iniciativa y el riesgo de advertir y llamar la atención mediante un proceder heurístico que

⁸ Cfr. Rousseau, J-J. (2008). *Emilio o de la educación*, Xalapa, Universidad Veracruzana, p. 53.

formula puntos de escucha, con el fin expreso de reflexionar el acontecer de ciertas eventualidades, su potencial y peligrosa iteración⁹; a su vez, toma el riesgo de denunciar aquellas intenciones filosóficas, políticas o mercantiles, morales o religiosas, manifiestas o no, mismas que, sometidas a regímenes funestos de la audición, tienen como craso objetivo, confeso o no, atentar contra la vivacidad del nosotros.

Nuestra filosofía abreva de la hostil experiencia de una subjetividad que, por un lado, se debate frente al discernimiento de aquellos contextos y circunstancias ante los cuales queda indefensa por ser más grandes e imperiosos que ella misma y aquellas circunstancias y contextos que estarían en sus manos y serían de su pronta incumbencia. En otras palabras, nuestra filosofía busca una sana deliberación auditiva para lograr distinguir entre aquello que no puede ser trocado, nos logra vencer y condicionar y aquello potencialmente contingente y demarcado en los fueros de nuestra oficiosidad (*καθήκοντα*).

II. La actividad expresiva del oído y la subjetividad.

En los ámbitos prospectivos de una reflexión que toma como suelo teórico el campo comprensivo de la escucha y que alcanza vuelo mediante el auxilio de uno de sus ejes críticos expresado en el epígrafe “escuchar la escucha” (prestar oídos a las formas en que somos expresado por el comportamiento del oído), se debe plantear la interrogante que versa así: ¿de qué manera y en qué medida la audición y su proceder está presente, colabora y ejerce sobre la subjetividad una dimensión constitutiva? Interrogante que puede ser expresada del siguiente modo: ¿de qué forma el prestar oídos muestra su actividad y participa en la estructura de la subjetividad y de su estar en el mundo? En otras palabras, ¿cómo palpamos la presencia del comportamiento del oído y de qué manera impacta ésta en el marco histórico-ejecutivo de la estructura de la subjetividad?, aún más, ¿cómo llegamos a ser mediante el proceder del oído?

Un pensamiento desde el oído, mismo que se debe ostentar como un fehaciente periplo para el pensamiento contemporáneo debe saber meditar la problemática entre la audición como campo comprensivo, el comportamiento activo de ésta y el devenir de estructura de la propia subjetividad, toda vez que hemos corroborado la vinculación estrecha entre audición y llegar a ser.

Ya hemos detectado desde nuestro primer capítulo, a propósito de la eventualidad de la filosofía, la importancia del oído con relación a la ejecución y desarrollo histórico de un evento, asimismo, en nuestro segundo capítulo ofrecíamos bastantes ejemplos históricos que constataban en diversas tradiciones la importancia de la escucha con respecto a la constitución histórica y moral de la subjetividad. En este sentido, en reflexiones subsecuentes, pudimos llegar a determinar que, en efecto, el oído y sus ambigüedades juegan un papel bastante considerable en el llegar a ser de los seres humanos. Nos impele determinar ciertos puntos de escucha que nos deban permitir comprender cómo es que lo anterior sucede, cómo procede la escucha y cómo se hace patente al momento que una subjetividad acontece o, lo que es lo mismo, cómo el prestar oídos manifiesta prácticamente su proceder y cómo colabora en el desarrollo de una subjetividad y de su estar en el mundo.

⁹ Desde nuestra lectura y desde el hecho iterativo de ciertos contextos de acción humana, manifestamos que *Auschwitz* retornará, lo hará en la diversidad de contextos, pero manifestará el mismo roce de violencia y odio inscrito en la condición humana. No podemos evitar los nuevos holocaustos, pero lo que sí podemos hacer es retardarlos.

La clave para entender dichas agravantes nos la deben dar el propio comportamiento del oído y el nosotros abierto al que hemos designado como cosa misma.

2.1 La presencia del oído en el llegar a ser de la subjetividad.

Previamente aseguramos un complejo actuar del oído, afirmábamos que él mismo dispone de un proceder expresivo, testimonial y teatral, pero también, manifestábamos que el oído se mueve a la comprensión a partir de regímenes, merced de dictámenes, por mor de una obediencia que potencia su comprensividad, gracias a temperamentos y hasta determinábamos una condición de indefensión del oído que toma un rol relevante al momento de ejercer su comprensión; incluso asegurábamos que sin esta indefensión del oído su comprensividad sería imposible. El oído no puede ejercer su labor comprensiva sin sus inherentes condicionamientos.

Muy frecuentemente, cuando se reflexiona al interior de la filosofía respecto de las temáticas de la subjetividad, de la acción y es lanzada la interrogante que dice “¿Quién?” en aras de barruntar una teoría reconstructiva del sujeto o cuando se emprende la labor de interrogar sobre la identidad del sí y del otro, vemos con suma extrañeza el olvido de la escucha en el despeje de esas arduas agravantes. Se parte del hecho básico de que se medita sobre “hablantes y agentes”¹, esto es, sobre seres dispuestos de competencias lingüística, seres que actúan, que afectan a otro y son afectados por este último, pero en ese ámbito de reflexión donde se busca la designación del sí y de su *alter*, no logra comparecer la audición como campo comprensivo y como derrotero indispensable de las determinaciones de la identidad, de la alteridad, de la acción, de la afección, de la interacción humana y en general, como lugar condicionante y primario de la misma compleja condición humana. A lo sumo, se llega a señalar a la audición de manera indirecta como una dimensión constituyente de la alteridad en tanto que ésta última se logra unir a la pasividad. Se dice entonces que por las afectaciones de otro se reconoce la dimensión del sí y dentro del marco de esas afectaciones estaría pues, la palabra recibida por parte de un escucha² y la conminación a otro como estructura misma de la *ipseidad*³; pero, nada se afirma del escuchar que, cuando labora descomponiéndose, por ejemplo, como un compulsivo oír que hace las veces de un “yo quiero” y que, al comprender recién se pone en juego un yo originariamente a-tendiente hacia otro.

Por nuestra parte, determinamos el oído como parte indispensable de un sujeto agente, el cual, cuando actúa y habla, lo hace, además, porque escucha, siendo la misma cooriginaria del habla, pero, a diferencia de ésta, aquella manifiesta por su cuenta una diferencia comportamental condicionante y condicionada. Desde nuestra convicción este peculiar comportamiento del oído diferenciado del hablar, aun cuando sean cooriginarios no se ha sabido poner en su justo relieve y en su verdadera dimensión.

Cuando hacemos alusión a un proceder peculiar del oído queremos decir que su actividad comprensiva no se reduce al proceso de recibir sonidos que percutirán en el tímpano, no se constriñe a ser un lugar que colabora activamente con los procesos cerebrales de significación lingüística. Más bien, el accionar del oído es, en primera instancia, hermenéutico, con esto queremos decir que interpreta, que es un lugar comprensivo, toda vez que ocurre en sus fueros una inteligencia ordenada, entre otras cosas, a comprender mundo; debido a ello, colabora con la subjetividad al momento en que ésta se desenvuelve como forjadora de mundo. Desde este entendido, el oído es un

¹ Cfr. Ricoeur, P. (2008). *Si mismo como otro*, México, siglo XII Editores, p. 174.

² *Ídem.*, p. 365.

³ *Ídem.*, p. 396.

lugar de significación y de lenguaje. Desde esta instancia, la audición, en cuanto campo comprensivo toma como medio al lenguaje para ejecutar su actividad y así colaborar con el marco histórico-ejecutivo de la subjetividad. Aquí la estructura de la subjetividad está en relación con un escuchar dentro de los linderos del lenguaje y de la praxis comunicativa.

Un profesor, por ejemplo, en medio de un salón de clase sabe que su voz entra en relación con el escuchar del alumno, en esa clase priva el cúmulo de prácticas lingüísticas. La primera instancia del oído se pone en juego en esta dimensión. Pero, todo buen profesor bien sabe que una experiencia educativa se pone en juego más allá de dichas prácticas comunicativas. Ese buen profesor, incluso todo buen padre de familia, bien saben que la complejidad de la formación humana rebasará siempre los procesos materiales del intercambio simbólico. En la formación humana hay focos más decisivos que influyen sobre ella, uno de esos resulta la comprensividad de un escuchar que se pone en juego de forma expresiva y más allá de los derroteros de las prácticas comunicativas.

La audición, cierto, no ciñe su ejecución a los entramados de la praxis lingüística, su actividad es más amplia, toda vez que sus sutilezas laboran en la subjetividad de formas pre-fónicas, de maneras pre-reflexivas. En el oído se pone en marcha un cúmulo de expresividad pre-racional. Ya hemos admitido, por ejemplo, cómo el oír –imperante sobre el escuchar atento– se comporta como una especie de voluntad movida por la suerte de complejos juegos donde revolotean, entre otras cosas, el deseo, el egoísmo, lo no dicho y lo no escuchado y una comprensividad que con constancia desea escuchar lo que ella misma quiere. Ya hemos afirmado cómo el oír es una suerte de compulsividad corporeizada que tiende a comprender desde impulsos cuyo obrar es preeminente a la conciencia y a la razón. Desde esta segunda instancia, el oído dibuja la suerte de una comprensión expresiva, misma que obra con antelación a la dimensión material del lenguaje y de la voz y como tal asiste de manera más decisiva en el devenir de la subjetividad.

Sócrates y su relación pedagógica con Alcibiades es buen ejemplo de que la formación humana escapa, en amplia medida, a los derroteros de las prácticas comunicativas, pues sobre dicha formación gravitan más otros focos fundamentales, entre ellos, esta dimensión expresiva de la escucha. Alcibiades jamás escuchó a Sócrates, sobre aquel imperó más una compulsividad egoísta y tautológica ordenada a oír únicamente desde el telón de fondo de su egoísmo. Alcibiades escuchó lo que él quiso escuchar.

El espectro comportamental polivalente del oído se vincula directamente con el llegar a ser de la subjetividad, haciendo posible una subjetividad fracturada, gobernada más por el plural nosotros y por la compulsividad del oír que por la potencial racionalidad de un agente de comunicación.

Con el descubrimiento de esto, una filosofía de la escucha coopera propositivamente en las discusiones contemporáneas en lo que respecta a la reconstrucción de la subjetividad, colabora coactivamente con la temática del agente, su campo de acción y la comprensión de su estar en el mundo, en todo caso, contribuye activamente a comprender los condicionamientos del sujeto y, en consecuencia, las ristas de la condición humana.

Así, pues, el oído es un campo de comprensión guarnecido de una complejidad ambigua: oye, escucha y discierne. Pero lo anterior es posible a causa, entre otras cosas, de ser un derrotero comprensivo expresivo, lo cual quiere decir, como ya lo admitimos que, al ejecutarse *habla*, comprende y se da a comprender y recién nos permite comprendernos, pero, a diferencia del hablar, insistamos, no se constriñe como éste a un decir meramente locutorio, no se circunscribe a la enunciación empírica de palabras, más bien, su actuar es diferente, su proceder es más ensanchado y más pleno de sutilezas.

Para fortalecer y acicatear nuestro punto de escucha respecto de lo que ahora meditamos, recurramos al auxilio de algunos ejemplos. Merced de estas referencias llamaremos la atención respecto del habla expresiva de la escucha, indicaremos su presencia activa en el proceder del sujeto, además, reflexionaremos la específica asistencia de ella al momento del llegar a ser de la subjetividad.

El primer ejemplo que traeremos a cuenta versa sobre un pasaje de *Mi Fausto* de Paul Valéry⁴, en su interior hay un diálogo que ocurre entre el Doctor Fausto y su secretaria, la señorita Lust. Fausto, quien quiere escribir el gran libro de sus memorias, se encuentra dictando a Lust, aquel se esfuerza con obstinación por dar con la frase correcta y con el estilo adecuado; en ese trayecto el sabio le anticipa a su secretaria que, puesto que se trata de una historia sobre él habría eventualidades que podrían incomodar los oídos castos de la señorita y quizás ésta podría llegar a sentirse molesta. Fausto dice:

Nada hay tan vil o estúpido que no pueda teñir de verdad una historia de sí mismo. En consecuencia, si sus castos oídos [...].⁵

A esto, con una fatigosa inocencia Lust Responde:

¿Mis oídos?... ¿Cómo? ¡Hasta lo oídos! Esto, no lo sabía... ¿Así que los oídos pueden no ser castos? ¿Vaya invento! ¿Qué diablos se les puede hacer a mis oídos si no es un agujerito en el lóbulo—¡mis preciosas orejitas! — para las perlas?⁶

Fausto con inteligencia y no sin lascivia, replica:

El hecho es que llaman las perlas... Son encantadoras estas orejitas... (*Le coge la oreja*) Maravillosamente desarrolladas... Hechas para escuchar sin comprender y captar lo que no se dice.⁷

Al momento de referir lo anterior el mismo sabio insiste a Lust, no sin denostación por la ignorancia de la señorita, si en verdad podría escuchar algo sin sentirse incómoda o insegura, pues si ello es así, entonces la secretaria habría de encontrar otro empleo acorde a ella. Lust al momento dice a Fausto: “Maestro, si entiendo lo que me dicta, puedo escucharlo, y si no lo entiendo...”, el Doctor la interrumpe y con cierto fastidio afirma:

Si no lo entiende, tratará de entenderlo; y ahí está precisamente lo peor. ¿Quién sabe lo que puede usted inventar? Los inocentes son temibles. Usted misma me dice que le asaltan preguntas indiscretas, y todavía no le he dictado nada que no sea perfectamente puro.⁸

Al lado de este ejemplo, pongamos este otro, extraído del teatro de August Strindberg, precisamente de la obra escénica *El padre*; en este breve extracto se observará, además de la fatigosa lucha de sexos, el amor y el desencanto, así como el cuestionamiento de la figura viril y paterna a través del capitán, que allí labora la escucha sin muchas veces darnos cuenta. Leamos lo siguiente:

EL CAPITÁN: Yo veía aquello, sí, pero no lo entendía. Y cuando yo creía leer en tus ojos el desprecio por mi falta de virilidad, trataba de conquistarte como mujer portándome como un macho [...]

⁴ Cfr. Valéry, P. (1987). *Mi Fausto*, Op. cit.

⁵ *Ibidem.*, p. 24.

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Ibidem.*

⁸ *Ibidem.*, p. 25.

LAURA: Sí. ¡Y esa fue tu equivocación! La madre era tu amiga, ¿entiendes?, pero la mujer era tu enemiga. Y el amor entre los sexos es lucha. Y no creas que yo me entregaba. Yo no daba nada; cogía lo que... me interesaba. Pero tú tenías una superioridad, y yo la sentía y quería que tú sintieses lo mismo.⁹

En el primero de nuestros ejemplos, salta a la vista un primer indicio de la presencia de la escucha, de su comportamiento y de su expresividad, tal lo podemos corroborar cuando la audición entra en relación con aquello que podríamos o no escuchar, por sernos potencialmente provechoso o dañino. Lo anterior queda confirmado cuando Lust interroga: “¿Así que los oídos pueden no ser castos?”. La audición habla aquí y se hace palmaria como un campo comprensivo donde se reproduce y se pone en escena la expresión plural de contextos de mundo donde el oído estaría vinculado con la apertura de lo que sería benéfico para el ser humano y de lo que no sería. En esta parca agravante, de primer momento, el oído manifiesta su proceder, interpretando y testimoniando un derrotero, entre otros más, donde la prosa de los seres humanos estaría unida a los asuntos abiertos de la moralidad y del llegar a ser. El comportamiento del oído queda manifiesto en el obrar interpretativo de la subjetividad, obrar que sólo puede potenciarse debido a la exposición de unos con otros. Pero hay más.

Desde nuestra lectura, el oído de Lust aquí es expresivo a causa de que habla de lo abierto de la cosa constatado ahora en la referencia implícita a la pluralidad de los contextos –la interrogante de Lust es testimonio de ello– en los que la escucha se debate en asunto morales y en el llegar a ser a través de los mismos. Pero en la agravante de Lust, donde aparentemente sólo “habla” el hablar en la materialidad de la pregunta, también hay un oír que propulsa a dicha interrogante, un oír sutil que hace comprender a Lust desde su lascivia simulada, a partir de su fingida inocencia. Este oír expresivo que habla sin palabras y comprende desde una compulsividad corporeizada es más decisivo que la facticidad de la pregunta y se anticipa a la lengua de Lust que lanzó la interrogante.

A su vez, el oído cobra un carácter testimonial en cuanto que reproduce, interpreta y arregla, desde la manera particular de Lust, una trama donde la audición vivifica las agravantes morales y remite las mismas a los procesos estructurales del desarrollo de la subjetividad. Finalmente, cabe decir, el oído de Lust manifiesta un comportamiento teatral, puesto que su oír la pone a ella como personaje vivo e intérprete de un mundo que emerge como gran teatro desde el momento en que cada cual participa con su interpretación y ejecución de aquello que se habla y se escucha en el mundo, de aquello que no se dice y de lo que no se escucha en el mismo; Lust representa, así, un drama más inscrito en el amplio teatro del mundo, un intérprete más que se pone en juego en la pregunta sobre si los oídos pueden o no ser castos, como también se pone en juego en aquello no dicho y no escuchado en esa misma pregunta.

Aunado a lo anterior, habría otro indicio de la presencia y habla de la escucha cuando, en un segundo momento del extracto, Fausto, al referirse a las orejas de la secretaria dice: ... “Hechas para escuchar sin comprender y captar lo que no se dice”; afirmando con ello que la audición como campo de comprensión ejerce su función comprendiendo sin comprender, pero también, la escucha habla expresando y comprendiendo lo que no se dice, deja al descubierto su propia ambigüedad e indefensión. Como antes lo afirmamos, el comportamiento del hablar resulta algo material, por decirlo de algún modo, resulta algo evidentemente palpable, pero el proceder de la escucha, sustantivamente más ensanchada, sólo se hace palmario en cuanto interpreta o reproduce lo dicho y lo no dicho, lo escuchado y lo no escuchado, en tanto sufre la indefensión de lo anterior y en cuanto pone en escena el marco histórico-ejecutivo de la subjetividad.

⁹ Cfr. Strindberg, August, (2008). *Teatro escogido*, 4ª Ed. Madrid, Alianza Editorial, p. 65.

Dado lo anterior, no podemos sino postular que la subjetividad llega a ser y se pone en movimiento, en buena medida, por la importancia sustantiva de lo no dicho y no escuchado en los marcos de la audición. Esto ahora reflexionado, lo puede constatar con facilidad un padre de familia, cuando imprecisa a su hijo ciertos argumentos a favor de su buen comportamiento, mientras que su hijo puede moverse o no hacia lo que su padre le dice, mientras que lo más importante, lo no dicho y no escuchado por el padre y por el hijo llegan a ser más decisivos que el palmario decir. Sin duda, lo anterior también lo sabe todo aquel profesor avezado en procesos educativos, pues en un salón de clase sabrá de la supremacía en los alumnos de la fuerza de lo no dicho y la gravidez de lo no escuchado. El éxito de la educación puede rendir frutos si en los procesos educativos se reflexiona sobre lo anterior, de lo contrario, la educación resulta un proceso ciego y hasta falaz.

Seamos más insistentes en lo anterior, vale la pena lanzar abiertamente ciertas preguntas a propósito de lo antes reflexionado: ¿no es, acaso, la escucha, un campo de comprensión donde el carácter de indefensión de la misma atestigua nuestros pocos registros de entendimiento y las desavenencias de la propia subjetividad? Y, a esta agravante debemos sumar esta otra más amplia: ¿de qué manera la audición, al momento de hacerse presente, lo hace como campo predilecto donde se pone en juego lo no dicho y lo no escuchado en relación directa con el actuar mismo del individuo, pero lo hace manifestando sutilmente un lenguaje o un conjunto de signos o significaciones que hablarían de eso mismo que no se dice y no se escucha y cómo eso mismo justamente ya logra hablar, desde sus particulares términos, en la propia estructura comportamental de la subjetividad, en el inconsciente o en la propia corporalidad? ¿Será que la estructura de la subjetividad y los marcos de su llegar a ser son más ampliamente definidos por lo no dicho y no escuchado?

Desde este sentido, cabe afirmar que el psicoanálisis, postulemos un ejemplo paradigmático, se inscribe desde esta lógica de lo no dicho y no escuchado y podemos definir a éste como el arte con fines terapéuticos de saber prestar oídos a aquello que no se dice, pero que quiere o debe ser dicho y, por tanto, ser escuchado. En este punto vale mucho la pena traer a cuenta un fecundo estudio psicoanalítico que troca el epígrafe del Wittgenstein del *Tractatus* que dice así: “Lo que no se puede decir hay que callar”, por este otro: “Lo que no se puede decir no se puede callar”¹⁰, aludiendo con ello al bagaje expresivo que se ha forjado en el pasado como lenguaje de la locura en el hombre traumatizado por algún evento belicoso, esta locura, esa herida en el alma y podemos decir también, en el cuerpo, está sujeta a lo funesto de lo no dicho, pero eso ahora no dicho, el cual ejerce un sufrimiento en la personalidad del loco, habrá de hablar o, mejor, ya está hablando en la conducta del oyente, ya lo hace en el inconsciente y en el propio cuerpo¹¹, pues eso no puede ser acallado y su decir ya se hace manifiesto en las formas ambiguas del trauma, en las figuras dolientes de la locura, en los propios procesos corporales. Mas, para que ello tome palabra, sólo se precisa tener oídos psicoanalíticos para escuchar, sólo se requiere un buen oyente.

Desde nuestra consideración postulamos una importancia fundamental de lo no dicho y no escuchado, bajo los términos de una expresividad más allá de la fonación y de las marcas de la palabra (o de la como letra) en los procesos de la subjetividad, una

¹⁰ Cfr. Davoine Françoise, Gaudillière, Jean-Max (2011). *Historia y trauma. La locura de las guerras*, FCE, Buenos Aires, p. 59.

¹¹ En líneas precedentes argumentábamos que la escucha es corporal, esto es, actúa en las agitaciones del cuerpo, acontece en el mismo mediante su vitalidad y percepción. Por ese motivo, aducimos que el cuerpo es un lugar de entendimiento, de memoria, un lugar expresivo y privilegiado donde se debate lo dicho y lo no dicho, lo escuchado y lo no escuchado.

expresividad que ya se pone en juego, en buena medida, en el cuerpo y en la compulsividad del oír.

Hagamos una última reflexión retornando al ejemplo de la obra *Mi Fausto*. Después que Lust ha dicho que, si entiende lo dictado, entonces ella, indudablemente, está escuchando, pero si ella no lo entiende... más de repente la interrumpe Fausto y éste dice: “Si no lo entiende, tratará de entenderlo; y ahí está precisamente lo peor. ¿Quién sabe lo que puede usted inventar? Los inocentes son temibles”. En esto se puede atestiguar, según se ve, cómo la escucha habla y se hace presente guiada aquí por un régimen que la conduce y le hace obedecer, uno tal que con normalidad hace entender al oído según lo que éste quiere entender. Hay una compulsividad en el oír sustentada en las propias agitaciones del cuerpo, ya lo hemos afirmado, de tal manera que existiría una equiparación entre el “yo quiero” y un yo-escucho, yo-hablo.

Con independencia de que el sabio denueste a los inocentes llamándoles temibles, nosotros debemos afirmar que el escucha, a contra punto, es un sentido comprensivo que habla comprendiendo y que regularmente completa lo no comprendido o lo difícil de entender, esto es, se suma activamente a arreglar lo comprendido, pero lo hace desde su precipitación e indefensión; la audición logra arreglar, interpretar y completar lo poco o mucho comprendido según su propia compulsiva conveniencia, según su peculiar egoísmo, según su “yo quiero” y, debido a ello, se hace presente en la estructura de la subjetividad al fomentar en ésta puntos de escucha subjetivos, parciales, egoístas, fomentadores de malentendidos y, al hacerlo esparce rumores, reproduce e intensifica el egoísmo, alienta chismes y fisgoneos; pero, como hemos visto, dicho comportamiento le es inherente al oído y por lo tanto, esos rasgos funestos de la misma son propios tanto de sabios como de ignorantes. De lo anterior inferimos que los inocentes y sabios son temibles, pero a causa de que el oír es un derrotero comprensivo muchas veces temible.

En el segundo ejemplo que hemos sugerido correspondiente al teatro de Strindberg, podemos de inicio afirmar que no habría aparentemente alusiones explícitas a la escucha, pareciese en este caso que sólo aparecen un varón y una mujer en actividad locutoria, refiriéndose mutuamente una serie de reclamos y reproches. Sin embargo, no debemos olvidar que la audición guarnece un plexo comportamental peculiar, pues allí donde la subjetividad interpreta, está presente el oído. Veamos.

Primero, ambos personajes expresan un conjunto de ámbitos vitales donde la indefensión de la escucha manifiesta su actividad, puesto que las imprecaciones mutuas de los personajes darían cuenta de cómo el oído queda a expensas de sus parcos e inherentes registros comprensivos, de su parca competencia comprensiva; así, el capitán creía entender en su esposa algo que nunca había sido, mientras que Laura, su mujer, ahora finalmente entiende algo que aparentemente no entendía. En segundo lugar, ambos expresan, interpretan, arreglan y reproducen, cada cual, a su manera, el juego mismo de lo no dicho y de lo no escuchado en la vida amorosa de toda pareja, pero uno tal que ya con anterioridad se había puesto en marcha en ambos y bajo los procedimientos de una escucha sigilosa y tácita; algo acallado, no dicho y no escuchado ya venía acuñándose en ambos, ya quería tomar palabra y ello sucedía precisamente en el ámbito de unos oídos silenciosos, pero sigilosamente escuchantes. Así, eso antes acallado ya se ponía en marcha en el cuerpo y en el oído y llega a tomar palabra ahora y se expresa en afirmaciones tales como: “La madre era tu amiga, ¿entiendes?, pero la mujer era tu enemiga” o en esta otra sentencia que dice a grandes voces lo que antes se silenciaba y no se quería oír, pero, como decíamos, ya hablaba: “Y el amor entre sexos es lucha. Y no creas que yo me entregaba. Yo no daba nada; cogía lo que... me interesaba”. Corroboramos así, las formas en que la subjetividad llega a ser teniendo al oído como uno de los lugares comprensivos

donde se activan las desavenencias de lo no hablado y no escuchado. El oír nos pone chanzas que la propia razón no logra descubrir hasta los momentos de fiera hostilidad.

III. Cosa, testimonio y expresión.

Hemos venido advirtiendo que la audición, siendo cooriginaria del hablar, es una ubicuidad comprensiva de índole particular y provista con un proceder diferenciado al propio hablar; su conducta, en comparación con la lengua (hablar) es más compleja, más teñida de ambigüedades y plena de claroscuros –más ágil que la lengua hemos dicho que es el oído– incluso, hemos propuesto que ella misma labora como a traición del propio sujeto locutor o agente de racionalidad. Por tanto, una filosofía de la escucha se presenta a sí misma como una línea del pensamiento que pretende ser crítico, que intenta dilucidar comprensivamente la relación ente subjetividad y estar en el mundo, pero, al mismo tiempo, aspira a responder a ciertas agravantes que interrogan por aquellos aspectos donde la subjetividad, unida a la voluntad y a la razón, llega a perder sus atribuciones lúcidas y directrices gracias a la acción de la audición.

Debido a ello impele reflexionar de qué manera el proceder de la escucha, en sentido general, colabora en el estar en el mundo de la subjetividad y de qué forma ésta queda sujeta a la condicional de su propio rebase.

3.1 Escucha, per-sona y teatro.

En las líneas subsecuentes, nos daremos a la tarea de seguir reflexionando la dimensión del proceder de la audición en el llegar a ser histriónico de la subjetividad. Corroboraremos que la subjetividad puede ser denominada *per-sona* debido a que su proceder percute y es percutida en el amplio contexto de un nosotros resonante. Reflexionaremos en lo que respecta a la dimensión teatral de la persona y su activa colaboración en los entresijos del teatro del mundo. Detectaremos con más precisión el proceder de la audición y se hará más fecunda la actividad crítica de la escucha de la que nos hemos servido, actividad que mantenemos como réditos de la equivalencia de la escucha con el pensar, testimoniada en el principio escuchar la escucha.

Lo hasta aquí ganado en la reflexión de la escucha puede ser expresado sumariamente bajo los siguientes ordenes: el oído es una dimensión comprensiva polivalente, pues, por un lado, actúa pre-teóricamente y se sujeta a su propia compulsividad (la escucha *oye*), más por el otro, puede asumir la equivalencia con el entender desde una tendencia hacia el otro que potencia una comprensividad desde el marco de la reflexividad y la pluralidad: yo escucho (*te*), mas, al mismo tiempo, ocurre en el oído una correspondencia entre comprender, pensar y escuchar bajo el principio que dice escuchar la escucha (la escucha *piensa*). Además, lo advertíamos, el proceder del oído nos indica un carácter del mismo teatral, testimonial y lo bastante expresivo; como también, el oído es movido a la comprensión merced de regímenes, a partir de una obediencia que le es inherente y de una condición de indefensión por donde se experimenta el fragor de la cosa como nosotros.

Dadas, así las cosas, el oído, por mor de su proceder complejo, colabora en ponernos en la amplia escena del mundo, nos permite colocarnos en éste como intérpretes, reproductores, traductores, representantes y arreglistas, cada cual, a su manera, de la expresividad de la cosa misma. La audición, insistimos, colabora en *hacer mundo*, pues es un campo generador y propulsor de expresividades, de símbolos, de significación y de

semiosis, forma contextos vitales y mundanos, interfiere en el espacio y llega hasta definirlo, haciendo posible con ello la configuración sonora de ámbitos físicos y subjetivos –como el inconsciente o el espacio traumático de la locura. Trabaja, además, desde su proceder comprensivo, en la configuración de espacios sociales, en la conformación de microhistorias, en las formas de leer la historia y el tiempo, en fin, se afana activamente en potenciar que la cosa se defina y se despliegue como un ensanchado y prolijo teatro del mundo. Así, la subjetividad, merced de la acción del oído nos hace ser personajes histriones e intérpretes del gran teatro del mundo. Lust en su activo oír representa y arregla cierta lascivia y una no dicha y falsificada inocencia que se empata con un sutil y corporeizado “yo quiero” que habla detrás del decir fáctico de aquella pregunta reflexionada.

Esta actividad del sujeto histrión que se pone en escena entretejiendo contextos de mundo bajo el auxilio, entre otras cosas, de la acción del oído, podría ser comparada, desde una lectura precipitada, con la visión de una acción social dramática por parte de un sujeto social histriónico como la que propone Erving Goffman en su obra *La presentación de la persona en la vida cotidiana*¹.

Erving Goffman desde 1959 se ha auxiliado de las investigaciones escénicas y las ha desplazado a la investigación sociológica con el fin de determinar con más claridad el funcionamiento de ciertos contextos particularmente determinados de la vida social (microcontextos sociales). Con cierto pragmatismo anglosajón, el investigador canadiense propone que un sujeto, al interactuar con otro, al encontrarse (*encounter*) con otro, ejerce una serie de “actuaciones” (*performance*) con el fin de influir en ellos². Goffman supone la competencia escénica de un sujeto expresivo, esto es, un sujeto que, en la medida que interactúa se encuentra con otros, se permite, por decirlo de algún modo, “dar” impresión y hace emanar una expresión para con esos con los que se encuentra. Este “dar” impresión se refiere al plexo de la comunicación verbal tradicional, en el sentido de intercambio simbólico, mientras que la emanación de la expresividad refiere en particular el ejercicio teatral de la propia subjetividad, esto es, un actuar, muchas veces, no verbal, presumiblemente involuntario o, mejor un obrar calculadamente desintencionalizado (valga la expresión), cuyo fin consiste en afirmar un rol social, conquistar un “sí mismo”³ en un contexto determinado de la vida social; en todo caso, el papel histriónico de la subjetividad indica pautas de acción cuya intención primaria es apropiarse de un papel social y así influir en espectadores que forman contextos sociales determinados.

Esta acción social dramática postulada por Goffman, cabe admitir, es reflexionada por Habermas⁴ y de ella, dice el filósofo alemán (como de la acción teleológica, de la acción sujeta a normas) que en su interior estriba un reduccionismo de la propia acción social y otro del lenguaje, pues según el pensador alemán, el lenguaje quedará reservado y acotado a sus manifestaciones estéticas y expresivas, donde los significados proposicionales e ilocutorios quedarían únicamente acotados a la expresión, mientras que la acción social se vería reducida, por un lado, a un desnudo hablar y por otro, estrechada a simples encuentros sociales donde sólo priva la “conversación”⁵.

Sin embargo, nuestros postulados respecto de una subjetividad oyente histriónica –que no solamente habla– y un estar en el mundo expresivo, testimonial y teatral son

¹ Cfr. Goffman, Erving, (1997). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

² *Ídem.*, p. 27.

³ *Ídem.*, p. 265 ss.

⁴ Cfr. Habermas, J. (2001). *Teoría de la acción comunicativa I*, Madrid, Grupo Santillana de Ediciones.

⁵ *Ídem.*, p. 138.

diversos a los de Goffman y contrarios a los postulados de una acción comunicativa habermasiana, en tanto que nosotros ponemos en relieve, a diferencia de aquellos, el papel complejo y poco considerado de la escucha –en particular su proceder pre-teórico, esto es, cuando el oído oye– al momento de las definiciones de los personajes y de su acción social; además, por nuestra parte, a contra punto del sociólogo canadiense, asumimos una dimensión más ensanchada y prolija de la noción de expresión. Veámoslo.

Hemos enfatizado que el actuar de la escucha resulta ambiguo y polivalente, toda vez que asume, por un lado, un carácter compulsivo y pre-reflexivo y por el otro, asume una dimensión crítica ordenada al entendimiento del mundo y al entendimiento cotidiano entre seres humanos; desde este sentido, la escucha juega a todas luces un papel donde asume la equivalencia con el pensar o, si se quiere con la razón, de tal manera que podemos decir que la razón escucha o que el oído razona. De allí inferimos que las proezas filosóficas de un proyecto de reconstrucción de la razón, como las de Habermas, deben pasar por el reconocimiento del campo comprensivo de la audición.

En este contexto, cabe recordar que para Gadamer el escuchar, en efecto, resulta el sentido privilegiado orientado al entendimiento y a la apropiación de la tradición. Y, cuando Habermas sostiene que “el hablar y entenderse se interpretan el uno al otro”⁶, sostiene el hecho de que el hablar y sus actos, originariamente están orientados al entendimiento y asume que el hablante, cuando lo hace, interactúa con un oyente, por tanto, se debe concluir, a despecho del filósofo alemán, que habría un escuchar sumamente activo en el sujeto hablante provisto de una competencia comprensiva orientada primariamente al entendimiento racional de seres que comparte un mundo objetivo y simbólicamente determinado; bien se ve, pues, la tácita y no siempre bien determinada dimensión comprensiva de la escucha que extraña el pensamiento de Habermas.

Sin embargo, lo que los teóricos anteriores desdeñan es que el oído manifiesta un comportamiento comprensivo, por decirlo de algún modo, alterno, más ensanchado y no siempre orientado al entendimiento entre agentes sociales. Las pretensiones de una razón comunicativa en Habermas se sostendrían a partir de una cierta retención “optimista” y reduccionista del hablar y de una desconsideración y desconocimiento del actuar ambiguo y ensanchado del oyente que escucha, el cual, más allá de su orientación a un claro entendimiento entre locutores (hablante y oyentes racionales), resulta, por demás, un campo expresivo, de significación, semiótico y simbólico, donde la fuerza de lo no dicho y de lo no escuchado se llegan a poner en juego de manera pre-teórica y prontamente compulsiva, más allá de todo acto empírico del habla y, muchas veces, como a traición del propio locutor. Así, desde nuestra consideración, el lenguaje y su expresividad serían algo más que actos del habla originariamente orientados al entendimiento, su ensanchamiento alcanza los bordes de lo no dicho y no escuchado, lindes donde la interacción de los humanos, la interpretación y traducción de su mundo están mediatizados, muchas veces, por imponderables significativos y por aquello a lo que quedamos sujetos antes de que nuestra lengua siquiera tome la palabra. Esta dimensión en la que se pone en juego el oír del escuchar, no siempre asumida, es la que nos permite determinar una subjetividad que juega un papel histriónico en el mundo, haciendo posible con ello un oyente que ya se pone en juego bajo personajes que desempeñan roles no siempre lúcidamente conducidos por la propia razón.

Justamente este aspecto comportamental del escuchar es el que Goffman y Habermas desconocen y no estarían dispuestos a reconocer, esto es, el oído como una competencia comprensiva que logra anticiparse al habla formando contextos

⁶ *Ídem.*, p. 369.

perlocucionarios y perauditivos⁷ donde el mundo de la vida de los sujetos que lo comparten se ve trastocado por dimensiones muchas veces imponderables o incomprensibles o se ve enriquecido por contextos que ya se ponen en juego desde lo no dicho o no escuchado, desde la corporalidad compulsiva del cuerpo y que se patentiza como a traición del propio sujeto; dimensión básica y sustantiva muchas veces más importante y más decisiva al momento de la constitución de la subjetividad y de su estar en el mundo. Debido a ello, cabe afirmar que las posibilidades de la identidad subjetiva y de la interrogante filosófica “¿quién?”, podemos y debemos buscarla, en buena medida, en la gravidez expresiva de lo no dicho y en lo no escuchado de la propia subjetividad, esos rasgos, ya lo inquirimos, se han puesto en juego, muchas veces y de manera sutil, anticipada y pre teórica, en la preeminencia compulsiva y corporal de un oído que, antes de su escuchar atento, ya oye.

Goffman, por su parte, reflexiona la acción social con mediación del teatro y enfatiza la expresividad del sujeto en tanto actuante y personaje con el fin de reconocer que el “sí mismo” y su expresividad comunicativa están orientadas a una funcionalidad intercomunicativa (la promisoría influencia sobre otro)⁸. Sin embargo, nosotros creemos que Goffman, a la par de Habermas, como ya lo hemos afirmado, no han sabido reconocer la importancia de la escucha en los procesos de intercomunicación y más allá de la materialidad de la comunicación, además, el sociólogo canadiense está muy lejos de constatarla y verla determinada en la misma noción de expresividad del sujeto que él utiliza, pues la expresión, calculada o calculada sin intención de cálculo, como dice el científico social⁹, se ve pobremente reducida por éste a los puros ámbitos de interacción social, dominados éstos ampliamente por la ejecución empírica del hablar; esto ha sido precisamente lo que objetó Habermas a Goffman¹⁰.

Pues, debemos admitir que el personaje y el rol social en aras de la funcionalidad social no comienza a ponerse en juego en el hablar –en la enunciación o en el significado de la palabra– ni en el intercambio simbólico ni sólo en la conversación, sino que la expresividad, según nuestra versión, se pone en juego antes de la comunicación efectiva, previamente al intercambio de actos del habla, pues, cabe admitir que ya existe una expresividad significatividad que *habla* en la subjetividad, en su cuerpo y lo hace haciendo mundo, anudando un “yo-hablo, yo escucho” en las inquietudes del cuerpo, lo hace intentando definir e instalar el estar en el mundo de la misma y pujando en ella para que logre asumir determinaciones de manera anticipada y ello sucede, pues, antes de que la lengua y la razón ejecuten siquiera su actividad. Uno de esos lugares anticipados donde la expresividad gestualiza hablando sin pronunciar palabra alguna es precisamente el oír. De ahí que podamos colegir que las elucubraciones del sociólogo canadiense respecto de una expresividad, según él mismo la concibe, sea un producto teórico de segundo orden y las manifestaciones histriónicas de la subjetividad que se deducen de dicha expresividad una elaboración teórica demasiado estrecha.

A partir de los reduccionismos ahora constatados, podemos inferir ciertos sesgos fundamentales que afectan los estudios sociales del investigador canadiense al momento de reflexionar la subjetividad y su potencial actuación escénica: a) existe un absoluto desconocimiento de la escucha como campo de comprensión y de su comportamiento polivalente, la cual habría de ser decisiva al momento de las definiciones de los actuantes y personajes sociales; b) la interacción social se mide únicamente con el baremo del

⁷ Con estas nociones por nosotros ahora mentadas referimos esa dimensión simbólica, gestual, semiótica, donde lo no dicho y lo no escuchado configura la subjetividad y desde ello también interactúa.

⁸ Cfr. Goffman, Irving, (1997). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Op. cit. p. 14.

⁹ *Ídem.*, p. 20.

¹⁰ Cfr. Habermas, J. (2001). *Teoría de la acción comunicativa I*, Op. cit. p. 138.

hablar y deja en la oscuridad el actuar del oyente que posee la audición como campo de comprensión. Recordemos que el oído comprende merced el plural que ya resuena en ella, la escucha entiende en cuanto guarnece un sí mismo en cuanto otro, a su vez, debemos admitir que la escucha actúa muchas veces, más allá de la propia denotación y del mismo decir; c) la noción de expresividad luce acotada al no introducir en su dimensión la riqueza del comportamiento de la escucha; d) la expresividad teatral de la subjetividad no es una idealización o un instrumental heurístico para entender la vida social, como sucede en Goffman, sino pertenece a la propia condición del ser humano; e) el sujeto actuante es puesto en la vida social no en razón de sus actuaciones histriónicas y simulaciones teatrales, sino en razón de ser originariamente intérprete, reproductor, traductor y representante de la cosa misma; f) la influencia de un ser humano sobre otros se determina, en buena medida, por el obrar complejo del oído y no únicamente por un hablar fáctico. En el escuchar subyace una obediencia que potencia la comprensión y desde donde se asienten los juegos de poder y de sumisión de unos para con otros.

Desde nuestra consideración, la existencia del sujeto oyente no puede verse reducido a ejecutar su histrionismo con el sólo fin de obtener un sitio en el entramado social, como sugiere Goffman a partir de una perspectiva de la subjetividad bastante sesgada; más bien, la natural propensión a desempeñar roles y papeles sociales y la total actividad social del ente social es más originaria. Por nuestra parte, creemos que la complejidad de la subjetividad y de su actividad como ser social que postulamos y en la que el oído juega un papel constitutivo sustancial, queda definida por un estar en el mundo de la misma –no sólo como un ente social forjador de contextos sociales– que se ejecuta como *per-sona* (*per-sonare*, sonar a través de), lo cual quiere decir que, en los sustancial, resulta un ente cuyo estar en el mundo estriba en percutir y ser percutido en el abierto nosotros como cosa misma y que, al percutir y ser percutido no hace otra cosa, más que expresar la vivacidad de la cosa, mientras que ese sonar y resonar se observan constatados al momento que se desenvuelve interpretando, traduciendo, arreglando y representando lo que recién suena y percute en el nosotros como cosa. La *per-sona*, así, emerge como un diapasón que hace resonar la cosa y donde ésta también logra percutir en aquella. La subjetividad diapasónica que es la *per-sona* se convierte en una ubicuidad de resonancia, según expresión de Nancy,¹¹ la cual permite que dicho ejercicio de traducción e interpretación sea su peculiar forma de ser percutida por la cosa y de percutir sobre ésta última y se haga resonar en ese amplio y profuso espacio de lo que la propia *per-sona* es representante y testimonio: la cosa y su apertura.

Así, el histrionismo de la *per-sona* estriba en ser un lugar donde suena y resuena la cosa, mientras que ese sonar y resonar resultan un arreglo, una reproducción e interpretación de la propia cosa. El amplio y resonante teatro del mundo tiene en la *per-sona* uno de sus focos interpretativos. El constante y sonante teatro de la cosa (nosotros) se testimonia en la *per-sona* como un lugar diapasónico donde se representa y reproduce dicho teatro.

Nosotros afirmamos una subjetividad expresiva, testimonial, diapasónica e histriónica, la cual desde ahora la envolvemos con la noción *per-sona*, pues este concepto define esencialmente su forma de ser como ser sonado y sonante, como ser percutido y percusor y ello en tanto ejecuta, representa, teatraliza y se sustenta campo expresivo diapasón de lo que hablamos y escuchamos, de lo que no decimos y no escuchamos, siendo que, por este motivo, la subjetividad favorece la consolidación y reproducción de las sonancias, percusiones y resonancias del teatro del mundo en el que se ve expresada la cosa. En otras palabras, podemos con coherencia afirmar que la *per-sona* es un amplio

¹¹ Cfr. Nancy, Jean-L. (2007). *A la escucha*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, p. 38.

y complejo gesto sonante de la cosa y con esta gesticulación expresiva se instala ésta como mundo y pone en el seno de su amplia escena el proceder diapasonico de la persona, la cual, como hemos postulado, su vivir debe ser entendido como un complejo histrionismo de la cosa misma.

3.2 La expresividad, la cosa y el teatro auditivo. Breve acercamiento.

Como hemos hecho notar la compleja expresividad de la persona y su actuar sólo es posible entenderla en relación con la propia expresividad de la cosa, pues aquella deviene como testimonio de ésta. Aunque hemos hecho bastante alusión a esa mentada relación y a su expresividad, impele profundizar en ella y subrayarla, precisamos insistir aún más en la noción de expresión y lo que de ella se deriva, pues dicha correlación y esta aludida noción de expresión son sustanciales para los entramados y fundamentos teóricos de una filosofía de la escucha. Una filosofía de la expresión se anuda con un pensamiento de la condición humana para favorecer los entresijos de una filosofía que debe sacar provecho de los réditos críticos del oído.

En líneas previas admitimos que escuchar es escucharnos, la equivalencia entre entender y escuchar toma aquí vuelo. Este entender-escuchar logra ser admitido y potenciado, recordemos, por un entender como a-tender, por una reflexividad y una alteridad mediante las cuales el oído, al comprender, asume un *tender*, un *te* y un *nos* inherentes, de tal manera que su potencial crítico sólo es posible si se despliega como un *yo-entiendo en otro, yo-escucho en nosotros* o, lo que es lo mismo, escuchar es escucharnos, entender es entendernos. La dimensión comunitaria del pensamiento filosófico se hace en lo anterior afirmado bastante patente.

Cuando una filosofía de la escucha toma el relevo de un pensar filosófico asume y resalta una competencia crítica comunitaria del oído que sólo es capaz de serlo por el formidable hecho de su despliegue en plural y por la alteridad que le subyace, por la renuencia originaria a desplegarse como un infecundo monologo y por la prolijidad de emerger en una prosa amplia y abierta a la que se debe.

Dado lo anterior, debemos evocar que la dimensión crítica del oído se logra desplegar como un prestar oídos a la expresividad de la cosa (nosotros). El gesto de una potencial escucha filosófica se hace efectiva como un escuchar como escucharnos. Mas, la cosa, como ámbito expresivo, no puede verse agotado en la dimensión fáctica de la comunicación y del mundo simbólicamente compartido, tampoco su fuerza expresividad se acota a la materialidad de la palabra, del significado de ésta y de su denotación y, ya hemos visto que su vitalidad resulta lo bastante prosaica. Escuchar escucharnos tiene que ver así con la dimensión de un oído enderezado o, mejor, inclinado a descifrar el ámbito expresivo de la cosa. Un pensamiento sostenido desde el potencial crítico comunitario de la audición tiene que ver con lo que pasa con nosotros, alude a un entender los resquicios de nuestra condición humana. Así, escucharnos o entendernos equivale a descifrar la potencia expresiva de la cosa percutiendo en nuestros oídos. Pero ¿cómo se potencia la fuerza expresiva de la cosa de la que hablamos? ¿Qué estamos entendiendo por dicha expresividad?

Por de pronto, debemos admitir que la fuerza expresiva de la cosa, recién se puso en marcha en un tiempo inmemorial, cuando los seres humanos se apercebieron y experimentaron expuestos unos a otros. Esta exposición la entendemos como una compleja ubicuidad donde cuerpo, gesto, tacto y roce, visión y movimiento, sonido y escucha prorrumpieron al unísono forjando el expresivo mundo de los seres humanos, un mundo prosaico (*prorsus*, hacia delante), mundo de fricciones y roces mutuos entre unos

y otros, un mundo de movimiento, de sonidos y gestos, un oído que tantea la naturaleza y al otro, un mundo cosa como apertura plural desde la cual nos ponemos mutuamente en juego, fuerza viva ante la que quedamos indefensos, pues nos rebasa en su potencia y en su autonomía (el oído y su indefensión da cuenta de ello), vitalidad plena de signos, de símbolos, llena de palabras y significaciones, atestada de letras, marcas y textos, tonos, imágenes, ruidos, sonidos y resonancias, gestos, colmada de inacabable intercambio simbólico, región provista de regímenes, mandatos, obediencias, luchas inacabables de poder, de afirmación y egoísmo, plagada de temperamentos, atestada de innumerables actos de habla, pero también henchida de silencios, saturada de significaciones inmemoriales que quieren tomar palabra, abarrotada de repeticiones históricas y de azares, de aconteceres involuntarios, de eventualidades silenciadas que quieren venir a los labios, saturada de interpretaciones iterativas, cargada de arreglos “novedosos”, llena de contingencias, carente de anticipaciones calculadas, repleta de narraciones donde mutuamente nos contamos (en este contar incluimos a la poesía), de narraciones como las ciencias y la filosofía, atestada de habladurías, de palabrerías, de rumores, de chismes, lugar abarrotado de incomprensiones, de disonancias, de ridículos, colmada de fracasos, de venturas, de dichas, de desventuras, fracasos y ridículos, ubicuidad que se exime de una historia universal y donde devenimos en profusas micro historias prolijamente desperdigadas.

Toda esta vitalidad abierta, expresiva, prosaica, contingente, designada ahora mismo como cosa, llega a ser un profuso y amplio teatro del mundo o llega a constituirse como una complejidad de contextos teatrales dramáticos (Drama=acción), incluso podemos considerarla como un prolijo y vasto texto o, mejor, como una pluralidad de textos por descifrar y ello sucede, ya lo sugerimos, desde el momento mismo en que la per-sona, en colaboración con su escucha, queda orientada de forma primaria a expresar, a interpretar, representar, arreglar, reproducir, traducir y testimoniar, cada cual a su modo, la propia cosa desde su particular textualidad o circunstancialidad; en otras palabras, la cosa emerge como un plural contexto dramático del nosotros, recién la per-sona vibra y hace vibrar la cosa y ésta hace vibrar a aquella, siendo que, este efecto diapasónico como per-sona no es otra cosa que el vivir como intérprete y arreglador de la cosa. Vibrar es vivir. Per-sonar es dramatizar vibrando al nosotros.

Se deduce de lo anterior que el oído crítico y su gesto filosófico está naturalmente inclinado hacia el desciframiento del nosotros como cosa.

A lo anterior, adjuntemos lo siguiente. Nuestra reflexión postula de manera alterna al teatro como espectáculo orientado a la visión y a una interpretación sojuzgada por el ojo, el entendido de un teatro del mundo sonoro y hasta textual, un teatro como texto por escuchar y descifrar, uno tal donde cada uno de nosotros como per-sonajes interpreta, al percudir y vibrar, a la cosa. Desde lo ahora referido, se entiende la importancia de la escucha al momento que su interpretación se pone en marcha, de inicio, a partir de la vibración y percusión. Por eso se entiende que escuchar es ser empujado (*apeltus*, empuje), apelado, hay en el comprender movimiento, hay vibración, hay un tocar, hay en fin, percusión. Debido a esta razón, podemos ahora deducir que la per-sona es un contexto de expresiones y percusiones, de sonancias y disonancias (ab, *surdus*), de roces, de ritmos, de sonoridades, de silencios, de tonalidades, de ruidos, de voces, de la expresión de lo dicho y no dicho, de lo escuchado y de lo no escuchado, de regímenes, de dictámenes, de inclinaciones y obediencias que burbujean en el nosotros, en fin, la per-sona es una referencia expresiva de percusiones, de vibraciones, de movimientos, de empujes, es un *yo en tanto nosotros*, es un *yo posible sólo a través (per) del nosotros*; hasta podemos admitir que sea una especie de partitura que designa un arreglo de la cosa, pero también, es posible asumir que la per-sona sea, por demás, un texto dramático y sonoro por leer o

escuchar, una posible narración multitextual cuyas líneas se van poco a poco componiendo conforme la per-sona existe en conformidad a la fuerza expresiva de la cosa a la que traduce (*tradere*, dar, contar, traicionar).

Así, lo anterior afirmado posibilita que la reflexión de una filosofía de la escucha esté orientada por una inclinación hacia la cosa, por un franco sondear el mundo, por las posibilidades de auscultar la condición humana que no siempre esgrime su proceder como algo ofertado a los ojos, sino que dicha condición es algo por leer, algo por escuchar. Como antes lo sugerimos, la equivalencia entre pensar y escuchar queda enderezada a la auscultación de la condición humana.

Debido a lo anterior, a nuestra filosofía de la audición le impelen inquietudes por el desciframiento de la condición humana análogas a las que movieron a un Corvisat o a un Teófilo Jacinto Laennec¹² en los ámbitos de la medicina, para quienes, en su afán de retener enfermedades no visibles y palpables, admitieron ciertas posibilidades de un oído que, al entender puede mirar y un ojo que, al mirar, no hace otra cosa más que escuchar. A su vez, nuestras inquietudes filosóficas son semejantes a una física auscultante que se hubo dado a la tarea de comprobar que las ondas gravitacionales muestran su existencia al oído descifrante, dando motivo con ello a una tarea astronómica orientada a un oído que se hace a la tarea de escuchar el universo¹³.

En correspondencia con lo ahora considerado, con derecho podemos afirmar que la cosa y su sustancial expresividad teatral se dice de muchas formas. Del mismo modo como la per-sona es un vibrar *en el nosotros*, es un *ser en tanto nosotros* y es un ser en otro, de ese mismo modo la cosa habla desde un abierto plural, se despliega en vastas y múltiples maneras, es prodiga en multitud de efluvios gestuales, se testimonia de formas prolijas y bastante heterogéneas, en todo caso, resulta una expresividad abierta que se testimonia en multitud de decires. Y, como ya lo hemos indicado con suficiencia, cada testimonio, en este caso, cada per-sona, llegar a decir, desde el momento que despliega resonante su vivir: “yo soy Eso”, evocando con el desenvolvimiento de su existencia la pluralidad expresiva de la cosa, remitiendo con su vivir histriónico al extenso y abierto teatro sonoro del mundo. Mas, por otro lado, a la propia cosa podemos interrogarle inversamente, como un artista y su obra lo hiciesen a la naturaleza, según Schopenhauer: “¿Era esto lo que querías decir?”, “¿Es esto lo que querías expresar?”, mientras que el testimonio con su vivir se concreta a responder: “¡Sí, era eso!”¹⁴.

3.3 La expresión, el lenguaje e indicios del gesto de la escucha filosófica.

A lo previamente mencionado, cabe aunar unas reflexiones más, cuyo fin deba ser clarificar con más puntualidad la noción de expresión de la que nos auxiliamos, la cual es

¹² Recordemos que Laennec fue el inventor del estetoscopio y con él abrió las posibilidades de la auscultación médica. El estetoscopio (*esteto*, sentir; *scopein*, mirar) tuvo la intención de escuchar los ritmos de los pulmones y del corazón y detectar vía los sonidos las enfermedades potenciales. Salta a la vista, como nos lo ha dicho y como lo ha cuestionado Bruno Estañol, que el lenguaje clínico está referido a la vista, siendo que, la auscultación clínica debiese indicar un lenguaje orientado también al oído. Cfr. Estañol, Bruno, (1996). *La invención del método anatomoclínico*, UNAM, México, pp. 39-40. Cfr. http://www.historiadela medicina.org/Fundamentos/6_2.html, donde se nos orienta de la génesis de la percusión en el diagnóstico y justamente se puede comprobar cómo el oído ha estado presente en la semiosis de las patologías y, sobre todo, en lo que se concibe como la revolución copernicana de la medicina, teniendo en Bichat su Copérnico.

¹³ Cfr. Chimal, Carlos. (2016, febrero). Escuchando el universo. En *Letras libres*. Recuperado el 27 de junio 2016 de <http://www.letraslibres.com/blogs/polifonia/escuchando-al-universo>.

¹⁴ Cfr. Schopenhauer, A. (20012). *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, *Op. cit.* pp. 313-314.

teóricamente esencial para nuestra noción de cosa, de testimonio, de persona y escucha y, claro está, esencial para el marco de una filosofía de la escucha.

Nuestra noción de expresión no remite a tendencia alguna, sea filosófica, literaria o estética, en la cual la expresión subjetiva del individuo o su proceder creativo logra imperar sobre la expresividad de la naturaleza o de la propia realidad en general, como sucede en términos sucintos en el expresionismo artístico, cuya noción de creatividad está firmemente anclada a los imperiosos afanes subjetivos y hasta subversivos del artista en detrimento de lo que la naturaleza o la realidad pudiesen decirnos.

Nuestra aludida noción de expresión de entrada no esgrime de suyo una lógica, como lo hace esencialmente el expresionista, donde se deba optar entre los lenguajes de la naturaleza o del individuo. Por el contrario, lo primero que nuestra noción presume es la experiencia básica y amplia que postula, a saber: que en el mundo todo llega a hablar, todo en el mundo hablaría debido a su inherente vitalidad. El gesto de la toma rebelde de la palabra del artista expresivo para postular su perspectiva en un mundo anodino, nosotros lo observamos atestado en el hombre y en la naturaleza, los cuales, espontáneos y sin la necesidad de arrogarse derecho alguno y sin violencia o rebeldía, sólo hablan de la amplitud viva de su vitalidad. En este sentido, postulamos una toma espontánea e inmemorial de la palabra por parte de todas las cosas por mor de su vitalidad y agitación, pero ello sucede, cabe subrayar, no siempre con palabras y significados efectivos; incluso, podemos admitir que lo anterior acontece con independencia de que tengamos oídos adecuado para escuchar la vitalidad de eso mismo que, viviendo, habla y debido a ello, tiende a ser escuchado.

Este tipo de gestualidad expresionista que no se somete a los linderos de la materialidad del lenguaje, atestiguada por nosotros en la vitalidad de todo lo que vive, lo podemos ver determinado, por ejemplo, en Schopenhauer, en la noción de voluntad que nos propone. En este filósofo, la voluntad, dado su carácter universal, se despliega tomando la palabra profusamente en la vastedad significativa de su inacabable apetencia sin sentido y se hace sentir de forma libre dejando las huellas de su significación en la particular afirmación acaecida en el hombre y en los diversos niveles de objetivación. Por otra parte, sin entrar en más detalles, podemos ver corroborado ese mismo gesto básico en Spinoza en la noción de sustancia, pues ésta toma la palabra *explicándose* ella misma en los propios atributos, mientras que éstos nos remiten a su vez a aquella, según una lectura de Spinoza ofrecida por Deleuze, de la que más adelante hablaremos. En ese mismo sentido, salvando las diferencias, hemos visto en la labor de Merleau-Ponty las intenciones fenómeno-expresivas de hacernos ver que la percepción sería la competencia pre-teórica de escuchar la expresividad contenida en las cosas.

La premisa básica desde la que se sostiene nuestra versión de la expresión ahora ofrecida, afirma que todo cuanto existe en el mundo manifiesta su vitalidad de múltiples y variopintas formas, habría una gestualidad básica y espontánea en la naturaleza y en los hombres que ya hablaría de muy diversas maneras y más allá de los derroteros fácticos de la palabra y lo haría, dado el caso, a través de signos, de códigos, de forma simbólica, mediante gestos, movimientos y colores, señas e indicaciones o a través de un complejo lenguaje que los humanos no siempre podemos descifrar o no siempre prestamos oídos a lo que se tiene a bien o mal decir. Nuestros oídos son campos acotados de discernimiento para atender a la vitalidad expresiva que la naturaleza ofrece.

En el caso específico de los propios humanos, admitimos que esta expresividad originaria de la que ahora hablamos, nos evoca una gestualidad básica, incluso corporal, donde hemos visto testimoniado el “yo hablo-yo escucho” desde donde se potencia el oído y su oír compulsivo (equivalente en agitaciones al “yo quiero” de Schopenhauer, lo inquirimos), dicha gestualidad pre-teórica y comunitaria remite a una especie de silencio

que se hubo roto entre los hombres, a un movimiento y ruido gestual que excede a las palabras y fonías que se mercadean entre los mismos¹⁵, nos evoca una plétora compleja de sonidos y movimientos que emergieron dando como resultado unas abigarradas muecas básicamente corporales y que prorrumpieron recién se vieron expuestos los seres humanos unos a otros, recién *sonaron y resonaron unos con otros*. Allí, en ese momento inmemorial, donde el silencio hubo quedado conjurado, la escucha emergió cuando gesto, empuje, roce y tacto, sonido y movimiento confabularon al unísono en una comunidad de seres que se percutieron y vibraron mutuamente; de allí que Nancy con toda razón pueda afirmar: “La escucha se produce al *mismo tiempo* que el acontecimiento sonoro”¹⁶. Por nuestra parte, debemos enfatizar que dicho acontecimiento sonoro debemos asumirlo como acontecimiento resonantemente comunitario, momento mismo cuando *nos* percibimos mutuamente y, al percibirnos –momento particular donde se nos abrió la escucha– nos vimos expresados, pues “percepción ya es expresión”¹⁷ como bien dice Merleau-Ponty, mientras que nosotros podemos completar la frase del filósofo francés diciendo que, la expresión, a su vez, ya es percepción, lo cual quiere decir que todo lo que habla supone un oído, lleva intencionalmente la potencialidad de ser atendida.

Esta evocada gestualidad expresiva constatada en la particularidad de los humanos y que sólo fue posible merced del cuerpo y gracias a la comunidad plena de sonido y movimiento (empuje, tacto), no puede verse acotada, como antes inquirimos, a los efluvios del habla de la palabra y su significado, no se constriñe al decir de la locución, asimismo, no puede verse reducida en su “hablar” al *legein* recolector de significado ni a la enunciación de proposiciones ni siquiera a un posible carácter aleteico del mismo –en cuanto que el lenguaje y el hombre (*Dasein*) descubren al mundo–, al mismo tiempo, podemos asegurar que su expresividad dispone de un rango de acción que está *más allá o más acá* del cúmulo de actos del habla que reducirían la comunicación y el entendimiento entre seres humanos al binomio pragmático locutor-oyente. Los registros expresivos, el “hablar” que emana nuestra ubicuidad expresiva, por decirlo de algún modo, se encuentran más allá de los dichos instauradores del Ser, en todo caso, se eximen, dichos registros, de ser considerados como inauguración de la poesía del Ser y, aun cuando dicha expresividad la hemos visto concretizada en el inmediato paraje del *hablarnos* y *escucharnos*, en lo que no decimos y en aquello que no escuchamos, su expresividad significativa, el cúmulo de sus signos, siempre rebasará y remitirá a algo más que la facticidad material de la palabra y del significado. Recordemos, somos algo que con constancia se rebasa a sí mismo.

Debemos ser claros al respecto y habremos de asumir que nuestra noción de expresión, una tal inaugural, en este particular caso, de la ubicuidad donde las personas (el testimonio) resonamos y nos vemos percutidas mutuamente, abriga el juego de lo no dicho y de lo no escuchado, potencia lo secreto, ampara lo contingente, favorece lo no anticipado, alienta el silencio imprevisible, solicita lo disonante, azuza lo incomprensible, provoca lo provocador, instaura “la aventura de lo involuntario”¹⁸ y lo que nos fuerza y empuja al acto de interpretar, despliega su caudal potente y hasta autoritario, nos hace, pues, obedecer, muestra su fuerza en la indefensión de nuestro oído y suscita retenerla, como hemos dicho, como cosa, como potencia que corre autónoma y diferenciada de

¹⁵ Cfr. Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Editorial Planeta-De Agostini, p. 201.

¹⁶ Cfr. Nancy, Jean-L. (2007). *A la escucha*, Op. cit. p. 34.

¹⁷ Cfr. Merleau-Ponty, M. (1968). *Filosofía y lenguaje, estudios y ensayos fundamentales (Collège de France 1952-1960)*. Buenos Aires, Ediciones Proteo, p. 13.

¹⁸ Cfr. Deleuze, G. (1971). *Proust y los signos*. *Revista del departamento de filosofía y humanidades de la facultad de ciencias humanas de la universidad nacional*, año 1971, Números 38-38, p. 23.

nosotros, aun cuando nosotros seamos esa misma potencia. Cabe afirmar que la sustancia de la cosa es lo prosaico, esto es, que su hablar abierto, profuso y contingente nos instala delante unos de otros (*prorsus*) poniéndonos en escena, cuales histriones sonantes y vibrantes, instalándonos en un amplio juego del todo indeterminado.

Desde este entendido, el lenguaje que se desprende de esta noción de expresión cobra rasgos muy específicos; no se orienta a descubrir, no resulta ser apofántico, como sucede con el lenguaje de Ser y tiempo; en modo alguno oculta o desoculta, no adquiere un carácter aleiteico a la par del *Dasein*, además, como ante aducimos, logra eximirse de los juegos anticipatorios del *Dichtung* del Ser y tampoco es pieza de juego de la vocación del poeta como vocante privilegiado del mismo.

A contra punto, debemos subrayar, el lenguaje expresivo esgrimido en la locución y en la fonación resulta uno de sus ámbitos, pero representa un exceso frente a ellos. Por de pronto diremos que dicho lenguaje prosaico y expresivo despliega su sonoridad y movimiento mediante los registros del signo involuntario, mediante el signo imprevisible, a través de la gestualidad contingente y no anticipada, ambigua y multívoca, resuena en la per-sona mediante ondulaciones dispersas y difusas, percute y repercute en el hablarnos y escucharnos, en lo no dicho y no escuchado mediante los signos y movimientos que nos sujetan y nos obligan y empuja a la acción de la interpretación, en fin, nuestro lenguaje despliega la suerte de una serie de movimientos, agitaciones, gestualidades y percusiones a través de los móviles del jeroglífico, uno tal cuya esencia es precisamente la fuerza subyugante que nos lanza a su inanticipada interpretación¹⁹. Debido a esa razón podemos colegir que el “hablar” de la expresividad por nosotros retenida asumiría con toda espontaneidad el epígrafe deleuziano siguiente: “No hay logos, sólo hay jeroglífico”²⁰.

En correspondencia con lo anterior dilucidado, cabe inquirir que, desde los términos prospectivos de una filosofía de la escucha, se trata de atender la expresividad del mundo como abierto jeroglífico; y desde este entendido, la escucha, desde su productivo empate con el entender, despliega un ejercicio crítico hermenéutico dispuesto a sondear y descifrar las percusiones, sonancias y disonancias de dicho jeroglífico. Mas dicho descifrar no puede sujetarse a las parquedades de un prospectivo análisis del lenguaje ni tampoco puede ver empobrecido su ejercicio a las reflexiones de las prácticas ilocutorias ni puede ostentarse como un parco trabajo semiótico. Más bien, la escucha filosófica que brota de la potencial filosofía de la audición, se ve forzada a adivinar las maneras en que los seres humanos nos entreveramos mutuamente, se ve obligada a decodificar la gestualidad de nuestros marcos histórico-ejecutivos, ella misma no anticipa lo buscado sino que ella es forzada a buscar, es obligada a problematizar, va tras lo secreto, urde lo involuntario, intenta descifrar aquello a lo que quedamos obedientes y subyugados, pretende otear y traer a cuenta la fuerza expresiva de lo no dicho y de lo no escuchado y las chanzas de la reiteraciones históricas, se abre a aquello que no queríamos escuchar y trae a cuenta las disonancias expresivas que para el oído serían presencia inquietantes e interpelantes; además, intenta descifrar la ubicuidad de donde ella misma emerge, pero, lejos de fundar dicha ubicuidad, sólo la narra, únicamente la traduce, la arregla e interpreta y merced de ella misma, traiciona a la propia expresividad, esto es, la traduce por encima de toda deliberación.

Desde este entendido, desde nuestra noción de una expresión jeroglífica, por decirlo de algún modo, la per-sona, ente diapasonico y expresivo, resuena interpretando y arreglando la vida misma de esa expresividad; mientras que, por otro lado, el poeta, por su parte, resulta un ser prosaico, esto es, un ser confinado a cantar la ubicuidad donde se esgrime la expresión. Los rasgos de su canto no son anticipadores, en cambio son

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ídem.*, p. 26.

descriptivos, narrativos, con su canto traduce, traiciona y arregla la vida misma de esa expresividad, por tanto, con su canto prosaico surge la poesía por la poesía, pues el lenguaje de la per-sona y del poeta resultan ser muy poca cosa para egregios menesteres fundacionales. De tal manera que, en el seno de esta noción de expresión por nosotros ahora asumida el poeta ha dejado de ser divino para ser prosaico, esto es, su canto es prosa y ya no se sostiene desde la aureola de una eminente vocación como ser vocante del Ser. Así el poeta deja de ser un servil de la ontología y de la historia y sólo se constriñe a cantar la vida de la vida.

3.4 La relación cosa-testimonio: el juego mutuo de la condición humana.

Según las reflexiones anteriores, nuestro lector podrá inquirir que la expresividad ahora reflexionada puede ser referida tanto como cosa y testimonio. Y como ya antes inferimos, la cosa en nuestra investigación resuena como paraje profuso y complejo desde el cual nos logramos poner en juego mutuamente y de donde emerge nuestro estar en el mundo, pero, al mismo tiempo, resulta “algo” capaz de diferenciarse y mostrarse con autonomía frente a cada testimonio. Iteremos, nosotros somos algo que diferimos de nosotros mismos.

De la cosa podemos decir que es una vitalidad jeroglífica, siendo que, ella somos nosotros mismos, pero, a la vez, pareciese que logra diferenciarse de nosotros, cual si fuese un sustrato capaz de manifestar una vida autónoma respecto de nosotros y que correría casi diferenciada de la per-sona, mientras que, sobre ésta ejerce una fuerza de la cual no podría uno mismo eximirse. De esa potencia de la cosa empujando sobre el oído emerge, en buena medida, su escuchar, por ende, su entender.

Admitamos, puesto que el oído –sobre todo su indefensión– así nos lo sugiere, que la expresividad inaugural y jeroglífica por nosotros ahora inquirida, se deja referir como cosa y testimonio a la vez. En correspondencia con ello, cabe recordar que cada testimonio, en este caso, cada per-sona, remite a la cosa, la evoca, la traduce y la traiciona, la interpreta y la representa, a ella se debe, pues es expresión de la misma. La per-sona conserva de la cosa su sustancia, mantiene su expresividad, por esa razón inquiríamos que el vivir de la per-sona y su ser diapasonico, desde su carácter testimonial, puede ser definido por su vivir bajo el siguiente giro expresivo: “tú eres Eso”: evocando con dicho epígrafe la vitalidad expresiva de la propia cosa. Tú eres cosa, en tanto testimonio eres *nosotros* y nada del nosotros te puede ser ajeno, franca paráfrasis terenciana.

Como hemos podido constatar, nuestra noción de expresión no solamente refiere a un hablar gestual inaugural que surgió a partir de la exposición o percepción de unos con otros, justo cuando gesto, movimiento y empuje, sonido y escucha confabularon al unísono para vernos percutidos y resonantes unos a otros; además, dicha expresividad nos permite retenerla, como lo hemos subrayado con bastante frecuencia, como una tal que se ex-tiende²¹, como una extensividad bajo los efluvios jeroglíficos de sus testimonios.

Para comprender aún más esta relación entre cosa y testimonio podemos auxiliarnos de ciertos pasajes teóricos en los cuales Giorgio Colli reflexiona la noción de expresión desde un punto de vista denominado, por un lado, antropológico-estético y por el otro, metafísico.

²¹ Nuestro lector no debe olvidar el sentido en que hemos venido tomando este particular vocablo, tal remite a la familia de palabras donde el entender, el tender evocan la disponibilidad del escuchar y la inclinación de ésta hacia el otro.

El filósofo italiano admite, en el amplio campo de una filosofía de la expresión²² –uno de sus postulados básicos sería el descrédito de un sustrato subjetivo conocedor del mundo²³– la idea de un mundo expresivo, el cual logra manifestarse desde una cierta luminosidad apolínea y bajo una insoslayable excedencia, como un profuso espectáculo sin espectadores –el sujeto mismo sería expresión de un cierto mundo más profundo y sustantivo que no logra agotar su excedencia. Además de lo anterior, Colli afirma del mundo que su sola fuerza logra manifestarse, entre otras cosas, como un cúmulo particular de cadenas de expresivas, dichas manifestaciones concatenadas específicas serían, por ejemplo, aquellas constatadas en el ser humano, en su hablar y en su decir, en la voz, en la palabra, en la propia escritura, justamente a esta expresividad particular Colli la denomina estética o antropológica²⁴. Esta específica expresión sustentada por el filósofo italiano posee una serie de características propias de una expresividad más general, a saber: asumen en su forma expresiva una pobreza, asimismo ostentan en su interior la suerte de una carencia, su índole es la de ser traducción, pero no agota la riqueza misma de lo que es la expresión, pues siempre resulta ella misma incompleta e imperfecta²⁵. Sin embargo, este tipo de expresión indica de suyo que es producto de una expresividad más ensanchada, ella manifiesta una diferencia con lo que expresa, pero en sí guarda aquello que persiste de lo expresado; a esa expresividad jamás agotada y que funge como algo por demás desconocido, Colli la refiere como una expresión en sentido metafísico²⁶.

En consonancia con lo ahora indicado por parte del pensador italiano y salvando la diferencias, nosotros admitimos que, en efecto, el testimonio o la per-sona, en cuanto tal, es producto mismo de una relación expresiva, donde justamente la per-sona y la cosa logran, diferenciarse mutuamente, siendo aquella una ubicuidad resonante o una traducción o interpretación parcial e imperfecta de ésta; sin embargo, en dicho arreglo o traducción persiste aquello de quien es precisamente expresión; en la per-sona persiste la cosa. De acuerdo a esto, en cada subjetividad persevera la apertura, potencia y autonomía del nosotros y siendo consecuentes, admitimos que cada per-sona representa a su manera todo lo que acaece en el nosotros. De allí que le epígrafe védico “Tú eres Eso” tenga en nosotros un sustento expresivo.

Teniendo como referencia algunos aspectos de las formas en que asume Colli la expresión, podemos decir que la expresividad diversificada en tanto cosa y testimonio, indica, por parte de la per-sona, una carencia en su nivel de expresividad, puesto que su contexto de resonancia o en tanto traducción, resulta siempre pobre e incompleta con respecto a la excedencia expresiva de la propia cosa; sin embargo, no podemos olvidar que la per-sona entraña desde sí la valía de ser ella misma una interpretación, mejor, una evocación de esa expresividad inagotable que es la cosa. La per-sona es la cosa, pero no agota aquella a ésta. El nosotros frente a la persona representa un exceso.

Para acicatear un tanto lo que ahora reflexionamos, auxiliémonos, además, de ciertos aspectos subyacentes en la temática que Deleuze trae a cuenta al momento de meditar la problemática relación entre sustancia y atributo en Spinoza²⁷, toda vez que dicha relación resulta expresiva. Deleuze demuestra que la relación entre sustancia y atributo en Spinoza pasa por la temática de la expresión²⁸. Según el filósofo francés, la sustancia se permite expresar su potencia por medio de los atributos, mientras que éstos,

²² Cfr. Colli, G. (2014). *Filosofía de la expresión*, 2ª Ed. Madrid, Ediciones Siruela.

²³ *Ídem.*, p. 40-46.

²⁴ *Ídem.*, p. 47-48.

²⁵ *Ídem.*, p. 51.

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ Cfr. Deleuze, G. (1996). *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik Editores.

²⁸ *Ídem.*, p. 9.

por su parte, expresan con su particular vitalidad la esencia de la propia sustancia. El atributo, indudablemente, se debe a la sustancia, es producto de ella, pero, al mismo tiempo, aquel remite genealógicamente a ésta. Deleuze afirma incluso que el atributo la ostenta (*ostendere*), en el sentido particular del término: tiende a mostrarla²⁹. Sin embargo, debemos resaltar que el filósofo francés afirma algo que nos debe parecer importante para lo que nos ocupa. El atributo, al momento de expresar la sustancia, lo que hace es explicarla y al mismo tiempo, englobarla. El atributo, en su vitalidad, en su carácter ostentador, explica y envuelve (*explicare e involvere*) a la propia sustancia³⁰.

De esa amplia reflexión deleuziana sólo queremos retener lo antes indicado, debido a que nos permite hacer más evidente la relación expresiva que queremos testimoniar entre la cosa y el testimonio. Pues en efecto, la per-sona en su vivir expresa la cosa, en cuanto que su desenvolvimiento, su vida misma, es una interpretación de la cosa, siendo que, la explica, la envuelve, la ostenta, la hace presente o, como decíamos en líneas anteriores, la pone en escena, tiende a dramatizarla. Mientras que la cosa, a su vez, pone en escena a la per-sona; asimismo, en dicha relación expresiva ambos, en referencia mutua, manifiestan, diseñan y despliegan un vasto teatro del mundo, representan amplios jeroglíficos por interpretar. Ostentan en un juego expresivo mutuo lo abierto y dramático de la condición humana.

Por su parte, la per-sona, como hemos dicho, evoca la cosa, incluso podemos afirmar, como Deleuze lo hace al referirse al atributo, que la per-sona, como una especie de aquel, sin serlo, actúa en su vivir precisamente como un “punto de vista”³¹, esto es, resulta ella misma una explicación, una traducción o una interpretación, la cual podemos definir, en el marco de nuestras disquisiciones, como un plexo contextual de *puntos de escucha*, dada la importancia del oído en la propia per-sona, en cuya ubicuidad podemos ver explicada e interpretada la propia cosa. Como lo hemos afirmado, el oído ostenta o tiende a dramatizar la viveza de la cosa.

Sin embargo, nosotros no postulamos la realidad de la cosa como una sustancia provista de una consistencia en sí y por sí, esto lo debemos enfatizar de manera fehaciente; como tampoco retenemos la per-sona como si fuese una especie de atributo de una sustancia por más expresiva que sea. A contra punto, nosotros, como ya hemos afirmado un sinnúmero de veces, designamos la cosa, única y exclusivamente como referencia directa a las formas en que el *hablarnos* y *escucharnos*, lo no dicho y no escuchado, llega a ser una “realidad” abierta y plural, desde la cual nos constituimos y quedamos condicionados unos a otros, “realidad”, abierta, prosaica y jeroglífica desde la cual resonamos y nos vemos percutidos mutuamente, denota una “realidad”, gestual (más extensa que la materialidad de la comunicación), móvil y sonora mediante la cual nos ponemos en juego en abierta mutualidad. En verdad la cosa es la referencia a la condición humana en lo que ella nos rebasa y nos logra condicionar.

Desde este entendido, podemos afirmar con seguridad que lo esencial de nuestros postulados estriba en determinar, por un lado, que nosotros mismos seríamos la cosa misma, y por el otro, vemos que dicha cosa logra poseer una cierta autonomía vital, pero logra ejercer sobre cada oyente una fuerza enriquecedora, bastante profusa, siendo que, ella misma nos fuerza e impele a interpretarla desde sus inherentes posibilidades jeroglíficas no anticipadoras, contingentes, pero, al mismo tiempo, dicha cosa despliega sobre nosotros una fuerza condicionante y hasta subyugante, puesto que, dada su fuerza autónoma, nos conduce a ser, muchas veces, aquello que no queríamos ser. La cosa,

²⁹ *Ídem.*, p. 12.

³⁰ *Ibidem.*

³¹ *Ídem.*, p. 18.

como hemos aducido, nos tiende hilos sobre nuestros oídos desplegando en nosotros una particular obediencia que ya opera como a traición de la propia conciencia.

Creemos conveniente decir algunas palabras respecto del carácter testimonial de la per-sona, con el fin de dejar en claro que el vivir expresivo del testimonio, como la escucha lo puede confirmar, evoca y ostenta lo abierto mismo de la propia cosa. El testimonio es un foco de experiencia de la condición de la cosa y el oído un enclave de esa misma experiencia.

El testimonio, desde el primer capítulo lo indicamos, dado su carácter expresivo, se desliga de ser él mismo una indicación formal, según como nos la ha dado a entender el joven Heidegger. A su vez, su histrionismo no puede verse ajustado a la lógica de la autenticidad ni del sentido del ser; su existencia expresivo-teatral no indica un horizonte del sentido del ser ni se constriñe a ser señal aleteica de la *dicha* del Ser. Por el contrario, el testimonio, al ejecutarse como un “yo hablo-yo escucho” a partir de las conmociones corporales, expresa, evoca e interpreta lo abierto y plural de la cosa, traduce, suena y hace resonar lo abierto de la cosa, él mismo, como ya dijimos, es un arreglo o traducción de la profusión de la cosa; el testimonio es un contexto de puntos de escucha que se ponen en marcha.

En la noción de testimonio por nosotros ahora postulada radica, ciertamente, el hecho de atestiguar a favor de un otro, el hecho de un proferimiento a favor de un otro, mas este carácter de proferimiento significa aquí el *vivir como hablar a-tendiendo a la cosa* y este a-tender no es otra cosa que una traducción o interpretación de la misma; debido a ello, hemos afirmado y subrayado varias veces que lo esencial del testimonio, en este caso, la per-sona, consiste en expresar la cosa, resonar en ella y por ella, en ser percutida por ella y percutir sobre la propia cosa. Como lo afirmamos, el testimonio es un diapason cuya vida se reduce a percutir la cosa y ésta a ser percutida por la per-sona. Esta relación de percusión, vibración, de roces y movimiento entre cosa y testimonio remite a los entramados de nuestra condición humana.

La noción de testimonio por nosotros asumida no puede verse definida a partir de la lógica de la conminación-respuesta, donde el propio testimonio llegare a ser concitado por los modos de la relación entre *atestación* y ser-conminado según los concibe Paul Ricoeur en el prólogo y en el décimo estudio de su obra *Sí mismo como otro*³². Para Ricoeur la atestación es el camino alterno que la subjetividad debe recorrer para evitar las posibilidades de un yo exaltado y un yo derrocado³³. Después de largas disquisiciones con la filosofía analítica, en seguida de reflexionar sobre las bases de un sujeto agente-paciente y un sujeto que debe atenerse a vivir en instituciones justas, el filósofo francés asume que las posibilidades reconstructivas de la subjetividad son viables merced del compromiso de la atestación. Ello sucede en la medida que creemos (creo-en) en un sujeto³⁴, el cual, al mismo tiempo, cree en su actuar y en la pasividad que despliega. La subjetividad (creo-en) como un *sí mismo* encuentra su *sí* en la alteridad del otro desde tres ángulos: en el actuar de su propio cuerpo, en la afección de otro sobre sí y en la conminación de la voz de ese otro³⁵; pero, en todo caso, Ricoeur reivindica filosófica y teológicamente (por más que lo niegue) un *sí mismo* en tanto otro desde una cierta plataforma ontológica donde la atestación obtiene rasgos no muy claros ni definidos. Esta ipseidad puede decir de sí creo-en, en tanto que su creer es un vivir y padecer, un “responder” a la conminación de otro, cuya voz plena de alteridad se despliega en una otredad no siempre bien determinada, no siempre filosóficamente bien definida, puesto

³² Cfr. Ricoeur, P. (2008). *Sí mismo como otro*, Op. cit.

³³ *Ídem.*, p. 15.

³⁴ *Ídem.*, p. 25.

³⁵ *Ídem.*, pp. 353 ss.

que ese otro, como lo afirma Ricoeur, pueden ser mis antepasados, ese otro podría ser el que contemplo o me mira o puede ser un Dios ausente o desconocido³⁶. El asombroso recorrido de Ricoeur en su obra *Sí mismo como otro* da pie a considerar los rasgos de la atestación como una fe encarnada en aras de responder a la conminación del otro, su enorme esfuerzo teórico contextualizado en una “era de la hermenéutica de la razón”³⁷, podemos asumirlo como una tarea donde la razón y su arrojo hermenéutico se ponen al servicio de ciertos encubrimientos teológicos, justo donde la labor intelectual responde como fe en aras de las posibilidades de su propia restauración, una restauración a partir de las posibilidades y perspectivas del Gran código.

Por nuestra parte, consentimos el testimonio, en este caso, la per-sona, provisto de un actuar y un padecer expresivos orientados estrictamente a arreglar aquel derrotero que emerge recién quedamos expuestos unos a otros y que hemos denominado, para el caso que nos ocupa, cosa misma. Sin embargo, en modo alguno esta actividad expresiva teatral por parte de la per-sona y la propia ubicuidad en la que testimoniamos nuestra exposición, puede ser ampliamente determinada bajo el espectro de la atestación o de la conminación (ser-conminado) ni puede verse determinada por un otro destinado hacia lo límites de una aporía donde el “discurso filosófico se detiene”³⁸ y donde los filósofos sugerentemente habrían de callar, como afirmaría Ricoeur.

Uno de los descubrimientos más provechosos de nuestra filosofía de la escucha ha sido determinar la audición como una ubicuidad comprensiva en cuyos procederes la multivocidad de ese otro se hace patente y donde la escucha, debemos subrayarlo, no reduce sus fueros a los derroteros de la voz de ese otro. Debemos recordar que ese otro nació como tal en el momento en que percepción y expresión confluyeron, formando una amalgama que no acota sus procederes a la materialidad de la palabra y su fonación, justo cuando gestualidad, sonido, movimiento y escucha confabularon para que aconteciera la comunidad. Emergió así el nosotros y no el individuo. De tal suerte que la propia escucha logra por sí misma testimoniar la alteridad del otro, mediante un actuar previo a la conminación, puesto que ella misma, como hemos visto, únicamente logra abrirse merced de la a-tendencia hacia el nosotros. El otro, por decirlo de algún modo, siempre lo llevamos en el oído, su ex-tensividad queda dispersa profusamente a lo largo y ancho del derrotero expresivo de la cosa. Con justa razón llegamos a afirmar: escuchar es escucharnos, escuchar es escucharte, siendo que, la reflexividad (el sí), la otredad (tú) y la denominación locutoria de la persona (yo-tú), lo mismo que el nosotros, vienen suscitado, de suyo, en el comportamiento de la propia escucha, incluso vienen suscitados por la propia corporalidad, pues el cuerpo, en tanto un “yo-hablo, yo-escucho”, adquiere significación y gestualidad a partir de la expresividad mutua, a partir del cuerpo del otro; por ese motivo podemos afirmar, a contra punto de Ricoeur, que, en efecto, *sabemos* de ese otro antes de toda conminación, puesto que lo llevamos en el oído, suena y resuena de forma expresiva y multívoca en nuestra escucha; sonamos y resonamos por él, suena y resuena por nosotros, en todo caso, *per-sonamos*, valga lo abrupto de la expresión. La escucha, pues, designa de suyo la alteridad, refiere de consuno la comunidad. De tal suerte que el oyente-diapasón está constituido de una manera tal, que las posibilidades de su identidad o de su ipseidad –según como la entiende Ricoeur– se hacen efectivas única y exclusivamente por ese otro multívoco, plural y ambiguo que ya suena y resuena en el diapasón que es la per-sona; por eso decimos que sólo por este otro que llevamos en el oído es que nos convertimos en diapasón, sólo por ese nosotros es que somos per-sona; sólo por ese nosotros es que *per-sonamos*; el diapasón únicamente vibra merced del tú.

³⁶ *Ídem.*, pp. 380 ss.

³⁷ *Ídem.*, p. 40.

³⁸ *Ídem.*, p. 397.

El testimonio, desde lo antes enunciado, no puede ser concebido, pues, como respuesta a cierta llamada de un otro venida de lugar alguno; además, cabe decir, la voz del otro no instaura al propio testimonio ni tampoco lo convoca a ser; más bien, la gestualidad del otro nos logra expresar y al mismo tiempo, nuestra gestualidad lo expresa; desde el momento en que nos percibimos, nos expresamos y viceversa; desde el momento en que nos expresamos, per-sonamos y surge así el milagro de la expresividad por antonomasia: la comunidad en resonancia, el *nosotros per-sonando* y el oído como un foco fehaciente donde ese per-sonar se pone en juego.

Desde nuestra investigación, asumimos que el testimonio, en este caso la identidad diapasónica de la per-sona, no debe su acción y pasión al otro, la vocación de la per-sona no estriba en el ser-conminado, más bien, la vocación de la per-sona, la interpelación más originaria que la convoca y mueve, que la inclina y la hace obedecer, antes de su propia deliberación, consiste en expresar el vivir de la cosa, gravita en referir al nosotros; estriba en ser su intérprete, en ser su traductor prosaico, en ser modificador, arreglista de la propia cosa; consiste, pues, en interpretarnos, en traicionarnos (*tradere*) y traducirnos, en expresarnos.

Desde ese sentido nuestra postulación del testimonio claramente se asemeja a la condición expresiva y obediente de un testigo, el cual no puede rehusarse a dejar de expresar. La obediencia más originaria del testigo consiste en la irrecusable inclinación a expresar. Un ejemplo de ello, debemos tenerlo en el testigo de los campos de concentración nazi, uno como Imre Kertész; el cual, refiere la experiencia viva, irrecusable, de que, el testigo, hiciera lo que hiciera, no puede callar, debe obedecer a una fuerza no electa que lo obliga y lo inclina a expresar lo vivido. El testigo no puede dejar de expresar lo vivido, debe traicionar eso vivido. Desde los términos del escritor húngaro, no es posible olvidar la experiencia acontecida, no es posible callar u olvidar y si fuese el caso que el testigo deliberadamente decide recluirse en el silencio o se autoimpusiese la consiente obligación de no querer hablar, pues ese silencio no hará otra cosa que tomar, por encima del propio testigo, la palabra, incluso “aunque no se sepa por qué”³⁹, debido al imperante motivo de que “no está en nuestra manos, no podemos olvidar...”⁴⁰, lo cual quiere decir, desde nuestro contexto, que el testimonio no puede dejar de expresarnos. El testimonio es un foco de traición del nosotros.

Desde nuestra consideración, el actuar y padecer de la per-sona estriba en ser vida prosaica orientada a resaltar las complejas relaciones que guardamos unos con otros, debido a ello, podemos afirmar que vivir unos con otros consiste, en cierto modo, en expresarnos; vivir es, parafraseando a W. Benjamin, traducirnos, en el sentido que Benjamin asume la traducción, esto es, poner en relieve la convulsa intimidad que guardan entre sí (Benjamin explícitamente habla de los idiomas) nuestros oídos y nuestras lenguas⁴¹. Por esa razón, podemos colegir con todo derecho y coherencia que cada per-sona revive y revitaliza la propia vida expresiva de la cosa. Cada per-sona, sin un propósito deliberado, *nos* traduce y contextualiza; cada per-sona en su vivir y resonar espontáneo está desprovista de mostrar un sentido original de la cosa⁴² (lo que la cosa en su sentido original tendría que decir originalmente, tentación ancestral del filósofo), sino que ella por sí modifica y pone en libertad el vivir de la cosa.

El vivir de la per-sona evoca la cosa; de la per-sona hemos dicho que reproduce el epígrafe: “Tú eres Eso”, aludiendo al hecho de una remisión a la cosa, pero dicho rótulo

³⁹ Cfr. Kertész, Imre. (2002). *Kaddish por el hijo no nacido*, Barcelona, Ediciones Acantilado, p. 37.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Cfr. Benjamin, W. (2007). *Conceptos de filosofía de la historia*, Buenos Aires, Terramar Ediciones, p. 80.

⁴² *Ídem.*, p. 87.

no debe ser entendido como si el testimonio fuese una traducción fiel o la suerte de un reflejo⁴³ de la cosa, más bien, el testimonio apela a la cosa bajo la suerte de ser él mismo una adaptación de la misma. Cuando decimos al testimonio: “tú eres Eso”, intentamos afirmar que representa en su desenvolvimiento la adaptación o dramatización de las percusiones y repercusiones de la cosa. El testimonio actualiza y contextualiza las sacudidas violentas⁴⁴ de la cosa, pues él mismo, en tanto ser-percutido, en tanto diapasón, es resultado del hecho de ser tocado por el actuar de la cosa. Así, podemos corroborar que el testimonio es adaptación del impulso expresivo de la cosa y, por ende, podemos afirmar que el testimonio es una traducción de la apelación de la cosa, en tanto que apelación (*appellare*, *ad*, hacia; *peltus*, empujado) no significa tanto nombrar como un impulsar, como bien lo afirma Nancy⁴⁵, de tal suerte que, podemos colegir con toda razón que vivir en comunidad significa empujarnos, tocarnos, percutirnos, apelarnos prosaicamente (*prorsus*). Estos prolijos empujes y movimientos, tocamientos, percusiones y vibraciones remiten a la dimensión entreverada de nuestra condición humana.

IV. La escucha de lo abierto, la obediencia y la condición tautológica de la audición.

Nuestra investigación ha concitado reiteradamente la determinación de dos planos referenciales y directrices de nuestro estar en el mundo caracterizado de forma mediata desde la expresividad de nuestro hablarnos y escucharnos, de lo no dicho y no escuchado. De esta ubicuidad horizontal bi-referencial abreva con vehemencia nuestra reflexión y de ella obtiene su directriz, a saber: a) el plano testimonial (o fenoménico); b) el plano de la cosa misma.

4.1 Nosotros: horizonte testimonial y horizonte de nuestro propio rebase.

El primer plano, insistíamos, consiste en asumir el hablarnos, el escucharnos, lo no dicho y lo no escuchado como plano inmanente y trascendental, no acotado por la voz y la palabra, donde la per-sona se constituye como tal y donde invariablemente a-tiende hacia los demás; paraje donde unos y otros nos ponemos en juego, lugar de plexos y contextos de sentidos, sitio de contextos de mundos, lugar de roces y contactos ineluctables, paraje mismo de acción y de emergencias semióticas; localidad donde la per-sona, en tanto cuerpo (“yo-hablo, yo-escucho” corporal), queda definido como nudo de mundo merced de contextos comunales más amplios o nudos de mundos –el cuerpo queda inscrito, lo decíamos, según una relación con el de los demás, el cuerpo es algo que queda a-tendido al otro.

Para decir lo anterior desde una variación que hemos venido ejecutando sobre ciertos términos de Schopenhauer, esta ubicuidad resulta el plano fenoménico, el lugar de nuestros mundos plurales, de nuestros mutuos roces y fricciones, el lugar donde nuestros oídos quedan ex-tensos hacia el otro y nuestras lenguas lo mismo, paraje de nuestros espacios y tiempos, ubicuidad de nuestros mundos sociales compartidos, los cuales emergen según las definiciones de nuestra representación (“El mundo es mi

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ídem.*, p. 89.

⁴⁵ *Cfr.* Nancy, Jean-L. (20017). *A la escucha*, *Op. cit.* p. 45.

representación”¹), entendiendo en nuestro caso por este término la multitud de realidades suscitadas en correlación a lo que nos decimos unos de otros, a lo que escuchamos mutuamente, a lo no dicho y no escuchado; realidad fenoménica o, mejor, testimonial, que se hace efectiva por la acción inmediata de lo anterior mencionado.

Desde nuestra consideración, este mundo testimonial nos indica, muy probablemente, el plano referencial desde donde Jenofonte estableció la reflexión de las enseñanzas de Sócrates, lo mismo que la administración de las cosas (*Económico*), tanto de la ciudad como del hogar, esto es, el plano inmanente que incumbe a los seres humanos. Mientras que las cosas que acontecen en este preciso plano, pero que sobrepasan las circunstancias humanas, habrían de ser referida a otro ámbito. En Jenofonte² radica la experiencia básica y decisiva de una finitud que se debate entre la reflexión de aquellas cosas que incumben al roce entre seres humanos y aquellas que, transcurriendo entre los mismos los sobrepasan, teniendo que recurrir por ello a otra instancia reflexiva, la adivinación, para comprender así lo que entre ellos ocurre, pues, en efecto, habría un sinfín de asuntos humanos que escapan a los mismos.

Así, podemos colegir que las realidades de nuestros mundos están condicionadas en el espacio y el tiempo por la expresividad del *hablarnos* y *escucharnos*, por lo dicho y no escuchado. No obliteremos que esto último lo asumimos como una ubicuidad trascendental onto-hermenéutica donde la escucha juega un papel decisivo al momento de la constitución del estar en el mundo de la per-sona, al momento de nuestra exposición de unos a otros.

Sin embargo, con Schopenhauer también podemos decir que esta ubicuidad testimonial (fenoménica) no agota nuestro mundo, podemos afirmar con el filósofo de Danzig que “el mundo es todavía mucho más”³, pues habría asuntos inciertos que escapan a nosotros mismos, es decir, que estos mundos donde quedamos expuestos unos a otros, también implica un plano referencial donde el *hablarnos* y *escucharnos*, lo no dicho y no escuchado esgrime sus fueros mudables en tanto cosa misma, esto es, el plano donde somos desbordados por el influjo de nosotros mismos, horizonte donde Jenofonte recordaba, gracias a Sócrates, la recurrencia a la adivinación, pues es bien cierto que “ni el que hace una buena siembra sabe quién recogerá la cosecha...”⁴.

Así, el segundo horizonte, diferenciado y autónomo de aquel, pero estructurados ambos en el mismo plano inmanente de mundo, es el *hablarnos* y *escucharnos*, lo no dicho y no escuchado referido, dado su comportamiento, como cosa misma. Por cosa, lo hemos dicho con suficiencia, entendemos la expresividad del *hablarnos* y *escucharnos*, lo no dicho y lo no escuchado, como fuerza diferenciada, esto es, un nosotros desemejantes de nosotros mismos o, lo que es lo mismo, la cosa en tanto nosotros, pero como algo abierto que se pone en marcha por encima de nosotros, recién nos vimos expuestos unos de otros.

La cosa es algo abierto y expresivo, deviene en inmanencia a la que nos debemos, pero, al mismo tiempo, es una inmanencia que logra desemparejarse de nosotros, llegando hasta alejarse de nuestras manos, es un brío que ya no podemos contener y no siempre comprender, pues su fuerza expresiva corre separada de nosotros mismos llegándonos hasta sojuzgar y dejarnos lo bastante perplejos. Como previamente lo advertimos, somos una excedencia expresiva para nosotros mismos.

¹ Cfr. Schopenhauer, A. (2012). *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, *Op. cit.* p. 85.

² Cfr. Jenofonte, (1993). *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates*, Madrid, Editorial Gredos.

³ Cfr. Schopenhauer, A. (2012). *El mundo como voluntad y representación*, Vol. II, *Op. cit.* p. 25.

⁴ Cfr. Jenofonte, (1993). *Recuerdos de Sócrates en Recuerdos de Sócrates Económico, Banquete, Apología de Sócrates*, *Op. cit.* p. 21.

Como ya lo dijimos anticipadamente, dicha fuerza abierta, autónoma y opresora, misma que nos inclina a obedecerle –análogamente a como en el sujeto son oprimidos sus instintos básicos en los procesos civilizatorios⁵– se puede ver testimoniada en la propia audición. Ya nuestro oído constata con su indefensión la deriva a la que queda ante su fuerza expresiva. De allí inferimos que cada oído es un plexo contextual, un parco registro condicionado desde donde comprende y hace mundo. Cada oído, lo admitimos, es hijo de los condicionamientos de la fuerza expresiva del nosotros.

Dado lo anterior, podemos comenzar a comprender el comportamiento de eso que hemos denominado lo abierto de la cosa, sus percusiones y repercusiones en el oído y la fuerza subyugante y condicionante que desata. Siendo más concisos, debemos intentar comprender al nosotros en su despliegue autónomo, al nosotros como fuerza expresiva que se ha escapado de nuestras manos; debemos intentar otear nuestro llegar a ser en relación a una originaria obediencia que imprime sobre cada cual la expresividad de lo abierto a partir de la mutua exposición de unos a otros. Habría así una obediencia condicionante y constituyente, la cual se llega a hacer efectiva antes de nuestra consiente deliberación y que, como hemos afirmado, tiene en la escucha uno de sus focos privilegiados donde logra esgrimir sus procederes. Se trata, así, de entender la influencia, grávida, dominante e inmanente de algo que, siendo nosotros mismos, nos ha rebasado y tiende, al mismo tiempo, hilos sujetadores y condicionantes sobre nuestros oídos, esgrimiendo una potestad incontestable y, al parecer, como a traición de nosotros. Dado lo cual, algo podría hipotéticamente ser cierto, los hilos de una marioneta denominada per-sona son fibras atadas a la cosa, tal anudamiento sucedió desde el momento fascinante e inmemorial en que los humanos nos escuchamos (a-tensión) unos a otros, desde el fascinante milagro donde en comunidad *per-sonamos*.

Para barruntar un tanto la problemática de la referencia a lo abierto de la cosa que ahora interrogamos y con el fin de ir clarificando las resonancias y obediencia de la misma que ella nos imprime sobre el oído, atengámonos a ciertos ejemplos. Traigamos a cuenta, por ejemplo, la temática de la tecnología, determinemos que emerge de lo abierto de la cosa y meditemos su relación con la escucha.

De los innumerables instrumentos tecnológicos cada vez más crecientes, podemos decir, primeramente, que han prorrumpido en razón de una inercia natural del dominio inmanente del *hablarnos* y *escucharnos*, de lo dicho y de lo no dicho como cosa, de esta manera podemos afirmar que el arte, la ciencia y la técnica son testimonios indefectibles de nuestro inmanente dominio abierto, mejor, de nuestros dominios plurales abiertos, inmanentes y profusos de la prosa a la que nos debemos y entendemos como cosa. En segundo lugar, debemos admitir con seguridad que la “técnica mecanizada”⁶ de la época moderna, según expresión de Heidegger y como la concibe este pensador, no adviene, en modo alguno, por el resultado de las determinaciones particulares de una era metafísica, como tampoco, según entendemos, ésta llega a ser producto de la obnubilación histórica del Ser y su verdad, pues, en todo caso, ni la metafísica ni algo así como una era tecnológica las consideramos nosotros como “eras” ni mucho menos las podemos ver asumidas desde la perspectiva sutil de una historia universal de Ser, puesto que, a nuestro juicio, la historia, lo mismo que el tiempo, son esencialmente relativos, en buena medida, a nuestros modos de escuchar, esto es, dichas nociones se conciben derivadas según sean los regímenes que moverían al propio oído como campo de comprensión, de tal suerte que, concebirlas como lo hace el filósofo alemán, implicaría escuchar y hacer hablar la

⁵ Cfr. Freud, S. (2012). *El malestar en la cultura*, México, Editorial Tomo, pp. 147-150.

⁶ Cfr. Heidegger, M. (2008) (GA 5). *La época de la imagen del mundo en Caminos de bosque*, Madrid, Alianza Editorial, p. 63.

historia según regímenes conservadores de audición que entienden y definen a la misma desde eventos fundacionales, pero, al hacerlo de esa manera, no hace más que intentar cerrar lo abierto de la cosa, en razón de ciertas nociones duras y clausurantes derivadas de dicho oído, nociones como destino o un sentido universal aleteico del Ser inscrito en la historia, siendo que, sus pretensiones clausurantes estriban en pre-ver, proveer un origen y anticipar lo que en lo abierto de la cosa se pone en marcha y sería, por decirlo de algún modo, contingente, imprevisible e inanticipable.

Desde el contexto de nuestra investigación, asumimos el hecho de nuestra tecnologización o la descripción de nuestro estar en el mundo según las imperantes condiciones de la tecnología, como producto mismo de los inmanentes y abiertos dominios del *hablarnos* y *escucharnos*, de lo no dicho y de lo no escuchado, ubicuidad (es) donde todo lo humano se suscita y se hace posible. Debido a ello, no asumimos la tecnologización ni como una era producto de la metafísica ni como algo desconcertante ni algo que nos azuza para lanzar gritos filosóficos de indignación, puesto que su generación llega a ser producto sinérgico del nosotros y cae natural dentro de la lógica del “Tú eres eso”, por tanto, la tecnología en modo alguno es ajena a *nosotros*, sus férreas condicionantes forman parte de nuestra profusa expresividad; así, la sentencia de Terencio “Humano soy y nada de lo humano me es desconocido” adquiere en este caso particular significación. De tal manera que la tecnologización no la asumimos como algo producto de cierto olvido metafísico, no es obra de alguna oscuridad epocal ontológica, pero tampoco debemos asumirla como algo que no debamos criticar, ponderar y reflexionar con sumo ahínco. Por esa razón, colegimos que la tecnologización sólo ha emergido de la compulsividad heurística y prosaica de lo abierto, de las fuerzas expresivas (más allá de la fonación), inmanentes, significativas y hasta semióticas que se ponen en marcha en la cosa; cabe afirmar, así, que la tecnologización, en este caso, es la cosa como resultado de su fuerza expresiva. La tecnologización del mundo es la cosa referida desde el horizonte de nuestro propio rebase. Prometeo, signo de la humanidad, en verdad no es enemigo de Zeus, sino enemigo de sí mismo, su astucia le cobra chanzas inimaginables.

Sin embargo, lo que debemos señalar es que la sola puesta en marcha de la tecnologización, su fuerza inmanente no solamente altera los parajes de nuestra convivencia y de nuestro estar en el mundo, sino, ante todo, su expresividad desatada llega a sobrepasarnos y, además, imprime sobre nosotros mismos una particular obediencia que es preciso describir.

La especificidad de esta obediencia ligada al oído estriba en que la tecnologización nos hace decir “sí” a su eventualidad y a su potencia, un “sí” consistente en que a la tecnologización la asumimos de forma natural y sin previa deliberación, un “sí” a ella que ya nos mueve, configura y determina antes de nuestra consciente consideración y antes de siquiera haber pronunciado de manera voluntaria estas dos letras de asentimiento. La tecnología ya nos mueve, ya la hemos interiorizado antes de toda previa resolución, ella nos dirige sin nosotros haber deliberado racionalmente sobre ella; de tal forma que, desde nuestra consideración, ese “sí” inconsciente a la tecnología, este “sí” que indica un obedecer originario y que acontece más allá de la voluntad del obediente, vemos que ya se hubo gestado con previa anterioridad a la conciencia racional y como a traición de las propias luces racionales. Lo anterior acontece palmariamente, por ejemplo, en los goznes de las redes sociales, en la inercia constituyente del *internet*, los cuales tienden sobre los humanos una potencia subyugante y un sí constituyente y originario con prelación a los fueros de toda deliberación. La tecnología, las redes sociales, el internet, los cajeros automáticos pueden ser tenidos como cosa misma, esto es, como fuerza expresiva subyugante y configuradora de la que no podemos eximirnos. De allí que advirtamos que

ya somos esclavos de la cosa a través de las redes sociales antes de que la aletargada razón llegare a ponderar un potencial sí o no sobre ella.

A lo anterior debemos agregar que el oído resulta precisamente uno de esos focos donde se hubo generado esa particular inclinación constitutiva de la propia tecnologización. La tecnologización, referida ahora como un ejemplo del horizonte de nuestro rebase, tiene en el oído, en el oír compulsivo, queremos decir, su incontestable esclavo. Pero, ¿cómo se da esa intrínseca relación entre este imperio de la tecnologización ahora como cosa y la obediencia pre-deliberativa y originaria que ella imprime de manera peculiar en el oído? ¿Cómo lo abierto de la cosa percute constitutivamente en el oído? ¿Cómo llegamos a ser por el obrar del oído?

Los complejos filones de la anterior vinculación se deben, según creemos, a lo siguiente: a) al potente vigor de lo abierto que deja al descubierto la condición de indefensión del oído. Sin esta pujanza subyugante de la cosa sobre el oído, éste simplemente no lograría ser un campo comprensivo; b) al obrar amplio, voluble y complejo que lo abierto imprime en la escucha, disponiendo sobre él un variopinto y entreverado régimen de audición insoslayable que en la reflexión siguiente habremos de afrontar.

4.2 El comportamiento afirmativo y beligerante de lo abierto de la cosa.

Antes de trazar y reflexionar los entreveramientos entre la cosa y el oído, las ristras entre la cosa y nuestra manera de comprenderla, debemos antes afrontar un problema acuciante, a saber: algunos filones teóricos respecto del comportamiento de la cosa.

Lo primero que debemos decir, respecto de dicho complejo comportamental de la cosa es que ella no hace más que afirmarse, reproducirse, interpretarse e intensificarse, esto es, que el nosotros-cosa –como es el caso de la tecnologización o el arte, la ciencia, el rumor, el chisme o todas las visiones de mundo– se reproduce e intensifica a través del ejercicio interpretativo e histriónico de la per-sona, por eso afirmábamos que ésta se sujeta como testimonio a reproducir, interpretar e intensificar el vigor compulsivo de la cosa. En segundo lugar, debemos postular que lo abierto de la cosa, su propia vitalidad se afirma y reafirma cual si fuese ella misma una voluntad imperiosa de vida –análogamente a como se llega a comportar la voluntad según Schopenhauer– misma que se testimonia –se objetiva, desde los términos del filósofo alemán– como si fuese una voluntad de vivir que late compulsivamente en cada testimonio, voluntad que no quiere dejar de ser y cuyo interés estriba en mantenerse ella misma como voluntad, la cual llega a intensificarse como deseo incesante que “quiere”; justamente a ello nos referíamos cuando el cuerpo, en lugar de un “yo quiero” como el que admitía Schopenhauer, pone en evidencia, desde su peculiar vitalidad y desde sus particulares agitaciones un “yo-hablo, yo-escucho” muy semejante en compulsividad y en deseo de afirmarse al “yo quiero” del filósofo de Danzig. El nosotros como cosa resulta una fuerza expresiva que no cesa de afirmarse y para hacerlo, toma al oído como uno de sus derroteros más predilectos.

Esta especie de voluntad inscrita en la cosa-nosotros se pone en marcha imponiéndose de forma imperiosa y como a traición del sujeto consciente bajo una suerte de vitalidad incesante. Uno de los objetivos más imperiosos inherentes a la misma consiste en afirmarse y reproducirse como impulso a todas luces ciego en cada testimonio, dicha afirmación y reproducción se logra, entre otras cosas, bajo las formas de un cierto *egoísmo*, bajo maneras tautológicas, en tanto que la per-sona se afirma a sí y en cuanto que afirmándose lucha contra otro para conseguirlo, poniendo en marcha con ello al interior de la exposición de unos a otros una inevitable discordia, una flagrante polémica,

una indefectible agresividad de unos contra otros, de tal suerte que, en efecto, surge así en la cosa como nosotros una lucha egoísta y encarnizada de todos contra todos como resultado de esa misma afirmación de la cosa, una contienda donde, sin lugar a dudas, se hace ineluctable el *homo homini lupus*⁷, epígrafe del cual Freud afirmó:

¿Quién tendría el coraje, después de todas las enseñanzas de la vida y de la historia, de tachar de falso este adagio?⁸

Lema que, por nuestra parte, mantenemos como corolario de esa misma lucha encarnizada por afirmarse y reproducirse por parte de la cosa, como si al interior de la misma hubiese una especie de “autodiscordia”⁹ originaria, una tal como la que refiere el propio filósofo de Danzig al interior de la propia voluntad.

Podemos decir que la vida de la cosa, la vitalidad del nosotros-cosa –que es nuestra propia vida y que por cierto no podemos olvidar–, quiere ser vida, vida en expresión y como tal mantiene la pulsión básica de ser expresividad y por eso mismo se afirma en cada testimonio y de manera bastante compulsiva, a todas luces ciega, por demás egoísta y lo suficientemente hostil. De manera que, la per-sona como testimonio expresivo e individual de la cosa, no hace más que hablar y escuchar y poner en juego en sí lo no dicho y lo no escuchado; la per-sona teatraliza o dramatiza la cosa haciendo posible con ello un despliegue inmanente de una compulsividad gestual y verbal y *más allá de lo verbal*, representando y arreglando una profusión semiótica exagerada, una significatividad del ruido incesante, una lucha insaciable por la auténtica significación de las palabras (la lucha semántica) y una repulsión inherente al silencio, todo lo cual hace posible la emergencia de un complejo y vasto teatro eminentemente hostil del mundo en el que se convierte nuestro estar en el mundo.

La per-sona, siendo congruentes y justificadamente repetitivos, testimonia la cosa, mientras que ésta, lo admitimos, se afirma en aquella de manera egoísta y hostil, de formas volubles y ciegas, marcando así una distancia cada vez más acentuada entre la per-sona y sus congéneres. El tú (*te*), la reflexividad que el oído encuentra en sí y que forma parte de su comunidad y que lo hace escuchar, resulta en sí lo más lejano y lo más extraño, siendo que el prójimo, muchas veces, llega a tornarse en algo distante y extraño, por esa razón el propio Freud llega a afirmar:

Aquél que es extraño a mí no solamente no es digno de amor, sino que, tratando de ser sincero, debo reconocer que a menudo suele tener mayor derecho a mi hostilidad y a mi odio.¹⁰

Debemos ser precisos en admitir que la per-sona se constriñe a ser una básica compulsividad expresiva y lingüística que no puede cesar de hablar y escuchar, que no puede parar de ponerse en marcha en lo no dicho y no escuchado y a quien el silencio no le sería tan inherente como el ruido; su deseo y su querer, valga decirlo, estarían en la lengua y en el oído, pues, a decir verdad, no puede estar en nuestras manos dejar de hablar y oír. En ese mismo sentido, cabe aunar que su deseo y su querer estarían también en su cuerpo, en tanto consideremos a éste como un compulsivo “yo hablo, yo escucho” y, por ende, lo retengamos como una ubicuidad donde lo no dicho y lo no escuchado traman sus sutiles dramas. A la par de lo anterior, la per-sona también resulta ser una expresividad incesante, una tal más allá de admitirla sólo como un acontecimiento lingüístico. La persona, así, es una expresividad encarnada que no puede dejar de expresar y cuya

⁷ Cfr. Schopenhauer, A. (2012). *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, *Op. cit.* p. 238.

⁸ Cfr. Freud, S. (2012). *El malestar en la cultura*, *Op. cit.* p. 166.

⁹ Cfr. Schopenhauer, A. (2012). *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, *Op. cit.* p. 238.

¹⁰ Cfr. Freud, S. (2012). *El malestar en la cultura*, *Op. cit.* p. 164.

expresividad no puede ser entendida con suma lucidez, pues ella misma es una excedencia; la per-sona es una expresividad que le falta sosiego, misma que, más que ser hija de la Cura, debemos considerarla como obra de una expresividad *expresante*, valga la redundancia, plena de una avidez sin término y que logra configurar a la per-sona como un diapasón que no puede dejar de vibrar, que no puede cesar de percutir y repercutir. De tal suerte que, así como Schopenhauer, evocando a Séneca, afirma la persistencia e inmutabilidad de la voluntad con el epígrafe “*El querer no se aprende*”¹¹, también nosotros podemos postular, al momento de referir el no sosiego y la persistencia de la expresividad en la per-sona y en la cosa, bajo el lema: *La expresividad no se aprende*.

Dado lo anterior y virando nuevamente al ejemplo de la tecnologización que con anterioridad solicitamos, intentemos reflexionar aún más la obediencia a lo abierto con relación al oído y pongamos los preámbulos para determinar el abigarrado régimen de la audición al que antes nos referimos.

De la tecnologización, como vigor, fuerza y referencia a la cosa, decíamos que se posesiona de la per-sona y se afirma en ésta determinando una particular obediencia, haciendo crecer (*augere*) una autoridad (*augere*), un dominio constitutivo sobre ella, haciendo germinar un sutil “sí” antes de toda consciente deliberación. Dicho “sí” obediente se incrementa aún más en la propia per-sona, pues ésta requiere saciar la necesidad ciega que supuestamente tiene de la tecnología. No obstante, debemos entender más bien, que lo que en verdad aumenta es la propia potestad de la cosa y el poderío de su afirmación, de tal manera que la propia tecnologización en cuanto cosa y referencia a ésta, dejando de lado todos sus incontestables beneficios, ejerce sobre las per-sonas un vasallaje y una supeditación constitutiva cada vez más pronunciada.

Debemos admitir que dicha tecnologización (el *internet*, las redes sociales, el teléfono móvil) lleva en su interior, dado que es la cosa la que se afirma, un belicismo inherente, puesto que imprime, por un lado, una hybris y un delirio desgastante por adquirir la tecnología y hacerla necesaria, hybris y delirio que se hace efectivo, por ejemplo, en el incremento del trabajo de la per-sona para poseerla, siendo que, la esclavitud de la per-sona también se ve incrementada, pues deviene esclava de la tecnología y esclava del trabajo, lo que redundará en un desequilibrio desgastante y beligerante de la propia per-sona.

Por el otro lado, vemos que el incremento de la obediencia a la técnica trae consigo, entre otras cosas, una devastación de la propia naturaleza, en tanto que ésta nos provee, en buena medida, los materiales para su confección y en cuanto que también la técnica suministra una cantidad inmensa de basura, de la que ya sufrimos sus consecuencias. Asimismo, podemos constatar en sumo grado y en términos bastante cotidianos una lucha desgastante y ciega de la per-sona por estar a la vanguardia de la tecnología, una lucha egoísta y absurda que se observa al momento en que una per-sona siente celos profundos y belicosos contra otra que le lleva la delantera en cuanto a la técnica se refiere. Pues, ¿ya habremos, acaso, reflexionado, con suficiente seriedad, las repercusiones históricas y metafísicas de la envidia y el recelo o las consecuencias ordinarias, infames, dolientes y deshonrosas que repercuten en ciertas per-sonas cuando escuchan en el otro lo que a ellas les falta? Sin lugar a duda, todavía no hemos reflexionado sobre ello lo suficiente. En este sentido Nietzsche escribió en cierta ocasión: “«Me desagradan» –¿por qué? – «No estoy a su altura» – ¿Ha respondido así alguna vez alguien?”¹² Ciertamente, muy pocos lo han hecho y creemos que muy pocos lo harán, pues los menos logran escuchar desde un oído que atiende lo que no desearía escuchar.

¹¹ Cfr. Schopenhauer, A. (2012). *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, *Op. cit.* p. 390.

¹² Cfr. Nietzsche, F. (2009). *Más allá del bien y del mal*, *Op. cit.* p. 122.

4.3 Oír lo que uno quiere: el oído y sus regímenes tautológicos.

Frente a todo lo afirmado con precedencia, cabe ahora reflexionar algo decisivo y que está en estrecha relación con el meollo de nuestra investigación y con las interrogantes antes enunciadas: la cosa y su ámbito abierto, su hálito afirmante y autoritario, esgrime su fuerza ciega y plena de discordia sobre la per-sona teniendo a la escucha y su oír, entre otras cosas, como uno de sus focos predilectos desde donde lo hace. En este proceso constitutivo el obedecer inscrito en el oído ejerce su particular actividad.

Ciertamente, lo anterior ya lo habíamos conjeturado, inquiríamos, por un lado, que el oído sólo llega a comprender desde el ámbito plural y ambiguo del nosotros, también afirmábamos que al escuchar le es inherente un obedecer que lo posibilita, postulamos que el sentido privilegiado donde se escenifican los contextos de poder y sumisión era la audición, además, inferíamos que lo abierto de la cosa imprime sobre el oyente un obedecer constituyente pre-racional. Ahora es menester meditar la manera específica en que el oído atiende y se inclina ante lo abierto de la cosa misma; nos impele reflexionar cómo el oír entiende y expresa a la cosa desde peculiares regímenes audio-comprensivos a los que cabe denominar, por el momento, tautológicos.

Desde nuestra consideración, la cosa-nosotros, en cuanto propulsión expresiva y no puramente lingüística (más allá del *nosotros* como acontecimiento lingüístico), se instala y se reproduce, se testimonia con todo su brío egoísta y su vasto halo discorde, mediante formas determinadas de comprensión acreditadas en el oído. La cosa-nosotros ejerce su potencia constitutiva haciendo *entender* a la per-sona mediante el establecimiento sobre el propio oído de modos específicos de comprensión o particulares dictámenes o regímenes que logran dirigir la comprensión del oído desde determinada dimensión. Estas específicas directrices sobre el oído las debemos admitir como fundamentales y decisivos, toda vez que las mismas *inclinan y hacen obedecer a la per-sona teniendo al egoísmo, al deseo y a ciertos movimientos tautológicos como cardinales prismas comprensivos*. En otras palabras, el nosotros se afirma sobre sí tomando los oídos de la per-sona, anudando en los mismos los hilos del egoísmo, del poder, del deseo y desde múltiples figuras tautológicas.

Lo abierto de la cosa, al testimoniarse, al hacerse efectiva en la inmediatez del mundo, dictamina sobre el oído e imprime su fuerza en éste haciéndole obedecer desde los regímenes arriba expuestos y con dicha obediencia en su interior, la escucha y su oír es conducida a entender o comprender justamente a partir de lo que ella *quiere entender, según, pues, el orden de su antojo y su particular capricho*. El empate entre el “yo quiero” y el “yo oigo” se intensifica. La equivalencia entre deseo, el querer y el entendimiento se patentiza en el oído. Por eso Marco Terencio Varrón afirmaba que *auris* y *audio* provenían de *aveo*, siendo que éste último verbo significa desear con intensidad, dando cabida a la avidéz (*aviditas*)¹³.

He aquí, pues, testimoniada una de las figuras básica del egoísmo, del deseo y de la tautología inscritos en la propia audición, los cuales llegan a ser uno de los móviles más acendrados capaces de abrir el entendimiento del oír. En otras palabras, la cosa se testimonia a sí misma en la escucha y toma a ésta como uno de los lugares privilegiados para reproducirse y escenificarse, suscribiendo complejos regímenes comprensivos en el oído que inducen a la per-sona a escuchar y entender lo que él quiere o desea entender.

¹³ Cfr. Andrés, R. (2013). *El mundo en el oído. El nacimiento de la música en la cultura*, Barcelona, Editorial Acantilado, p. 24. Y, es muy posible que nuestro verbo *esculcar*, como buscar algo con ansia tenga que ver con el *auscultare*, esto es, tender el oído. El deseo en el oído se hace nuevamente patente.

El deseo, el egoísmo, el poder y la tautología confabulan al unísono en el oído para hacerlo comprender lo que él quiere comprender. Con lo ahora inquirido debemos postular una escucha que no es precisamente un lugar de comprensión cándida, sino una ubicuidad compulsiva, egoísta, deseosa de poder, tautológica, donde el entendimiento suscribe los goznes de un entender desde lo que él quiere entender.

Balzac en una de sus obras nos dice lo siguiente:

El hombre se consume a causa a causa de dos actos realizados por instinto que agotan la fuente de la existencia. Dos verbos expresan todas las formas que toman estas dos causas de muerte: *querer y poder*.¹⁴

Pues, bien, de acuerdo con lo suscrito por nosotros, esos dos actos, incluyendo al egoísmo, hacen comprender al oído, la compulsividad de los mismos tiene cabida, en amplia medida, en nuestra audición.

Así como Schopenhauer indica que lo auténticamente real se encuentra en el interior del individuo, donde lo real, para el filósofo, es la voluntad y donde ésta se objetiva, en buena medida, en la lucha entre los individuos, siendo que cada individuo representa mediante su egoísmo la contradicción de la cosa consigo misma¹⁵, del mismo modo nosotros inquirimos que el oído, aparente nimiedad, llega a ser una ubicuidad y un signo fidedigno de la realidad egoísta y afirmante de la cosa, por eso mismo cada persona, al entender y vibrar de suyo según capricho y conveniencia, instaura, escenifica y testimonia una originaria discordia que lo recluye sobre sí mismo y lo opone frente a su lejano (el prójimo ha dejado de ser próximo). De acuerdo con ello, podemos inquirir que el oído como campo polivalente de comprensión, su egoísmo y sus modos tautológicos inherentes, desnuda y pone ante nuestros oídos la contrariedad inherente a la propia cosa; de tal suerte que el oír, al momento de entender según su egoísmo acendrado y de acuerdo a la tautología ordenada a querer atender lo que él mismo desea, nos permite decir de la persona frente a la cosa: “Tú eres Eso”. Lo anterior, en el mismo sentido que el egoísmo del individuo, según lo entiende Schopenhauer, “revela atrocemente el conflicto interno de la voluntad consigo misma”¹⁶ y por esa razón del individuo frente a la voluntad el filósofo puede decir de sí: “Yo soy Eso”: conflicto, lucha de todos contra todos, egoísmo.

En justa correspondencia con lo precedente, podemos ver que cada persona al buscar su propio interés, determinamos que, en buena medida, es el oído, azuzado por la cosa, instigado por la potestad expresiva de ésta, el que labora en la propia persona y confabula hermenéuticamente en la misma, tanto para que entienda desde su ganancia, como para que ella misma sacie esa sed hermenéutica de seguir entendiendo siempre desde su beneficio. De allí que las mejores campañas comerciales tomen al oído como rehén, dado su egoísmo y su proceder tautológico, pues el deseo en el oído es más intenso que la propia imagen.

Lo que ahora decimos sucede en todo hombre ordinario y hasta en los pensadores. Cada persona, cada diapasón encarnado, es movido a la acción cotidiana por lo que su propio oído le insufla egoístamente, de allí que, en términos de una psicología de masas, podemos afirmar que el dominio de las mismas debe pasar por el dominio del oído, queremos decir, por la hegemonía del egoísmo hermenéutico que allí se pone en juego. Así, cabe afirmar que la ordenanza más férrea y la obediencia más sólida las obtendrá aquel que habla a un oído según los términos de lo que éste quiera escuchar. En el ámbito de los pensadores ocurre algo muy semejante, pues éstos, intentando hacernos ver que su

¹⁴ Cfr. Honoré, Balzac. (2014). *La piel de zapa*, México, Editores Mexicanos Unidos, p. 42

¹⁵ Cfr. Schopenhauer, A. (2012). *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, *Op. cit.* pp. 428-430.

¹⁶ *Ibidem*.

pensar es dirigido por el asunto mismo y que lo pensado no resulta algo devenido de su capricho, ocurre casi siempre que su pensar se pone en juego con relación al oído, al egoísmo y al juego de tautologías que allí se ponen en marcha dado el imperio de la cosa. Ello lo podemos atestiguar en pensadores como Heidegger, cuyo oído le hace decir que su pensamiento debe considerarse como auténtico pensar, puesto que, dicho pensar, en efecto, obedece o es llamado por lo esencial¹⁷; según esto, para el pensador se tornaría claro que él piensa lo que se debe pensar: lo inicial, esto es, el retroceso hacia el ser. Pero, a todo esto, vale la pena interrogar, ¿en qué medida éstas sutiles vanidades del pensador podrían estar ligadas a una tarea filosófica donde la equivalencia entre pensar y escuchar ocurre desde un poner de antemano lo que queremos encontrar o, lo que es lo mismo, desde un escuchar lo que queremos? Indudablemente, la ciencia debe ser algo de lo más lleno de intereses anticipados. El oído puede dar cuenta de lo anterior.

Desde nuestra consideración, en el oído ontológico de Heidegger acontece un sutil juego, nunca aceptado por él ni por sus seguidores, donde el oído pretende escuchar un llamado venido de lo inicial, siendo que, el supuesto llamado ha sido puesto por el propio oído pre-visor del pensador (entrenado por la filosofía eminente), egoísta y vanidoso que anticipa lo dicho y hace escuchar lo que él quiere y hace entender a sus seguidores también lo que ellos quieren entender.

De ello parte el hecho de que el ejercicio de traducción de Heidegger aparezca a todas luces caprichosa a ojos de los especialistas, pues la traducción o transportación¹⁸ de lo dicho a lo no dicho inicial por parte del pensador resulta del movimiento y esclarecimiento de los conceptos trasladados y conducidos por el oído según figuras de la mismidad, según lo mismo sobre lo mismo. Esta traslación de conceptos acontece según el gran monólogo del ser consigo mismo, un monólogo acontecido en la cabeza alada del pensador, precisamente efectuadas a modo, a capricho y desde los móviles de un egoísmo pre-visor que anticipadamente ya mueve los hilos del propio pensador: hilos fatídicos que ya confabulan para que éste entienda lo que quiere entender. En realidad, lo no dicho del pensamiento, que en Heidegger es reiterado como anuncio novedoso de lo no pensado, en verdad ya está anticipado (pre-visto) por motivos yacientes en el oído, un oído del pensador afecto a la mismidad y pretendidamente vanidoso –una vanidad que se esconde en un pathos piadoso y en un pathos narcisista propia del pensador o profeta incomprendido y de aquel que se cree un revolucionario ninguneado. Eso no dicho ya ha sido decidido por él mismo, ya el pensador le hubo puesto palabra con antelación desde el telón de fondo de una historia universal del ser, ya el oído piensa lo que quiere pensar; la equivalencia entre pensar y escuchar se esgrime en el pensador por una flagrante tautología.

Pues, ¿qué hubiese ocurrido si en la tarea de los pensadores, Heidegger en este caso, se hubieran abierto, por ejemplo, a la presencia interpelante de algo verdaderamente no dicho y algo en verdad no deseado por el filósofo, algo, por ejemplo, que irrumpiera al oído y rompiera la mismidad de su vanidad y egoísmo o algo que le acechara sigiloso y repentinamente lo obligara a entender algo que él mismo no quisiera, algo, tal vez, como el fracaso o, aún más, algo como el ridículo o el fantasma del anonimato al que tanto temen filósofos, poetas y literatos? ¿Qué pasaría si el oído del filósofo fuese movido en su comprensión por algo que para la filosofía sería algo no dicho, en cuanto que esto no dicho fuese en verdad algo denostado por el propio escuchar filosófico, algo, por ejemplo, que lograra forzar al oído a atender lo que no quiere, algo que le mandara a comprender de otro modo y le obligara hasta transgredir su egoísmo, algo verdaderamente interpelante, tal vez tan interpelantes como estas palabras cantadas por Pessoa: “Soy el

¹⁷ Cfr. Heidegger, M. (2005) (GA 54). *Parménides*, Madrid, Ediciones Akal, p. 8.

¹⁸ *Idem.*, p. 18 ss.

que fracasé en ser/ Todos somos los que nos supusimos/ Nuestra realidad es lo que no conseguimos nunca”¹⁹?

En la reflexión precedente vemos con claridad la solicitud al interior de la filosofía de un oído interpelado, figura que nosotros nos encargaremos de proponer en su momento en el decurso nuestra investigación. En términos básicos, lo adelantamos, un oído interpelado designa los rasgos de un oído propenso a escuchar desde aquello que no querría, desde los términos de un oído que no teme a su peligrosa, pero fecunda alteración.

4.4 El oír y sus primarios desvaríos y ambigüedades.

La escucha, en su sentido más general, está originariamente supeditada a comprender, entre otras cosas, mediante un acendrado egoísmo, un compulsivo deseo y una fuerza de la tautología y de la mismidad que hacen posible un *entender* a partir de lo que a ella le conviene caprichosamente entender.

De lo escuchado, el propio oído obtiene lo que le conviene, pero desde una conveniencia acreditada siempre en la propia fuerza de la cosa, en su potencia afirmativa, la cual vemos se pone en marcha teniendo a la audición como uno de los focos privilegiados para seguir esparciendo su imperio y su yugo.

La escucha y su oír, de manera grávida y fundamental, entiende a partir de una fuerza de la que ella misma no sabría dar cuenta, pues la impulsa a entender sin saber por qué motivos. En razón de lo anterior, inferimos que seríamos per-sonas que son puestas en juego por resonancias y percusiones que estarían como empujando por detrás de nuestra propia conciencia y oído y, este empuje, que más adelante describiremos, debe resultar de más importancia que aquello que se pone en juego en la locución consciente del propio oyente y en la materialidad del lenguaje. Así, corroboramos algo que hemos venido repitiendo: el oído siempre resultará más ágil que la lengua, el escuchar entiende con antelación al hablar, todo lo cual quiere decir que en el oído sucede con prelación al hablar una sutil obediencia donde la cosa comienza a jugar su ineluctable juego. De allí que se diga que: “Cuanto menor es la capacidad de discernimiento del oído, menor es la autonomía de nuestros actos”²⁰. No obstante, nuestra investigación ha descubierto que la pérdida de autonomía de la per-sona es producto, en buena medida, de la propia condición del oído, el cual entiende a partir de la avidez a la que se subyuga.

Merced de esta particular pujanza de la cosa a la que ahora aludimos, la cual hemos dicho se pone en marcha como a traición del sujeto y desde una potestad que hace obedecer a la misma según egoísmo y capricho, volubilidad y ceguera, deseo y tautología, podemos inferir que la per-sona, con bastante frecuencia, no logra llegar a ser lo que ella conscientemente pretende y lo que a voluntad desea, sino que, la puesta en marcha de su constitución y de su estar en el mundo queda del todo relativizada, esto es, depende del ímpetu de la cosa que lo espolea y cuyo impulso sobre la per-sona resulta más decisivo y grávido que el de la luz matinal de la conciencia. A causa de ello podemos inferir que la relación entre oído y el marco histórico ejecutivo del llegar a ser queda definido por el imperio del nosotros-cosa y no por los fueros de la subjetividad de la per-sona.

La cosa y su brío expresivo azuza a la per-sona desplegando una determinante y originaria obediencia sobre la misma, una apelación (un choque) y percusión, una ineluctable resonancia que percute y repercute en la audición, la cual, como hemos visto, resulta uno de sus focos privilegiados desde donde afianza su poderío histriónico. Debido a ello, el predominio de la cosa sobre el oído y el sendero que ésta toma en la

¹⁹ Cfr. Pessoa, F. (1997). *Poemas*, Buenos Aires, Editorial Lozada, p. 175.

²⁰ Cfr. Andrés, R. (2013). *El mundo en el oído. El nacimiento de la música en la cultura*, Op. cit. p. 20.

configuración de la per-sona resulta difícil de seguir, puesto que el comportamiento imperante de la cosa sobre la escucha es caprichoso, hasta el punto de ser ambiguo. De este modo describir una personal o individual genealogía del llegar a ser con relación al oído sería un asunto demasiado vano e inútil por imposible.

Así, podemos afirmar que el poderío caprichoso y ambiguo sobre la per-sona y la obediencia constitutiva de ésta a partir del oído es incontestable e invariable, del todo ineluctable, pero lo que puede variar son las formas relativas y complejas en que la per-sona llega a testimoniar dicho imperio; sin embargo, el poder de la cosa, como sucede con la tecnologización, siempre jugará sutiles chanzas a la propia per-sona y, por ende, ésta llegará a ser casi siempre algo contrario a lo que su razón hubo proyectado. De allí que Gide afirme: “No se escriben los libros que uno quiere”²¹. Queriendo decir con ello, desde nuestra consideración, que la per-sona puede proponer y proyectar su ser a partir de su lúcida conciencia, pero finalmente la cosa y su inherente hálito expresivo será quien llega a disponer sobre ella. Esta misma contradicción al interior de nosotros mismos es la que nos reflexiona Pessoa en su siguiente canto:

[...] Después de parar y andar/ después de quedarme e ir/ he de ser quien va a llegar/ y luego quien quiere partir/ Vivir es no conseguir.²²

Y en otro lugar, esa misma experiencia se reitera:

A veces parece que despierto/ y me pregunto por lo que viví;/ fui claro, fui real, es cierto/ pero ¿cómo he llegado hasta aquí?²³

En los dos pasajes ahora referidos de la poesía de Pessoa se expresa la experiencia ontológica, según la cual, llegamos a ser casi siempre mediante formas y periplos incomprensibles, merced de aquello que franquea las luces de nuestra razón y traiciona la conciencia del ente locucionario. La relación entre oído y nuestro llegar a ser acontece con sus debidas contradicciones y sus inherentes sucesos incomprensibles, de allí que nuestra filosofía de la escucha insista en asumir una llamada de atención ordenada a reflexionar estas susodichas desavenencias; llamada de atención asumida en el siguiente giro expresivo: ¡cuidado con el oído!

En razón de lo anterior, hemos insistido que el oído nos parece un campo de comprensión pleno de contradicciones, ambiguo y polivalente, lleno de contrastes y, a contra punto de la confianza que supone Gadamer en la escucha²⁴, nosotros inquirimos que ésta llega a ser un lugar muy proclive a los extravíos de sentido, muy propenso a las chanzas que el propio egoísmo y ejercicio tautológico ejercen sobre él mismo, pues el hablar comprensivo de la escucha no siempre logra traer a lenguaje un sentido esperado desde cierta lógica de la interpretación, no siempre la audición logra alzarse críticamente por encima de la compulsividad preeminente del oír. A decir verdad, la adquisición de un sentido completo de mundo y un exitoso ejercicio de la audición crítica devienen con frecuencia en fracaso y con sus debidas desavenencias, justo por la indefensión del oído, por la preeminencia del oír sobre el escuchar, por las precipitaciones compulsivas de este mismo oír y por la apelación expresiva y el vasallaje que la cosa imprime sobre el oído desde los regímenes tautológicos ya descritos. A causa de ello, podemos inferir que la per-sona es hija de sus propios desvaríos acaecidos, en buena medida, en el oído.

²¹ Cfr. Gide, André, (2013). *Prometeo más encadenado*, México, Editorial Fontamara, p. 77.

²² Cfr. Pessoa, F. (2010). *Poemas*, Op. cit. p. 49.

²³ *Ídem.*, p. 41.

²⁴ Cfr. Gadamer, H. G. (1997). *Verdad y método* Vol. I, Salamanca, Ediciones Sígueme, p. 557.

Dadas, así las cosas, admitimos que la escucha, en términos generales, se determina ella misma como un campo de comprensión relativo, endeble, voluble, propenso al lastre de sus egoísmos ciegos, guiado por infecundas tautologías comprensivas, pleno de desvaríos y ambigüedades y muy proclive al fracaso de una comprensión recta, exitosa y sensata. Debido a esto, los antiguos menoscabaron la audición y elevaron por encima de ella a la razón.

En correspondencia con lo anterior, inferimos que, desde el momento mismo en que nuestros oídos fueron abiertos por el otro –en nuestra originaria exposición a ese otro– y por la expresividad inmanente a la que quedamos sujetos, hubimos de quedar como indefensos y hasta extraviados ante eso abierto que no cesa de resonar con sus contrariedades entre nosotros y no cesa de percutir con sus desavenencias en nosotros mismos. Así, pues, de una vez por todas, a la escucha debemos liberarla de la responsabilidad, prodigada por falsos humanismos, de ser un campo natural comprensivo onto-hermenéutico donde concurre una recolección espontánea del sentido y un natural ejercicio comprensivo orientado al buen entendimiento de la humanidad y donde su comprensibilidad ocurriría no sin desvaríos y contradicciones, no sin ambigüedades, no sin ridículos, no sin chanzas y traiciones y no sin fracasos.

Mas, a despecho de los antiguos y de esos ramplones humanismos, también postulamos a la audición como un lugar donde se puede elevar, como hasta ahora lo hemos hecho, una comprensividad crítica capaz de ostentar una filosofía de la escucha.

4.5 Cosa, oído y desasosiego.

No podemos sino sostener que la per-sona queda rebasada y subyugada por esa fuerza expresiva y abierta que es el nosotros como cosa, misma que se llega a comportar como si fuese, por decirlo de algún modo y bajo términos psicoanalíticos, un *Ello* que impone sus fueros y ordenanzas. Un *Ello* que, a diferencia del freudiano, no puede verse reducido puramente a las dimensiones simbólicas de la cultura ni tampoco puede considerarse constreñido a los efectos puramente materiales, sensibles y significativos del lenguaje, sino que su expresividad es un *Ello* que *habla* más allá del lenguaje, un decir que muchas veces no precisa palabras, un hablar compulsivo acreditado en el cuerpo, un imponderable que escapa a la lucidez racional y que se logra poner en juego manifestando su potestad y haciendo obedecer a la propia per-sona, en este caso, a través de su oído. Por eso retenemos al oído como un foco privilegiado donde la cosa esgrime su potencial poder expresivo y su potestad. Como lo hemos inquirido, la audición no solamente hace su labor merced de las palabras, su obrar no se sujeta al acontecer del lenguaje en su dimensión material y pragmática, pues como lo hemos afirmado previamente, en el oído habita una compulsión y una precipitación comprensiva pre-fónica.

Cuando Freud dice del hombre que éste es un “ser de inteligencia débil, gobernado por sus deseos pulsionales”, nosotros queríamos entender, desde nuestro punto de escucha, que estos deseos pulsionales inscritos, primeramente, como una vitalidad material acreditada en el cuerpo bajo la compulsividad de un “yo-hablo, yo escucho”, pero, además, dichos deseos pulsionales están signados en la compulsividad percutiente de la cosa, en tanto que ésta resulta fuerza que no puede parar de expresar, que no consigue cesar de hablar y de escuchar, no consigue interrumpir su puesta en juego en lo no dicho y en lo no escuchado, de tal suerte que, en la cosa no habría un sosiego ni un cansancio de su expresividad, en su interior no gozaría de una propensión al apaciguamiento ni al silencio. Debido a ello, el propio oído, oiga o escuche, no goza de sosiego, el oído no puede dejar de oír y comprender y, aun cuando le sobreviniese una

sordera, su compulsividad comprensiva no puede cejar, pues no existe algo así como el cansancio del escuchar. A causa de esto, la subjetividad es una madeja endeble de compulsividad incesante guiada por una inquietud que no puede tomar sosiego y una ristra de contextos impulsados por diversas figuras del egoísmo, de la tautología y la beligerancia.

No debemos olvidar que lo designado ahora por nosotros como lo abierto de la cosa y su carácter comportamental, se asemeja, hasta cierto punto, a la noción de voluntad –la voluntad de vivir en particular– postulada por Schopenhauer, siempre y cuando la potencia objetivada que aduce el filósofo, quede suscrita y acotada en el dominio inmanente de nuestra exposición de unos a otros, el cual, en términos concretos, debe ser entendido como eclosión abierta y plural de dominios amplios, despliegue profuso de plurales, ubicuidad expresiva, real e inmanente acreditada en el *hablarnos* y *escucharnos*, en lo no dicho y en lo no escuchado. De tal suerte que, lo mismo que Schopenhauer refiere de la voluntad de vivir en tanto fuerza primaria, compulsiva e inmanente de vivir, nosotros podemos decirlo de la cosa en cuanto que ésta resulta nuestro inmanente dominio que se afirmar con constancia e impaciencia, con egoísmo y belicosidad, uno tal compulsivo y propulsor incansable de nuestra inmediata constitución. Las siguientes palabras de Schopenhauer respecto de la voluntad de vivir, pueden ser las mismas que nosotros referiríamos a la cosa:

[...] como el fundamento inexplicable de cualquier explicación y que ésta, lejos de ser una sonora palabra vana, como lo absoluto, lo infinito, la idea y más expresiones parecidas, es lo más real que conocemos, el núcleo de la realidad misma [...] Por eso digo que esas marionetas no son accionadas desde fuera, sino que cada una porta en sí el mecanismo en virtud del cual resulta su movimiento. Éste es la voluntad de vivir, mostrándose como un incansable propulsor, un impulso irracional que no tiene su razón suficiente en el mundo externo. Ella es la que retiene a los individuos en este escenario y es el primer motor de sus movimientos [...] La voluntad es por doquier, en cuanto lo metafísico, el confín de esta consideración más allá del cual no se puede ir.²⁵

Desde esto ahora referido, podemos así reiterar que lo abierto de la cosa, análogamente a la voluntad del filósofo de Danzig y su ímpetu afirmativo, es nuestra eclosión de dominios más inmediatos, reales y efectivos, la inmediatez más inmediata para nosotros somos precisamente nosotros, ubicuidad expresiva y trascendental a partir de la cual llegamos a ser, pero, al mismo tiempo, lugar que nos domina. Nosotros somos esclavos de nosotros mismos, ese nosotros que nos incita a no dejar de hablar, a no parar de escuchar y seguir manteniendo afirmativamente la viva vivacidad de la cosa. En razón de ello podemos decir de la misma, según como lo hace el filósofo alemán respecto de la voluntad, que es propulsión irracional que llevamos siempre con nosotros y que nos lanza y empuja (*ad peltus*) a todos y a cada uno, hacia delante, de tal suerte que el individuo o mejor, la *per-sona* o el *diapasón* encarnado que es ésta, resulta lanzado hacia delante, pero “como impulsado por detrás” por la propia cosa y por su propulsión; de tal suerte que, en términos sumarios podemos decir que nuestros mundos, nuestros múltiples contextos comparecen a consecuencia de esa fuerza expresiva y son puestos en escena bajo la suerte de un teatro del mundo, reproducido y representado, en buena medida, por la propia competencia *histriónica* del oído. De tal suerte que, estamos motivados a admitir que la *per-sona* es un personaje escénico confinado a representar un papel cuyas líneas están escritas por la propia cosa y son leídas, en muy amplia medida, desde el oído.

²⁵ Cfr. Schopenhauer, A. (2012). *El mundo como voluntad y representación*, Vol. II, *Op. cit.* pp. 342-348.

4.6 La cosa y los rasgos de su apertura.

A lo largo de la reflexión precedente hemos establecido la unión de la noción apertura a la concepción de cosa, hemos afirmado que la cosa es algo abierto, en tanto que la idea de lo abierto²⁶ está asumida por nosotros a partir de peculiares especificaciones teóricas que nos faltan aclarar.

La idea de lo abierto de la cosa tomada aquí por nosotros hace explícita referencia al inmanente, inmemorial y desprovisto de origen espacio-tiempo de nuestra exposición de unos y otros, al dominio real que se hubo ex-tendido cuando los seres humanos nos vimos en flagrante exposición. Allí, según creemos, cuerpo, movimiento y sonoridad, gesto y tacto, visión y escucha, confabularon al unísono para amalgamar un hálito expresivo comunitario, un élan significativo comunal imposible de sosegar y que vemos testimoniado de forma sumaria en el nosotros-cosa. Pero, nos permitimos asumir que la cosa es algo abierto, en un primer momento, en tanto que es algo vibrantemente extensivo y es una fuerza significativa, afirmante, sin sosiego e imposible de clausurar. La cosa es algo abierto, toda vez que en ella per-sonamos y vibramos sin sosiego.

Pero, además, lo abierto de la cosa queda testimoniado como eclosión plural de visiones de mundo (pluralidad sin Uno), como manifiesta proliferación de mundos y contextos, como fecundidad expresiva que suscita contextos teatrales mundanos, fecundidad que muestra al mundo bajo la suerte de variopintos y plurales teatros (pluralidad y multitextualidad de dominios); pero, además, lo abierto es tomado como la diseminación de la multicontextualidad, la eclosión de roces, la distribución de fuerzas y percusiones, el esparcimiento de sonancias y disonancias, la dispersión contingente de las microhistorias y la imposibilidad de unificarlas y homogeneizarlas en la narrativa de una historia universal (contingencia sin universalidad); a su vez, lo abierto de la cosa la mantenemos como la irradiación de la multivocidad, el surgimiento del signo y de la palabra y su inherente ambigüedad, además de lo anterior, lo abierto de la cosa designa los efluvios de una inherente *volubilidad* –una perplejidad de que las cosas humanas son vacilantes y mudan con constante constancia. Asimismo, denota la suerte de un salvajismo que prolifera en su interior, uno tal instigado por su ímpetu afirmativo y testimoniado en la lucha de todos contra todos, afirmación violenta e impaciente, cruel, si es posible decir. Pero, ante todo, lo abierto de la cosa es algo que se expresa bajo un expresivo jeroglífico que ahora consideramos como eminentemente sonoro, donde la comprensión emerge por la vibración, por el roce, por el empuje (apelación) más que por el descubrir y la visión; lo abierto de la cosa resulta *sonoridad vibrante ex-tendida* donde precisamente confluye la sensibilidad, la apelación, el gesto y el sonido para forjar una comunidad de complejos roces, de apelaciones; conjunto comunal e inmanente de personas en percusión, *per-sonando* comunalmente; ristra compleja de diapasones encarnados cuya vitalidad estriba en percutirse comunalmente. En este espacio abierto la verdad, si es posible hablar de ésta, no es manifestación, no es develación, no es un proceso descubridor ni un poner al descubierto algo; aquí la per-sona no designa un “estado de abierto”, sino un mutuo resonar, denota un estado de percusión, un estado de vibración mutua, un estado de apelación comunal.

A todo esto, debemos asentir que la sonoridad percutora, apelante y expresiva de lo abierto de la cosa queda dispuesta bajo la figura de un compulsivo jeroglífico sonoro,

²⁶ Nos desligamos de la noción de lo abierto en oposición a algo originariamente cerrado; admitimos que lo abierto no queda por nosotros ligado a la noción de verdad diseñada en *Ser y tiempo*, como tampoco lo abierto designa ahora un “estado de abierto” de *Ser y tiempo*, debido a que no admitimos algo así como un sentido del ser develado en la ubicuidad del *Dasein* y de su carácter desvelador.

muchas veces salvaje, brutal y hasta desconcertante, por lo belicoso de su afirmación y la exuberancia del egoísmo que dicho jeroglífico propaga al reproducirse en cada per-sona. Debido a ello, nosotros postulamos una filosofía de la escucha con la potencialidad de descifrar lo que el nosotros dice del mundo en lo multifacético de sus sonancias y percusiones.

Pero, ¿qué justifica a nuestra investigación postular que lo abierto de la cosa y sus complejas resonancias sea atendido según los resquicios precedentes? ¿Existe, acaso, un cierto y acreditado régimen de la audición que nos haga escuchar que lo abierto se manifiesta según lo dicho con antelación? ¿No es lo antes afirmado una precipitación de nuestro propio oír? Y, ¿no será, acaso, que nuestra posición filosófica también cae en el escollo que hemos acreditado en la misma noción de filosofía eminente, esto es, el intento teórico e injustificado de violentar el prestar oídos como campo de comprensión y creer que ella puede escuchar con prístina lucidez y hasta en demasía, pues pareciera que afirmamos un escuchar que llega a atender los ritmos y tesituras de lo abierto y sus resonantes acordes? ¿Será que también atendemos según lo que queremos atender? ¿No hemos caído, acaso, en flagrante contradicción en lo descubierto hasta el momento, puesto que la audición, siendo un campo de comprensión lleno de impedancias e indefenso, atestado de extravíos y fracasos, intentamos postular en su interior una especie de lucidez en la misma, justo al momento de describir y testimoniar lo abierto de la cosa? Intentemos hoyar algunas posibles respuestas.

4.7 Emergencia de la escucha crítica como escuchar la condición humana.

Para comenzar a despejar las anteriores agravantes, no debemos obliterar las estrecheces testimoniales entre el hablarnos y escucharnos, entre lo no dicho y lo no escuchado referido como cosa y la per-sona como oyente —en tanto testimonio—, recordemos que ésta, en cuanto tal, se caracteriza por un estar en el mundo estructurado por la interpretación, la reproducción y representación de la expresividad de la cosa, debido a ello inquiríamos que la esencia del testimonio estriba en instalar como mundo la teatralidad de la cosa. Para que ello, en efecto, llegue a suceder, la per-sona, como ente provisto de oídos, dispone de un peculiar campo de comprensión que es la escucha, la cual se instituye como uno de los puntos germinales donde acontece la gestión de dicho proceso comprensivo y escénico. Por este particular motivo decíamos, la cosa escribe el guion y recién el oído lo interpreta.

Debido a ello, hemos inferido que la escucha entiende únicamente *en* la cosa y merced de la misma. Inferimos así, que el oído solitario y monologante que emerge cual monada no es posible, pues lo que tenemos es siempre un oyente provisto de un escuchar comunal que originariamente se abre por una expresividad que es, a ciencia cierta, comunitaria. La per-sona es un campo de vibraciones que únicamente vibra en comunidad, he aquí su verdad. La per-sona sólo encuentra su verdad en un comunitario per-sonar.

A lo anterior, debemos agregar que la abierta expresividad resonante de la cosa condiciona el oído de cada per-sona, esto es, únicamente nuestro sentido audio-comprensor se abre por mor del nosotros abierto y plural. *Per-sonamos*, hemos dicho. Mientras que, la per-sona, dado el carácter de intérprete de la cosa, condiciona, el proceder de la misma y logra, por esa índole histriónica influir en el amplio relieve de la propia cosa. Esta mutua relación condicionada y condicionante describe las ristas de nuestra compleja condición humana.

De ello se deduce, como lo hemos venido postulando, que el oído es un adecuado postigo desde el que podemos comprender nuestra condición humana o, lo que es lo mismo, la escucha, dado su comportamiento comprensivo, es una ubicuidad donde podemos sondear el conjunto de nuestros inherentes condicionamientos, toda vez que la audición *habla* de nuestros condicionamientos. Con debida razón hemos inquirido que el esfuerzo teórico que dice escuchar la escucha resulta una adecuada tentativa orientada a escucharnos, lo cual quiere decir, en nuestro contexto, la fehaciente competencia comprensiva del oído enderezada a entender críticamente nuestra condición humana.

La propia expresividad abierta de la cosa fija la condición de indefensión del propio oído, pues éste no puede comprender a cabalidad las resonancias totales de lo abierto de la cosa, sólo lo puede hacer mediante impedancias, a través de contextos parciales y desde registros acotados; pero, ante todo, dicha condición de indefensión llega a *hablar* por sí de la específica obediencia constitutiva que el oyente debe al imperio expresivo que la cosa imprime sobre la audición. Lo anterior quiere decir que nuestra investigación logra acreditar un lugar comprensivo denominado audición donde el ser humano llega a ser lo que es, esto es, algo condicionado y condicionante, en buena medida, gracias a una cierta cautividad, a través de una cierta obediencia de unos para con los otros. En otros términos, el escuchar resulta una instancia onto-hermenéutica mediante la cual podemos testimoniar el complejo condicionamiento que logra imprimir la cosa sobre el oyente y éste sobre aquella. Además, dicho condicionamiento abigarrado sobre la escucha posibilita que la misma la podamos comprender como una instancia onto-hermenéutica compleja y ambigua, misma que resulta germen de significación constituyente, instancia crítica reflexiva y otrora, ubicuidad pre-teórica propensa a extravíos.

De tal manera que, la audición, en sus particulares rasgos críticos de los que ya hemos hablado, donde el principio escuchar la escucha se hace patente y la equivalencia heurística entre escuchar y entender se torna fiable, rinde auténticos frutos cuando la propia cosa le permite al oído atender sus particulares e ineluctables condicionamientos, cuando nos hace posible comprender lo abierto de sus derroteros y ello sucede gracias a una inclinación y a una fuerza imperiosa que empuja (*ad, peltus*, empuje, apelación) al oído a sondear aquello a lo que originariamente obedecemos y a lo que estamos precisamente condicionados. Desde este entendido, el escuchar crítico es un afán inclinado a otear la condición humana.

La escucha, en su particular gesto crítico, es considerada aquí como una ubicuidad onto-hermenéutica provista de una inherente inclinación u obediencia abonada a la potestad de la cosa misma, la cual fuerza, empuja (apelación), percute en la escucha ordenándola (*dictum*) a comprender lo abierto de ella misma. Aquí, inclinación y obediencia en el gesto crítico del oído adquieren un sentido del todo particular, toda vez que el propio oído entiende desde su propia situación de condicionado nuestra condición humana. Seamos más incisivos en lo que ahora reflexionamos.

El obedecer y la apelación que instiga y ladea al oído y le hace comprender se tornan productivos, la tiranía de la cosa se vuelve fecunda, pues hace posible que el mismo, merced de dicha violencia apelante, inicie la tarea comprensiva orientada a entender la condición humana y comience la labor de escuchar sus ritmos, cadencias, disonancias, desavenencias, venturas, desventuras y tonalidades de dicha condición. De tal suerte que, el empate entre entendimiento y audición crítica se nos hace admisible por mor de la mencionada apelación. Sin la fuerza apelante de la cosa el oído únicamente oiría y anodinamente escucharía, pero no podría quedar obediente y empinado para una escucha crítica, germen y venero de preguntas. Pues, en efecto, el oído se torna en un oasis de interrogantes desde el mismo instante en que la cosa lo fuerza y lo empuja a

escuchar y ello sucede en el momento en que apelación, obediencia, entendimiento y oído logran una fascinante equivalencia crítica; consonancia que potencia la gestualidad crítica de una escucha filosófica.

Esta conformidad comprensiva, instigadora de preguntas, puede corroborarse en la experiencia acústica que subyace en Juan Rulfo. En el cuento *Luvina* aparecen una serie de pasajes peculiares alusivos a la emergencia de un oído crítico que hace posible la retención de la audición como un sentido filosófico tendente a interrogantes, citaremos por de pronto el siguiente:

Pero hubo un momento en esa madrugada en que todo se quedó tranquilo, como si el cielo se hubiera juntado con la tierra, aplastando los ruidos con su peso... Se oía la respiración de los niños ya descansada. Oía el resuello de mi mujer ahí a mi lado:

—¿Qué es? —me dijo.

—¿Qué es qué? —Le pregunté.

—Eso, el ruido ese.

—Es el silencio. Duérmete. Descansa, aunque sea un poquito, que ya va a amanecer.

Pero al rato oí yo también. Era como un aletear de murciélagos en la oscuridad, muy cerca de nosotros.²⁷

En el pasaje anterior, constatamos la correspondencia antes aludida, la cual permite hacer del oído una ubicuidad proclive a la generación de preguntas pensantes por mor del comportamiento apelante de la cosa. Dicha consonancia comprensiva emerge cuando la cosa empuja en el oído para, no únicamente hacerse comprender, en este caso bajo la figura del silencio, sino, además, para estimularlo y reclinarlo obediente para la forja de cuestiones, como la suscitada en el oído de la mujer que dice: “¿*Qué es?*” El *dictum* que la cosa, ahora como silencio, como tranquilidad y ruidos ligeros, como resuellos y susurros, impreca al oído obligándolo a excitarse y adquiere, recién ese *dictum*, la forma de la pregunta, como si la cosa forzara al oído y le dijese: ¡interroga!, ¡pregunta!, haciendo posible con ello una prolija consonancia crítica fomentadora de un oído como lugar de preguntas, justo como surge la siguiente y temible interrogante que violenta al oído en este cuento denominado *Luvina* ahora sugerido que dice así: “—¿No oyen ese viento? — les acabé de decir—. Él acabará con ustedes”²⁸.

La experiencia auditiva rulfiana donde la cosa patentiza al oído como ubicuidad inclinada por el *dictum* de la pregunta y como paraje descifrador de esa misma cosa, es la que obliga a Rulfo decir lo siguiente de *Luvina*, analogía terrible del propio mundo:

San Juan Luvina. Me sonaba a nombre de cielo aquel nombre. Pero aquello es un purgatorio. Un lugar moribundo donde se han muerto hasta los perros. Y ya no hay ni quien le ladre al silencio; pues en cuanto uno se acostumbra al vendaval que allí sopla, no se oye sino el silencio que en todas las soledades. Y eso acaba con uno. Míreme a mí. Conmigo acabó.²⁹

Con esta cita se hace incontestable la profusa interrelación entre cosa y oído, dejando al descubierto la competencia descifrante y oteadora del oído, así como el prolijo empate entre oído y entendimiento, entre audición y pensamiento, dejando claras las posibilidades de nuestra filosofía de la audición.

En este sentido la dura obediencia subyugante que deviene sobre la audición como lugar de preguntas, constatada en la breve narración rulfiana respecto de la relación cosa-silencio-viento-murmullo y el oído, una obediencia donde la fuerza de lo condicionado de la cosa empuja condicionando al oído para que podamos tanto entenderla como

²⁷ Rulfo, J. (2005). *Luvina* en *El llano en llamas*, México, RM/ Fundación Juan Rulfo, p. 105.

²⁸ *Ídem.*, p. 108.

²⁹ *Ídem.*, p. 109.

interrogarla, la consideramos como el nacimiento de una especie de libertad auditiva y filosófica, una tal donde la comprensión y la pregunta, ambas condicionadas por el influjo de la cosa, quedan obedientemente distendidas para escuchar las sonancias y disonancias de la cosa. El oído asume así sus condicionamientos, se arroga su comprensión y sus interrogantes y queda libre para escuchar la cosa y lo que tenga ésta a bien decir. Por eso decimos que la filosofía tiene su germen en esta obediencia originaria ocurrida en el oído, donde éste dice *sí* sin previa deliberación a las preguntas que en él se suscitan. De allí que la vocación filosófica del oído no sea producto de una decisión, sino fruto de un empuje sobre él, de una apelación percutida, de una violencia venida de la propia cosa, de un fecundo condicionamiento que lo deja en libertad para laborar con las preguntas. El oído es testimonio habitual de que las preguntas filosóficas como “¿qué?”, “¿qué es qué?” no brotan de la voluntad del oído, sino de una inclinación que lo deja obediente y libre para las preguntas. De allí que la vocación a la filosofía no brote de una decisión del filósofo sino de una fuerza apelante que subyuga al filósofo como sus gravosas interrogantes.

No obstante, esta libertad de la que hacemos mención, la fecunda condición condicionada del oído para laborar con interrogantes, debemos admitirla como preámbulos de una libertad que no alcanzará a cabalidad su pleno vuelo hasta que la escucha logre aquietar el brío y la fuerza de lo abierto de la cosa misma. Al oído condicionado le faltará la posibilidad de labrar sobre sus condicionamientos. En otras palabras, al pensamiento filosófico que brotó de las interrogantes, le falta su ejercicio ético, esto es, la potencial labor sobre aquello que está en sus manos y es de su incumbencia. Pero, esta temática la abordaremos más adelante. Por el momento, insistamos que la obediencia pre-teórica que acontece en la audición, la apelación de la cosa sobre el oído, hace posible que éste comprenda y que sea venero de interrogantes, pero, reiterémosle, todo lo anterior ocurre a partir de la propia indefensión de la audición, esto es, desde la posición de un oído endeble y finito que escucha sólo en razón de la fuerza condicionante de la propia cosa; debido a ello, el oído comprende e interroga siempre desde contextos contingentes, plurales, multívocos, ambiguos, parciales, sus puntos de escucha siempre serán justamente contextos auditivos acotados, en todo momento sesgados, mudables y vacilantes.

Por este primado potente y furioso de la cosa sobre la indefensión del oído, – contexto desde donde surge la comprensión, las interrogantes y la escucha filosófica– el oído crítico entiende, primero, que lo abierto de la cosa es algo pleno de condicionamientos. El oído crítico *entiende* e interroga desde las condiciones impuestas por la cosa, por este *nosotros*, fuerza autónoma e imperiosa que corre por encima de nosotros mismos.

He aquí el primer preámbulo de la libertad de la que hablamos con anterioridad: entender que *entendemos* de forma condicionada (por las condiciones del *nosotros*), entender que nuestras interrogantes también son condicionadas, todo lo cual quiere decir que la escucha filosófica logra entender que prestar oídos a lo abierto de la cosa significa tratar de comprender e interrogar los ritmos y tesitura de nuestros condicionamientos, en todo caso, denota atender la flagrante condición de nuestra humanidad. El empate entre entender y escuchar se hace fidedigno a causa de este *nosotros condicionante*, en razón, pues, de nuestra condición humana. Con justa razón afirmamos que escuchar la cosa es escucharnos, toda vez que esto significa atender nuestra condición humana, es prestar oídos a lo condicionante de la cosa. El oído crítico *entiende* que su más eminente inclinación y condición estriba en otear e interrogar lo abierto de la cosa, para así, entonces, potencialmente poder decir e interrogar, inclinado comprensivamente hacia la cosa: ¿Qué es “Eso, el ruido ese”?; Eso, la cosa abierta: *nosotros* ruido y silencio rutilantes al mismo tiempo; fidedigna variación de ese ancestral epígrafe que retumba y hace

comprender al oído, el cual, al ser apelado por la cosa es capaz de afirmar: “soy Eso, tú eres Eso, somos Eso, ese ruido silente que hubo surgido al exponernos unos a otros.

¿Será, entonces, que la escucha en su compleja faz crítica adquiere sentido sólo porque es obligada condicionada y empujada a escuchar lo abiertamente condicionado de la cosa? ¿Será que una comprensión de esta naturaleza realiza en sí el hecho de una libertad que comienza con el obedecerse así mismo, con la obediencia que imprime lo abierto de nuestra condición humana? Según lo antes inquirido todo apunta a una respuesta en sentido afirmativo, pues es verdad que nada hace posible que el oído comprenda nuestras condiciones humanas más que el toque, la percusión de la fuerza arbitraria, condicionante y expresiva de la exposición de unos a otros sobre el oído.

Así, lo iteramos, el oído pleno de interrogantes, campo de vibración a causa de las preguntas, no resulta ser un movimiento de comprensión voluntario que sale de un sí mismo hacia fuera en pos de la comunicación con otro o del espíritu del oyente que sale en busca de una voz externa por comprender, tampoco es fruto de una voz que llega e inaugura la apertura del oído y en modo alguno su proceder comprensivo es una representación de mundo constituida a partir de lo que el oído oye y recoge (logos), más bien, el oído crítico es una vibración comprensiva, una amalgama de apelación, de obediencia y de interrogación, que logra ser movida y sacudida por la instancia de una fuerza expresiva apelante y autoritaria que ha podido irrumpir al momento de la exposición de unos con otros; el oído crítico es resultado de una apelación que vibra a causa de que *per-sonamos*, esto es, en razón de esa comunidad gestual, expresiva y corporal que somos nosotros, comunidad compulsiva corporal resultado de una manifiesta y expresiva exposición de unos a otros; comunidad vibrante, agitada, atestada de gestos, percutida y percutora, egoísta y violenta, donde se lleva a cabo una lucha de todos contra todos por afirmarse mediante un cierto *conatus* inherente al compulsivo “yo-hablo, yo-escucho”, tan corporal como comunitario.

Debido a todo lo anterior, en las líneas que siguen, habremos de referir algunos otros rasgos de lo abierto de la cosa, dado que ya hemos sido impelidos a inferir que escuchar filosóficamente, esto es, el oído inclinado hacia la condición humana, significa atender las vibraciones, gestualidades y sonoridades de esa misma condición.

Como ya argüimos en distintos momentos de nuestra investigación, la ubicuidad de la cosa guarnece una serie de rasgos que nos hacen pensar en un derrotero complejo, atestado de egoísmo, donde se itera una afirmación beligerante de unos con otros y donde el oído es tenido como uno de los focos privilegiados donde las figuras del egoísmo y de los gestos tautológicos interpretan y reproducen histriónicamente la compulsividad de esa cosa. Estos rasgos “negativos” de la cosa, por designarlos de algún modo, apelando en el oído crítico son los que lo potencian y lo mueven a la atención. El oído crítico fija su atención en la cosa gracias al empuje del egoísmo, de la beligerancia, merced de sus propias tautologías que encuentra en sí y en el nosotros. De tal manera que una filosofía de la escucha queda impulsada por un oído cuyas interrogantes emergen del tanteo de una condición humana no siempre feliz y casi siempre hostil y embustera. He aquí que el pasmo, asombro o turbación del oído crítico que posibilitan nuestra filosofía de la audición tiene que ver con las interrogantes enderezadas al hecho de “no sólo que el mundo exista sino más bien que sea tan fraudulento [...]”.³⁰ En este sentido y en este momento el oído crítico es tautológico encuentra en el nosotros lo que encuentra en sí y viceversa. Pero, hace falta que la escucha crítica encuentre sus rasgos éticos y una libertad capaz de romper ese momento tautológico.

³⁰ Cfr. Schopenhauer, A. (2012). *El mundo como voluntad y representación*, Vol. II, *Op. cit.* p. 169.

De lo anterior se comprende la decisiva experiencia que impele a Hobbes a *leer* una situación inmanente de constante hostilidad entre los hombres, todo lo cual motiva al pensador inglés a imaginarse justamente un estado natural donde los hombres originariamente están condicionados unos a otros por la arbitrariedad inevitable de la exposición de unos a otros³¹, condición humana sometida a los agravios de una igualdad que los hace desconfiados, belicosos y necesitados de gloria. Así, desde nuestro punto de escucha, esta igualdad beligerante, compulsiva y arbitraria, misma que aflora expresivamente al momento de mirarnos expuestos unos a otros, es la que abre, determina, hace obedecer a la comprensividad de la escucha y la hace fecunda en interrogantes.

En ese mismo sentido, podemos comprender que Schopenhauer, agudo lector de los seres humanos, haya podido leer una voluntad imperiosa motivada ciegamente por la satisfacción y la insatisfacción, por el deseo y su saciedad interminables, acreditadas, primeramente, en las inquietudes del cuerpo, siendo que, cada individuo alcanza a leer en otro individuo y con las palabras que la propia voluntad le presta, el mismo deseo egoísta constatado en cada uno, afirmándose compulsivamente. Así, la voluntad, en tanto impulso arbitrario, desde el filósofo de Danzig, se permite exponernos unos a otros logrando con ello condicionarnos, pero, al mismo tiempo su exacerbada arbitrariedad permite que podamos aprendernos unos a otros. Debido a ello, podemos entender que sea el impulso violento y arbitrario de la cosa aquello que nos impulsa violentamente unos hacia otros y que abre, a su vez, nuestra escucha como campo crítico de comprensión, más ello, ciertamente, a partir de su dimensión corporal y hasta sus rasgos comunitarios. Así, desde este contexto schopenhaueriano podemos hablar, reiteradamente y en términos sumarios, de un oído-deseo, esto es, autocomprensión que toma conciencia de su deseo y dice compulsivamente “Yo quiero”, pero, después, queda abierta la posibilidad para que pueda llegar a tomar conciencia de un aquietamiento de dicha compulsividad beligerante.

De allí que insistamos una y otra vez que aquello que instala al oído como campo vibrador crítico y germen de interrogantes, sea precisamente la arbitrariedad expresiva condicionante a la que nos vemos sometidos y a la que obedecemos, la cual, como hemos advertido, la vemos acreditada primariamente en el cuerpo y en la exposición de unos a otros, exposición expresivamente corporal y que hemos venido definiendo, en términos sumarios como una tiranía de las condiciones que emergen al quedar unos a otros expuestos y que no es otra cosa, sino una beligerante potestad de la inmanente condición humana sobre todo oyente y sobre la condición de indefensión de su oído. Así, lo reiteramos, quien afirme que el oído se conduce comprensivamente con una inherente y espontánea libertad y deliberación autónoma orientada comunicativamente hacia un sano entendimiento de unos y otros se equivoca y diremos de él que “sueña con los ojos abiertos”³², expresión de Spinoza referida contra aquellos que propugnan una libertad de decisión en el hombre y que no saben observar todo aquello a lo que quedamos ampliamente ajustados.

En correspondencia con lo anterior, cabe inferir que, si nos fuese lícito hablar, como lo hace Hobbes, de un estado natural del ser humano, incluso cuando vive en el gobierno civil, dicho estado debiese ser concebido como una beligerancia constante y egoísta de unos contra otros, pues la inevitable exposición de unos a otros resulta una profusa condicionante, violenta, compulsiva, intransigente y despótica; por esa razón hemos visto determinada la comprensividad del oído a partir de ese choque violento y

³¹ Cfr. Hobbes, T. (2010). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 100 ss.

³² Cfr. Espinoza B. (1983). *Ética*, México, UNAM, p. 140.

abrupto de unos contra otros que hace posible el cúmulo de nuestros ámbitos condicionados y condicionantes.

Para ilustrar de manera más plástica lo que ahora mencionamos, avoquémonos a ofrecer un ejemplo, producto de nuestra imaginación: especulemos que, si hubiese un ser solitario en el mundo, una especie de Adán, pero sin Eva, al momento en que éste prestase oídos al mundo, sólo podría escuchar una variedad de sonidos que logran percutir en su escucha, viviría, pues, con un oído lleno de percusiones que sólo chocarían en su tímpano, resultaría así, que el hombre paradisiaco del que ahora hacemos mención, dispondría de un oído al que no podríamos llamar con justicia campo de comprensión y que no podría ser el propio del humano; más, cuando dicho ser angelical encuentra a un otro ser humano, ahora imaginemos al Adán con Eva, entonces el escuchar llega así a vibrar como campo de comprensión y, por ende, llega a entender, pues su oído es percutido por la exposición condicionante, casi siempre violenta, corporal y egoísta ante otro, en este caso Eva. Dado lo cual, emerge de ese modo la inmediatez de la condición humana e irrumpe entonces, el oído y su obediencia a la arbitrariedad constituyente de las múltiples condicionantes que allí brotan. Surge así, el oído crítico sometido a escuchar los condicionamientos de nuestra condición. De lo anterior inferimos que el relato de Adán y Eva constata que la escucha, en sentido general y la escucha en sentido crítico, emergen al momento en que aquel comprende que hay un ser igual ante él³³, instante expresivo donde ambos quedaron condicionados unos a otros, instante donde el campo comprensivo de la escucha de ambos quedó abierto y sujeto al mismo tiempo a la exposición originaria de unos a otros. Así, ese ruido beligerante y compulsivo de la cosa apela al oído forzándolo a escuchar e instalándolo como ubicuidad de preguntas.

De tal manera que el oído crítico de nuestro hipotético Adán o de Eva comprenden y obedecen constitutivamente a las condicionantes expresivas y autoritarias (la cosa) que justamente emergen por el roce de ambos, siendo que, si nuestro imaginario hombre o mujer interrogase acerca de su peculiar identidad y su agravante fuese lanzada del siguiente modo: “¿quién soy?“, las posibilidades de sus respuestas irían en este sentido: “Yo soy Eso”, queriendo decir con ello que él *es* la cosa, esto es, el conjunto de condiciones tiránicas, beligerantes y compulsivas que emergen ante la expresividad de verse expuesto a otro; pero, al mismo tiempo, nuestro hombre sería capaz de afirmar: “Yo soy ella”, pues únicamente el tú condicionante que representa ella, es capaz de abrir la comprensividad de nuestra hipotética per-sona, pues debemos reconocer que ésta vibra, cual diapasón viviente, sólo por las percusiones de aquella y viceversa.

En correspondencia con lo anterior, cabe decir que él lleva a ella en el oído; él dispone potencialmente de la capacidad comprensiva de afirmar: “*te* escucho”, como también ella puede afirmar: “*te* atiendo”, refiriéndose a él. Él es ella, ella es él o, mejor, él es ella(s), ella es ellos, él es las muchas *ellas*, mientras que ella es los muchos *ellos*, ambos son abierto plural; ambos son pluralidad, ambigüedad, multivocidad, pero también son un conjunto de roces, fricciones y egoísmos; podemos inferir de lo anterior que él y ella son cosa misma: expresividad abierta, llena de percusiones, beligerancias, venturas y desventuras, egoísmos y tautologías, ambigüedades y pluralidades; ambos son un

³³ La expresividad corporal de Adán le hace decir “Esta sí es hueso de mis huesos y carne de mi carne”, sin embargo, dicha expresividad ya hubo abierto la escucha de Adán y de Eva al mismo tiempo. Siendo que, el oído de Adán no fue abierto cuando Dios insufló su aliento sobre él, sino que su escucha como campo de comprensión fue tal únicamente frente al roce con Eva. Todo el drama posterior de la caída y el momento en que los ojos se abrieron por la falta, fue una simple consecuencia del hecho mismo del que hemos reflexionado: la condición humana que prorrumpe al quedar expuestos y expresados unos a otros y a la que quedamos obedientes e indefensos. Siendo que, la escucha como campo de comprensión irrumpe recién quedamos obedientes frente al autoritarismo de dicha condición.

conjunto o plétora de contextos que remiten a lo abiertamente condicionado y condicionante de la cosa.

Debido a todo lo anterior, no podemos sino afirmar y reiterar que la abierta expresividad de la cosa irrumpe sobre el oído en general obligándolo a escuchar desde su propio régimen abierto, desde los propios dictámenes condicionantes de su apertura, de tal modo que, la escucha, en su sentido más general y ordinario, no hace sino *hablar* y de manera más apropiada, interpretando y reproduciendo eso abierto de la cosa, su propia prosa. Mediante el oído, en amplia medida, se logra actualizar teatralmente los ritmos prosaicos de la cosa quedando sujeta a esos mismos ritmos. Pero, la escucha, arreglada a su sentido crítico, potenciada por el principio escuchar la escucha, impele sondear lo abiertamente condicionante de la cosa, obedece indefectiblemente al hecho de atender los ritmos y sonoridades de su apertura condicionante, queda inclinada a prestar oídos a lo que ella *nos quiere decir* y lo que *no quiere decir* en su inmanencia condicionada y condicionante.

Muy probablemente a la escucha crítica la doblegue primariamente la condición de atender nuestra condición humana. Escucharnos, como otro modo de hacer efectivo el pensarnos, se torna el *dictum* enderezado a descifrar nuestra condición de humanos. A causa de ello, estamos tentados a afirmar que la ordenanza délfica *Noscete ipsum* apela al oído crítico bajo el *dictum* actual y efectivo del escucharnos, del descifrarnos bajo una estricta labor comunitaria.

Quizá sea Sócrates quien haya experimentado a profundidad la obediencia originaria délfica en su propio oído, precisamente una enderezada a escuchar nuestra condición humana y saberla descifrar, experiencia que, según nosotros, pudo desplegarse desde tres particulares sentidos: a) saber que nos desconocemos, pues creyendo saber, no sabemos y lo más desconocido para nosotros somos nosotros mismos; b) descifrar lo que está en nuestras manos y aquello que nos rebasa; c) cuidar de sí y de los otros.

La escucha crítica, por el carácter de ser un campo comprensivo apelado y venero de interrogantes, le es de suyo quedar inclinada a leer el gran libro del mundo que es la cosa, tiene que saber leer el libro inacabable de la condición humana, esto es, las condiciones que la cosa imprime sobre nosotros; de tal suerte que, queda fecunda y gravosamente sujeta a saber descifrar la auténtica “signatura de las cosas”³⁴; la escucha queda inclinada, de manera preeminente, a saber descifrar el gran teatro del mundo que es la cosa en su abierta expresividad. Ya Jenofonte hizo manifiesta esta preeminencia, al exponernos una reflexión socrática enfilada pre eminentemente hacia la condición humana. De tal suerte que, el oyente descifrador, el oyente lector del mundo –allí donde leer y el oído apelado confluyen³⁵– debe ser capaz de interrogar a la cosa misma, del mismo modo como Sócrates lo hizo con sus contemporáneos, al momento que éste ha obtenido tímidamente alguna interpretación: “¿Era esto lo que quería decir?”, mientras que el punto de escucha del oído intérprete resuena como un “¡Sí, era eso!”³⁶.

Así, pues, para cerrar este amplio apartado, reiteremos que una filosofía crítica de la escucha debe quedar arreglada e inclinada (obediente) por la fuerza imperiosa de lo abierto de la cosa para precisamente escuchar las condiciones de la misma (leer la signatura de la misma), para así poder leer su amplio jeroglífico y, de ese modo, atender lo que ella tiene que decir o no quiere decir o no habría podido ser escuchado, respecto de su expresividad férreamente condicionante; debido a ello, nos hemos abocado a insistir con suma constancia que el principio *escuchar la escucha*, como uno de los cimientos potenciales de una filosofía crítica de la escucha, quiere decir, esencial y

³⁴ Cfr. Schopenhauer, A. (2012). *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, *Op. cit.* p. 311.

³⁵ Nuestra investigación tiene como pendiente la fecunda equivalencia entre escuchar y leer.

³⁶ Cfr. Schopenhauer, A. (2012). *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, *Op. cit.* p. 313-314.

preeminentemente, intentar otear la condición humana, significa, pues, escucharnos. Comporta encontrar una ubicuidad fidedigna donde se nos ordena atendernos.

V. *Tú eres Eso: La expresividad de la cosa.*

En las líneas subsecuentes nos daremos a la tarea de insistir en la serie de condicionamientos que irán definiendo a la persona y su estar en el mundo, gracias a la expresividad constatada en la cosa, la cual, toma al oído como uno de sus puntos focales para dramatizar y arreglar dicha expresividad.

5.1 El oír no se aprende y la expresividad inconsciente.

La escucha, tanto en su sentido más general y ordinario, como en su sentido crítico, obedece a lo abierto de la cosa, se inclina en todo caso al hecho de su expresividad inmanente y mundana, sigue sus dictados y signos, impele descifrarla como texto del mundo. Lo abierto de la cosa, prosa y silencio del mundo, ser sin la leyenda del Ser resuena en el oído como expresividad condicionada y condicionante. Condicionada, debido a que, dada su expresividad, se instala de suyo en cuanto que despliega sus términos eminentemente prosaicos; en otras palabras, el nosotros se condiciona por una expresividad más excesiva que el propio nosotros. Condicionante, en tanto que logra disponer las formas o modos en que impera y determina, entre otras cosas, al propio oído. A causa de esto último, hemos sido capaces de insinuar, por ejemplo, el hecho inmanente y mundano de nuestra condición humana, lo mismo que las circunstancias de la indefensión de la escucha, sus regímenes o sus inherentes impedancias, en todo caso, la parquedad y sujeción de la comprensión del oído a contextos acotados que le imposibilitan llegar a comprender, por ejemplo, algún origen o causa última de la propia expresividad a la que hemos hecho alusión con suficiencia. Intentar esto último, como lo advertimos en su momento, sería ejercer una labor contra la propia condición del oído. Por esto, podemos afirmar que las posibilidades de una filosofía de la escucha son inmanentes, esto quiere decir, que se constriñen a sondear lo que entendemos por nuestro mundo, esto es, la condiciones de nuestro estar aquí, dejando de lado toda agravante que transgreda las limitantes de nuestros condicionamientos.

En razón de ello, hemos podido afirmar que la cosa expresa sus términos, no únicamente a partir de las agitaciones del cuerpo y con respecto a la exposición del otro –donde quedamos condicionados unos a otros–, sino, además, a partir del suelo de nuestra acentuada inconciencia, donde los afectos se ponen en marcha, por eso hemos dicho que el oído ya oye sin saber que oye (el oído *quiere*, hemos dicho), el oído es un campo *expresivo* puesto en juego antes que la lengua exprese palabra alguna, el oído obedece constitutivamente antes de toda deliberación y la conciencia queda traicionada en la medida que el oyente ya interpreta de manera pre-consciente. Por esa causa, llamamos la atención en las estrecheces incontestables entre el oído y el llegar a ser de la subjetividad y sus eventualidades.

La fuerza expresiva de algo dicho y no dicho de la cosa, excedencia eximida a la propia locución, semiosis exceptuada a la praxis comunicativa, se pone en juego en la inconciencia y compulsividad del oyente, en el oído del mismo que ya queda preso del propio apetito del oído que sólo quiere oír a conveniencia y que, por otro lado, no puede parar de hacerlo, no existe un sosiego en la compulsividad del oír; la puesta en juego de

esa expresividad, por decirlo de algún modo, compulsiva e inconsciente¹, debemos insistir, rebasa las posibilidades materiales y sensibles del lenguaje, cobra una relevancia y una gravidez decisiva, de la que ha sacado provecho, por ejemplo, el psicoanálisis, toda vez que la per-sona resulta, muchas veces, sólo un títere o un histrión, cuyos hilos están desperdigados y acreditados en el imperio de la propia cosa.

De tal suerte que, la per-sona, cual ser descifrador, queda exigido a prestar oídos a *Eso* que ya se pone en juego de múltiples maneras y recién lo hace antes de su propia consciencia. La cosa y la expresividad de la que hacemos mención lo asalta y lo traiciona (pues la per-sona la traduce y la cuenta), mientras que su gravidez resulta demasiado relevante por el calado de sus condicionamientos.

Eso que hemos determinado bajo la designación de expresividad ya percute en nuestro oído antes del obrar de nuestro intelecto, antes de toda consciente decisión; pero no únicamente eso, sino que lo hace, antes de todo aprendizaje, con antelación a toda competencia o cultivo de la aptitud, debido a esa razón es que afirmamos que la expresividad y su imperio *no es algo que se aprenda*, en su movimiento actuante sólo *expresa*; y, en coherencia con esto, podemos así afirmar que el oído, en esencia, no puede aprender a oír dicha expresividad, pues el oído *oye expresando y expresando oye*. Esto debemos entenderlo, precisamente, en el mismo sentido en que Schopenhauer afirma de la voluntad que ésta no se aprende²; queriendo decir con ello que la voluntad como figura expresiva que hace mundo labora con antelación al conocimiento y expresa los condicionamientos a lo que queda propenso todo sujeto de conocimiento.

En conclusión, el oído no puede aprender a oír, pues de suyo testimonia en su ejecución la expresividad de la cosa, siendo que, en ella ya trabaja con precedencia una significancia que constitutivamente se pone en juego en toda per-sona.

Debido a lo anterior, nosotros hemos insistido que el oído es uno de los lugares privilegiados donde, sin deliberación previa, labora una obediencia originaria constituyente, una sensibilidad condicionada, una percusión sin obstáculos, a causa de ello es que podemos decir que cada oyente lleva en el oído un amo y un esclavo al mismo tiempo; un amo en razón de que el oído gobierna casi siempre a la per-sona a fuerza de la ejecución de una traición que se ejerce sobre él; y un cautivo, a causa de que no hace otra cosa más que exponer los condicionamientos de la expresividad de la que hablamos.

Inquirimos, pues, que la gravidez de nuestra inconciencia, los rudimentos de nuestra cautividad, los fracasos de nuestro entendimiento, las vicisitudes del diálogo de unos con otros, la constancia de nuestra volubilidad que, cual barco sin timón, nos hace navegar por el océano de la incertidumbre y por los mares de la incomprensibilidad, se deben, en buena medida a esa acusada precedencia que se pone en marcha, entre otras cosas, en el oído.

Esto que ahora decimos resultará un escándalo para todos aquellos que filosóficamente no reconocerían las estrecheces originarias y constitutivas entre la escucha y la obediencia que en ella ocurre. De tal modo que, las posibilidades de una libertad auditiva sólo serían posibles en la medida que el oído llegase a asumir sus condicionamientos y tendiese a aquietar la compulsividad de la cosa misma, pero ello puede ser posible en un oído que cuida de sí y asume su potencial crítico.

5.2 La volubilidad ciega y ambigua de la cosa.

¹ Cfr. Schopenhauer, A. (2012). *El mundo como voluntad y representación*, Vol. II, *Op. cit.* p. 624.

² Cfr. Schopenhauer, A. (2012). *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, *Op. cit.* p. 388 ss.; Cfr. Schopenhauer, A. (2012). *El mundo como voluntad y representación*, Vol. II, *Op. cit.* 229.

Podemos advertir los condicionamientos de la cosa en el oído como la suerte de una ineluctable *volubilidad* ciega y ambigua en su interior, la cual haría que hoy, afanosos y optimistas, afirmemos como verdad algo y que lo posicionemos en la cúspide de nuestros valores, pero, poco después, esa verdad ahora valiosa y maravillosa se trueque subrepticamente en futilidad y hasta la lleguemos a tachar de falsa, pero más delante repitamos lo mismo bajo un ejercicio carente de sosiego.

El *hablarnos* y *escucharnos*, lo dicho y lo no dicho, en tanto cosa, se afirma y dramatiza con constancia de manera egoísta en el oído, mientras que éste queda condicionado para comprender, reproducir e interpretar a la propia cosa según sus egoístas, violentas, inestables y volubles pretensiones, ejecutando su imperio en un escuchar según el *conatus* o mediante un régimen del propio interés y desde las vacilaciones de lo supuestamente conveniente. Por eso es de esperar que el oyente sacie su deseo egoísta con algo que logre satisfacer dicho deseo, pero enseguida mude su atención hacia algo diferente, dejando al descubierto, más allá de la lógica de la satisfacción e insatisfacción, una crasa volubilidad inherente a la cosa. He aquí, pues, que esa volubilidad ciega y ambigua que ahora acreditamos en la cosa nos condicione a comprender precisamente a través de oídos harto mudables y volubles. Haciendo posible con ello la acreditación de una comprensión eminentemente egoísta, propensa a extravíos, sometida a los lineamientos de la satisfacción e insatisfacción, frágil, inconstante, mudable, pero, ante todo, ambigua.

La volubilidad de lo abierto de la cosa quiere decir, en este caso, lo siguiente: que si hoy hablamos y escuchamos de un conjunto de cosas con viva atención –como sucede con la tecnología– las defendemos, las enarbolamos con suma naturalidad, satisfacen nuestros deseos y necesidades, incluso nos constituimos desde ellas, se tornan nuestro mundo y nuestra verdad; pero, dado el caso, mañana o pasado mañana, eso antes escuchado y asumido, sea en el campo de la vida ordinaria, sea en el de la ciencia o filosofía, que otrora nos resultó harto entrañable y a lo que nos hubimos de adherir, lo vislumbraremos ahora, sin ninguna clase de dudas, como harto fútiles, desechables y pasajeras; pues la ambigüedad e inconstancia de la cosa imprime en el oído del oyente sus propios términos desde los cuales afirma y reafirma su constante inconstancia. Recordemos que ello sucede cuando el oído entiende desde sus peculiares complacencias y egoísmos. Por eso, podemos advertir que el hablar y escuchar, lo dicho y lo no dicho de la cosa es harto voluble y ambiguo y los criterios de lo grande y lo pequeño, lo verdadero y falso mudan con inconstante constancia. Ayer al héroe le lanzaban flores, hoy le arrojan vituperios.

Desde esta crasa volubilidad y ambigüedad podemos entender cómo nos hemos posicionado de falaces ideas de progreso y del cambio histórico, como también podemos entender la ilusoria noción filosófica que entiende la historia según épocas y la falsedad de los conceptos de la mejoría de los tiempos, de su perdición y su redención, como también podemos comprender que en dicha volubilidad se asiente el narcicismo del filósofo.

Esto último ocurre, como hemos visto, con Heidegger, cuando la escucha del filósofo expresa un movimiento anticipatorio y pre-dice lo que ella quiere con antelación predecir. El oído pre-sagia una historia del Ser, ésta se despliega bajo épocas aciagas y plenas de penuria, mientras que el pensador pre-dice dichas épocas revestido de una serie de temperamentos proféticos, beatos y bajo el narcicismo de la incomprensión al pensador que anuncia, desde su retiro del mundo, futura salvación y la mejoría de los tiempos.

En este juego del pensamiento de Heidegger podemos constatar que la volubilidad, ambigüedad y el narcicismo egoísta de la cosa le ha jugado al pensador una mala pasada, pues la cosa le ha hecho pensar al filósofo del ser lo que él habría querido

escuchar, la cosa le ha complacido a conveniencia su oído. Heidegger, como otros tantos filósofos y seres humanos, caemos presa de esta volubilidad y de ese narcisismo egoísta y tautológico de la cosa en el oído, la cual nos hace entender lo que queremos entender, según la figura de la conveniencia egoísta; de tal suerte que, allí donde la cosa habla en su volubilidad y versatilidad ciega, nosotros creemos escuchar cambio histórico y una verdad velada en esa historicidad que el pensador se encargará de develar y una historia que se desenvuelve según tiempos aciagos u oportunos, según nuevos comienzos, acabamientos y superaciones; y, creemos, de ese modo, que su pensamiento resulta ser algo no dicho –eufemismo filosófico de la novedad y del acierto del filósofo– y que la historia tiene algo revelador que ellos mismos logran poner al descubierto. Pero, lo que no estarían dispuestos a reconocer dichos filósofos estriba en que su peculiar historia, su filosofía o los goznes narcisistas del pensador que piensa en una “novedad”, son producto, en buena medida, de esa falaz volubilidad de la cosa que nos hace pensar lo que ella desea y supedita nuestro oído a sus pretensiones acomodaticias y oportunistas; debido a ello, nos constriñe a mudar nuestros pensamientos según la ciega conveniencia; en consecuencia, hace posible, entre otras cosas, que falazmente creamos que existe progreso en las cosas humanas, que asintamos que la historia se desenvuelve según épocas diferentes, que cada filósofo vea en su filosofía una novedad que no alcanzó a ver la época precedente, como también que hoy tengamos a un filósofo como representante eximio de la verdad y mañana tengamos a otro y que los tiempos actuales nos parezcan diferentes y más decadentes a los precedentes, mientras que somos incapaces de descifrar que lo que no cambia es la inconstante constancia de la volubilidad de la cosa. Somos para nosotros mismos un invariable cambio que muda una y otra vez.

Por nuestra parte, los cambios que acreditamos en la historia debiesen ser entendidos, en primer lugar, en relación con la vinculación entre oído, los regímenes auditivos que lo guía y la estructura de la historia que en dicha vinculación se pone en marcha; en segundo lugar, como resultado de las múltiples variaciones de la constante volubilidad ciega y ambigua de la cosa, como consecuencia de la expresividad inconsecuente de la cosa que muda según su egoísta conveniencia. Justamente esto último, desde nuestra apreciación, sería lo que no cambia, lo invariable, lo que permanece, mientras que aquello a lo que denominamos historia o progreso son las mudanzas inherentes de esa volubilidad y ambigüedad, pero aquello inamovible de la cosa y de sus condicionamientos, que son los propios de la condición humana, sería la constancia de su inconstancia, la constancia inconstante de su ambigüedad, por decirlo de algún modo.

En consecuencia, aceptamos que el ser humano sea siempre el mismo ser voluble, ambiguo, inconsciente, inconstante y ciego, presa de la autoridad de la cosa y de sus peculiares mudanzas. Debido a ello, podemos inquirir respecto de la historia y desde este contexto, lo mismo que Schopenhauer afirmó de la misma: “La divisa de la historia debiera rezar así: lo mismo, pero de otra forma”³, esto es, que en lo que respecta a la historia, lo que priva es la perseverancia de la volubilidad y ambigüedad de la cosa, más lo que cambia o varia son las facetas históricas de aquellas. Algo análogo a nuestra reflexión lo encontramos proferido en el personaje de Mefistófeles en la obra de Paul Valéry *Mi Fausto*: “El hombre siempre es el mismo, yo también. Yo persevero”⁴, lo cual quiere decir, desde nuestra lectura, que el hombre, cual Mefistófeles, resulta ser hijo de la constante expresividad voluble, ciega y ambigua de la cosa, misma que siempre logra renovarse una y otra vez en los anhelos y pretensiones tornadizos del hombre. Redondeemos nuestra reflexión insistiendo en el hecho de que el oído es un contexto

³ *Ídem.*, p. 429.

⁴ *Cfr.* Valéry, P. (1987). *Mi Fausto*, *Op. cit.* p. 37.

preeminente donde se ejecuta la iteración de la volubilidad y ambigüedad de la cosa. El oído es una inagotable fuente de iteraciones siempre tornadizas.

Desde el contexto precedente, podemos inferir que nuestro error histórico estriba en creer que el hombre es un cúmulo abierto de cambios, un acontecimiento variable, cuyo sentido nos lo daría el tiempo y su finitud. El error histórico estriba en seguir midiendo al nosotros desde el baremo del tiempo y no acreditar su perseverancia en la volubilidad, en la ambigüedad y sus mudanzas, las cuales se reavivan una y otra vez de forma constantemente inconstante, como se renueva un deseo con toda su multivocidad inherente o como cuando este deseo es trocado por otro más o cuando la insatisfacción se satisface y vuelve una vez más; justo como lo hace el Mefistófeles en términos generales, quien, en cuanto figura literaria y en tanto figuración del deseo, del movimiento, del mal, de la inquietud y como figura de la ambigüedad, persevera remozándose en medio de los hombres (debido a ello hay muchas versiones literarias de Fausto), jugando con ellos, insuflando en sus oídos sueños mudables e inquietudes que nunca son saciadas, sentimientos y anhelos tan volubles como efímeros, los cuales emergen como a traición de ellos mismos y brotan como lo hacen los acontecimientos, esto es, como simples sucesos que, al tiempo que se levantan se desvanecen cuales “burbujas que revientan en la superficie del hervidero de las cosas humanas”⁵.

Para reforzar la idea ahora reflexionada y así cerrar lo hasta ahora argumentado, traigamos un ejemplo más de la obra de Valéry, un pasaje interesante donde Mefistófeles habla a Lust o más bien, Mefistófeles habla *en* Lust o, mejor, Lust es Mefistófeles y éste aquella. En ese fragmento, que a continuación citaremos, ambos seres hablan al unísono, pues llegan a ser la misma persona, lo hacen bajo una sola voz, formando juntos una comunidad expresiva, como esa comunidad de la que hemos hablado y que se torna patente al momento de la exposición de unos a otros. Comunidad-cosa donde ella misma se afirma potente en su perseverante volubilidad, bajo los auspicios de un impulso egoísta que se renueva, entre otras cosas, en la figura del deseo, pero sobre todo, en la figura de la ambigüedad o multivocidad de las cosas humanas; cosa misma imperante, misma que se afirma bajo una apelación narcisista haciendo obedecer a unos oídos indefensos que son movidos a escuchar lo que quieren escuchar: volubilidad perseverante que se auto complace en sus denuados egoístas imperando sobre el oído de todo oyente. Veamos el ejemplo:

JUNTOS. – Sabes bien lo que quieres. Sabes demasiado lo que quieres. No te atreves a confesarte lo que te atreves a sentir que estás a punto de hacer...

LUST. – Oh, qué voz me habla, que es la mía y que me atormenta como si fuera de otro... Doy vueltas en el lecho de mis pensamientos... ¡Un libro, un libro para no oírme!... Oh corazón mío, ¿qué me importan todos estos libros que no son más que espíritu muerto y cosas que pueden decirse?

JUNTOS (Mefistófeles y Lust) – Escucha, pequeña Yo... Escucha... ¡Soy la más sincera de tus voces! Escucha bien: soy tu verdad, tu camino y tu vida... Escucha, éste es el buen consejo...

LUST. - ¿Oh, qué voz me habla, que es la mía y que me trastorna?...

JUNTOS. – Escucha, escucha, éste es el único consejo: ¡ÁMATE!

[...]

JUNTOS. - ¡ÁMATE... AMATE... AMA TODOS TUS DESEO!⁶

Aquí el JUNTOS, la comunidad expresiva que es aquí el JUNTOS nos indica precisamente las formas en que reproduce su potencia sobre los oídos, una potestad voluble que somete a los mismos, a través de impulsos que pueden traicionar la conciencia, que nos hacen ser de un modo ahora y de otro modo después, amantes ahora

⁵ *Ídem.*, p. 114.

⁶ *Ídem.*, pp. 90-91.

de algo y después enemigos de ello, pero, en todo caso, resultan los oídos presos de una comprensividad particular que se traiciona una y otra vez. Los oídos resultan sujetos a una fuerza que se afirma a sí misma y que, no sólo es voluble, sino que, como hemos dicho, resulta palmariamente ambigua.

Así Lust ama a Fausto sin saber que lo ama, puesto que Mefistófeles la ha incitado a amarlo, promoviendo situaciones que ella misma ha deseado sin saberlo y ha repelido al mismo tiempo, pues la ambigüedad la inunda del todo, por ese motivo, después trocará esa confusión y ese amor hacia el discípulo de Fausto, un discípulo al que Fausto le había dicho: “Cuidado con el amor”⁷, sentencia que el discípulo denostó con suma conciencia, mientras que, más adelante, el denostador cae enamorado de Lust, llevando a cabo en su persona, mediante una traición a sí mismo, aquello que había zaherido, el amor. Así, en esa serie de sucesos corroboramos lo que antes habíamos dicho: sólo escuchamos lo que queremos escuchar; pero en el oído, también lo hemos reiterado, ocurre una traición comprensiva contra uno mismo, pues el oído, con bastante frecuencia entiende desde lo que quiere entender y expone con dicho comportamiento que casi nunca llegamos a saber bien lo que en verdad queremos. Insistamos, para la persona, el oído es un esclavo y amo a la vez.

Con lo anterior nos damos cuenta que Mefistófeles-Lust, Fausto-Mefistófeles, Discípulo-Mefistófeles, conforman juntos una comunidad expresiva, parangón del *nosotros* que, cual cosa misma, logra reproducir su ímpetu, ciego, voluble y ambiguo, mediante un oído que escucha según el baremo de su conveniencia y a un tiempo, reproduce una comunidad que se traiciona a sí misma bajo la forma de una eventualidad bastante voluble, contingente, crasamente ambigua o flagrantemente indeterminada. Frente a todo ello, debemos reconocer que el oído, no solamente es obligado a escuchar lo que quiere, sino que impera verdaderamente sobre él la ambigüedad de su querencia y con ello corroboramos, pues, que la cosa misma resulta una fuerza voluble, ciega, ambigua y multívoca desde donde nos ponemos en marcha. Comprobamos, una vez más, que llegar a ser y oído se corresponden.

En correspondencia con lo anterior, cabe concluir sumariamente que, si volviésemos una vez más a proferir en el seno de esa comunidad la siguiente interrogante: *¿qué somos?* Habríamos de inclinar el oído hacia la cosa misma, hacia las ristas de nuestra condición humana y tendríamos que decir: “*Somos Eso*”, refiriendo con ello el hecho de ser invariablemente acontecimiento constantemente voluble e ineluctablemente ambiguo, multivalente, contingente, indeterminado o mejor, mudadizamente multiexpresivo, el cual, se dramatiza, se reproduce, se interpreta y representa, en amplia medida, en la fragilidad del oído.

5.3 Indicios en el oído de los principios delficos *conócete a ti mismo y ocúpate de ti.*

Digámoslo por anticipado: el oído como campo de comprensión, en sentido general, es un lugar privilegiado donde lo abierto de la cosa ostenta y condiciona su apertura a partir de una originaria obediencia enderezada a *dejar ser* eso abierto de la propia cosa. ¿Qué quiere decir lo anterior? Y, ¿qué implicaciones conlleva ello?

Antes de abordar las agravantes anteriores, bien vale la pena recordar de manera breve lo que hemos dado a entender por lo abierto de la cosa. Lo abierto de la cosa quiere decir en nuestro caso la multiexpresividad que hay recién el gesto, el movimiento, el cuerpo, el roce, el sonido y el oído confabulan al unisono, perturbando y agitando la

⁷ *Ídem.*, p. 55.

exposición de unos a otros. Agitación, roce, resonancia, vibración emergente, *hay* perturbado y perturbante. *Per-sonancia*, valga la expresión, sin un pasado que nos pudiera remitir a una historia sin movimiento y sin vibración. Vibración comunitaria desprovista de una remisión a un *previum* de la perturbación. Debido a ello, podemos inferir que dicha per-sonancia puede ser retenida como la suerte de una perturbación y vibración que sucede recién nos exponemos los unos con los otros, especie de fricción de unos y otros, la suerte de un tocarnos y empujarnos (apelación) unos con otros, cuyos efluvios percutidos se propagan, como si fuese un movimiento ondulatorio que logra hilvanar con sus vibraciones el propio espacio perturbador y perturbado del que son parte. ¿Será que el Big Bang cósmico tiene algo de semejante con la especie de Big Bang que es la per-sonancia?

Todo ello sucede, desde lo anterior, como si dicha expresividad fuesen físicamente ondas de energía acústicas que emergen debido a la fricción o turbación de cierto ambiente que habría entre elementos diversos, las cuales fueron propagándose ondulatoriamente. Lo abierto es ese espacio ondulante, pleno de fricciones y ruidos que no se puede acallar; sitio que vibra sin sosiego, turbación que se propaga con velocidad inconstante y a través de medios heterogéneos, provisto de registros o tonos sonoros o frecuencias plurales desde los que se hace oír y desde los que impone sus imperios. sitio ondeante, sinérgico, percusor y turbador que fuerza al oído a escuchar.

Asimismo, lo abierto de la cosa quiere decir la explosión y propagación de las fuerzas de choque, desplazamiento de sonido y movimiento, dispersión de los testimonios que remiten a la cosa. Denota, a su vez, eclosión de pluralidad, emergencia de la multivocidad, profusión de la ambigüedad, prolijidad de la volubilidad. Atmosfera heterogénea de multiexpresividad, todo lo cual quiere decir desperdigamiento de los testimonios que rehúsan a ser colegidos (logos) por algún sentido o significación en particular, por algún sentido histórico o por alguna historia universal. En consecuencia, podemos decir que dicho paraje es a-lógico, pues nada hay que los conjunte en una significación total, unitaria o bajo los dejos de una historia universal o siquiera del ser. Ubicuidad prosaica, multitextual, atestada de voces y silencios, lugar sinérgico, paraje de a-tensión de unos a otros, resonante y disonante. Esta aludida a-tensión se hace efectiva eminentemente bajo la lucha, la perturbación, el roce, la fricción, el tacto, la percusión salvaje y la apelación egoísta de unos contra otros. Así, sumariamente podemos inquirir que lo abierto de la cosa está acreditada como localidad vibrante donde podemos corroborar determinados los condicionamientos de unos con otros, esto es, el complejo paraje de nuestra condición humana.

Dado lo anterior, podemos inferir de lleno, respecto de lo abierto, que no cabe la más mínima posibilidad de su clausura, se torna imposible el cese de su vibración. No podemos regular su viveza y expresividad, a su vez, resulta improbable determinarle algún rumbo histórico preciso respecto de su movimiento. Resulta ilusorio escuchar absolutamente todos los ecos o timbres de la sonoridad de su apertura, como tampoco podríamos señalarle, desde nuestras débiles y opacas fuerzas, la suerte de algún origen o la designación de cierta procedencia.

No obstante, contrario a lo anterior, con suma constancia hacemos la labor de forzar su clausura, de actuar contra ella; laboramos a favor de regular sus ritmos y tonos, de violentar su pluralidad y hasta nos damos a la tarea de procurar determinar algún rumbo histórico de ella misma, ello bajo la elucubración de la temática filosófica del sentido de la historia. Todas estas desavenencias contra la cosa, lo que en coherencia y verdad quiere decir la eclosión de una incesante polémica de nosotros contra nosotros mismos, pueden ser asumidas como un ejercicio *contra* la propia cosa, cuya fuerza afirmativa y propagadora revierte sobre sí intensificándose. Lo anterior, si se quiere, puede ser

entendido en términos de una filosofía de la vida como la suerte de una agresión y hasta transgresión de la vida contra sí misma. Todo lo cual, en sustancia, incrementa los niveles e intensidades de la violencia al interior de la cosa y, por ende, de la beligerancia de unos contra otros; se ensanchan aún más las nervaduras de nuestra obediencia a la potestad de la cosa, se incrementan el ruido del mundo y su confusión, se amplifican, en términos de una comprensión auditiva, los aturdimientos que distorsionan las posibilidades de un escuchar crítico.

Consideremos sólo algunas ejemplificaciones donde vemos acreditado ese ejercicio contra la “normalidad” vibrante de la cosa. Una de esas agresiones contra la cosa estriba en la *intolerancia*⁸ contra la diversidad y sus manifestaciones, pues esta pluralidad es resultado de la eclosión de sus testimonios, es efecto de su apertura cimbreada, de tal manera que un intolerante, al agredir a alguien diferente a él, lo hace acreditando sobre sí un régimen audio-comprensor provisto de un temperamento dogmático y agresivo, conservador y por demás, disgustado con lo diferente y con aquello que no sería, desde su posición, “auténtico”, al tiempo que se enemista contra la abertura de la cosa, pues su disgusto, a ciencia cierta, es contra la presencia inherente de lo ambiguo (que desconoce lo auténtico) de la cosa, su beligerancia es dirigida hacia la presencia expresiva de su volubilidad, hacia el ser de un modo y también de otro. El intolerante manifiesta un potencial miedo hacia la posibilidad de la ausencia de la verdad, hacia la inestabilidad o ausencia de fundamento alguno. El intolerante tiene miedo a dicha ausencia, teme a la volubilidad, tiembla frente a la experiencia de ambigüedad y pluralidad de la cosa, por eso, su miedo es, al final del día, hacia lo abierto y ambiguo de la condición humana.

Pero, a contra punto, ocurre también la emergencia de una “tolerancia” intolerante que, queriendo cimentarse en lo abierto e intentando defenderlo, no hace otra cosa sino clausurarlo. Esta falsa “tolerancia” se define bajo la tesitura de asumir sin reservas una especie de *laisser aller* (dejar ir) a todas las posibilidades humanas de ser, por más laxas y desparpajadas que sean éstas, fundamentando dicho *laisser aller* sobre una cuestionable libertad definida según un caprichoso “todo debe llegar a ser”.

Aquí el *laisser aller*, que en verdad es un *laisser être* caprichoso, significa llegar a ser según las compulsivas y vanas ilusiones de una voluntad arbitraria y hasta pueril, la cual asume y defiende, sin más, la amplia posibilidad de ser según móviles autónomos y antojadizos, desconociendo el imperio condicionante de la cosa, haciendo caso omiso de nuestra humana condición. El epígrafe que resumiría con creces la falsa idea ahora mencionada dice: “soy lo que yo quiero ser” o “llega a ser lo que quieras ser”; giros expresivos que se reproducen con suma constancia en los oídos de nuestros contemporáneos y que constata, una vez más, las múltiples figuras del egoísmo que rigen a dichos oídos. No obstante, a esta absurda tolerancia, le subyace una crasa intolerancia consistente en hacer caso omiso a los francos condicionamientos de la cosa. Su intolerancia estriba en no tener oídos para la expresividad condicionante de lo abierto, la cual nos hace ser, casi siempre, aquello que no queremos. La intolerancia estriba en no reconocer que somos seres condicionados y que no podemos ser según capricho y conveniencia. Ya Menandro nos dice con gran acierto: “Nadie vive, en efecto, la vida que prefiere”. Queriéndonos recordar que nuestro llegar a ser difiere con nuestra imperiosa voluntad.

Esta tolerancia intolerante y necia manifiesta una flagrante sordera acusada, muchas veces, en nuestros psicólogos, pedagogos, curadores y couches del alma, quienes no advierten que en sus oídos adviene una chanza imputada a la cosa, la cual, bajo la

⁸ Dicha intolerancia hoy se observa en el rencor contra la diversidad sexual, contra las sociedades de convivencia a los que nos rehusamos a denominar como matrimonios, rencor acreditado en iglesias beligerantes y dogmáticas como la católica.

figura de una voluntad imperiosa y egoísta se reproduce e intensifica en los oídos de nuestros contemporáneos dramatizando y arreglando modelos antropológicos provistos de un falso llegar a ser. Esta sordera que mencionamos es incapaz de atender las mofas de la cosa que hacen obedecer a nuestros oídos. Debido a ello, carecen de oídos dispuestos a atender lo que no querrían atender, a saber: que no se puede llegar a ser a capricho y voluntad. Aquí, el oído se afianza con extrema obstinación a aquello que él mismo quiere escuchar, el narcicismo de una libertad incondicionada –desplegando cada vez más discursos centrados en la voluntad y en la proliferación de superficiales humanismos que enarbolan al hombre desde potencialidades sin freno.

La intolerancia de este *laisser aller*, que de fondo es una impertinencia, una tal acusada a una supuesta sapiencia que desconoce las férreas condicionantes del nosotros, descansa en no admitir que el llegar a ser gravita en la expresividad ambigua y voluble de la cosa y en la obediencia originaria a sus condicionamientos, asimismo, yace en no asentir que la posibilidad voluntariosa de un “llegar a ser como se quiere” es efecto de unos oídos, como decíamos, incapaces de reconocer que lo más condicionado y determinado es precisamente aquello que denominamos voluntad. De tal suerte que, esta falsa tolerancia se monta, en primer lugar, en un saber que desconoce los condicionamientos a los que estamos sujetos (cree saber lo que no sabe); en segundo lugar, recusa la profunda experiencia de la condición humana que doblegaría al oído a prestar oídos a lo que no querría, esto es, al hecho de que nuestra venturada realización como seres humanos escapa, casi siempre, de nuestras manos. Por eso, de todo hombre se puede decir lo que el corifeo final cantó del poderosísimo Edipo:

¡En qué cúmulo de terribles desgracias ha venido a parar! De modo que ningún mortal puede considerar a nadie feliz con la mira puesta en el último día, hasta que llegue el término de su vida sin haber sufrido nada doloroso.⁹

Debido a ello, creemos que la ordenanza délfica estaba orientada muy en particular a que el hombre tuviese la competencia de escuchar aquello venido por parte del dios y que el propio hombre rehúsa atender. De allí que con derecho el *Noscete ipsum* se interprete, según nos lo recuerda Foucault como “No creas que eres dios” o “Conoce bien cuál es la naturaleza de tus preguntas antes de consultar el oráculo”¹⁰. Sentencias que aluden a lo que el propio hombre no querría oír de sí mismo, pues le obligarían a atenuar sus ímpetus impertinentes, le forzarían a experimentar su dura condición humana. Por eso Menando insiste en lo siguiente: “Es necesario que el que es hombre piense y sienta como hombre”, sentencia que es preciso advertir como otra forma de entender el principio oracular délfico enderezado a entender nuestra difícil y humana condición, algo que, por lo demás, nuestros pedagogos, psicólogos, curadores del alma y burócratas de la educación desconocen, debido a ello siguen asentando la educación sobre la base de crasas impertinencias.

Dichas impertinencias se opondrían precisamente a otra tolerancia y “libertad”, la cual tendría como uno de sus focos potenciales un oído crítico y su ejercicio descifrador orientado precisamente a experimentar, asumir y sondear el despliegue de esa originaria obediencia a la expresividad de nuestros peculiares condicionamientos, desperdigados todos merced de la per-sonancia vibrante de unos y otros, misma que llega a estructurarse como fuerza autónoma y diferenciada que pasa por encima de nuestra débil voluntad y de nuestro precipitado capricho. La sana tolerancia y la libertad comienzan con experimentar el *dejar ser* a la amplitud de vibraciones de la cosa. Dicha tolerancia y libertad tienen sus

⁹ Cfr. Sófocles, (1981). *Edipo en Tragedias*, Madrid, Editorial Gredos, p. 368.

¹⁰ Cfr. Foucault, M. (2010). *Las técnicas de sí en Obras esenciales*, Barcelona, Ediciones Paidós, p. 1072.

preámbulos en algo semejante a lo que Marco Aurelio afirmaba: “Confíate gustosamente a Cloto y déjala tejer la trama con los sucesos que quiera”¹¹.

Mas, tratemos de ofrecer otra de las tentativas orientadas a clausurar lo abierto de la cosa. Hagámoslo con la esperanza de ganar claridad respecto del dejar ser a la cosa en relación con el oído.

La intentona ocurre con bastante frecuencia al interior de la filosofía, de cierta filosofía queremos decir; particularmente de la filosofía eminente a la que hemos hecho alusión. Ello ocurre cuando el afán pensante concita, bajo un determinado régimen y azuzado por un espíritu fáustico, las determinaciones de un origen o un cierto comienzo de lo abierto. Sucede incluso cuando el pensar filosófico intenta acreditar un inicio, un principio originario o un sentido regulador de lo auténtico y no auténtico a eso mismo abierto y también ocurre cuando la filosofía pretende regular lo dicho y las formas de escuchar en el seno de la cosa. Asimismo, acontece cuando la tarea del pensar promueve una manera particular y conspicua de escuchar los ritmos del mundo o cuando intenta acreditar una verdad por instaurar en el mundo.

Cuando estos conatos se llevan a cabo por parte de la filosofía conspicua, expresamente o no, la vida expresiva de la cosa se ve interpelada, ésta se siente tocada con el fin de proceder a su regulación conservadora, se siente empujada, aturdida y transgredida por el pensamiento filosófico a través de una serie de interdictos y temperamentos enderezados a prohibir y condenar la volubilidad, la multivocidad, la ambigüedad y la fuerza de la cosa, de tal manera que lo vibrante de la cosa, de por sí voluble y violento (vida como $\beta\acute{\iota}\alpha$, fuerza y afirmación violenta) resulta seriamente violentado y puede percibirse intensificada en su violencia afirmativa a causa de esa misma fuerza transgresora y conservadora de dicha interpelación. La cosa queda tocada desde el juego caprichoso del escuchar lo que se quiere escuchar, provocando con ello la intensificación de la violencia afirmante de la propia cosa y ensanchando así el ardor de la intolerancia y la expansión de fuerzas muchas veces conservadoras y totalitarias. El oído del filósofo que interpela y roza, violenta y aturde a través de su oído conservador y totalitario, llega a ser interpelante, pero se exime de ser interpelado¹².

Esto que ahora mencionamos lo podemos comprender mejor si nos auxiliamos de las reflexiones auditivas aducidas por Peter Szendy. Szendy, al intentar despejar las posibilidades de una historia de la escucha en la música mediante el provechoso auxilio del arreglo¹³, llega a contraponer dos tipos de escucha que configuran, en buena medida y a su modo, el “paisaje sonoro” – según expresión del propio Szendy– y la estructura misma de la obra.

¹¹ Cfr. Aurelio, M. (1997). *Meditaciones*, 5ª Reimpr. Madrid, Editorial Gredos, p. 91.

¹² Como lo hemos dicho reiteradamente Heidegger es un parangón de esta clase de filosofía. Heidegger lanza el grito filosófico de *dejar ser* al *Ser*, pero en su pensamiento existe la tácita advertencia o el interdicto filosófico implícito, totalitario y conservador de que al *Ser* se le debe *dejar ser* según anticipados modos originarios; a su vez, se advierte que dicho *Ser habla* según modos auténticos, para particulares oídos y desde determinados signos y marcas, a partir de cierta escritura, la signada como pensante y la determinada como esencialmente poética. Emerge así un *dejar ser* vigilante, totalitario, violento y conservador. Debemos insistir una y otra vez en el gesto político y totalitario que guarda en sí la filosofía de Heidegger, pocas veces se ha hecho énfasis en los temperamentos sutilmente violentos, intransigentes y totalitarios que aguardan en el pensamiento del filósofo alemán. Existe una expresividad *no dicha* en la escritura y en el gesto del pensamiento de Heidegger que ya habla con mal humor hacia su presente, un malestar contra lo ambiguo y multívoco, una cierta rispidez e intolerancia contra lo voluble, expresividad que ya habla sin decir palabra alguna y que lo hace más allá del aspecto sereno y reposado que guarda su escritura.

¹³ Cfr. Szendy, P. (2003). *Escucha. Una historia del oído melómano*, Barcelona, Editorial Paidós, *Op. cit.* p. 84.

Para este investigador existiría, lo diremos de manera muy somera, por un lado, una escucha o un oyente denominado estructural¹⁴ ligado a los rudimentos enderezados a atender la obra musical de manera unificada, fidedigna, lo bastante seria y por demás, beligerante contra las posibilidades de un cierto arreglo ambiguo y pleno de multivocidad. En los oídos de este tipo de escucha resonarían los sonidos de un arreglo de la obra musical exaltada en su magnanimidad estructural, enaltecida en su genialidad, ensalzada en su totalidad¹⁵. Así, con este modo de escuchar surgiría el régimen de una “gran escucha” que instala e instituye los fundamentos de una “gran música”¹⁶, mediante la cual se gestaría la figura del compositor genial, visionario o clarividente capaz de escuchar algo inaudito. Por mor de esto, podemos comprender cómo se habría gestado la idea de esta “gran música”, desde la cual brota un escuchar que entiende, por ejemplo, en la obra de Beethoven, una música producto de una sordera visionaria, cuyos oídos sordos, llegaron a ser demasiado atentos y clarividentes, pues hubieron comprendido algo calificado del todo como inaudito¹⁷.

Mas, por otro lado, frente al paradigma del oyente total o estructural, contraponen Szendy un oyente distraído¹⁸, diletante, lúdico, el cual oye con oídos entretenidos, cuya audición disoluta¹⁹, dice el investigador, arreglan la obra según una forma de escuchar despreocupada, distraída e intermitente²⁰, surgiendo con ello una pauta de escucha diletante, denominada así por Szendy. Brotando con ello, además, un arreglo de la obra que la forma de escuchar estructural y atenta condenaría, pues, al decir de ella, emergería a partir de oídos sordos, indispuestos, poco devotos y poco afectos, dada su distracción, a escuchar una cierta particular grandeza de cierta obra.

La contraposición por parte de Peter Szendy de estos regímenes de escucha quedarían ligados a la manera de concebir una obra musical y estarían en estrecha relación con las determinaciones del “pasaje sonoro” y la legislación del mismo, según reflexiona el propio investigador²¹. Desde nuestra consideración, sienta bien al momento que desplazamos dicha discusión a los entramados de la filosofía eminente, su decantación histórica y las maneras en que también labora directamente en la clausura de la cosa. Puesto que, dicha filosofía, logra imprimir sobre la per-sonancia una particular legislación, un incremento del fragor de su violencia y la afirmación progresiva de un oído interpelante, pero no interpelado. Así, el oído de la filosofía eminente dispone de una gran semejanza con la escucha estructural en lo referente a sus pretensiones auditivas exaltadas –y que nosotros, inspirados en Szendy, también interrogamos, como antes lo hicimos, si incurre en una flagrante sordera²²– respecto de la animadversión que ostenta contra todo aquel oyente que arregla las cosas del mundo mediante oídos distraídos e inauténticos y tocante a la enervada legislación de lo que ocurre en el mundo.

El oído conspicuo por el que piensa el pensador, –desde el que oye también el gran poeta al mundo, ese que es tocado por los dioses y por las musas–, este oído desea escuchar y en demasía, como ya lo hemos inferido. Por lo demás, ansía retener como obra, la obra del pensamiento dispuesto en la escritura de sus libros y los ritmos de un mundo legislado por una verdad que es su tasa y medida, verdad del mundo que sólo él y algunos hombres egregios podrían haber escuchado, dada su “gran escucha”. Dicho

¹⁴ *Ídem.*, p. 128 ss.

¹⁵ *Ídem.*, p. 131 ss.

¹⁶ *Ídem.*, p. 140 ss.

¹⁷ *Ídem.*, p. 144 ss.

¹⁸ *Ídem.*, p. 130 ss.

¹⁹ *Ídem.*, p. 136.

²⁰ *Ídem.*, p. 130-131.

²¹ *Ídem.*, p. 119.

²² *Ídem.*, p. 148.

mundo es asumido como provisto de un misterio escrutable que es preciso atender en lo prístino de su verdad, para así poder anunciarla y ofrecerla a un cúmulo de oyentes por demás, displicentes, unos tales dotados de oídos distraídos, con el fin particular de que éstos arreglen su vida en concordancia o sintonía a dicho misterio y su inherente verdad.

Diremos, además, que esta escucha eminente se dice a sí misma, como lo hemos afirmado en otras ocasiones, aquello que Hamlet refiere de sí: “Los tiempos están desquiciados: ah condenada desgracia ¡haber nacido yo para enderezarlos!”²³.

Y, aunado a lo anterior, también admitiremos que dicha escucha egregia resulta azuzada por las ínfulas de un peculiar temperamento fáustico –que antes ya hubimos de referir–, el cual podemos definir ahora, según el diálogo entre Mefistófeles y el discípulo de Fausto que tiene lugar en la escena quinta²⁴ de *Mi Fausto* de Paul Valéry. Este susodicho y peculiar discípulo también desea ser él mismo un Fausto, también pretende ser un hombre eminente, debido a ello, Mefistófeles, espíritu interpelante, en diálogo con aquel, describe, de manera tácita y a grandes rasgos, algunos de los aspectos de este espíritu que el propio discípulo ansía adquirir y que nosotros vemos unido ahora a la “gran escucha”. Algunas de las facciones de este espíritu son las siguientes, a saber: el espíritu fáustico desea “dominar el espíritu por el espíritu”²⁵, es un ser que anhela la triplete: saber, poder querer²⁶; ser que, por un lado, tasa el conjunto de las ciencias, mide a los autores y sus libros, pone sobre ellos, sobre los clásicos, por ejemplo, terribles baremos: son palabra muerta, son silencio eterno. Pero el espíritu fáustico desea vencer sobre los autores y sus obras, ambiciona ser un vencedor sobre esos libros que sólo duran porque soportan una muerte lenta²⁷. El discípulo, aspirante a maestro, codicia precisamente lo que todo espíritu fáustico: forjar una obra y “hacer olvidar todos los demás”²⁸.

Se hace evidente aquí una de las facetas más disimuladas (como la de la humildad) propias de la voluntad fáustica, la que quiere dominar el espíritu con el espíritu, a saber: ser un comienzo, ostentarse como un parteaguas, ser referencia, no pasar al olvido, levantarse como un sentido y rehusarse a no ser un sentido roto (fracaso, *frangere*, quebrar) y fragmentado, sin unidad, como lo es precisamente el fracaso.

Asimismo, el aspirante a Fausto, por instigación de Mefistófeles, debe adquirir un temperamento obstinado en la duración²⁹, desea permanecer en su obra, ser verdad última. Así, se hace evidente, una vez más, las intenciones del que quiere dominar el espíritu: permanecer como verdad e inaugurar un juego donde la verdad y la mentira, lo sido y lo no sido dejen de ser un “juego ingenuo”³⁰ y por fin, dado el caso, la filosofía y el filósofo, como potencias dominantes del espíritu, logren eximirse de su crasa ambigüedad y de su fingido desacuerdo. Pues, a decir verdad, hasta el momento, la tarea del pensar sólo “consiste en poner cara de ignorar lo que se sabe y de saber lo que se ignora”³¹.

Pero, no únicamente lo anterior, sino que dicho espíritu fáustico –espíritu que ignora que lo es–, cree poder leer el mundo y a los seres de manera trasparente³², su escucha no sólo es clara sino total, domina con el oído, puesto que lo escucha todo. Dicho ser, además, está guarnecido de un peculiar orgullo, uno tal que se envalentona contra los “errores” históricos del pasado y por eso mismo desea superar dichos fallos. Su dominio

²³ Cfr. Shakespeare, William, *Tragedias*, *Op. cit.* p. 24.

²⁴ Cfr. Valéry, P. (1987). *Mi Fausto*, *Op. cit.* p. 102-118.

²⁵ *Ídem.*, p. 111.

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ *Ídem.*, p. 112.

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ *Ídem.*, p. 112-113.

³⁰ *Ídem.*, p. 113.

³¹ *Ídem.*, p. 114.

³² *Ídem.*, p. 123.

del espíritu es un dominio de la historia, escucha toda la historia, pues no entiende a ésta sino como historia universal. Por eso mismo es un espíritu superador, su oído dominante va más allá de la historia, funda comienzos y lo hace a partir de un orgullo transgresor y conservador al mismo tiempo, dado que cree poner en relieve, una verdad asentada en el pasado, inicial e inaudita; una verdad atestada de bríos restauradores y adversaria de toda volubilidad y ambigüedad en el mundo. En fin, pues, el hombre de la “gran escucha”, es un ser fáustico, dominador del espíritu, conservadoramente transgresor, cuyas ambiciones de dominio poseen un cierto erotismo fincado en clave de un gran amor, el cual lo puede lanzar hacia “el sentimiento de vivir a la potencia de un canto, de un himno en la cima [...]”³³. Determinamos, pues, cómo el oyente total y la codicia de dominio que le subyace, configura a cabalidad sus contornos en la medida que su temperamento erótico va unido a la metáfora de las alturas, metáfora que refiere al pensador y hombre de letras vertical, ese que piensa alto, ese ser conspicuo que escucha transparentemente desde las alturas.

Como antes lo hubimos de advertir, la escucha eminente —con legitimidad decimos que es un escuchar fáustico— o la escucha total, como la designa Szendy, resulta, paradójicamente, un prestar oídos que obra a favor de la perturbación de lo vibrante de la cosa; puesto que, con sus anhelos de dominio del espíritu, intenta legislar sobre la personancia al pretender ver circunscrita una verdad inaudita en su interior, atendida sólo por él; además, a causa de que intenta imponer un *estilo* de escucha mediante el cual se puedan hacer escuchar todas las modulaciones de lo abierto, justo como el Fausto de Valéry, quien pretende escribir un libro, uno tal que quien lo lea ya no desee leer otro más, puesto que en él encontraría la totalidad de la expresión en todos sus registros³⁴; en este estilo de prestar oídos se intenta ver determinados la vida y el vivir conjuntados en el himno entonado en la cima; himno donde el decir y lo escuchado, en los labios y oídos del pensador y del poeta, confluirían, en una mismidad poemática, la configuración de una historia del ser y su verdad, como sucede con Heidegger, el último Fausto de la filosofía.

Por nuestra parte, hemos afirmado con reiterada constancia, que lo abierto de la cosa se hace escuchar en el oído de manera plural, de forma multívoca, aderezando sus ritmos de modos ambiguos, del todo volubles y beligerantemente afirmantes. Decíamos, además, que ella misma somete al oyente a ser escuchada a partir de una gama innumerable de regímenes y temperamentos, de tal manera que cada oyente, logra arreglar la vida de la cosa misma de modos múltiples y muchas veces indeterminados. Así, a contra punto de lo que un oyente conspicuo afirmaría, la cosa misma impone deliberadamente su ambigua expresividad, su volubilidad inherente; debido a ello, todo intento por legislar su apertura e inscribir en ella una verdad inaudita que “mejore” las condiciones “deplorables” del mundo o que afirme la coincidencia entre lo dicho y lo escuchado en un poema entonado desde lo alto, no hace otra cosa, sino intensificar con sus ansías de dominio el ímpetu de por sí violento y egoísta de la cosa.

Así, postulamos que existe una gran diferencia entre, por un lado, experimentar y asumir los condicionamientos, junto con la obediencia originaria que nos impone la cosa y por otro, experimentar dichos condicionamientos y la crasa pretensión de intentar legislar sobre ellos y hasta determinar una verdad inaudita en sus adentros. Lo primero, implicaría un dejar ser a la cosa y concretarse a comprenderla, con tolerancia y libertad, desde contextos acotados y desde puntos de escucha disminuidos, justo lo que nuestra investigación intenta; lo segundo, implicaría, en un primer momento, dejar ser a la cosa, pero después, transgredirla para que ésta llegue a ser de otro modo según una verdad inaudita. Lo primero, significa escuchar filosóficamente al mundo, lo segundo, filosofar para enmendarlo.

³³ *Ídem.*, p. 115.

³⁴ *Ídem.*, p. 35-35.

Dado lo cual, inferimos que, las posibilidades de una filosofía de la escucha deben articularse en aras de una crítica sobre los propios regímenes de la audición, esto es, estaríamos encauzados a *entender* las formas en que se hace escuchar la expresividad misma de la cosa, sus distancias y espacios, sus percusiones y resonancias. Se pretende, pues, hacer un ejercicio enderezado a escuchar nuestro escuchar; más todo ello, con el único fin de sondear, desde ciertos puntos de escucha, desde acotados contextos y registros, la expresividad de la cosa o, lo que es lo mismo, auscultar a partir de ciertos puntos y contextos nuestra condición humana. Por lo demás, también querría decir otear aquellos modos de audición que pretenderían cerrar o clausurar la vida vibrante de la cosa y que, al hacerlo, intensifican los diversos emplazamientos de la intolerancia, las simulaciones de la libertad y ensanchan con agresivos conservadurismos y sutiles disimulos, que es preciso saber descifrar, las múltiples maneras orientados a legislar y aturdir el paisaje expresivo de la cosa.

Dejando de lado las intenciones que intensifican la beligerancia de la cosa y se opone a la profusión de la cosa, ahora démonos a la tarea de especificar aquello que entendemos como el dejar ser a la vitalidad de la expresividad de la cosa. Este dejar ser quiere decir, primordialmente, el reconocimiento de la libertad de la cosa, lo cual implica una tolerancia a lo rico de su manifiesta efusividad. Además de esto, denota otras cosas que debemos señalar. Significa a-tender, exteriorizar el oído hacia el hecho de que la cosa, vigor condicionante, teatro-jeroglífico del mundo, se hace presente bajo una fuerza tan egoísta como salvaje, tan violenta como plural, por demás ambigua y voluble. Cabe reconocer que la libertad de la cosa estriba en condicionarse bajo las anteriores peculiaridades. De allí que nuestra filosofía de la audición tenga, por decirlo así, un tono realista. Lo cual quiere decir que sólo aspira a escuchar y sentir en cuanto hombre a los hombres.

Dejar ser a la cosa también quiere decir asumir que la expresividad manifiesta de la misma se hace palmaria en todos los modos del testimonio y en las maneras en que éste arregla, interpreta, actualiza la cosa o, mejor, las formas en que el testimonio representa la cosa (el *nosotros se dice de muchos modos*). Así, dejar ser a la cosa significa *entender* y consentir que toda concepción de la historia, toda visión de mundo, toda filosofía, toda forma de ser, lo mismo que toda ciencia, nuestra concepción del tiempo y del espacio, los juegos de poder y las presunciones de verdad que se ponen en marcha, lo mismo que nuestras concepciones del Estado, las terribles guerras, los campos de concentración, todos los holocaustos e injusticias, la explosión reverberante de la diferencia, las manifestaciones democráticas, las pretensiones aristocráticas, las religiones y sus beligerancias, la tecnologización, el capitalismo y el neoliberalismo económico o político, las dolientes nevaduras de la corrupción política, los juegos terribles de colusión entre autoridades y narcotraficantes y las guerras que se desprenden de ellas, lo mismo que nuestra plurales visiones de la educación, incluso todas nuestras intenciones de ontologizar al mundo, todo ello y más, es resultado de la expresión misma de la vitalidad de la cosa (el espacio prolijo que es el *nosotros*, la *per-sonancia*); en otras palabras, las complejas y entreveradas condiciones humanas y la pluralidad de sus profusiones indican, refieren y remiten a los juegos expresivos del *hablarnos* y *escucharnos*, de lo no dicho y no escuchado y que hemos designado cosa misma.

Este dejar ser implica la franca abstención de afirmar que algo no debiese acontecer o que algo de lo que sucede no tendría que ocurrir o manifestar animadversión y malhumor porque las cosas no acontecen según antojo o capricho o empeñarse porque los asuntos bajo el cielo tengan que suceder precisamente según imperiosa voluntad y

acorde a la siguiente afirmación que el propio Epicteto repudia: “Pues yo quiero que me suceda todo lo que se me ocurra, y tal y como se me ocurra”³⁵.

Dejar ser implica asistir al gran teatro del mundo y llevar la consigna de que el guion está referido hacia cada cual, pues somos nosotros los que lo escribimos y escenificamos al mismo tiempo. “Tú eres Eso”, nos habremos de decir unos a otros sin encono ante esa amplia e inacabable escenificación. Toda esa prolija dramatización transcurre en razón de la vibración y percusión de nuestras condiciones. Dejar ser a ese profuso teatro equivale, en amplia medida y desde este contexto, a “aprender a querer cada una de las cosas tal y como son”³⁶.

De tal manera que, si alguien, al estar en medio del teatro del mundo logra enervarse frente a la condición humana y quiere cambiarla o manifiesta su disgusto por que algo existe y no debiese existir, sucede, entonces, que obra de manera contraria al dejar ser a la cosa, pues no asume su vibrar en toda su salvaje apertura resonante.

Así, según creemos, el *dictum* délfico entendido como *Noscete ipsum*, se hace patente aquí como representación que hace obedecer al oído para asumir y experimentar sin aspavientos esa prolija βίη de nuestras condiciones. “Recuerda que no eres un dios” y que nuestro sitio está entre los humanos y que todo lo que allí acontece no puede ser desconocido, es esto lo que el oído reconoce al quedar inclinado hacia la condición humana. La ordenanza del dios délfico percute en el oído bajo la forma de una obediencia originaria que hace inclinar al oído, potenciando su comprensión al asumir la prolijidad de la efervescencia de las cosas humanas, diferentes en todo momento a los asuntos divinos. En el oído se pone en marcha esta diferencia y esta fractura que Colli ha denominado “fractura metafísica” y que Apolo ha dejado indicada en el proceder de la audición³⁷. Este deja ser a las cosas humanas en su viva efervescencia, diferenciadas de las cosas divinas, es lo que el dios délfico, en un primer momento, insufla al oído. Por demás, principio que nuestro oído no siempre quiere escuchar.

Dejar ser a la cosa y no pretender cerrar sus entrañas, queriéndonos semejar a los dioses caprichosos e ilimitados, quiere decir, insistamos en ello, no rechazar en modo alguno la profusión de la expresividad humana que reboza en sus manifestaciones, nos parezcan éstas agradables o desagradables, las tomemos como aberrantes o no, las querriamos escuchar o no. Todos esos profusos testimoniales nos conciernen, en tanto que podemos decir que somos precisamente dichos testimoniales. De estos testimoniales, con plenitud y seguridad, podemos decir “somos Eso”, justamente en el más amplio y justo plural. Dicha expresividad y su apertura nos atañe en un sentido más originario, en el sentido de que su fuerza misma se impone a nosotros y nos pone en juego, nos inclina hacia una obediencia tal que nos hace decir aquello que Cremes dice a Menedemo: “Hombre soy y nada de lo humano considero que me sea ajeno”³⁸.

Lo concitado con prelación lo vemos cercano a ciertas afirmaciones al interior del estoicismo, en tanto que éste afirma que habría representaciones que se imponen de suyo. Dichas representaciones serían, en efecto, involuntarias, pues se “adelantan al oficio de la mente y de la razón”³⁹, y forzarían al pensamiento a reconocerlas, se impondrían sobre nosotros, todo ello en la misma medida en que nosotros hemos dicho que se impone la referida expresividad de la cosa. Estas indicadas representaciones, el estoico las aprueba y afirma de ellas que no habría por qué temerlas ni rechazarlas, cosa que muchos filósofos, pedagogos y educadores, en tanto que lo son, las deniegan y objetan, quieren, en todo

³⁵ Cfr. Epicteto, (1993). *Disertaciones por Arriano*, Madrid, Editorial Gredos, p. 96.

³⁶ *Ídem.*, p. 97.

³⁷ Cfr. Giorgio, Colli. (2010). *El nacimiento de la filosofía*, 1º Reimpr. México, Editores Tusquets, p.42.

³⁸ Cfr. Terencio, (1982). *El Atormentado en Comedias Vol. I*, Editorial Gredos, Madrid, p. 240.

³⁹ Cfr. Epicteto, (1995). *Fragmentos en Manual, Fragmentos*, Madrid, Editorial Gredos, p. 229.

caso, que algún acontecimiento sobre el mundo no llegase a suceder⁴⁰ debido a que les infringiría cierta perturbación, lo cual quiere decir que se empeñan en concebir las cosas según deseo y voluntad o según, el capricho de una voluntad exacerbada.

En cambio, el estoico afirma que las representaciones no dependen de nuestra deliberación y voluntad; y, más bien, lo que debiésemos desaprobarnos –y estaría en nuestras manos hacerlo– sería proferir de ellas que son algo temible, perturbador y terrorífico y que ellas mismas no debiesen devenir. Vale la pena recordar aquí aquello de Epicteto: “Los hombres se ven perturbados no por las cosas, sino por las opiniones sobre las cosas”⁴¹. La perturbación estriba en opinar que las cosas humanas debieren suceder acorde a conveniencia.

Dado lo cual, la cosa, como si fuese un haz de representaciones y testimoniales, no nos debiese en modo alguno alterar a causa de su prolijidad. Escuchar la condición humana tiene que ver con asumir sin precipitada desaprobación todo que en ella ocurre, dejarla ser. En este contexto debemos entender lo que a continuación nos dice Marco Aurelio:

Amargo es el pepino. Tíralo. Hay zarzas en el camino. Desvíate. ¿Basta eso? No añadas: << ¿Por qué sucede esto en el mundo?⁴²

Insistamos, pues, que nuestra investigación encuentra correspondencia con aquello que los estoicos postulan como el uso correcto de las representaciones, esto es, enderezar el obrar en conformidad con la naturaleza o, lo que es lo mismo, la inclinación del oído por representaciones involuntarias, obedecer a las mismas, no querer administrar aquello que simplemente se nos impone. Las siguientes palabras de Epicteto, resumen adecuadamente lo que ahora afirmamos:

La divinidad no te hizo administrador de los vientos, sino a Eolo. Entonces, ¿qué? Hemos de organizar mejor lo que depende de nosotros y servirnos de las demás cosas tal como vienen. Y, ¿cómo vienen? Como la divinidad quiera.⁴³

Así, desde este contexto, rechazar las representaciones que de suyo advienen, significa denegar la amplitud resonante de lo que ocurre en el seno de la per-sonancia. Equivaldría a denegar nuestra condición y en todo caso, correspondería a enemistarse con la propia cosa e intensificar la beligerancia de la misma. Correspondería a no querer conocerse como humanos, rehusar escucharnos y desoír la ordenanza délfica.

En términos estoicos, dicho rehúso equivaldría a actuar bajo una desaprobación que no sería conforme a nuestra naturaleza⁴⁴, sería, pues, en nuestros términos, tanto exasperar la expresividad de aquello que simplemente se expresa y se impone, como actuar contra la condición humana y desobedecerla. En otras palabras, significaría no querer obedecer a la condición humana, pues de lo que se trata, en términos sumarios, es de obedecerla⁴⁵, de escuchar esta obediencia originaria condicionante que nos hace vibrar y a la que nos somete la expresividad de la cosa. Así, el oído crítico admite su inherente inclinación orientada a escuchar las resonancias de nuestra condición humana y obedecer al principio délfico, como también el propio oído admite que el hombre es alguien que se

⁴⁰ Cfr. Epicteto, (1993). *Disertaciones por Arriano*, Op. cit. p. 138.

⁴¹ Cfr. Epicteto, (1995). Fragmentos en *Manual, Fragmentos*, Op. cit. p. 186.

⁴² Cfr. Aurelio, M. (1997). *Meditaciones*, Op. cit. p. 157.

⁴³ Cfr. Epicteto, (1993). *Disertaciones por Arriano*, Op. cit. p. 58.

⁴⁴ *Ídem.*, p. 134.

⁴⁵ Cfr. Veyne, P. (1996). *Séneca y el estoicismo*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 47.

debate entre escuchar al dios y desobedecerlo⁴⁶. Batalla situada entre los términos de un escucharnos o dejarlo de hacer.

Para el oído filosófico esta representación que hace obedecer al oído para dejar ser la cosa sería su máspreciado *dictum*. Dejar ser a las impresiones de la cosa significa, pues, corroborar en el oído el *dictum* délfico que impreca *γνώθι σεαυτόν*, pero bajo el principio *escucharnos*, ya que, desde este contexto, *escucharnos* significa conocernos, quiere decir asumir lo abierto de la condición humana diferenciada de lo insondable por divino. *Escucharnos* significa aquí, no únicamente quedar constreñidos desde la audición a prestar oídos a la condición humana, sino también quiere decir *atendernos*, toda vez que el oído asume el hecho de una equivalencia entre *atender* y *ocuparse* (*ἐπιμελέομαι*) de lo que somos, esa ocupación como *ἐπιμέλεια* es una *atención* o cuidado que debemos tener para con nosotros. Se infiere de lo anterior que la ordenanza délfica originariamente es un golpe (empuje, apelación) que el *nosotros* asesta al oído humano, tanto para *escucharnos* como para *ocuparnos* de nosotros. Así la ordenanza délfica *γνώθι σεαυτόν* tiene su complemento en el principio *ἑαυτοῦ*, los cuales vibran con la misma intensidad en el oído, son su viva representación donde apelación, obediencia, comprensión y cuidado laboran de manera unificada. De allí que postulemos que el hombre sea un ser que se debate entre la obediencia y desobediencia hacia su propia condición, entre conocerse, cuidar de sí y no hacerlo.

Dado lo cual, concedemos que *estar a la escucha* puede tener su postigo en la medida que a-tendemos y nos ocupamos de la cosa, de nosotros mismos, de nuestra condición. Querría decir poner atención y cuidado a nuestras resonancias humanas, las cuales, cabe reiterar, concurren no como queremos que concurra, sino según su propia liberalidad, ambigüedad y volubilidad. Puesto que, como hemos dicho el *nosotros* es algo que se escapa con constancia de nuestras manos. Llevamos consigo nuestra propia desmesura.

Así, la filosofía de la escucha que propugnamos insiste en cimentarse sobre la inclinación de escuchar la condición humana como actualización del délfico ¡conócete a ti mismo!, ¡Ocupate de ti! Dicho reajuste debe significar, desde nuestro punto de escucha, ¡obedécete a ti mismo! ¡Palpa con el oído los derroteros de tu propia condición!

VI. El cuidado de la escucha, la escucha aquietante, el oído interpelado y el fracaso.

En líneas anteriores hemos intentado dilucidar, hasta cierto punto, las maneras en que creemos que la cosa logra reproducir su ímpetu en cada uno de los testimoniales. Afirmábamos que su expresividad se hace efectiva a través de una lucha de todos contra todos; testimoniábamos, los goznes expresivos de un egoísmo recalcitrante y de una violencia desconsiderada en su interior. Asimismo, reconocíamos en la cosa los visos de un imperio originario que nos hace obedecer y que tiende hilos sobre nuestros oídos y nos logra conducir por senderos volubles y ambiguos. Por eso afirmábamos que somos esclavos de nuestra propia desmesura. Al mismo tiempo, acreditábamos que la cosa se hace escuchar de manera previa a las luces de la razón y a las agilidades de la lengua comunicativa, de tal manera que la per-sona quedaba condicionada a las manifestaciones de una expresividad que se daba a conocer como a traición de su propia conciencia. En consecuencia, inferíamos que somos, en buena medida, hijos de la locuacidad compulsiva de nuestro oír. En otros términos, la per-sona llega a ser una especie de títere cuyos hilos

⁴⁶ Cfr. Giorgio, Colli. (2010). *El nacimiento de la filosofía*, Op. cit. p. 53.

son operados por la fuerza de una expresividad ciega, voluble, ambigua, egoísta y violenta que somos para nosotros mismos.

Dado lo anterior, cabe recordar lo siguiente: primero, somos la cosa (per-sonancia) y de cada per-sona podemos decir: “tú eres Eso”. Todo lo cual sucede justo al direccionar la atención hacia la cosa. Segundo, que la expresividad de la cosa no depende de cada cual, pues no podríamos por nuestras propias fuerzas cambiar el rumbo de la misma, no podríamos trocar la fuerza ni la aleatoriedad de su expresividad, pues, en efecto, no está en nuestras manos controlar ni redireccionar ni dotar de una verdad universal al *hablarnos* y escucharnos, a lo no dicho y no escuchado. No puede estar en nuestras manos la cabal expresividad de su pasado y de su presente, pues sus palabras nos traspasan, sus silencios nos sobrepasan, la volubilidad y ambigüedad de su propia expresividad nos excede, su eventual expresividad resulta un despliegue desmesurado.

Como resultado de lo anterior, nuestra tarea filosófica se despliega, según lo hubimos determinado, en primer lugar, asumiendo la experiencia de descifrar aquello que nos rebasa y a lo que estamos sujetos; segundo, descifrar y asumir lo que estaría en nuestras manos. Lo anterior, lo debemos comprender, por ejemplo, desde los términos en los que Jenofonte, como hombre de experiencia, o Sócrates y algunas escuelas filosóficas postsocráticas lo determinaron y experimentaron, a saber: cómo distinguir y saber conducirnos entre aquello que debemos consultar a los dioses, pues escapa de nuestros imperios y eso que sí está en nuestros fueros. En otros términos, ¿cómo escuchar y descifrar lo que de nuestra condición nos excede? ¿Cómo distinguir y cuidar lo que de la misma nos incumbe? *Conocernos* y *cuidarnos*. *Escucharnos* como cosa y determinar lo que está en nuestras manos ante el fragor de su desmesura. He aquí las pretensiones de nuestra filosofía de la escucha impelida a pensar la condición humana.

6.1 Nuestra incumbencia: filones teóricos de un cuidado del oído y sus ejercicios.

La per-sona, en tanto testimonio de la cosa, ¿encuentra en sí la incumbencia o la *καθήκοντα*, –en el sentido en que traduce Schopenhauer dicha palabra del griego como “lo que resulta adecuado hacer”¹– para conocer, descifrar y cuidar el fragor desconsiderado de la cosa? ¿Cabe la posibilidad de un *hacerse cargo* atestiguado en la per-sona en lo que respecta a los ímpetus dictatoriales de la cosa? Así como Epicteto interroga: “¿Qué es lo tuyo? – y enseguida responde– El uso de las representaciones” y el gran Marco Aurelio pregunta: “¿qué es entonces lo que debe impulsar nuestro afán?”² Y a su manera declara:

Tan sólo eso: un pensamiento justo, unas actividades consagradas al bien común, un lenguaje incapaz de engañar, una disposición para abraza todo lo que acontece, como necesario, como familiar, como fluyente del mismo principio y de la misma fuente.³

Así, también nosotros, teniendo como prerrogativa en el oído el *escucharnos* y *cuidarnos*, encontramos una serie de incumbencias, disponemos de una caterva de afanes, de un *hacerse cargo* de la per-sona bajo los modos de un potencial *cuidado* de los asuntos que están en sus manos o un potencial gobierno de las cosas que nos incumben. Más adelante acreditaremos que uno de los modos de ese gobierno consiste en un peculiar cuidado del oído. Mientras tanto, adelantémoslo. Dicha serie de incumbencias están enderezadas de

¹ Cfr. Schopenhauer, A. (2012). *El mundo como voluntad y representación*, Vol. II, *Op. cit.* p. 157.

² Cfr. Aurelio, M. (1997). *Meditaciones*, *Op. cit.* p. 90.

³ *Ídem.*, pp. 90-91.

manera muy particular al gobierno de la *atenuación* o *aquietamiento* del ímpetu expresivo de la propia cosa, al aquietamiento del fragor agresivo de la misma. Pero, ¿cómo esto sería posible? Veámoslo.

Antes que todo, digamos lo siguiente. Los rasgos éticos de nuestra filosofía se tornan posibles no merced al ejercicio del pensamiento encauzado éste al buen uso de las representaciones, por más que nos hayamos auxiliado de ellas mismas. Un buen uso, según eso, nos haría admitir, como a los serenos estoicos, una imperturbabilidad frente a los acontecimientos de la cosa y un vivir provisto de renunciaciones y carente de perturbación o un vivir acorde a los designios del destino. Admitimos que dicho buen uso de las representaciones, por más que resulte apetecible, nos parece ser un ejercicio puramente intelectual y éste, como lo hemos afirmado previamente, resulta muy poca cosa ante ese juego grávido que se pone en marcha a espaldas del raciocinio. No debemos olvidar que la audición, como nuestra investigación lo ha comprobado, resulta un campo onto-hermenéutico que constata fidedignamente la debilidad del propio intelecto, las constantes chanzas de las que es objeto éste por parte del oído, así como la reiterada traición que ejecuta sobre la subjetividad nuestro campo auditivo.

El intelecto o la razón, en efecto, puede iniciar un juego cribador orientado al uso de aquello que estaría o no en nuestras manos, su inherente competencia crítica le provee ese derecho; puede, en efecto, la razón –y más cuando siente que ha dejado la infancia y que dispone de la capacidad de obedecerse a sí misma, al concebirse ilustrada, como afirmaría Kant⁴– iniciar un juego enderezado a ponderar nuestras representaciones, aquello que estaría o no en nuestra manos; sin embargo, debemos ante ello afirmar que dicho juego sería únicamente algo superficial, sería un ejercicio endeble, cuyos frutos no llegan a ser los deseados, pues, en verdad, dicho afán no alcanzaría a percibir que lo sustancial y más grávido de los seres humanos se juega en sigilo, tras bambalinas o a espaldas de la razón. Allí donde un hombre emite su juicio como ser racional, por ejemplo, en los asuntos públicos⁵, también debemos suponer que se pone en marcha y antes de que dicho juicio pudiese ser emitido, un conglomerado de expresividad que ya “habla”, que ya juega su trama, muy posiblemente sin emitir palabra alguna. Esta trama ya expande sus signos señoriales de manera previa a la propia lengua y hace obedecer al sujeto de la razón antes de que él mismo juegue a concebirse como señor de sí mismo y poseedor de una razón adulta. De tal suerte que, dicha expresividad, fuerza tras bastidores, se comporta ante el hombre racional con un poderío inevitable y ella, en efecto, es la que nos hace decir, en tono socarrón: ¡*Razonad* todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero *obedeced*”⁶. Pues, en efecto, la propia expresividad y su brío no tolera juegos como los de la razón donde pueda quedar aquella al margen de su señorío. Lo mismo que dice Schopenhauer de la voluntad, esto es, que “[...] la voluntad no consiente que se juegue con ella”⁷, también nosotros lo afirmamos de la expresividad de la cosa. Verdaderamente, la marioneta no puede jugar a mandar sobre su operador.

Más bien, cabe postular otras alternativas viables, una de esas alternativas las podemos obtener, en alguna medida y de forma paradójica, en el comportamiento mismo del propio oído.

El oído, muchas veces Jano de dos cabezas, la una ambigua y sometida, la otra, potencialmente crítica, nos puede barruntar fecundas prospectivas. Esta última arista, en

⁴ Cfr. Kant, E. (2004). *Filosofía de la historia. Qué es la Ilustración*, Buenos Aires, Ediciones Terramar, pp. 33-34.

⁵ *Idem.*, p. 34 ss.

⁶ *Ibidem.*, p. 34.

⁷ Cfr. Schopenhauer, A. (2012). *El mundo como voluntad y representación*, Vol. II, *Op. cit.* p. 154.

tanto que posee un carácter crítico nos puede proveer ciertos rasgos teóricos propios de una ética constreñida a saber laborar con aquello que nos incumbe.

¿Qué podemos hacer? O, lo que es lo mismo, ¿qué podemos hacer a pesar de la cosa misma? ¿Qué podemos hacer a pesar nuestro? Dichas interrogantes significarían, si recurrimos a términos musicales, que nuestra reflexión se da a la tarea ética de prestar oídos a las sonoridades del mundo, a sus disposiciones armónicas, pero también a sus ritmos melódicos y tonalidades, pues, ciertamente, una filosofía o metafísica sin ética se asemeja a una “armonía sin melodía”⁸, según lo ha reflexionado Schopenhauer y nuestra filosofía pretende ser una melodía con armonía.

Así, pues, a las agravantes expresas: ¿qué somos? ¿Qué pasa con nosotros? Y ¿qué es de nuestra incumbencia?, nosotros admitimos que en nuestras manos está, muy seguramente, la posibilidad de laborar con respecto de sí en lo referente a atenuar o aquietar los ritmos violentos, egoístas y desafortunados de la cosa o demorar un tanto alguna eventualidad insidiosa que potencialmente habrá de suceder. La incumbencia de la que ahora hablamos, su potencial eventualidad, caería bajo los entramados de un *cuidado de la escucha* y más en particular, bajo la provechosa emergencia de un *oído aquietante*, un oído capaz de cuidar de sí o, mejor, impelido a gobernarse a sí.

Las fortunas de un cuidado de la escucha, en tanto contexto de nuestro hacernos cargo nos las puede brindar, como decíamos, el propio oído. Dichas haciendas ocurren debido a la propia estructura de la escucha y de la a-tención que ella esgrime. A este propósito, debemos recordar, primeramente, que la escucha, en cuanto campo general de comprensión a-tiende, toda ella queda tensa y dibuja de suyo una exterioridad capaz de dirigir su tensión desprovista de objeto alguno. La a-tención de la escucha, en términos generales, queda exteriorizada hacia los efluvios sonoros y al conjunto de signos, huellas, indicaciones, significaciones, silencios, palabras, voces que la cosa, en tanto jeroglífico, despliega. Lo segundo que debemos traer a la memoria consiste en que la escucha, en su sentido más amplio, desde su condición de indefensión y a partir del propio gesto crítico que logra esgrimir, ejerce una a-tención *modulada* o tonificada por las condiciones mismas de la cosa, por el reconocimiento de su imperio y puede, por eso mismo, asumir y *entender* a partir del señorío de sus sonidos, del reinado de sus ruidos, de sus sonancias y disonancias. El oído puede, por mor de la potencia de la cosa, comprender las propias resonancias volubles y violentas de la misma. Incluso puede llegar a experimentar que dichas condiciones la constituyen –de aquí que podamos hablar de una experiencia de la finitud en tanto experiencia de lo condicionado de nosotros mismos– y que esos mismos términos son los que hacen posible su comprensión. Además, dicha *attentio* hace posible la comprensión del hecho de que la per-sona resuena, queda modulada y tonificada en dicha cosa y que es la propia expresividad de la cosa la que en sus condicionantes configuran a la misma y a su estar en el mundo. Este gesto crítico a-tento de la escucha, donde apelación (empuje), comprensión como roce-vibración y obediencia confluyen, hace posible que la escucha filosófica refrende la expresividad abierta de la cosa como algo que no puede ser trocada ni regulada ni comprendida en toda su anchura, pues el excedente expresivo de la misma es algo que escapa a los fueros del mismo oyente. Y, precisamente, de este comportamiento crítico que sabe reconocer o deja ser a aquello a lo que obedece es de donde debe emerge el *dictum* a partir del cual queda impelido tanto para escucharnos, como para cuidarnos; de esto último emerge nuestro hacernos cargo en cuanto cuidado de nosotros. Como lo afirmamos con anterioridad: en el oído resuena la voz del nosotros como ordenanza que nos inclina tanto a entendernos, como a atendernos. En consecuencia, el principio délfico *γνώθι σεαυτόν* no puede ser entendido sin su

⁸ Cfr. Schopenhauer, A. (2012). *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, *Op. cit.* p. 359.

complemento que dice *ἐαυτοῦ* y el oído, como ya lo dijimos, lo puede corroborar, toda vez que este último complemento esté inmediatamente referido al oído.

Este gesto crítico del oído deja su patencia, por ejemplo y desde el marco de una semiótica del cuerpo y del oído –que potencian de suyo gestos filosóficos o modos de escuchar filosóficos a partir de puntos de escucha contextualizados y acotados– cuando la per-sona y su escuchar filosófico, a partir de una posición estática gira su cuerpo y con ello su oído en 90 grados, con el fin de prestar oídos a los signos del jeroglífico del mundo y así poder descifrarlos un poco mejor o cuando subimos a un pequeño promontorio para escuchar con menos dificultad un cierto panorama⁹ o cuando nos ponemos una o dos manos detrás del pabellón auricular del oído e inclinamos el cuerpo con el fin de escuchar mejor o cuando simplemente guardamos silencio para que el oído emprenda mejor su labor y, al hacer esto, al ejecutar estas muecas filosóficas unidas al cuerpo y desde nuestros parcos contextos de escucha, comprendemos que la estructura general de dicho teatro del mundo, las posibilidades de cambiarlo, de trocar su sentido o de salvarlo, no están en nuestras manos, pues precisamente habría algo más grande a lo que obedecemos, un excedente al que quedamos como per-sonas sujetos y que la propia condición de indefensión del oído no podría trocar ni controlar ni comprender a cabalidad.

Pero, el oyente filósofo, en lugar de taparse los oídos ante dicho espectáculo excesivo del mundo o de darse a la tarea de negarlo o de colocarse cera en los oídos, como Odiseo, bajo el consejo de Circe para evitar el canto hechizante de las Sirenas o de huir del mundo como un desdichado anacoreta fugitivo del mismo o de quedar irritado frente a dicho espectáculo o de atesorar ánimos vengativos o quedarse inerme e inactivo ante él o, lo que es peor, amalgamar cosmovisiones del todo optimistas que los condujesen a evadir o evitar la realidad de nuestros condicionamientos, más bien, comprende que él mismo *es* ese susodicho espectáculo, tan furioso como imposible de cambiar. Este oyente filósofo entiende que él mismo resulta ese egoísmo violento de la cosa, atiende que él, en tanto per-sona, resulta ser esa ambigüedad y volubilidad que afecta a la misma. A su vez, dejando ser a la cosa, comprende que él y sus semejantes reproducen e intensifican, cada cual, a su manera, dicho fragor compulsivo de la cosa y, debido a esa razón, el oyente de suyo es capaz de decir “Soy Eso”, cosa misma. Mientras que, entiende la esencial dimensión comunitaria de la propia cosa, dimensión que también nos impele a afirmar: “Somos Eso”. Somos, en tanto per-sonas, el fragor expresivo de la cosa. Y, la per-sona, al comprender en sí y en sus semejantes dicha violencia egoísta, al compartir ese mismo sufrimiento comunitario, puede darse a la labor, por *com-pasión*, de disminuir dicho sufrimiento compartido y de ejercer en sí un cuidado de la escucha enderezada a contrariar el actuar de la propia cosa.

Se trataría, pues, de determinar y asumir que lo único que está en nuestras manos consiste, por un lado, reconocer el sufrimiento compartido a través del cual se patentiza una potencial com-pasión. Dicha com-pasión nos impele a la realización de una serie de ejercicios encauzados a la atenuación del dolor y decremento del sufrimiento que comunitariamente nos induce la cosa; como también, la potencial ejercitación encauzada a la posible demora de determinada eventualidad.

Por otro lado, debemos admitir que sólo mediante la ejecutoria de ejercicios, incluyendo, por supuesto, la ejecutoria de la labor filosófica es como podemos laborar

⁹ Este gesto filosófico por nosotros ahora descrito y que lo hemos unido a uno corporal más ordinario y cotidianamente contextualizado, se opone a esa habitual y socorrida mueca donde el filósofo, como hombre conspicuo, llega a ser un hombre que habita en las alturas, un hombre que sondea todo desde lo alto, un hombre que habitualmente sube a las montañas para poder comprenderlo todo. Un gesto de esta naturaleza al que nos oponemos resulta semejante al paisaje romántico que Caspar David Friedrich (1774-1840) inmortalizó en su obra *El caminante sobre un mar de nubes* (1818).

proactivamente contra lo inevitable de la cosa y favorecer el desciframiento de nuestras incumbencias.

6.2 Primeros indicios de los ejercicios del oído. Oído y memoria.

Uno de los primeros ejercicios que estaría en nuestras manos realizar es producto mismo de la escucha a-tenta con antelación referida. Primeramente, diremos qué entendemos por la noción de ejercicio. La idea de ejercicio la retenemos básicamente como un *salir fuera (exercere)*, esto es, la potencial salida de cierto estado para ser conducidos a otro. En términos generales un ejercicio es una práctica sobre sí que nos dispone para un potencial gobierno de sí mismo ordenado al desciframiento y apaciguamiento de la propia cosa. Un ejercicio es el potencial hacerse cargo de sí con el fin de contribuir al sosiego violento del nosotros. Determinemos un ejemplo.

La escucha entiende y asume que la cosa misma y su fragor escapa de nuestras manos, en fin, que a la propia cosa no la podemos cambiar. De allí que cuando se levantan consignas enderezadas a cambiar el rumbo de la humanidad, debemos tener a las mismas como signo de una crasa necesidad.

Esta escucha a-tenta puede fomentar desde sí una peculiar acción encaminada, paradójicamente, hacia una *distensión del campo comprensivo de la escucha* para quedar modulada o tonificada por un cierto sosiego y apaciguamiento ante lo irremediable y frente a aquello que nos excede y somete. Este potencial sosiego está suscitado al comprender y asumir sin reparo alguno lo excesivo de la cosa, al comprender el imperio iterativo de su volubilidad y ambigüedad, al retener lo inevitable de su violencia y el dolor del egoísmo y de la lucha de todos contra todos. De tal manera que el oído y el oyente pueden ser inducidos a un cierto aquietamiento en la medida que se palpa con el oído todo lo anterior. Este movimiento comprensivo puede suscitarse, por ejemplo, cuando entre oído y memoria laboran coactivamente y se retienen reflexiones ejercitantes direccionadas a apaciguar el campo de comprensión del oído, como, por ejemplo, aquellas que meditaba Marco Aurelio:

Muchos pequeños granos de incienso se encuentran sobre el mismo altar; uno se consumió antes, el otro más tarde; y nada importa la diferencia.¹⁰

O esto otro, reflexionado por el mismo sabio emperador:

Piensa, por ejemplo, en los tiempos de Vespasiano. Verás siempre las mismas cosas: personas que se casan, crían hijos, enferman, mueren, hacen la guerra celebran fiestas, comercian, cultivan la tierra, adulan, son orgullosos, recelan, conspiran, desean que algunos mueran, murmuran contra la situación presente, aman, atesoran, ambicionan los consulados, lo poderes reales. Pues bien, la vida de todos ellos ya no existe en ninguna parte. Pasa de nuevo ahora a los tiempos de Trajano; nos encontramos con idéntica situación; también aquel vivir ha fenecido. De igual modo, contempla también y dirige tu mirada al resto de documentos de los tiempos y de todas las naciones; cuántos, tras denodados esfuerzos, cayeron poco después y se desintegraron en sus elementos.¹¹

Esto más del propio Marco Aurelio:

En suma, examina siempre las cosas humanas como efímeras y carentes de valor: ayer una moquita; mañana, momia o ceniza. Por tanto, recorre este pequeñísimo lapso de tiempo obediente

¹⁰ Cfr. Aurelio, M. (1997). *Meditaciones*, Op. cit. p. 85.

¹¹ *Ídem.*, p. 89-90.

a la naturaleza y acaba tu vida alegremente, como la aceituna que, llegada a la sazón, caería elogiando a la tierra que la llevó a la vida y dando gracias al árbol que la produjo.¹²

Incluso, podemos recordarle al oído aquello cantado por Leopardi y referido por Nietzsche en la *Segunda consideración intempestiva* cuando se dice:

Nada vive que sea digno de tus emociones
y la tierra no merece ni un suspiro.
Dolor y aburrimiento es nuestro ser
y el mundo un excremento, nada más.
Por ello cálmate.¹³

Reflexiones que ayudan al oído a mantenerse en la atmósfera misma de sus implacables condicionantes. Meditaciones que potencialmente harían entender al oído a partir de una calma frente a lo irremediable.

Este peculiar ejercicio del oído acusado en la per-sona, que ahora hemos referido como ejemplo, tiene como fin, insistamos, trabajar sobre los registros comprensivos del oído y aquietar la compulsividad de la cosa en uno mismo; por otro lado, dicho ejercicio puede ser entendido, hasta cierto punto, como Pierre Hadot¹⁴ comprendió los ejercicios espirituales, esto es, como la puesta en marcha de una viva filosofía práctica, como prácticas sobre sí que el filósofo francés acreditó una y otra vez en la Antigüedad grecorromana, pero comprendiéndolas como proyecto de una transformación o psicagogía del yo¹⁵. Por nuestra parte, nuestra noción de ejercicio filosófico lo retenemos en el marco de una práctica sobre el oído y su proceder comprensivo, como una labor del oído sobre él mismo y, por ende, como una práctica de la per-sona orientado a atenuar la compulsividad de la cosa en el amplio contexto de una ética de la filosofía de la escucha. Pero, además, debemos entenderlos en el espectro teórico de una potencial pedagogía de la escucha.

En la medida que promovemos una filosofía y una pedagogía orientada a llamar la atención respecto del provecho de una potencial y buena relación entre oído y conocimiento, entre oído, saber, comprensión y cuidado de sí, entonces, fomentamos un cierto cuidado en lo que al sosiego del nosotros se refiere, pero lo hacemos atacando una comprensión auditiva regida por las figuras del egoísmo y de la tautología y combate un entendimiento potenciado por lo que el oído desea. Dicha labor pedagógica y filosófica se suscriben a promover un *bíos* dirigido necesariamente por la consecución de la atenuación del dolor comunitarios (compelida por la com-pasión), por el fomento de un apaciguamiento de la afirmación violenta de la cosa, por la tarea de sondear o descifrar aquello que precisamente sería inevitable, por la labor de hacer lo posible por retardar o demorar aquello que potencialmente llegare a suceder, dada la iterada volubilidad de la cosa. En todo caso nuestra labor filopedagógica fomenta un *bíos* orientado, en buena medida, a saber gobernarnos desde un fecundo cuidado del oído.

Respecto de esta idea de la demora, pongamos un ejemplo para dilucidar aún más lo que ahora decimos. Desde nuestra consideración, Auschwitz –sus emplazamientos– y su cruel potencial devastador se tornará, tarde o temprano, nuevamente realidad, su fantasma no se ha ido ni se irá, sus emplazamientos están en latencia. Pero cuando se haga realidad otra vez, lo hará bajo formas diferentes y transformadas, se tornará posible bajo

¹² *Ídem.*, p. 94.

¹³ Cfr. Nietzsche, F. (2006). *Segunda consideración intempestiva. Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, p. 26.

¹⁴ Cfr. Hadot, Pierre, (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Ediciones Siruela.

¹⁵ *Ibidem.*, p. 18.

muy diversos matices, provistos todos ellos de un multifacético odio devastador difícil de descifrar. Dado esto, lo que verdaderamente podría estar en nuestras manos sería precisamente escuchar e intentar descifrar los signos de su acecho, las señales de sus emplazamientos, los sigilos en los que se esconde, los acontecimientos en los que se encubre o disimula, con el fin, pues, de poder aplazarlos lo más posible y darse a la tarea de ejecutar su posible postergación.

Ahora bien, el gesto crítico del oído queda impelido, como antes lo postulamos, a descifrar los signos de la condición humana, queda sujeto a a-tender la presencia de dichas condiciones y de reflexionar a partir de las mismas. Asimismo, queda ordenado a intentar rememorar dichos términos con el fin de ejercer de manera fehaciente su labor descifradora. En este último sentido, debemos reconocer que el oído puede recordar con cierta habilidad sonidos, tonos, voces, ruidos y hasta silencios que antes había escuchado. Pero, también, cabe admitir que puede olvidar con suma facilidad. De tal suerte que, podemos hacer expresa una relación básica entre oído y memoria, entre escucha y olvido. Debido a que el propio oído, como sentido corporal y como derrotero hermenéutico, sufre o padece de manera contigua las inmediateces de la cosa, a causa de que empuje (tacto), movimiento, sonido y vibración laboran en conjunto para ayudar a configurar la memoria. Es necesario reconocer que la inmediatez en la que cosa y oído se ponen en juego es la que posibilita recordar con facilidad y olvidar con esa misma desenvoltura. Debido a ello, podemos olvidar con facilidad lo que más se nos reitera y recordar con naturalidad aquello que nos dejó una huella que se imprimió sobre nosotros sin reiteración violenta.

Así, pues, postulamos que un cuidado de la per-sona, un cuidado del oído está relacionado con la memoria y el recuerdo. Una vinculación ordenada a-tender en el recuerdo lo siguiente: recordar las condiciones mismas que nos infringe la cosa y que no están en nuestras manos poder evitarlas y el recuerdo de aquello que sí podemos cambiar o evitar. Lo anterior implica la ejecución constante de un ejercicio de la escucha atenta que intenta mantener la dirección y buen gobierno de la persona a partir del recuerdo y del desciframiento de aquello mismo que nos hace obedecer y lo que, por otro lado, no podemos evitar, como también recordando lo que resulta de nuestra incumbencia. Esta *attentio* de la audición habría de estar orientado a lo siguiente: “No olvides poner atención a tu humanidad”.

6.3 El cuidado del oído y el compadecernos.

La emergencia de un potencial cuidado de sí como cuidado del oído debe brotar de un *com-padecer* la cosa, surge de un padecer en comunidad la expresividad de la misma, nace de un padecernos, mejor, de un percutirnos casi siempre violento, puesto que, como debemos recordar, quedamos ampliamente definidos en cuanto que personamos en el seno mismo de la cosa. El cuidado del oído no mana de un acto subjetivo egoísta y deliberado, sino germina debido a la dimensión comunitaria del compadecernos.

En consecuencia, admitimos que el eventual cuidado de la escucha y su ejercitación deben tener su origen en la com-pasión del sufrimiento que nos infligimos unos a otros, en la experiencia viva doliente del “somos Eso”.

Las posibilidades de su fundamentación estarían asentadas, por un lado, en la anterior experiencia descrita; mas, por otro, en aquello que no podemos evitar y aquello que estaría en nuestras manos hacer y su finalidad quedaría acotada en la atenuación de dicho sufrimiento, en las posibilidades de su demora, en todo caso, en el intento de sosegar, hasta cierto punto, la violenta expresividad de la cosa. De allí que Schopenhauer tenga razón cuando afirma:

Lo que hacen la bondad, el amor y la magnanimidad por los otros es tan sólo mitigar su dolor y, por consiguiente, lo que puede mover a las buenas acciones y a las obras del amor es el *conocimiento del sufrimiento ajeno*, comprensible inmediatamente a partir del propio y equiparado a éste.¹⁶

6.4 Rasgos generales del cuidado y gobierno de la escucha.

Dadas las reflexiones precedentes, nos parece conveniente por el momento, sólo concentrarnos en describir someramente algunos rasgos del cuidado de la escucha y su potencial ejercitación. No debemos obliterar que dicho cuidado debe quedar enmarcado en los ámbitos de un gobierno de sí compelido por la experiencia básica de la economía de aquello que escapa de nuestra incumbencia y lo que cae dentro de la misma.

La descripción del cuidado de la escucha la haremos mencionando algunos de sus rasgos más generales.

- a) *La escucha aquietante y la atención a lo que no está en nuestras manos.* Con antelación lo mencionamos: el oído puede alcanzar cierto estatus de aquietamiento y alguna distensión en su comportamiento comprensivo en la medida que presta atención y asume, sin turbación ni miedo, el fragor de lo que no estaría en sus manos cambiarlo. La ejercitación consiste en prestar oídos y entender sin sobresaltos el “tú eres Eso” e intentar descifrarlo sin agitación y no pretender violentarse contra ello por más terrorífico que sea. Si los seres humanos somos violentos, fraticidas, corruptos, sediciosos, si la envidia de “negra baba” como la que describe Ovidio¹⁷, es verdaderamente humana, si nosotros somos egoístas e irremediables, pues es preciso no alterarse por ello, dado que no está en nuestras manos cambiar dicha condición, no podemos trocar el curso de nuestros términos. Tampoco podemos esgrimir ánimos intolerantes contra la cosa ni contra lo que no nos parece de ella ni podemos sobreponer un saber anticipador o pre-visor que llegare a postular un determinado Sentido de la misma. No podemos prever un rumbo particular respecto de cómo habrían de andar los asuntos con los humanos ni podemos sobreponer una verdad universal sobre nosotros, pues ello equivaldría, como lo hace la filosofía eminente, a arrogarse un saber que no estaría en nuestras manos poseer. Intentarlo equivaldría a incurrir en aquello que Sócrates denuncia: el hecho de que creemos saber aquello que precisamente no sabemos¹⁸. El ejercicio consiste en examinarse a sí, reclamarse a sí –según la etimología de la palabra– o reivindicarse en el mismo sentido como lo aconsejaba Sócrates a los atenienses o Séneca a Lucilio, cuando dice a éste: “reivindica para ti la posesión de ti mismo”¹⁹, al grado tal de llegarnos a interpelar nosotros del modo siguiente: ¡Atiende tu humanidad! ¡Recuerda que eres acontecimiento voluble, inconstante, violento, egoísta y que la ambigüedad constituye tu corazón y por eso mismo, ¡aquiétate! ¡Serena tus oídos! ¡Ten calma con lo que escuchas! Lo anterior debe ser entendido en el mismo sentido aquietante al que apela Marco Aurelio al recordarnos nuestra volubilidad y la distensión con la que debemos escuchar los acontecimientos.

¹⁶ Cfr. Schopenhauer, A. (2012). *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, *Op. cit.* p. 476.

¹⁷ Cfr. Nasón, Publio Ovidio, (2008). *Metamorfosis*, Madrid, Editorial Gredos, p. 312.

¹⁸ Cfr. Platón, (1985). *La apología de Sócrates en Diálogos*, Madrid, Editorial Gredos, p. 155.

¹⁹ Cfr. Séneca, (1986). *Epístolas morales a Lucilio*, Vol. I, Madrid, Editorial Gredos, p. 95.

Confiate gustoso a Cloto, y déjala tejer la trama con los sucesos que quiera.²⁰

El tiempo es un río y una corriente impetuosa de acontecimientos. Apenas se deja ver cada cosa; es arrastrada, se presenta otra, y ésta también es arrastrada.²¹

Todo lo que acontece es tan habitual y bien conocido como la rosa en primavera y los frutos en verano; algo parecido ocurre con la enfermedad, la muerte y la difamación y todo cuanto alegra o aflige a los necios.²²

- b) *El cuidado y atención del oído a su propia traición.* Debemos prestar oídos a un hecho inevitable que con iteración hemos indicado: el imperio expresivo de la cosa, misma que determina una obediencia originaria sobre la per-sona, se impone por encima de las facultades racionales y dicha potestad, lo hemos advertido, conduce al oyente por cauces que su deliberación no hubiese aceptado. Como hemos afirmado con vehemencia, la cosa se hace patente en la per-sona, entre otras cosas, mediante la indefensión del oído y a través de la traición de este último. El oído deja expuesta nuestra peculiar esclavitud. De tal manera que, el oído crítico debe hacer la labor de tener en cuenta y retener sin animadversión este hecho sustantivo y debe hacer lo posible por no pasar por alto dicha eventualidad, pues, en efecto, hemos de mantener presente que nos debemos, en buena medida, a dicha condición traidora y cautiva del propio oído. La audición y su oír comprende y nos hace obedecer antes de que nos demos cuenta. Así, debemos tener en cuenta que somos presas fáciles de esta obediencia constituyente que nos pone en juego antes de que nuestra razón tome conciencia de ello. Razón por la cual, el oído tendría que estar atento a los riesgos de dicha sumisión y traición; tendría que prestar oídos a este hecho inevitable en la medida de lo posible. Las posibilidades de un buen gobierno de la per-sona podrían llegar a ser reales en la medida que el oído como campo de comprensión crítico hace lo posible por no olvidar esta inevitable condición riesgosa y plena de peligro e intenta atenuar su condición cautiva. Este ejercicio de memorización y de evasión de la esclavitud nos impelería a interrogar con constancia por aquello en lo que nos convertimos a nuestro pesar, por aquello que llegamos a ser a nuestro despecho, por esa volubilidad que nos conduce y gobierna contra nuestra razón y que, cuales barcazas, en medio de un mar virulento, somos dirigidos, paradójicamente, hacia derroteros indeseables. Es muy probable que el gobierno de sí tenga como uno de sus fidedignos comienzos reconocer que somos, muy frecuentemente, dirigidos por fuerzas más imperiosas que nosotros. El comienzo de la libertad, lo hubimos de admitir, tiene cabida en el reconocimiento del grito de lo condicionado en nosotros mismos, en consecuencia, saber obedecer es el preámbulo del saber mandar sobre sí. Así, vale la pena postular que esta atención distendida nos conduciría a interrogar de maneras muy semejantes a como lo hace Pessoa en el siguiente canto de 1931: “A veces parece que despierto/ y me pregunto por lo que viví;/ fui claro, fui real, es cierto, / ¿pero cómo he llegado hasta aquí? [...] Entiendo como en un carrusel, / giro a mi alrededor sin hallarme.../ (voy a escribir esto en un papel/ para que no me crea nadie)”²³.
- c) *El cuidado de la obediencia como cuidado de la libertad.* Jámblico nos cuenta que, estando un buey comiendo plácidamente unas habas, Pitágoras lo vio —éste filósofo

²⁰ Cfr. Aurelio, M. (1997). *Meditaciones, Op. cit.* p. 91.

²¹ *Ídem.*, p. 92.

²² *Ibidem.*

²³ Cfr. Pessoa, F. (1997) *Poemas, Op. cit.* p. 41.

desaconsejaba esa comida– y recién éste instó al amo del toro para que le dijese que se abstuviera de tal alimento. El campesino rio, pues dijo a Pitágoras que no sabía la lengua de los bueyes. Mientras tanto, Pitágoras se acercó al toro y susurró al oído muy diversas cosas, en seguida, el toro de buen grado dejó de comer las habas²⁴. Si cada uno de nosotros fuese el toro, tendríamos que interrogarnos: ¿por qué hacer caso a Pitágoras? ¿Cómo lograr que el condicionamiento del oído no llegue a profundizar nuestra esclavitud? ¿Cómo elegir entre aquello que nos es provechoso y lo que no lo es, no importando si es Pitágoras el que nos habla al oído? En otras palabras, ¿cómo adquirir cierta libertad bajo una sana ponderación del oído? Por el momento sólo digamos que, darnos cuenta de que nuestro oído es bastante susceptible a obedecer, debe representar un buen comienzo para no “tender la oreja” a todo aquel que susurra a nuestro oído y nada importa que sea un Pitágoras o un Heidegger.

- d) Debemos recordar que la ordenanza délfica también tiene que ver con la prudencia para saber qué preguntas lanzar al dios. Lo anterior se convierte en la necesidad de determinar cuántas cosas somos capaces de tolerar en el oído. La prudencia de lanzar una pregunta tiene que ver con un previo cuidado del oído.
- e) *La audición inquietante y la promoción del silencio.* Los ritmos de la cosa, hoy por hoy, son rápidos, ágiles, sus percusiones chocan con bastante rapidez y el conjunto de sus sonidos se propaga, por decirlo de algún modo, con ondas sonoras de crestas cercanas, produciendo así tonalidades altas, de registros agudos, altisonantes. Debido a ello, nuestro estar en el mundo está configurado por sonidos de alto volumen y multiplicados por doquier. Siendo que, impera sobre nosotros la suerte de un ruido agudo del mundo. Las palabras se aceleran, las gesticulaciones se incrementan, los significados de las palabras fluyen con bastante rapidez y somos incapaces de tener paciencia como para digerir dicha significación. La expresividad y sus eventuales contenidos fónicos, silenciosos o plenos de signos dichos o no dichos se desdoblán con una fuerza expresiva carente de paciencia y sin sosiego y adquiere, por demás, un ritmo vertiginoso y acelerado. Por este motivo se incrementa en la persona la obediencia y sumisión que lo empuja a hablar con rapidez y demasía, haciendo posible con ello la disminución de sus posibilidades comprensivas. En consecuencia, se hace más visible la potestad de la cosa sobre el propio oído; razón por la cual, éste escucha en demasía, pero examina y discrimina menos. Por esta razón, decimos que el oído de nuestros días atiende mucho y entiende poco, queda preso de los sonidos agudos y decrece su potencial comprensivo crítico, dejando en evidencia e intensificando su peculiar indefensión. A causa de ello, se torna factible la ejercitación del silencio, como un signo enderezado a poner coto a la impaciencia y agudeza de la cosa; como un signo o, mejor, como un gesto ordenado a promover la paciencia en el seno mismo de la cosa. Dicho ejercicio nos debe recordar los provechos del silencio. Uno de esos beneficios consiste en la promoción del sosiego de las cosas y la intensificación del provecho comprensivo de la escucha. A este propósito debemos recordar que el oído es un sentido muy ligado al fenómeno del hacer preguntas, de tal suerte que el silencio y el oído pueden laborar favorablemente en pro del hacer provechosas interrogantes, una de esas sería, por ejemplo, la siguiente que Pessoa se hace en 1935: “¿No habrá quizás un cansancio/ de las cosas, / de todas las cosas/ como de las piernas o el brazo?”²⁵. Interrogante que va directo al corazón mismo del ímpetu de la cosa y de la necesidad de su quietud. Aunado a lo anterior, cabe decir que no podemos obliterar ancestrales exhortaciones como aquellas en que el sabio nos imprecaba: “escucha mucho, habla poco” o aquello que afirmaba Menandro: “El silencio es, en efecto, una

²⁴ Cfr. Jámblico, (2003). *Vida pitagórica. Protéptico, Op. cit.* p.p. 57-58.

²⁵ Pessoa, F. (1997) *Poemas, Op. cit.* p. 44.

respuesta para los sabios”²⁶ y también esto: “La lengua ha llevado a muchos a la ruina”²⁷ o “Hay que callar o decir cosas mejores”²⁸. Y lo siguiente, como intención aquietante que va al centro de la afirmación de la cosa misma: “El silencio, en efecto, es testimonio, de que uno no quiere”²⁹. En correspondencia con ello, podemos colegir que el cuidado del oído puede tener un sólido inicio en los cuidados de aquello que le es cooriginario: el hablar, justo en el aquietamiento de éste, precisamente en el refreno del habla. En este sentido no debemos olvidar que Plutarco insiste en esto último y eleva dicha tarea como uno de los medios mediante los cuales se habrá de educar a los hijos³⁰. Sin embargo, no debemos olvidar, además, que una escucha aquietante unida al silencio, como venero de interrogantes y ayuntada a la ponderación³¹, nos debe permitir emprender la sustancial y saludable tarea de cerrar oídos y la lengua y sortear, por ejemplo, la música ruidosa, evadir la palabrería del internet, esquivar los lugares de chismerío de las redes sociales, ser menos esclavos de los teléfonos móviles y hasta prescindir de los abusos de la toma de la palabra de muchas ciencias actuales como la Psicología, las Ciencias de la Educación, sobre todo, cuando éstas se convierten en medios ideológicos orientados a propagar pedagogías embusteras, como lo sería el paradigma pedagógico por competencias. Estas ciencias las entendemos enderezadas a promover, desde inocuas vanguardias, el activismo como el mejor medio de aprendizaje y el desarrollo de una falsaria libertad, esta ciencias suscitan en las aulas la ausencia de todo sentido crítico, olvidan que la educación es un cuidado de sí, obliteran la fundamental presencia del maestro (hoy reducido a *facilitador*), siembran el anquilosamiento de la escucha, impulsan el hablar demasiado y con precipitación y, por si fuera poco, fomentan el diseño descarado de una educación ajustada a la creación de un homo labor, emplazamiento simulado del hombre cautivo de las fuerzas económicas (otro registro fundamental más del imperio de la expresividad de la cosa). Frente a esas pedagogías debemos ponernos fundas en los oídos como lo hacía Jenócrates con los niños para no ser corrompidos por sus discursos tan insulsos como cretinos.

- f) *El oído aquietante y el cuidado de la historia.* Desde nuestra consideración, la persona podría ganar cierta quietud en medio de la cosa si pudiese cuidar de los modos en que escucha y entiende la historia o los acontecimientos. Antes de observar cómo ello puede advenir, recordemos una de nuestras principales premisas de trabajo, a saber: no está en nuestras manos que el acontecimiento en sí suceda, pues ello forma parte del desenvolvimiento de la expresividad de la cosa. Pero, lo que sí estaría de alguna forma en nuestras manos, habría de ser su lectura, su desciframiento, en fin, las formas en que podríamos escucharlo y ello a pesar de las traiciones mismas del propio oído. Por ejemplo, en el seno mismo de la cosa, acontece la habladuría, la conjuración, el egoísmo o la lucha de todos contra todos, mas todo ello no está en nuestras manos evitarlo, pero sí podrían estar los modos en que podemos asumirlos, modos que estarían enderezados al aquietamiento de su expresividad, al apaciguamiento de su violencia o a la postergación de su potencial y cruel eventualidad. Ya en líneas precedentes nuestra investigación ponía de relieve, a

²⁶ Cfr. Menandro, (1999). *Sentencias en Proverbios griegos*, Madrid, Editorial Gredos, p. 384.

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ Cfr. Plutarco, (1992). *Sobre la educación de los hijos en Obras Morales y de costumbres (Moralia I)*, *Op. cit.* p. 70.

³¹ No está demás, recordar cómo el propio San Agustín ya detecta en el oído una natural ponderación del oído, una ponderación que tiene inicio en la peculiar afección del cuerpo. Cfr. De Hipona, Agustín. (2007). *Sobre la música*, Madrid, Editorial Gredos, p. 350

propósito de Heidegger, las estrecheces entre oído e historia. En efecto, postulábamos que el oído queda inclinado, las más de las veces, a escuchar y descifrar alguna eventualidad según el régimen con el que aquel sería movido; así, el oído ontológico de Heidegger determinó una particular historia que en su momento dilucidamos y criticamos. Eso mismo sucede con el oído del poeta, pongamos por caso, a Hesíodo y otros poetas como Hölderlin, los cuales con su oído eminente contribuyen a exacerbar una historia amalgamada según un progreso en las edades y un sentido de la misma, guiado por la divina justicia³² y por el canto de los hombres egregios. Lo mismo podemos decir de la actual concepción ruda y violenta de la historia a la que designamos como visión técnico-empresarial. Esta se ostenta, hoy por hoy, como la única y la más “legítima”. Esta visión de la historia queda definida por el amalgamamiento complejo entre la oportunidad de la tecnificación, la manipulación instrumental del tiempo, el consumo indiscriminado de los recursos naturales, la acción preeminente de los emprendedores, la vulgar lucha entre los hombres por ostentarse como el emprendedor, el exitoso y todo ello con el fin de obtener una anticipación calculada del tiempo, de la vida y la consecución de una burda felicidad sustentada en la riqueza y en la estabilidad económica. Esta específica visión de la historia es testimonio mismo de un oído férreamente inclinado por la afirmación egoísta y violenta de la cosa que hace “hablar” a los acontecimientos históricos y a la historia según esa particular inclinación. Admitimos que dicha visión de la historia emerge de manera consecuente debido a la expresividad de la cosa, la cual violenta y sujeta al propio oído a escuchar e interpretar según conveniencia. Pero, lo que estaría en nuestras manos reconocer sería que estas visiones configuran nuestras condiciones, pero pasado el tiempo trocarán por otras más y que, en buena medida, muchos acontecimientos, por mor del régimen de egoísmo en el oído, llegarán a iterarse bajo sutiles emplazamientos –con ello reconocemos la constante volubilidad de la cosa. Además, cabe aunar a lo anterior que también forma parte de nuestra incumbencia cuidar que el propio oído, sobre todo el oído filosófico, no pretenda transgredir y violentar su específica condición de indefensión y las condiciones acotadas de su comprensión y, con dicha acción, se ofrezca a la tarea de amalgamar visiones de la historia universalistas o visiones de la historia teñida de épocas aciagas, promesas salvadoras o visiones de la historia redentoristas. Hacerlo sería, como hemos afirmado con anterioridad, seguir intensificando y exacerbando ese egoísmo, su inherente tautología y la susodicha violencia que hemos acreditado en la propia cosa. Siendo que, desde nuestro contexto de escucha, consideramos que un oído aquietante debe intentar mantener reposados los ímpetus transgresores que pretenden proveer un sentido universal a lo que de suyo no lo tiene. Este apaciguamiento comprensivo y esta particular prohibición de no violentar nuestra condición de indefensión comprensiva debe surgir, a nombre de la atenuación del sufrimiento, de la postergación de lo que puede llegar a acontecer y de la disminución del incremento de la intolerancia que, en términos políticos y físicos, habrían infringido a los humanos algunas de estas visiones de la historia como las anteriormente enunciadas.

g) *El oído interpelado, el sosiego y fracaso.* No obstante, por encima de lo que hasta ahora hemos reflexionado, se nos impone una idea sustantiva que contribuye muy decisivamente a la noción de oído aquietante y se suma a las intenciones de calmar la cosa o de postergar un tanto lo que en ella habrá de acontecer. La idea de la que hablamos tiene que ver con las posibilidades que se nos presentan de ejercitar un actuar *contrario* a la cosa. Dicho actuar adverso a la cosa nos indica los rasgos de una

³² Cfr. Hesíodo, (1978). *Teogonía en Obras y fragmentos*, Madrid, Editorial Gredos, p. 130 ss.

cierta disponibilidad para intentar escuchar los ritmos de la cosa de forma un tanto diferentes. Vale decir, que esta mencionada facultad contrapuesta a la cosa no puede ser considerada como un acto voluntario de la propia persona, sino que la propia cosa nos debe brindar, desde su propia profusión, los rasgos del carácter de esa idoneidad paradójica. Lo anterior significa, en términos generales, que la propia cosa nos brinda las posibles acciones para actuar contra ella misma, sobre todo, para contrariar el régimen comprensivo ordenado por el egoísmo y la tautología, el cual, ya lo aclaramos, nos impele decisivamente a comprender desde nuestro propio interés y desde nuestro capricho. Vayamos al punto, la idoneidad de la que hablamos indica las fecundas posibilidades de un oído *interpelado*, esto es, un régimen comprensivo auditivo que logra su entender trasgrediendo las intenciones de su capricho y conveniencia y comprende partir de aquello a lo que rehusaríamos prestar oídos. ¿Qué sería, por ejemplo, aquello que la cosa y, por ende, la persona, en tanto oyente no querrían escuchar y que interpelaría los ánimos de seguir entendiendo de manera tautológica o egoísta? ¿Qué podría ser eso que, desde el interior de la propia cosa la lograría conmovir en los goznes de su inquietud y en las intenciones de su afirmación? Sin lugar a duda, algunas de esas cosas que podemos traer como ejemplo y que, desde nuestro parecer, barruntarían las posibilidades de un oído interpelado y una cosa verdaderamente interpelada, serían la presencia denostada del *fracaso*, la asistencia del testimonio de la propia incomprendibilidad de las cosas, asimismo, las posibilidades insospechadas del testimonio del ridículo o la anonimidad. Retengamos, por el momento, el caso del fracaso. Éste lo debemos entender de manera radical. Dicho testimonio, lo hemos visto acreditado en la propia realización de la filosofía, pero asumido por ella con denostación. Este vilipendio contra el fracaso debemos explicarlo por el miedo de la filosofía a su terrible presencia, por el pavor de verse así fracturada en su fundamento o, más, por la amenaza de mirarse como una tarea provista de esperanzas rotas desde su raíz. El fracaso del que ahora hacemos mención es un testimonio –el “espectador burlón”³³ como lo designa Imre Kertész, el “único exitoso”, decimos nosotros– que debemos entenderlo como algo que estaría más allá de una decepción de la defraudación de las expectativas y allende de la simple experiencia de las limitantes que la finitud impone³⁴. Más bien, el fracaso (*frangere*= romperse, quebrar), ahora aducido, debemos entenderlo como una experiencia primordial del resquebrajamiento del sentido de la cosa, de su ímpetu y fragor. Esta quebradura del sentido de la cosa es posible merced de la escucha de que en el corazón de ese susodicho sentido y de ese ímpetu se encuentra latiendo el calor de la *vaguedad*, no precisamente la vacuidad o el sinsentido, sino una irresolución rica en matices. Uno de estos visos sería aquel en el que la vaguedad refiere una espera que espera todo sin esperar nada – de la jarra de Pandora también logró huir *Espera*. Aquí la vaguedad ha sido capaz de exorcizar la querencia de alguna ilusión esperanzadora. Ya sólo podemos soñar contra el muro³⁵. Para ejemplificar lo anterior, vale la pena traer a cuenta aquel canto del poeta postugués Pessoa de 1935 que dice:

Yo estoy tranquilo. Ya no espero nada.
Ya sobre mi vacío corazón
desciende la inconsciencia agraciada
de no querer una ilusión.³⁶

³³ Cfr. Kertész, Imre. (2001). *Kaddish por el hijo no nacido*, Op. cit. p. 58.

³⁴ Cfr. Gadamer, G. H. (1997). *Verdad y método* Vol. I, Op. cit. pp. 432-433.

³⁵ Cfr. Pessoa, F. (1997) *Poemas*, Op. cit. p. 58.

³⁶ *Idem.*, p. 56.

Debemos entender el fracaso como un experiencia radical y anticipada del quebrantamiento de la violencia y del carácter agresivo del egoísmo de la cosa. Pero, este quebrantamiento es posible gracias al éxito de la muerte y la futilidad que ella trae consigo; es posible merced del olvido que todo lo torna en silencio, en un silencio que no estriba en la ausencia de palabras, sino en un hablar que, aunque sea escuchado, pronto se tornará eco inútil, mejor, un eco cuya utilidad estriba en recordarnos la futilidad de las cosas, justo como lo hiciese el hablar de un epigrama funerario. A causa de ello, Epicteto nos exhorta a recordar lo siguiente: “Eres un almita que sustenta un cadáver”³⁷ y esto más del emperador filósofo: “Dentro de poco ceniza o esqueleto, y o bien, un nombre o ni siquiera un nombre, y el nombre un ruido y un eco”³⁸ o esto más: “Próximo está tu olvido de todo, próximo también el olvido de todo respecto de ti”³⁹. Entendemos el fracaso como la antelada experiencia de que la afirmación de la cosa es una ristra de esperanzas nacidas muertas, una experiencia tal como la encontramos en Juan Rulfo, justo en aquel personaje, justiciero fatuo, del cuento *Diles que no me maten*. En esta breve narración aparece un personaje que vengará la muerte de su padre y afirma ante el asesino: “Es algo difícil crecer sabiendo que la cosa de donde podemos agarrarnos para enraizar está muerta”⁴⁰. El fracaso ahora referido, lo retenemos como experiencia viva de un progreso no progresivo al interior de la cosa, es más, lo concebimos como la suerte de una decisiva y peculiar estupidez o necedad, las cuales serían, al final del día, la resulta posterior, la derivación definitiva de tanta violenta y egoísta afirmación. En otras palabras, referimos un fracaso que sigiloso se esconde tras bambalinas, nuestro “espectador burlón”, risueño irónico que se mofa de la acción humana, ese que se arroga el laurel del aprendizaje o el triunfo del espíritu en la historia. El fracaso, triunfante socarrón que emula a ese *Solitario* que increpa a Fausto en la obra de Paul Valéry, pues es capaz de afirmar ante la cara del ser humano, ahora como Fausto, lo siguiente:

¡Mira y sueña! Sueña, Basura Mínima, en todas las tonterías que esta granalla y estas polvaredas han sembrado en los cerebros; en todo lo que han hecho imaginar, declamar, suponer, cantar y calcular a nuestro género humano... Sí, Basura, el cielo y la muerte han vuelto a los hombres pensantes más estúpidos que mis puercos.⁴¹

Incluso esto también:

¡Anda ya!... Tú eres tonto. ¿Es que hay que enseñante otra vez que toda obra del espíritu no es más que una excreción por la cual aquél se libra a su manera de los excesos de orgullo, de la desesperación, de la codicia o del aburrimiento?⁴²

Y, además, triunfal y lacónico, puede el fracaso decir lo subsecuente:

Nuestra vida pasa entre el silencio de quien calla, y el silencio de aquél que no ha sido entendido y, en torno a esto, como una abeja que revolotea en un lugar sin flores, ancla, incógnito, un destino inútil.⁴³

Y, en efecto, paremos en mientes en cierta peculiaridad del fracaso: ser expresividad, movimiento, sonido, gesto, voz, escucha que se expresa inútilmente o voz que tarde o

³⁷ Cfr. Epicteto, (1995). Fragmentos en *Manual, Fragmentos, Op. cit.* p. 241.

³⁸ Cfr. Aurelio, M. (1997). *Meditaciones, Op. cit.* p. 109.

³⁹ *Ídem.*, p. 133.

⁴⁰ Cfr. Rulfo, J. (2005). *Diles que no me maten* en *El llano en llamas, Op. cit.* p. 96.

⁴¹ Cfr. Valéry, P. (1987). *Mi Fausto, Op. cit.* p. 140.

⁴² *Ídem.*, p. 142.

⁴³ Cfr. Pessoa, F. (2005). *La educación del estoico*, Barcelona, Editorial Acantilado, p. 61.

temprano ha de callar o una que llega a ser simple “silencio glorioso”⁴⁴, como son muchas veces, los clásicos.

Dadas, así las cosas, el testimonio del fracaso se ostenta con justicia como una presencia inquietante, como una interrogante gravosa difícil de prestar oídos para oídos tautológicos, pues por sí mismo interpelaría en su sustancia a la cosa y a la propia per-sona, ya que, su sola sombra cuestionaría la base de sus rasgos más fundamentales, como lo son precisamente, el egoísmo, su afirmación interesada, el sentido de progreso que resguarda superficialmente la volubilidad y, lo que es más, el propio fracaso cimbraría la base de un estar en el mundo sustentado por una expresividad compulsiva, egoísta y violenta. No obstante, la postulación interpelante del fracaso al interior de la propia cosa y como testimonio de ella misma, no induce en modo alguno a una inmovilidad infecunda o a una vacuidad inactiva o negadora, por más inútil y vaga que la expresividad de la cosa aparezca a la luz del fracaso. Más bien, su presencia interpelante suscita ciertas posibilidades de un peculiar y fecundo escuchar. Un prestar oídos enderezado a entender los rangos de la expresividad de la cosa y la potestad de su condición desde otros registros y modos. El entendimiento de un escuchar modulado por el fracaso potenciaría un estar en el mundo definido por configuraciones permeadas por la condición atenuante del propio fracaso. El “éxito” de nuestro “espectador burlón”, quien ha sido capaz de decirnos: “tú eres yo”, estriba, en este caso, en potenciar un oído interpelado que, desde el fracaso y desde sus diversos registros, nos hace entender a partir de aquello que no queríamos prestar oídos: la fractura de la cosa y de su fragor, la vaga inutilidad, violenta y egoísta de la cosa. Y cuando así lo hace, esto es, cuando el oído queda inclinado y hasta vencido por eso que antes denostaba o denegaba, cuando, en este caso, lo hace a partir del fracaso –pues casi todo el mundo se resistiría a concebirse fracasado o malogrado–, desde su prisma y su modulación, entonces, el oído queda enderezado provechosamente hacia una capacidad comprensiva diferente: una disponibilidad o competencia auditiva impelida a comprender desde el quebranto del sentido que acompaña a las cosas y la futilidad de las mismas. Un comprensividad que no se regodea en el pesimismo ni toma como refugio la inactividad ni el desgano vulgar del vencido, sino labora y comprende, desde el instante *bello* –ni dionisiaco ni apolíneo–, a sabiendas que el producto de la labor se borrará como lo hace una huella de polvo por obra del ímpetu del viento; instante magnánimo, bellamente calmo, semejante al que fue cantado por Pessoa en el siguiente poema de 1931:

Sí, sé bien
que nunca seré alguien.
Sé de sobra
que nunca tendré una obra.
Sé, en fin,
que nunca sabré de mí.
Sí, más ahora,
en tanto dura esta hora
esta luna, estos ramos,
esta paz en que estamos,
dejadme que crea ver
lo que nunca podré ser.⁴⁵

⁴⁴ Cfr. Valéry, P. (1987). *Mi Fausto*, Op. cit. p. 113.

⁴⁵ Cfr. Pessoa, F. (1997) *Poemas*, Op. cit. p. 119

Desde nuestra consideración, un oído semejante, un cuidado y gobierno del oído de tal naturaleza, guiado y ejercitado en comprender desde lo que no querría escuchar, nos proporcionará, ciertamente, los visos de una cierta quietud, nos proveerá los rasgos de una distensión, nos donará una particular tolerancia ante la presencia del otro, ese cuya presencia nos irritaría y nos concederá una compasión orientada a no infringir dolor a alguien. En consecuencia, el oído interpelado aquietante del oyente, modulado por el testimonio del fracaso, puede darse a la tarea de cuidar y gobernar lo que escucha y cómo escucha, un cuidado propenso y propagador de la paciencia, de la compasión y enderezado a la procuración del silencio, promotor de la parsimonia, capaz de emprender, por com-pasión, la labor de retrasar lo más posible aquello que podría ser inevitable. Asimismo, dicho cuidado y gobierno de la per-sona, al amparo del fracaso, se revestiría de una cierta libertad, valga la expresión, bella, quieta, una libertad cuyo único “éxito” estribaría en escuchar sin alteración ni impedimento la futilidad de las cosas y, además, por eso mismo, es proclive para evitar la crueldad contra otro ser humano. A su vez, vale la pena reiterarlo, la incumbencia que ahora destacamos en el oído interpelado está en los esmeros de una tolerancia que nos empuja a quedar vencidos por la presencia de aquello que nos rehusaríamos a escuchar. Así, para terminar este apartado, vale la pena interrogarnos lo siguiente: ¿No es, acaso, este oído interpelado por el fracaso, su gobierno y cuidado, propiciador de una per-sona, cuyos trabajos y días, cuya acción o estar en el mundo estarían configurados por un sentimiento magnánimo o, mejor, por una modulación estética de la existencia muy semejante a la suscrita en el propio Marco Aurelio – o en el emperador Adriano de *Memorias de Adriano* de Marguerite Yourcenar– esto es, un ser que ni es un resignado ni un nihilista ni pretende ser tampoco un altivo superador ni un transmutador de valores como el Zaratustra de Nietzsche ni mucho menos se confiesa como un narcisista malogrado⁴⁶, empero se constriñe sin lamentos a hacer guardián de un imperio –algo que tiene que ser porque así habrá de ser y no está en sus manos que no lo sea– que se convirtió en cenizas, en otras palabras, alguien que reconoce y acepta lo que tiene que hacer, a sabiendas que fracasará? ¿Será precisamente este oído interpelado el que podría propiciar una pedagogía o psicagogía de la escucha orientada a una dirección de los humanos por carriles a contrapelo del consuelo metafísico y del cansancio de las fuerzas, un entendimiento modulado por una cosa que ha sabido reconocer su propia altura, pero, además, su propia precipitación, esto es, su inherente naufragio (*frangere*)? Y, ¿no habría, por eso mismo, una estética del vivir modulada por el fracasado, sustentada en una cosa interpelada y en un oído interpelado que escucha lo que no querría?

VII. La música como reflexión y como estímulo crítico de la filosofía de la escucha y la *kliainía*.

En el apartado subsecuente, pararemos mientes en las posibilidades de una filosofía de la escucha cuyos frutos más apetecibles se han de deber al cimiento fecundo de un oído filosófico interpelado. Este objetivo lo cumplimentaremos si nos detenemos un tanto en los aspectos críticos básicos que la música puede aportar a una filosofía de la escucha que debe barruntar y defender su sustancia crítica.

⁴⁶ Como podría ser el caso de Emil Ciorán.

7.1 La tradición crítica de una música racional y la denostación del oído.

Al interior de las múltiples tradiciones reflexivas que atraviesan el gran espectro de la filosofía occidental existe una de ellas que ha sabido empatar provechosamente y en muy frecuentes ocasiones, el quehacer de la música con la labor filosófica. Dicho filón filosófico-musical supo sacar provecho de una concepción ensanchada de la música, esto es, un arte que, además de serlo, poseería en sustancia un carácter reflexivo, filosófico y pedagógico insoslayables, sobre todo, un arte que llega a ostentar una dimensión cribadora enderezada a la actitud de sondear y descifrar la estructura del mundo¹.

Recordaremos sólo algunos de los motivos de esta tradición, pues ellos nos permitirán desbrozar aún más la actualidad crítica de nuestra filosofía de la escucha. Instigados por esta tradición, intentaremos postular una filosofía de la escucha que retoma rasgos de lo que la música aporta de crítica, en aras de un conocimiento descifrador de la teatralidad de nuestra condición humana.

No obstante, debemos adelantar lo siguiente: el ejercicio crítico descifrante de nuestra filosofía de la escucha debe instalarse como conocimiento alterno y colaborador de la *teoría* (la pasmosa contemplación de la verdad mediante la visión) y al que habremos de comenzar a designar como *klieinía*²: la labor del oído que recaba un conocimiento filosófico, ético en beneficio de un determinado estar en el mundo. En términos generales la *klieinía* es un saber emergente de un filosofar desde el oído.

La tradición³, un tanto heterogénea, de la que hacemos mención se remonta, digámoslo muy sucintamente, hasta Pitágoras⁴, da un salto y llega a Platón, pero la encontramos, hasta cierto punto, en Aristóteles, desde el entendido de lo que éste en teoría musical resguarda de Platón y Pitágoras. A su vez, la acreditamos en el filósofo

¹ Esta actitud crítica de la música tiende un arco muy amplio y variado, harto difícil de describir por su amplia riqueza y profusión, el cual se extiende, dicho muy sumariamente, desde la tradición de la que hacemos mención hasta el Renacimiento, pasando por la riqueza del Barroco, por ejemplo, con Rameau, se dilata hasta el Romanticismo, llega hasta el propio Beethoven quien determina a la música con un conocimiento más hondo que el de la filosofía, pasa por Schopenhauer, Wagner, Nietzsche y en el siglo xx con Schoenberg, Adorno, Pierre Boulez, Alain Badiou, Phillipe Lacoue-Labarthe, Peter Szendy, hasta la música denominada experimental, cuyo émulo principal es John Cage.

² Neologismo que surge del verbo griego κλύω, κλύειν el cual significa escuchar, prestar oídos, venir a saber, saber que, obedecer, atender; neologismo que sabe recuperar un *venir a saber algo producto de la escucha inclinada hacia la condición humana* que postulamos alterno al de teoría.

³ Cabe mencionar que esta tradición bebe de manera fundamental del oasis que representa Pitágoras en lo que respecta a la relación entre música, matemáticas y filosofía; sin olvidar al pitagórico Alcmeón de Crotona, quien ya reflexionaba los modos en que el oído escucha. Tradición que reitera hasta cierto punto Platón, de manera muy particular en el *Timeo* y en la *República*, sin olvidar al mismo Aristóteles, quien, en lo que respecta a la música, al sonido, y la relación de aquella con la educación guarda una buena dote de pitagorismo y de platonismo, por ejemplo, en la *Política* o en *Problemas*. Postulamos al interior de esta tradición al discípulo de Aristóteles Aristoxeno en su obras *Harmónica* y *Rítmica*, como también a Arquitas de Tarento, también a Ptolomeo en su obra *Harmónica*. Dicha tradición queda decantada y amalgamada en las reflexiones de Arístides Quintiliano en su libro *Sobre la música* y en el texto del pseudo Plutarco intitulado también *Sobre la música*; meditaciones que se dilatan hasta san Agustín en una serie de reflexiones compendiadas en seis libros intitutados *Sobre la música* y cuyos filones teóricos son bien conocidos por Boecio en su libro *Sobre el fundamento de la música*.

⁴ Boecio nos cuenta una cierta tradición que refiere a Pitágoras como el descubridor de las relaciones y proporciones numéricas en las tonalidades, dando pie al hecho pitagórico de un mundo racional-musical regido por la proporción numérica y por ello mismo, por la armonía y el ritmo. Cfr. Boecio, (2009). *Sobre el fundamento de la música*, Madrid, Editorial Gredos, pp. 96 ss. Este hecho lo cuenta Jámblico. Cfr. Jámblico, (2003). *Vida pitagórica. Protéptico*, Madrid, Editorial Gredos, pp. 89-93. También debemos contar con Jámblico como testimonio del detrimento del oído a favor de la razón.

aristotélico-pitagórico Aristoxeno⁵, como también en Claudio Ptolomeo, se posa, asimismo, en Arístides Quintiliano y en el pseudo Plutarco, después toma rumbo hasta San Agustín y llega por fin, hasta Boecio. De esta fecunda y variopinta tradición podemos destacar varias temáticas que la cohesionan un tanto, de entre las cuales, debemos mencionar: a) la dimensión acústico-racional-musical del mundo, el carácter participativo (Platón) o imitativo (Pitágoras)⁶ que el alma tiene en los ritmos y modos de aquel, así como la índole secundaria que el oído adquiere en relación a la razón y al logos del mundo; b) el status reflexivo crítico de la música impelido a ponderar los modos o modulaciones del mundo; c) el carácter ético-pedagógico de la música en la formación humana y en la configuración de la sociedad.

En términos bastante sumarios, diremos que esta tradición –con excepción de Aristóteles y Aristoxeno– explota la idea pitagórica⁷ de un mundo configurado por un logos (el número como proporción y principio armonizante de las cosas), el cual, además de racional, sería un mundo no sólo armónico y único, sino pleno de movimiento⁸, impregnado de percusiones⁹, atestado de voz (foné)¹⁰, atiborrado de modulaciones¹¹, consonancias y proporciones (colmado de números), debiendo ser el alma humana, por su parte, vivo reflejo del mismo. De tal manera que la música, una particular concepción de la música, queremos decir, una tal como la que postula Panaqueo y que reitera Arístides Quintiliano en su propia reflexión, como aquella labor “capaz de reunir y armonizar todo cuanto tiene naturaleza”¹², se empata como colaboradora eficaz, hasta cierto punto, de la filosofía, en tanto que ésta se arroga también una tarea congregadora y armonizadora del Todo, tal como llega a suceder en Platón.

Esta específica concepción de la música se arroga una cierta actitud ponderadora de los modos, de las modulaciones, de las armonías –por eso es la ciencia de la armonía, esto es, *Harmónica*¹³–, asume una actitud crítica de los ritmos y tonos del mundo (en cuanto música del mundo como dice Boecio), de las consonancias del alma y de su *ethos*¹⁴

⁵ Vale la pena mencionar la interesante digresión que Aristoxeno representa frente a esta tradición, a tal grado de indicar una tradición de reflexión musical *aristoxénica*. Aunque lo insertamos en la misma, puesto que sus reflexiones parten desde cierto pitagorismo, no obstante, su sentido realista, científico e inmanente lo exime de la misma al sostener un estudio de la música más acotado, al sustentar el hecho de una reflexión sobre la música desprovista de misticismo a partir del oído (los intervalos) y la razón (función melódica), una reflexión donde la razón y la percepción ponderen lo variable y lo permanente. Cfr. AAVV, (2009). *Métrica, Harmónica-rítmica, Harmónica*, Madrid, Editorial Gredos, p. 284-287; véase, además, el importante estudio que realiza Javier Pérez Cartagena en la edición ahora citada.

⁶ Cfr. AAVV. (1981). *Los filósofos presocráticos I*, Madrid, Editorial Gredos, p. 230.

⁷ Cfr. Aristóteles, (1994). *Metafísica*, Madrid, Editorial Gredos, p. 89-90; Cfr. AAVV. (1981). *Los filósofos presocráticos I*, Op. cit. pp. 230 ss.; además, Platón, (1992). *Timeo* en IV, Madrid, Editorial Gredos.

⁸ Cfr. Boecio, (2009). *Sobre el fundamento de la música*, Op. cit. p. 84.

⁹ La idea de la relación entre audición y percusión es una idea constante en Alcmeón de Crotona, Cfr. Cfr. AAVV. (1981). *Los filósofos presocráticos I*, Op. cit. p. 257; en Aristóteles, Cfr. Aristóteles, (1978). *Acercas del alma*, Madrid, Editorial Gredos, p. 197; además, Cfr. Boecio, (2009). *Sobre el fundamento de la música*, Op. cit. p. 84; ver también los estoicos.

¹⁰ Aquí referimos en un sentido amplio la voz, en tanto sonido unido al movimiento.

¹¹ Vale la pena retener el término modo, modulación, en el sentido preciso como los usa dicha tradición y no en su sentido moderno, esto es, la configuración ontológica de modulaciones que emergen de la conjunción entre ritmos, movimientos, sonido, tono, afectando con ello a la propia alma. Véanse las muy importantes anotaciones a la etimología del concepto *modulación* que realizan Jesús Luque Moreno y Antonio López Eisman: Cfr. Cfr. Agustín Hipona De, (2007). *Sobre la música*, Op. cit. p. 90 ss.

¹² Cfr. Quintiliano, Arístides, (1996). *Sobre la música*, Madrid, Editorial Gredos, p. 38.

¹³ Véase los propios títulos de los tratados de Aristoxeno y del mismo Claudio Ptolomeo.

¹⁴ El conjunto de esta tradición no cesa de llamarnos la atención, incluyendo Aristóteles, en el hecho de que la música y su actitud ponderativa reflexiona acerca de los modos o modulaciones del alma, esto es, que la música no debe perder de vista el problema acuciante del influjo de la misma en carácter del individuo, por eso mismo la música habrá de reflexionar en su dimensión pedagógica.

(música humana de la que nos habla el mismo Boecio) y, por ende, de las elucubraciones de los instrumentos musicales¹⁵. Por su parte, Aristóteles, dado su sentido científico, sólo retiene el análisis musical de manera acotada y reflexiona respecto del supuesto carácter pedagógico de la música, pondera las formas en que ésta influye en el carácter del individuo y cómo lo llega a modular merced de su influjo. En este sentido, cabe subrayar la interesante interrogante que Aristóteles lanza con relación a la música y a la audición: “¿Por qué la audición es la única de las sensaciones que tiene un carácter moral?”¹⁶, mientras que se abstiene de ver en la música una dimensión reflexiva y metafísica a la manera de Pitágoras, Platón, Arquitas de Tarento, Arístides Quintiliano, Pseudo Plutarco, Claudio Ptolomeo¹⁷, Agustín de Hipona y Boecio. La misma postura abstemia de Aristóteles toma el propio Aristoxeno, al grado de inferir críticamente que la música ni es, ciertamente, algo despreciable, pero “ni es tan importante como para ser totalmente autosuficiente”¹⁸, a pesar de que Aristoxeno inaugura un filón tradicional reflexivo en lo que a la reflexión musical se refiere.

Esta tradición “ilustrada” de la música, valga decirlo, o de la ciencia harmónica, nos resulta relevante por las siguientes particularidades: primero, en la medida que ejercita una reflexión sobre los modos y modulaciones, sobre el movimiento y el sonido, acerca de los tonos y acerca de los ritmos de la estructura ontológica del mundo en relación con la del ser humano. Por ejemplo, cuando san Agustín define la música como “ciencia del <<modular>> bien”¹⁹, indica precisamente la inherencia reflexiva de la música orientada a ponderar la relación entre sonido o voz, movimiento y el golpe²⁰ que une a ambos, así como el ritmo que emerge de suyo y repercute en la constitución del ser humano al afectar al cuerpo y al oído²¹. Pero, todo ello, formando de suyo una estructura orgánica o un régimen modulante armónico entre la naturaleza y el hombre. Siendo que, esta tradición asume la música como imagen racional del mundo racional, por eso la misma conllevaría un dechado de racionalidad mediante la cual, nos sería accesible dicho mundo y la bastedad de sus modos, de sus sonidos, de sus ritmos y modulaciones. Dado lo anterior, significaría que la modulación musical entre mundo y hombre, palabra clave para nosotros, sería accesible para nosotros preeminentemente por la vía de la razón²², debido a ese motivo se ha podido hablar de una tradición de música racional. En segundo lugar, nos parece relevante esta tradición a causa de un notorio primado de la razón en detrimento del oído como sentido fisiológico y comprensivo –a excepción de

¹⁵ Cfr. Boecio, (2009). *Sobre el fundamento de la música*, Op. cit. p. 76 ss.

¹⁶ Cfr. Aristóteles, (2004). *Problemas*, Madrid, Editorial Gredos, p. 267

¹⁷ Cabe resaltar cómo Ptolomeo incluso hace un interesante paralelismo entre las modulaciones armónicas con las del alma y de las sociedades; Cfr. Cfr. AAVV, (2009). *Métrica, Harmónica-rítmica, Harmónica* Op. cit. p. 575 ss.

¹⁸ *Idem.*, p. 283

¹⁹ Cfr. Agustín Hipona De, (2007). *Sobre la música*, Editorial Gredos, Madrid, p. 90

²⁰ Cfr. Quintiliano, Arístides, (1996). *Sobre la música*, Op. cit. p. 42 ss.

²¹ San Agustín discute la relación entre el padecer del cuerpo con relación al sonido; idea semejante a lo que en nuestra investigación indicamos como una escucha corporal: Cfr. Agustín Hipona De, (2007). *Sobre la música*, Op. cit. p. 350 ss.

²² Nos parece de enorme importancia que esta tradición haga énfasis en un mundo modulado por el sonido, por el movimiento, por el roce, por el ritmo y que se interrogue, como lo hace Boecio, acerca de la imposibilidad de un mundo inmóvil, esto es, desprovisto de sonido, de movimiento y de percusiones; este énfasis de dicha tradición es la que nos conduce a relacionarla con la teoría de Big Bang en cuanto que ésta postula como origen del universo el movimiento, el choque, el sonido, cuyas ondas acaban de ser escuchadas por los científicos. Debido a ello, nos interrogamos si el sistema solar, la tierra misma y el universo entero puedan ser concebidos como entes modulados o sistemas modulantes todavía en movimiento producto de esa misma explosión que podemos designar como *expresiva*, esto es, el gran estallido como un momento de inicial expresividad, cuyo enclave lo encontramos en el surgimiento del nosotros.

Aristoxeno²³– en lo que respecta al conocimiento del entramado del mundo, de sus modulaciones y del sujeto modulado que es el hombre; pues el mundo y su música, según estos filósofos, serían algo modulado y modulante, algo armónico pleno de logos y por eso mismo, los modos deben ser estructural y plenamente racionales. El oído, aun cuando comprende, es denostado por el carácter ambiguo, voluble e irracional que obtiene por mor de su anclaje fisiológico.

Debemos reconocer que dicha tradición de la música racional nos aporta nociones críticas y fecundas como son las ideas ontológicas del modo²⁴ o modulación del mundo y del hombre, esto es, la noción de una conjunción básica entre sonido, ritmo, movimiento, roce, oído, alma, regímenes, criterios, tonos o hasta cánones ontológicos en los que se despliega el mundo y el hombre; aquí, valga decir, el temple o temperamento serían efecto de esas conjunciones ontológicas racionales a las que denominamos modos o modulaciones. En el contexto de esta tradición se infiere que los modos o modulaciones, incluso los tonos, obtienen un rango epistemológico fundamental al momento de conocer al mundo y al hombre, toda vez que el mundo debe ser racional y decisivamente armónico (cosmos). De este modo se corrobora el sentido crítico, filosófico, epistemológico y pedagógico de la armónica o de la música tradicional que hasta nuestros días persiste.

Por nuestra parte, queremos retomar la noción de modulación y poner a su lado otras nociones críticas que nos ayudarán a pertrechar el sentido crítico de la filosofía de la escucha, misma que debe rozar invariablemente las amplias reflexiones en torno a la música y su sentido crítico.

7.2 La expresividad disonante y atonal del mundo y la preeminencia del oído.

Esta concepción de un mundo armónico, racional, consonante, modulado y tonificado que nos proveería dicha tradición, merced de la música racional, se correspondería y *no* a lo que hemos postulado en nuestra investigación cuando hemos acreditado una profusa expresividad en la cosa misma²⁵. Esta prolijidad expresiva concretizada de manera particular en el *hablarnos* y *escucharnos*, en lo no lo dicho y en lo no escuchado, la hemos asumido plena de movimiento, atestada prolijamente de gestos irreductibles a la fonación, atiborrada de sonidos, de percusiones, saciada de voces, las cuales no se reducen a la materialidad de la palabra ni a la idea de su significación. La cosa y su expresividad, al afectar y vibrar en el cuerpo y en el oído, proveen la suerte de una inmensidad de modulaciones, muy seguramente tonalidades racionales. de tal suerte que, si fuesen puramente racionales, bastaría conocer esos tonos y modulaciones para determinar la estructura consonante de la propia cosa²⁶. Sin embargo, debemos dejar claro

²³ Aristoxeno le da mucha importancia a la percepción y por ello al oído en el mismo sentido de la razón. Cfr. AAVV, (2009). *Métrica, Harmónica-rítmica, Harmónica Op. cit.* 291

²⁴ No podemos sino admitir la relevancia de una cultura musical y rítmica como la griega capaz de hacer emerger modos musicales, arquitectónicos y temperamentales como son el corintio, el jónico y el sobrio dórico.

²⁵ Esta tradición refiere la noción de voz, pero lo hace no reduciéndola a la voz humana, sino a un sentido amplio de sonido en movimiento que vibra modulando. Nuestra investigación también asume, como ya lo hemos indicado, una expresividad que va más allá de la palabra y de la voz humana, de modo que, desde aquel punto de vista de la tradición a la que ahora nos referimos, bien podemos compaginar, hasta cierto punto, foné con expresividad.

²⁶ Muy probablemente los rasgos fundamentales de la filosofía de Heidegger estén sustentados en la fe en la consonancia, esto es, la consonancia ontológica de la cuaternidad, el ser que modula el cielo, la tierra, los dioses y los hombres. Algunas líneas terapéuticas que promueven la programación neurolingüística también sostendrían la consonancia entre significado de la palabra y la modulación del individuo por aquel significado.

nuestra sustantiva divergencia frente a lo anterior: la cosa, antes que todo, dada su profusión expresiva, abastece la suerte de un cúmulo expresivo de consonancias, tonalidades y sonancias, pero también y casi siempre, nos provee una compleja ristra de atonalidades, de discordancias y disonancias o, lo que es lo mismo, de *absurdidades*. Esta palabra contiene una clara semántica ligada al oído, pues absurdo (*absurdus*, disonante; *surdus*, sordo o *susurarre*, murmullo) y nos remite, invariablemente, a algo que no nos sonaría bien, algo disonante o incomprensible y por eso mismo, ininteligible. La cosa nos dispensa un entramado complejo de eventualidades discontinuas, volubles y ambiguas, de peculiaridades atonales, de expresividades no lineales, aleatorias y hasta incomprensibles; en fin, despliega una amplia y plural amalgama de profusos testimonios discordantes y disonantes muy difíciles de descifrar y, al mismo tiempo, describe una potestad expresiva sobre cada uno de ellos y sobre el oído, a través de la cual, la per-sona, dado el caso, queda sujeta comprensivamente a dicha cosa.

Aunado a lo anterior y en contraste a esta tradición pitagórico-platónica de una música racional racional donde los modos del mundo devienen racionales y donde la propia razón jugaría un papel primario, postulamos que el oído, en tanto sentido comprensivo, debe, sin lugar a dudas, ocupar un puesto preeminente a la razón, debido precisamente a que la cosa manifiesta una expresividad móvil, percutora, apelante, sonora y por ende, auditiva, proveyendo al oído y a su comprensividad una musicalidad tiránica no siempre tonal o módica. De allí que *escuchar sea producto de un tocar y ser tocado* en el seno de la cosa. En razón de ello, cabe decir, que dicha expresividad apelante no es pre eminentemente racional y lógica, su fuerza y potestad desbordantes, aleatorias, muchas veces incomprensibles, cual “torrente impetuoso”²⁷ voluble, discordante y disonante, se hace patente de manera peculiar en el oído —en la condición de indefensión del oído—, obligando a la razón, en el contexto del drama de la per-sona, a tener, no sólo un cometido bastante secundario, sino a jugar un papel, en el entramado de la condición humana, de ser la burlada, la traicionada o hasta de ser ridícula, por no decir fracasada. Por mor de lo anterior, con insistencia afirmamos que el oído en su comportamiento crítico es un lugar adecuado para experimentar y entender la condición de nosotros mismos, toda vez que el oído es un campo de experiencias donde el desborde atonal de la cosa se hace palmaria.

Pues en verdad la cosa nos juega suficientes y sutiles chanzas o flagrantes divergencias, disonancias y eventualidades atonales. De entre estas, cabe indicar, se encuentran el hecho de que seamos para nosotros mismos una sustancial discrepancia y que nos comportemos como fuerza autónoma y subyugante, como cosa. A su vez, podemos aducir el hecho discordante de que sigamos comprendiendo desde nuestro egoísmo y a partir del hecho indiscutible de que logramos entender merced nuestro capricho, provocando con ello un cúmulo disperso de disonancias violentas en nuestro estar en el mundo y en los ámbitos de la per-sonancia. Asimismo, testimoniamos una clara disconformidad en la per-sona, toda vez que ella misma describe en sí una flagrante discordancia y disonancia (absurdidad) entre razón, lengua y oído, entre lo que pensamos, hablamos y entendemos, haciendo posible con ello que la per-sona suene y resuene como un discrepante diapason a través de esas múltiples disonancias y discordancias. Una más de esas fecundas disonancias la vemos acreditada en el oído interpelado, cuando éste pretende comprender a partir de lo que no quería escuchar y cuando en el seno de la propia cosa el propio oído interpelado instala y promueve testimonios como el fracaso o hasta el ridículo, los cuales pueden interferir en la misma cosa haciéndola disonar y discordar en su impulso e ímpetu, todo ello con el sólo motivo de hacerla entender a partir de signos

²⁷ Cfr. Aurelio, M. (1997). *Meditaciones*, Op. cit. p. 169.

contrarios a su ímpetu, esto es, merced de signos sosegadores y calmos en medio de ella. A la idea de una cosa discordante y disonante adjuntamos lo siguiente: el hecho de que ella se haga patente, muchas veces, como a traición de la propia razón y de la deliberación del individuo y nos deje sentir el poderío atonal y aleatorio de su presencia, conduciéndonos y modulándonos voluble y atonalmente por derroteros no deseados, haciendo posible que lleguemos a ser lo que nunca quisimos y nos manifestemos así como seres discrepantes con nosotros, en todo caso, absurdos en relación con nosotros mismos, como seres que con facilidad podemos tener en *Pito Pérez* o en cualquier personaje de Juan Rulfo nuestro auténtico símbolo.

Para cerrar la idea precedente, sólo nos concretaremos a decir lo siguiente: la cosa misma a la que nos debemos podemos verla definida como expresividad divergente, disonante, la cual se hace escuchar, vociferante y voluble, ambigua y poderosa, diciéndonos sin pronunciar palabras o más allá de ellas: “¡Atended!, ¡prestad oídos y escuchad lo siguiente: <<sois finalmente como yo>>”²⁸.

7.3 Primeros indicios del oído crítico interpelado.

El oído crítico que solicita nuestra filosofía de la escucha debe ser uno que difiera del oído clásico que precisa la música tonal racional y el mundo armónico y modulado que postula. Nuestro oído debe estar potenciado por las desavenencias que no querría escuchar, intenta comprender desde otros registros, debe ser vencido para ahuyentar su inherente egoísmo y sus subyacentes tautologías y tendría que estar enderezado a descifrar las resonancias, tonalidades, atonalidades y disonancias de nuestra humana condición y debe estar compelido por un quehacer ético ordenado a la atenuación del fragor violento de la cosa. Debido a ello, con derecho nos interrogamos: ¿en qué medida necesitamos los beneficios de un oído interpelado para entender esas condicionantes discrepantes que la cosa impone? Para darse a la tarea de descifrar la expresividad de la cosa, ¿requeriremos, acaso, entender a partir de oído exentos de la apetencia de escuchar según lo que queremos escuchar? ¿Podríamos desde un oído interpelado escuchar la cotidianidad destemplada de la cosa y esgrimir, a su vez, una contrariedad al interior de ella con el sólo propósito de apaciguarla, como lo sugerimos al traer a colación el fracaso?

Para proseguir barruntando las preguntas precedentes en aras de obtener más solidez teórica respecto de nuestro oído crítico, avoquémonos a la tarea de reflexionar muy brevemente algunas propuestas de ciertos oídos críticos que también han tendido puentes a la bastedad crítica de la música, pero hagámoslo con el sólo fin de ir consiguiendo solidez doctrinal en lo que compete a la vinculación cognoscitiva entre cosa y oído interpelado. Por de pronto, la idea de un oído interpelado la retenemos como el campo comprensivo con la competencia de entender fuera de regímenes egoístas y tautológicos y bajo el auspicio de un comportamiento inclinado a entender desde aquello que no querría escuchar. En este sentido el oído es foco de comprensión propenso a su inminente alteración. El oído interpelado pretende ostentarse como un campo de experiencia orientado a comprender la cosa desde registros enderezados a contrariar y atenuar la compulsividad doliente de la misma.

Por ejemplo, el Nietzsche del *Origen de la tragedia* postula un oído crítico, el cual se sustenta desde la dimensión musical de la disonancia. Podemos decir, en términos generales, que ese oído es de raigambre dionisiaco, cuyos efectos trágicos impelen hacer

²⁸ Nuestra afirmación es muy semejante a la que profiere Nietzsche cuando, según él, la naturaleza dionisiaca y desbordante dice: “Sed como soy yo”. Cfr. Nietzsche, F. (2010). *El nacimiento de la tragedia, El caminante y su sombra, La ciencia jovial, Op. cit.* p. 109.

escuchar a cierto oyente en formas inocentes y disonantes lo bello y lo feo, lo armónico y lo desarmónico, la lucha de pares. Este oyente dionisiaco queda arrastrado a escuchar más allá de lo audible²⁹ y contemplar eso inaudito con una nostalgia de profundo infinito, allende la apariencia y de la ensoñación apolínea, para así, mediante ese oído trágico, ser potenciado hacia una escucha heroica absoluta, la cual, augusta, logra prestar oídos a un mundo heraclitiano que, cual niño inocente, juega a destruirse y a construirse de nuevo de manera incesante.

De este oído y de esta disonancia debemos desmarcarnos, puesto que postula un oído sumamente vigoroso, metafísicamente capaz de escucharlo todo. Este oído se no presenta disonante, pero provisto, paradójicamente, con la vigorosidad necesaria como para percibir un mundo consonante, donde armónicamente juegan la destrucción y la construcción. Este oído nietzscheano dispone de la idoneidad para sumirse auditivamente en una melodía del mundo –finalmente es un oído musical–, cuyas disonancias devienen en consonancias absolutas, provocando con ello la instauración de un mundo, de un oído y de una música totalmente absolutos. Lo anterior queda verificado en un pueblo que, potenciado por sus mitos, debe elevarse a ser música, pero debe hacerlo no desde la particularidad del propio pueblo, sino como amplia forma musical del mismo mundo. He aquí que el oído musical de este Nietzsche –que escucha con exacerbación lo que quiere escuchar– es muy semejante al oído exacerbado del Heidegger tardío. Ambos nos proveen oídos absolutos modulados por mundos acordados y por eso mismo pretendidamente consonantes. Pero, escuchar esos tales mundos absolutos y hacerlo a través de unos oídos de tal naturaleza, ¿es en verdad escuchar? ¿No será que la cosa misma sigue jugando en el oído del filósofo y le hace escuchar aquello que él mismo quiere escuchar, a saber: una música tonal y un mundo que solicita dicha música para ser, no únicamente consonante, sino justificado? Oídos filosóficos de esta naturaleza, como los de Nietzsche y Heidegger, son oídos musicales. Sin la música el mundo sería un error, según el primero, sin la modulación del ser, el mundo estaría injustificado, según el segundo. Ambos oídos solicitan la tonalidad y la consonancia, serían adversarios de un mundo disonante y atonal. En ambos, la disonancia y la atonalidad estarían injustificadas.

Adjunto al caso antes indicado, nos encontramos con otro oído crítico que también ha explotado la disonancia y la atonalidad. Nos referimos a la música y filosofía musical de John Cage. Esta audición se ostentaría como libre y liberadora. Libre de la música tonal y libertaria de aquellos oídos que supuestamente no alcanzan a escuchar la vida en su efervescente vitalidad, no lograrían entender la desnuda sonoridad de la misma que se desplegaría como acontecimiento sonoro, azaroso, desmemoriado e indiferente.

Dicho oído, intentando hacer un movimiento de liberación de las cadenas de la música tradicional que, supuestamente, le impiden atender a la vida y le imposibilitan escuchar libremente la sonoridad de la vida en su desnudez, logra ejecutar sobre sí un movimiento denominado oblicuo³⁰. Este movimiento del oído sobre sí mismo, podemos decir deconstructivista, forja estrategias para deshacerse de dicha tradición musical, a la que considera, como dijimos, coercitiva, para así poder escuchar con mayor libertad la presumida eventualidad indiferente del sonido, eventualidad desmarcada de todo previo rango tonal, de toda idea anticipatoria de música. En este oído libertario el sonido habría de sonar como tal y no constreñido a las previsiones tradicionales de la melodía o de la nota musical. Esta escucha musical y este grito libertario deconstructivista enderezado por retener una vida anárquica, azarosa, desprovista de toda anticipación puede ser resumido bajo el epígrafe de John Cage que dice así: “salir de la jaula”. Esta afirmación,

²⁹ *Ídem.*, p. 152-153.

³⁰ *Cfr.* Pardo, Carmen, (2014). *La escucha oblicua*. Una invitación a John Cage, Madrid, Editorial Sexto Piso.

lo reiteramos, ha brotado de una música experimental que quiere darse a la tarea de liberar al oído a fin de atender una música de la vida que debe sonar sin música³¹, esto es, sin música tonal. Con ello la tradición de la música racional da paso a una música que con facilidad podría ser denominada música irracional: el modo, el tono racional y armónico dan paso a lo atonal y anárquico, a lo ilógico.

Frente a este oído crítico que ha seducido a músicos, filósofos, estetas y bailarines nos constreñiremos a fincar distancia y parar mientes según lo subsecuente:

- a) Lo que este oído musical cageano quiere escuchar a través de un rodeo libertario y deconstructivista es la vida en su desnudez. Propugna, además, por una libertad capaz de asir un sonido sin ropajes, sin intencionalidades; pretende atender una vida que ha de sonar en su desnuda pujanza, en todo caso, en su prístina pureza. Sin embargo, nosotros encontramos esa pretendida e inquirida vida chocando con constancia y sin descanso en nuestro oído y la experimentamos sin menester de alguna libertad en particular; la vivimos, por decirlo de algún modo, en toda su viveza, en la expresividad cotidiana y salvaje de la cosa (en la ciudad, en el metro, en el mercado, en el bullicio del pueblo, en el poco silencio de la noche etcétera), en la experiencia descarnada de su volubilidad constatada en la vida ordinaria, en la eclosión diaria de su ambigüedades, en la trabazón aleatoria de su expresividad confirmada en los acontecimientos también ordinarios. En consecuencia, podemos decir que basta ser un simple humano y convivir con otro para percibir esta profusa vida expresiva bullendo en medio de *nosotros* y a la que nos debemos; basta serlo para darse cuenta que somos hijos de una vida expresiva y ordinaria que eclosiona a través del movimiento, del sonido, de la gestualidades, de los roces, de los silencios y palabras; somos hijos del constante toqueteo que empuja nuestros oídos a comprender; basta ser un humano para percibir que nos ponemos en juego a través de una vida sonora, percutora, en movimiento, que choca en nuestros oídos, dándole vitalidad a éstos. En medio de nosotros habita el ruido, el silencio, el sonido mismo de una música disonante, atónica, ambigua, voluble, no escrita: el caminar de alguien, el rumor en el tren eléctrico, el griterío en el tianguis, la puerta que se abre y rechina, el áspero avión que pasa, la paloma que canta, la llave de agua que deja salir el líquido, el motor del carro que resuena y hiere al oído, el niño que grita, la vecina que no puede vivir sin ruido, el silencio trágico del hombre asesinado y el grito doliente de sus deudos, el rumor del gobernante deshonesto, el fragor del empresario corrupto, la angustia del profesor explotado, el roce de los enamorados, etcétera. Todo lo anterior enumerado, manifiesta una expresividad cotidiana e inmanente, pero una cotidianidad tonal y atonal, disonante, aleatoria. Pero, sobre todo, patentiza una expresividad que es esencialmente comunitaria, expresividad vital desde la que per-sonamos y que se rehúsa en absoluto a fijar su vitalidad a partir de purismos. Nuestros oídos sólo se abren en comunidad, recordémoslo. Por esa razón, concebimos que no hay movimientos ni sonidos sonantes puros o totalmente desnudos, sólo hay sonidos alterados, contaminados unos por otros, mimetizados unos y otros, como dice Nancy, llenos de contagios; en fin, pues, impura y vivamente comunitarios. En razón de ello, inferimos que no hay tal cosa como el sonido en su desnudez, en su pureza; desmentimos la idea de un sonido puro y de una vida dada en su pureza, pues lo que hay es sólo la inmediatez ordinariamente expresiva de *nuestra* vida *per-sonando* bajo su bullente impureza y multiplicidad. En consecuencia, se

³¹ *Ídem.*, pp. 29 ss.

deduce que no hay oídos puros y, por lo tanto, no existe una escucha enderezada a entender la vida desde una música pura, como tampoco sería posible la escucha libre, inocente o pura. El oído es algo sumamente condicionado, debido a ello nos acercamos al *factum* de nuestra condición mediante su comportamiento. Buscar un oído puro y un sonido en el mismo sentido es tan dogmático como pretender un mundo justificado por la música o por el ser.

- b) A contra punto de la denominada música experimental afirmaremos sin reparos que esa vida que ellos buscan, no se encuentra en otro lugar o en algún no-lugar, sino que la acreditamos en la inmediatez de la cosa, la cual palpita *comunitariamente* en nuestra vida ordinaria, en nuestros sonidos, silencios, movimientos y percusiones. Pero, esta vida comunitaria se impone sobre nosotros, nos golpea con su potestad en el cuerpo y en el oído, nos empuja (*ad, peltus, apellare*) hacia el otro, por ello *escuchar es tocar y ser tocado*, su comprensividad es producto de una apelación comunitaria, debido a ello la cosa nos impide el monólogo, ella misma nos condiciona (condición humana) a una obediencia originaria constituyente imposible de evadir. La cosa misma nos colma con sus intenciones y nos dirige muy intencionadamente, no cabe en su compulsividad la pureza. Este obrar de la cosa es muy semejante al operar del autor de *4'3"* (J. Cage) con respecto al auditor. En esta obra el autor logra conducir intencionadamente al oyente a una supuesta experiencia auditiva –que logra ser más visual que auditiva– de un potencial silencio aparentemente no intencionado. Sin embargo, lo que encontramos es una obra colmada de intenciones que obran para que el auditor llegue a escuchar lo que el autor anticipadamente desea, justo como sucede con nosotros por parte del obrar de la cosa. Por el contrario, en esta obra de Cage que ahora referimos no aparece la experiencia de un oído interpelado, lo que aparece es un oído dirigido intencionadamente por el silencio impuesto en el oído por el autor. Para que un oído interpelado sea posible, precisamos que la propia cosa se perciba interpelada, se perciba, a todas luces, tocada en su compulsividad furiosa. Por otra parte, cabe adjuntar a lo ya dicho que la obediencia intencionada de la que hablamos es la que nos posibilita escuchar, según lo hemos determinado. Obedecer y escuchar se empatan fecundamente. Huelga decir que, bajo estos términos, la cosa y su expresividad comunitaria se convierten para el oído y para la per-sona en su lugar habitual, en su jaula más natural, a grado tal de ser ella misma la que la hace comprender y ser oyente, de tal manera que su obedecer originario se convierte para el oído en la vibración originaria que lo mueve a entender. Y, conduciendo los términos de la discusión al terreno de la música experimental debemos sostener que, según lo que hemos aducido, es la cosa la que experimenta con nosotros y no al revés. De ello se deduce que la metáfora de la jaula se torna insostenible por ilusoria. El gobernar al oído como un cuidado de sí se contextualiza bajo las potenciales formas de saber cómo habitar en la jaula. El gobierno de sí inicia con un saber obedecer. El gobierno del oído comienza con el arte de saber hacer menos miserable la tiranía que imprime sobre nosotros la cosa. De allí que la libertad comience con el saber obedecer.
- c) Un oído que intente voluntariosamente escuchar un sonido en su desnudez o un silencio sin intención y pretenda hacerlos sonar como una alteridad inesperada que irrumpe subrepticamente en el oído, cual eventualidad inocente, azarosa e indeterminada, se ilusiona en demasía y vanamente, pues es bien cierto, como nuestra investigación ha demostrado, que la expresividad de la cosa –la vida fluyente en nosotros, por decirlo de algún modo– ya lleva de suyo una

intencionalidad tiránica en modo alguno inocente, conlleva una intencionalidad compulsiva provista, ciertamente, de un movimiento ambiguo, pero también, egoísta y violento, el cual se hace interpretar en la persona de manera también egoísta y violenta, pues nos hace escuchar lo que queremos escuchar, nos hace reproducir y representar una y otra vez su compulsividad sin sosiego, desatando con ello en los auditores u oyentes una lucha ingrata y dolorosa de todos contra todos. Frente a esa expresividad tiránica sólo nos resta, por un lado, intentar darnos a la tarea de descifrar su eventualidad ordinaria entreverada, dispersa y aleatoria o, lo que es lo mismo, descifrar nuestra condición a partir de nuestra más inmediata cotidianidad; mas, por el otro, también nos resta potenciar la estructura de un oído interpelado, de un oído alterado y fisurado por algo venidero que verdaderamente lo condujese a escuchar, un oído excepcionado de su egoísmo y de su ímpetu tautológico, para así hacer la labor de ejercitar el oficio de apaciguar o sosegar un tanto la impetuosidad de la cosa. Eso ha sido lo que hemos intentado hasta ahora al hacer unir la escucha crítica descifradora con el testimonio del fracaso o del ridículo –del que hemos hablado muy poco. Testimonios que verdaderamente podrían incitar subrepticamente en el oído (testimonios que estando en la cosa se tornan eventualidades que percuten en el tímpano como algo inesperado) un comprender trastornado, descompuesto, fisurado o desquiciado, un comprender que llegase a entender desprovisto, siquiera un poco de sus denuedos compulsivos y pudiese así, en sus estancias en el mundo, aquietarse y atenuar la violencia en el mundo.

En razón de todo lo anterior, huelga decir que un oído crítico e interpelado que poco a poco vamos pertrechando puede quedar insinuado, por el momento, desde las siguientes aristas temáticas fundamentales: a) su afán crítico evade los postulados de una vinculación entre música racional y la propia razón, toda vez que asume un mundo apelante que rehúsa ser eminentemente consonante y racional, sino que postula un mundo que ante todo, resulta disonante, aleatorio y discordante; b) sostiene en su interior la preeminencia compulsiva del oír y un fecundo empate entre entender y escuchar con respecto de una razón clásica tendiente a asir concordancias. El empate entre entendimiento y oído rinde frutos cuando se percibe el fragor de una condición humana eventualmente aleatoria, divergente y no siempre dirigida por registros tonales y por consonancias racionales; no debemos olvidar que hemos hecho énfasis en el testimonio de lo incomprensible de la vida, el cual lo hemos aducido contraponiéndolo frente a la comprensibilidad del sentido del ser de Heidegger; c) No obstante, el oído crítico abreva del sentido crítico, pedagógico y filosófico de la música tradicional, ya que ésta supo sacar provecho de la vinculación entre música y estructura subjetiva, además, cabe aducir que dicha tradición resulta testimonio mismo de las estrecheces entre oído y llegar a ser; d) El oído filosófico que aducimos, promueve un entendimiento vencido por aquello que rehusamos escuchar, enarbola la posibilidad comprensiva de un oído alterado por testimonios comprensivos como el fracaso, el ridículo, la nimiedad, toda vez que mediante ellos la cosa debe tender a su propia contrariedad. No la concordancia en el oído, sino el potenciamiento de una discordia y una alteración en el mismo lo deben hacer fecundo; e) el sano gobierno del oído inicia con la problemática de saber descifrar y saber qué hacer entre aquello que nos desborda y lo que estaría en nuestros fueros. De tal manera que el oído conlleva las solicitudes y tanteos de una potencial frónesis; f) el oído crítico pretende descifrar aquello que no está en sus manos remediar, pero también se adjudica un hacerse cargo, una tarea ética, esto es, una competencia de la persona para ejercitar nuestra subjetividad en aras de la atenuación del dolor en el mundo. La audición

así toma la estafeta de ser una actividad délfica, esto es, que su labor tiene que ver con el afán filo-pedagógico y ético de intentar saber qué debemos hacer con nosotros mismos y cómo hacer menos agresivo y violento el paraje del nosotros. De este modo la filosofía de la escucha valida el sentido crítico del oído que muchas tradiciones han resaltado; desde nuestro parecer, estas tradiciones no han hecho más que repetir: ¡Atiéndete a ti mismo! Queriendo con esta fórmula reunir tanto el conocimiento de nuestra condición humana como el gobierno o la economía de la misma.

7.4 Rasgos básicos de la *klieinía* y los puntos de escucha.

Es momento de aducir una noción directriz que puede subsumir la condición crítica, divergente y ética de una escucha filosófica. Insistamos, este escuchar filosófico está potenciado por una sustancial experiencia, a saber: cómo llegamos a ser lo que somos y qué podemos hacer con lo que somos. Experiencia por demás desperdigada desde varias aristas: primero, por aquello que nos sobrepasa y es de tesitura incierta y condicionante; segundo, por la condición de ser impelida a escrutar dichos condicionamientos (modos, atonalidades, disonancias y discordancias) que vemos acreditados en el curso de nuestros trabajos y días; tercero, retiene el carácter ético respecto de aquello que se debe hacer con lo que está en nuestras manos, esto es, la dimensión donde la per-sona puede ejecutar sobre sí una amalgama de ejercicios orientados al gobierno y cuidado de ella misma a través, según esto, de un cuidado del oído. Téngase muy en cuenta que todo ello dispone de un particular fin: entender nuestra condición y contrariar hasta cierto punto la expresividad de la cosa o, lo que es lo mismo, hacer una labor délfica enderezada a escucharnos para entendernos y así hacernos menos gravosos para nosotros mismos. No debemos olvidar la fecunda relación entre entendernos y cuidarnos que en el oído se pone en marcha.

La noción referida la podemos denominar *auscultía* o, mejor, *klieinía*³² (κλύω= escuchar, verbo que puede referir a una relación entre saber hacer algo y escuchar). Dicho concepto colaborador con la tradicional teoría designa, a grandes rasgos, un particular comportamiento comprensivo del oído crítico que logra reunir en su saber un obedecer, una potencia hermenéutica orientada a descifrar la condición humana, a la vez la disponibilidad de retener una particular tarea ética, todo ello para laborar a favor de un determinado estar en el mundo configurado, entre otras cosas, por una tendencia a hacerlo menos gravoso.

El concepto de *klieinía* que ofrecemos ahora reúne, según lo antes dicho, lo siguiente: 1) designa una noción colaboradora con la teoría; también pretende ser un saber obtenido por el fecundo empate entre oído y entendimiento; designa la experiencia de un

³² Algún agudo lector bien podría objetarnos que el verbo que da lugar a nuestra noción de *klieinía* es menos adecuado que *σύνειμι* (fijar la atención, escuchar, reunir), cuyo sustantivo *σύνεσις, εως, ή* (encuentro, reunión, confluencia, comprensión) han dado pie al hecho de que especialistas como Emilio Lledó, al momento de traducir el *Ion* de Platón, indiquen que este verbo y su sustantivo refieren un conocimiento captado por el oído, mejor, un “pensar constituido por el oído”, un pensamiento que, como el del rapsoda, percibe con el oído e interpreta y reúne lo dicho por otro poeta. *Cfr.* Platón, (1985). *Diálogos*, Vol. I, Madrid, Editorial Gredos, pp. 250-251; sin embargo, con todo lo acertado de la traducción de Lledó, nosotros permanecemos anclados a nuestro verbo, a causa de que, según nosotros, dicho verbo sólo designa un saber referido a la audición, mientras que *σύνειμι* retiene en su campo semántico un escuchar que reúne (logos), un saber concordante entre lo dicho y su interpretación, una comprensión estructurada por su concordancia, mientras que con el verbo *κλύω* sólo indicamos llanamente un saber que se amalgama en la inclinación del oído, el escuchar y el obedecer, mientras que, posteriormente, aunamos también la dimensión de la disonancia y la discordancia.

saber que germina a partir del gesto crítico asentado en el oído; 2) asume la dimensión crítica que entiende la condición de la per-sona: el hecho de que ésta sea un ente que se desenvuelve según la expresividad condicionante de la cosa. De allí que insistamos que la per-sona es un ser que llega a ser mediante una obediencia originaria a la expresividad de la cosa; 3) la postulamos como una noción guarnecida de un carácter onto-hermenéutico y ello desde dos vertientes: a) en cuanto que *entiende* que la per-sona comprende y estructura su estar en el mundo como ser que se pone en juego, entre otras cosas, a través del oído; b) en cuanto que la propia cosa nos empuja a descifrar los condicionantes de ella misma, así la *klieinía* da por sentado que el saber no proviene de la per-sona, sino del impulso de la cosa sobre la misma; 3) la *klieinía* nos insta a asumir un hacernos cargo, esto es, el carácter ético que nos remite a laborar de acuerdo a lo que nos corresponde hacer, entre otras cosas, la promoción de un oído interpelante e interpelado.

Debido a las razones anteriores, la *klieinía* es un conocer filosófico, es un foco de experiencia filosófica, en este caso, surgido por los rendimientos del oído pensante empujado por el intento de saber qué hacer con nosotros. Dicho comportamiento filosófico pretende ser: un saber inclinado al desciframiento de nuestra condición, pero también, asume un carácter ético. Este saber es un conocer como escuchar, mientras que asiente que todo escuchar lleva implícito el obedecer, al tiempo que dicho saber queda impelido por la tendencia a laborar sobre el oyente. La *klieinía* se antepone como un saber filosófico administrativo, mejor, como un saber filosófico-económico³³, toda vez que sus fines están enderezados al saber escuchar o descifrar, administrar o gobernar el estar en el mundo del *nosotros*.

Ahora bien, valga decir que esta noción de *klieinía* puede caminar al lado de la noción de *teoría* y colaborar con ésta. No obstante, mientras la noción de teoría asume un carácter crítico fundado en la visión, sustentando *puntos de vista* teniendo al objeto frente a sí en su dimensión de representación, el oído, desprovisto del carácter objetual de las cosas, intenta, al quedar impelido a descifrar la cosa, formular *puntos de escucha*, *contextos auditivos de comprensión*, *campos de experiencia donde una verdad se pone en juego mediante la labor crítica del oído*.

Lo anterior significa la idea de un conocimiento que prematuramente puede ser definido del siguiente modo: a) un saber potenciado por la equiparación entre *entender* y *escuchar*, el cual formula contextos comprensivos auditivos o entreveramientos audio-comprensivos mediante los cuales podríamos conocer, descifrar y diferenciar lo que nos rebasa, de aquello que nos incumbe; b) un saber que obtiene tramas onto-hermenéuticas, mismo que labora productivamente con las figuras inquietantes o alternantes como son el fracaso, la nimiedad, el ridículo, cuyo fin consiste en concretar un hacerse cargo en el seno mismo de la cosa y un trabajo filosófico y pedagógico sobre la propia per-sona, impelido, dicho saber a hacer menos egoísta y violento la ubicuidad de la per-sonancia; c) un saber que emerge también de un asombro dispuesto de una cierta atonalidad y disonancia del que más adelante hablaremos; d) un saber comprensivo que brota por el roce, por el toque de unos con otros; de allí que sea un entendimiento, esto es, un tender o quedar inclinado hacia el otro merced de un acto percutorio, donde movimiento y apelación laboran productivamente a favor de un comprender ubicado en el oído; e) un saber que brota del escuchar nuestra condición orientado a la economía o administración de la misma.

³³ Entiéndase el término *económico* en el mismo sentido como lo entiende Jenofonte: el arte de gobernar o administrar no sólo la casa, sino los múltiples espacios que habita el nosotros, entre ellos, los espacios donde se pone en juego el poder.

Pongamos un breve ejemplo de un punto de escucha impelido por la *kliainía*. Recuérdese que un punto de escucha es un entender del oído que no intenta conocer por conocer, sino que está condicionado por una vocación que lo empuja a saber qué hacer con nosotros desde la compulsividad del mismo. En consecuencia, debemos tener el arrojo de reconocer en la *kliainía* y en sus puntos de escucha un *oficio* délfico: un obrar conducido por el escucharnos y por el cuidarnos (*atendernos*).

Por ejemplo, paremos mientes en la formulación de una música superior y humanista, como la denominada clásica. Según una idea bastante extendida, emanada de la absolutización de la música, ésta sería capaz por sí misma de fomentar placer, de calmar de suyo el ánimo³⁴, de tonificarlo o modularlo de maneras “humanísticas” o desarrollar valores superiores (o hacer crecer el espíritu trágico como lo afirma Nietzsche) o de conducir, cual noble pedagogo, por senderos de humana elevación, a contra punto de lo que haría, supuestamente, la música popular. Un entendimiento superficial asumiría lo anterior como un hecho irrecusable. Un oído alentado por afanes de concordancia con precipitación retendría tal correspondencia. Debemos admitir que tal concomitancia ha sido venero de humanismos cimentados, entre otras cosas, por la retención de una competencia auditiva a veces incauta, otrora carente de reflexión.

Ante este problema zanjado casi siempre desde la perspectiva y disipado mediante puntos de vista, donde la visión ha sido terminante con la escucha, cabe decir sin más dilaciones y en correspondencia con los postulados de un oído inteligente que la música, en su sentido más general y tomada en todos sus diversos y variados géneros induce modos o formas de ser en la subjetividad, modula el espíritu, podemos decir. Este proceder incitador de la música es semejante al marco operacional de la propia cosa, influye constitutivamente en la estructura de la subjetividad, lo desee la per-sona o no.

Digamos que la música, la referente a las cosas humanas y no la de la naturaleza, según división de Boecio, emerge, en buena medida, de la propia cosa, pero se comporta como lo hace la misma. Debido a ello es un testimonio de la cosa, pero su comportamiento constituyente la hace semejar a la cosa (algunos hasta la han elevado a trasunto de la voluntad como sucede en Schopenhauer y el Nietzsche del *Origen de la tragedia*). La música en general, no únicamente la clásica, suministra sobre la per-sona una obediencia originaria constituyente, como también lo ha comprobado Pascal Quignard, y hace posible que dicha per-sona quede sometida a sus pretensiones. El oído frente a la música manifiesta su indefensión y su conveniencia; debido a este hecho, los filósofos de la tradición de la música racional han visto que ella surte una estructura ética (*ethos*=carácter) pre-consciente en el sujeto; en razón de ello, los pensadores de la tradición de la música racional, incluyendo a Aristóteles, pasaban por la criba el tipo de música que habría de oírse³⁵ en el seno de la comunidad y en aras de una buena pedagogía de los niños y jóvenes. Estos pensadores y pedagogos buscaban una música edificante adecuada a espíritus temperados, solicitaban una música que no tomará como esclavo al oído, pues bien sabían los antiguos que aquel era un precipitado esclavo.

A causa de que la música y la cosa se comportan de manera semejante, exhibiendo un poderío sobre el oído, ha sido deliberadamente usada con motivos ideológicos,

³⁴ El filme *Los Coristas* es un ejemplo de la temática de si la música en sí misma modula el temperamento o no. *Cfr.* Galatée Films, Pathé Renn Productions, France 2 Cinéma, Novo Aturo Films (Casas productoras), Barratier, Christophe y Lopes-Curval, Philippe y Barratier, Christophe (Guionistas y director). 2004. *Les Choristes* [largometraje]. Francia.

³⁵ Platón y Aristóteles lo hacen, aquél más que éste, como también lo hace de manera muy puntual Aristides Quintiliano en la obra ya citada. Para Platón, (1992). *Timeo* en *Diálogos*, *Filebo*, *Timeo*, *Critias*, Vol. VI, *Op. cit.* Además, *Cfr.* Platón, (1988). *La República* en *Diálogos*, Vol. IV, Madrid, Editorial Gredos, p. 176. En lo que respecta a Aristóteles: *Cfr.* Aristóteles, (2004). *Problemas*, *Op. cit.* p. 267; *Cfr.* Aristóteles, (1988). *Política*, Madrid, Editorial Gredos, p. 463 ss.

económicos, políticos, ideológicamente pedagógicos y hasta crueles, como han podido comprobar y denunciar Pascal Quignard³⁶ –ya nosotros afirmábamos que el oído es el sentido sobre el que trabajan las ideologías capitalistas como el liberalismo económico.

Así, teniendo a la relación entre oído y música como muestra y como telón de fondo, determinemos que nuestro punto de escucha se torna fecundo a causa de que postula contextos críticos desde dónde medir nuestra condición, pero, en este caso, claro está, a partir del proceder del oído, del comportamiento de la cosa y de la música.

La incumbencia ahora admitida, merced del baremo de nuestro punto de escucha, estaría orientada a gobernar o administrar el oído y a ejecutar un conjunto de ejercicios críticos rectificadores a cuidar el oído y el nosotros, por ejemplo, a cerrarlo frente a melodías ruidosas e insanas, las cuales intensifican el ruido del nosotros; a cerrarlo frente a melodías vulgares hechas con fines puramente económicos o que explotan la propia miseria sentimental y auditiva del ser humano o a cerrar los oídos frente a la elevación ideológica e intolerante de la música clásica al grado de retenerla como absoluta y la única edificante. Ejercitar lo anterior como producto de nuestros contextos críticos de escucha nos posibilita evitar las modulaciones indiscriminadas y evadimos o demoramos los riesgos de nuestro sometimiento y la intensificación del ruido aletargante de la cosa.

Dado el ejemplo anterior, podemos colegir sumariamente, que el punto de escucha es un ejercicio heurístico del oído crítico ordenado a la enunciación de contextos dispuestos a descifrar y administrar la complejidad del nosotros. En este sentido, es el mismo ejercicio que Jenofonte esgrime en el *Económico*, en *Recuerdos de Sócrates*, en algunos pasajes de la *Ciropedia*; el mismo ejercicio que Platón ejecuta en el *Alcibiades I* o Séneca en *Cartas a Lucilio* o Epicteto o Marco Aurelio en *Meditaciones* o Plutarco en todos sus escritos morales y de costumbres. En todos los anteriores pensadores subyace un llamado a entendernos, a escucharnos y cuidar de nosotros. En fin, subyace en dichos textos, una apelación a entendernos y atendernos.

7.5 La Klieinía como saber descifrador y su asombro.

Admitamos que la klieinía y sus puntos de escucha laboran a favor de una estancia en el mundo menos gravosa, viene impelida por los goznes de un escuchar descifrador y las solicitudes de un oído éticamente interpelado por lo inaudito; pues sólo aquello que quebranta el egoísmo y los goznes tautológicos del oído y lo hace escuchar de forma distinta es digno de ser denominado como inaudito, desde este punto de escucha, el fracaso resulta, entre otras cosas, como algo inaudito.

Los quehaceres hermenéuticos y éticos de la klieinía no pueden verse constreñidos única y exclusivamente a la interpretación de los fenómenos de la voz humana, esto es, su labor crítica no se agota en los hechos lingüísticos o en la dimensión de la palabra y su significación³⁷. Nuestra klieinía y sus puntos de escucha no pueden verse reducidos a una actividad inscrita en una filosofía del lenguaje ni tampoco pueda ser concebida como un pensamiento encausado hacia una pragmática del mismo. Debemos admitir que la labor descifradora de la filosofía de la escucha y su inherente klieinía no puede tampoco adscribirse a la reflexión de la tradición y su recepción, entendiendo que ésta, según lo

³⁶ Cfr. Quignard, P. (1998). *El odio a la música. Diez pequeños tratados*. Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, p. 126-127.

³⁷ Por eso hemos concordado con Derrida cuando afirma de Heidegger que éste todavía está inmerso en una filosofía centrada en la instauración del significado originario de las palabras, lo cual quiere decir, desde nuestra consideración, una visión reducida de la foné y un optimismo centrado en las palabras, asunto del que nos desmarcamos.

afirma Gadamer, recaba su sentido onto-comprensivo desde los linderos del lenguaje. Más bien, la estancia y el saber de la *klieinía* se enderezan a ser un ejercicio del oído orientado a descifrar esa abigarrada y excesiva conjunción de movimiento, sonido, percusión, voz, modulaciones, disonancias y discordancias, volubilidades y ambigüedades de la expresividad de la cosa, dispersa ésta en la cotidianidad y no cotidianidad, como también en la propia vida de los testimonios.

Aunamos además que la filosofía crítica de la escucha y la *klieinía* que de ella emana, asume que la palabra humana –la expresividad del lenguaje– y su dimensión *sígnica*, *significante* y *variadamente articulada*, son algo un tanto secundario, pues, a decir verdad, como hemos asentido múltiples veces, el drama más grávido y sustancial, ese donde el ser humano se pone en juego, está acreditado precisamente en la expresividad de la cosa (por ello la filosofía de la escucha es una filosofía de la expresión), en sus profundas modulaciones, en sus plurales e inherentes tonos, en sus sonidos, en los roces, sobre todo, en las disonancias y discordancias, en las percusiones (o apelaciones), en el movimiento de aquello que se exime a ser dicho y escuchado de primera mano y ese drama, acreditado en la vida inmanente del nosotros, en el conjunto mismo de lo ordinario y de lo que no sería, esa teatralidad no puede verse reducida a los goznes del lenguaje, repitámoslo; y, en efecto, dicho drama es el que nos inclina y nos exige su desciframiento. Reiterémoslo, aun cuando hayamos suscrito la cosa al ámbito del *hablarnos* y *escucharnos*, de lo no dicho y no escuchado, dicha ubicuidad no puede verse acotada a las dimensiones materiales del lenguaje ni a los fueros de la comunicación.

Mientras que la subjetividad teorizante pone al objeto a través de la representación, la *klieinía* reconoce que el oyente es colocado en el mundo por la expresividad de la cosa; admite, además, un obrar de la audición condicionado o contextualizado, acepta, pues, su indefensión (su finitud) como la condición que le impide escuchar demasiado (la estructura de sus impedancias). Ante todo, experimenta que la vida misma de la cosa escapa de sus manos, rebasa sus oídos, es un exceso ante los mismos. Debido a ese motivo hace caso omiso de los embrujos de oídos filosóficos que promueven teorías vanas que prometen arreglar al mundo o mejorarlo, como también se exime de escuchar filosofías que promueven nuevos inicios salvadores. Pues la historia, desde nuestro punto de escucha, es resultado del llegar a ser con relación a las condiciones del oído. De tal suerte que, para un estar en el mundo en relación con la *klieinía*, ni el tiempo ni la historia resultan baremos decisivos para medir sus horizontes.

A su vez, el comportamiento crítico de nuestra escucha no admite la inacción ni cualquier viso de nostalgia que espera una solución venidera, sino postula como único remedio ante el embate de la cosa una acción ejercitada por la misma persona, cuyo fin estriba, entre otras cosas, en la promoción de un oído interpelado, uno tocado y gobernado o administrado por aquellos testimonios que laboran a favor de un aquietamiento de la propia cosa.

En correspondencia con lo anterior, con suma coherencia afirmamos que la *klieinía* de la que hacemos mención se encamina hacia un saber escuchar filosófico descifrador del gran teatro del mundo³⁸. Un saber que brota cuando el propio oído es empujado a “echar oído” al mundo y al cúmulo interminable de partituras por descifrar que nos ofrece; un “echar oído” al cúmulo de contextos ordinarios en los que se despliega la cosa, al conjunto de eventualidades atónicas y disonantes que mutuamente se tienden la mano; se trata de un saber producto de aquellas cosas que han percutido en el oído y que se develan como las que escapan de las manos y nos obligan a admitirlas en su

³⁸ Así, nuestra filosofía de la escucha es una filosofía que promueve, entre otras cosas, la idea de unas artes escénicas que han de ser escuchadas, la noción de un teatro que, al ser mirado, reconocemos que la gravedad de su drama en lo audible, en lo que no está presente y sin embargo y lo está, pero es preciso descifrarlo.

dimensión de ineluctables; además, se trata de un conocimiento que emerge de nuestro hacernos cargo, de nuestra dimensión ética, así, admitimos que la *kliieinía* de la que hacemos mención promueve un saber que medra positivamente en la medida que logra vincular el desciframiento de las *signaturas del mundo*³⁹, esto es, su decodificación, mejor, valga la expresión, su *descosificación*⁴⁰, con su inevitable carácter ético y con la solicitud de una escucha propensa a lo inaudito.

Esta referida *descosificación* debe ser entendida no como un quehacer ordenado a hacer que la cosa deje de serlo para ser otra cosa, desde este sentido no es una labor deconstructivista o transmutadora de valores, ello sería simplemente imposible. Más bien, quiere decir la parca tarea no sólo de descifrar sus resonancias textuales, sino, además, provocar su atenuación, de promover su aquietamiento, la convocación a una administración atenuante de su ímpetu compulsivo y egoísta; todo ello en aras de hacer más soportable, que no mejor, nuestro estar en el mundo. Así, los afanes del “des” de la *descosificación* deben ser comprendidos a partir del potencial ejercicio del cuidado de no intensificar la guerra de todos contra todos, producto de un escuchar arrebatado, precipitado, compulsivo y egoísta.

Merced de esta *kliieinía* que postulamos tengamos el atrevimiento de descifrar algunos de los aspectos de nuestra época contemporánea, hagámoslo con el sólo objetivo de aportar un sencillo ejemplo del saber que podría recoger la misma. Digamos, por ejemplo, como antes lo hubimos dicho, que nuestra época es un cúmulo disperso de sonancias, disonancias y discordancias, de movimientos y percusiones, de roces múltiples; podemos decir que es un plexo complejo de contextos y percusiones teñidos de sonidos ágiles donde privan los tonos y las disonancias agudos, donde reinan atonalidades en extrema tensión, sumamente rígidas, altisonantes y veloces (de allí que nuestra época sea gobernada por una *tesitura del vivir rápido*). La *per-sona*, por su parte, es un *diapasón* que vibra y hace vibrar reproduciendo y estimulando un cúmulo de contextos comunitarios complejos, un *diapasón* cuyas vibraciones, hoy por hoy, agudas y rápidas, son ejecutadas y soliviantadas por la afirmación comprensiva de un agudo egoísmo, de una ágil violencia comprensiva que ejecutan tanto el cuerpo como el propio oído, lo mismo que su lengua, signos vivos de un “yo-hablo, yo escucho”, en tanto *patencia* misma de la cosa. Así, comprendemos que una de las *tónicas* de los plurales contextos de nuestra época sean las disonancias veloces y agudas, los ruidos discordantes rápidos y altisonantes, de allí que comprendamos que la cosa en nuestra época no sólo se afirme de manera violenta y egoísta, sino de formas agudas y rápidas. De lo anterior se comprende, entre otras cosas, un *discurrir* de la *per-sona* de nuestros días propenso a hablar rápido, despreocupado, en demasía y en tonalidades altas y que, al hacerlo, lo ejecute sin paciencia y con extrema precipitación (como cuando un infante habla apresuradamente de sus derechos sin tomar en cuenta sus obligaciones) y se dé a la tarea de escuchar poco y hablar demasiado o, lo que es lo mismo, entienda poco y hable mucho sin entender, como en líneas precedentes lo afirmamos, mostrando con ello una flagrante carencia de ponderación y un rebase de ella misma por parte de una expresividad excesiva en gestualidad y significación. En todo caso, manifiesta un debilitado entendimiento, un vasallaje y una *displencia* para consigo mismo. Nosotros como Alcibíades nada sabemos de nosotros y menos nos ocupamos de nosotros.

Por este motivo, nos atrevemos a colegir que el hombre contemporáneo es un testimonio más de la inevitable esclavitud que profesa a la cosa –como la rápida *servidumbre* que desempeña a la tecnificación, al consumismo exagerado, al internet o a las redes sociales–, siendo un ente que bien puede ser semejante a esos zombis, muertos

³⁹ Schopenhauer A. (2012). *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, *Op. cit.* p. 311.

⁴⁰ Entiéndase esta palabra en el sentido de una tarea descifradora y atenuante de la expresividad de la cosa.

caminantes (como en la serie televisiva denominada *The Walking Dead*⁴¹), que son despertados y dirigidos por ruidos asumidos por oídos imposibilitados para entender y sólo para oír. Por demás, no parecemos a seres que complacientes portan unas cadenas atadas a nuestros oídos, como nos lo ha hecho saber desde la Antigüedad el propio Luciano de Samosata.

Pero, ante lo anterior, cabe interrogar, ¿no es, acaso, con sus debidas salvedades y emplazamientos, lo mismo que constató Sócrates en sus contemporáneos y que por ello interrogó a los displicentes jóvenes atenienses y al orgulloso Alcibíades? ¿No es, acaso, esto mismo que ahora decimos de nuestra época lo mismo que observó el gran Plutarco al mirar a los jóvenes de su época? Y, si conducimos los asuntos más allá, ¿será, quizás, parecido a lo que denunciaba Salustio en la época de Catilina? Y, finalmente, ¿no será, tal vez, algo similar a lo que el áspero Juvenal en sus sátiras notificó y acusó a su época? ¿No será esa condición de esclavitud que ahora constatamos, esclavitud eminentemente auditiva, idéntica a la que ya temía Platón y con fervor filosófico, político y pedagógico logró denunciar a lo largo de ciertos pasajes de la *República*? Pues, en verdad, ¿quién podría negar que el divino Platón y la ciudad que soñó habría de ser una cuyos cuidados primarios tendrían que ver con la condición del oído?

Por nuestra parte, no podemos sino escuchar cómo la cosa invariablemente voluble se desplaza y emplaza en cada época, reproduciéndose, ciertamente, de manera regular, mediante el mismo egoísmo disonante, a través de idéntica discordancia violenta, con idéntica atonalidad, pero emplazándose de manera sutil y desigual, formando cada época con contextos aparentemente diferentes. Debido a ello determinamos los mismos actos históricos, la misma repetición de la volubilidad contante. El joven antiguo quedó esclavo de su caballo y de sus buenos vestidos, el contemporáneo queda cautivo a su teléfono móvil. Alcibíades quería el triunfo y el éxito como lo desea el empresario de nuestros días, el nuevo “héroe”. El mismo deseo, la misma compulsividad afirmativa, la misma intensidad egoísta, el mismo oído. Por eso podemos admitir con todo derecho al hombre contemporáneo como un testimonio más de la ineluctable versatilidad y potestad de la cosa sobre él mismo (la misma esclavitud, pero de manera diferente).

Así, hacemos patente que la *kliainía* recoge sin sobresaltos un saber condicionado y condicionante, uno tal que se impone, subyuga con su fuerza operante y que no está en nuestras manos poder cambiarlo. Y, si algún osado lector alcanza a entrever en lo anterior cómo la cosa en su influjo subyugante se transforma en destino, pues entonces, nuestra filosofía de la escucha y su *kliainía* se convierten, hasta cierto punto, en una filosofía orientada a descifrar la expresividad de la cosa que funciona como si fuese destino, pero uno tal que nos permite, ciertamente, no cambiarlo, pero sí hacerlo más soportable, en el entendido que estaría en nuestras manos poder ejercitarnos para atenuarlo o aquietarlo un tanto; todo lo cual quiere decir, laborar sobre sí para aquietar un poco lo que de suyo es perturbación y desmesura infatigable. ¿Será en verdad que la imprecación del dios délfico se reduce a la práctica de una justa moderación para con el ímpetu afirmante y violento del nosotros? ¿Acaso, el <<nada con exceso>> aconsejado por un Apolo excesivo⁴² tiene en lo afirmado por nosotros uno de sus potenciales significados?

Para cerrar este apartado y fieles a una actitud crítica de la escucha que poco a poco vamos pertrechando, podemos afirmar que la cosa y su despliegue contextual obtiene una preeminente condición atonal, discordante y disonante dolorosa, belicosa y desbordante, egoísta y negativa, la cual, como hemos podido constatar, propulsa y percute sobre nuestro oído condicionándolo; pues, no podemos olvidar, reiterémoslo, que la cosa y su atónica musicalidad disonante logra avasallar nuestro oído (debido a ello, como ya

⁴¹ Cfr. Darabont, F. (Productor). (2010). *Walking Dead* [Serie de television]. USA. FOX.

⁴² Cfr. Collo, G. (2010). *El nacimiento de la filosofía*, Op. cit. p. 49 ss.

lo hubimos dicho en su momento, escuchar y obedecer coinciden), reproduciéndose, como lo hemos afirmado, bajo un egoísmo y capricho acústicos desde los que cada oyente parlanchín escucha lo que quiere escuchar, entiende lo que su apetencia le dictamina, desenvolviéndose en una volubilidad iterativa inevitable, donde el egoísmo y la violencia de las que hablamos y que le son inherentes se hacen efectivos en el mundo ordinario bajo una dolorosa y cruel guerra de todos contra todos, bajo un choque violento de unos con otros, donde la comunidad suena y resuena a través de esa guerra afirmante y donde personamos a partir de perturbaciones irascibles, llenas de codicia y bastante egocéntricas.

Esta preeminencia atonal, discordante, dolorosa y violenta, esa preeminencia voluble y ambigua de la cosa es la que colisiona, percute y empuja nuestro asombro a filosofar, uno tal que nos embarga y nos sobrecoge; estupor del que abreva el susodicho sentido crítico de nuestra escucha y su klieinía. Este asombro, recurriendo nuevamente a los términos musicales críticos, está acicalado por la atonalidad y disonancia que conlleva la afirmación del dolor en el mundo, su fraudulencia y su preeminente negatividad, una disonancia orientada hacia una postura de quien escucha imperturbable el llanto del mundo y frente a eso que escucha, sólo abraza “mediante un sentimiento compasivo de amor, el dolor eterno reconociéndolo como suyo”⁴³ y arropa, así, sin sobresaltos vulgares ni congojas vanas ni ánimos beligerantes, un suave “tú eres Eso”, un “somos Eso”, el cual, suavemente y sin belicosidades reconocemos que no podemos cambiar, pues sobre él no tenemos poder.

El asombro filosófico que nos conmueve y al que no denominaremos trágico⁴⁴, como Nietzsche finalmente lo hace, es uno tal que, frente al “tú eres Eso” escuchado y en el que nos reconocemos, eximidos de representar personajes trágicos, según recomendación de Marco Aurelio⁴⁵, sólo logran asumir una atónica gravidez perturbada y semejante, hasta cierto punto, al tono menor que postula y atestigua Schopenhauer en la obertura de *Don Juan* bajo las siguientes palabras:

El asombro filosófico es en el fondo perturbador y desconsolador: la filosofía empieza, como la obertura de *Don Juan*, con un acorde en tono menor.⁴⁶

Sin embargo, debemos reconocer que nuestro atónico y discordante asombro filosófico, cuando ha reconocido la parte de su hacerse cargo y labora mediante un oído interpelado y es capaz de escuchar a partir de las disonancias, por ejemplo, del fracaso o teniendo al ridículo en los oídos, entonces, la klieinía y su asombro filosófico pueden llegar a tener, más bien, un leve atisbo de su primicia en una apacible, doliente, pero aquietante campanilla, cuya voz suavemente perturbadora, pero libre de desconsuelo, suena ligera, para anunciarnos, como hermoso preámbulo y sin vulgares aspavientos ni ramplones lamentos y desprovista de heroicidades trágicas, un enjambre sonoros de violines disonantes y afligidos, firmes y robustos, los cuales despliegan en nuestros oídos, con un movimiento disonante lleno de quietud, el candor doliente, pero, ante todo,

⁴³ Cfr. Nietzsche, F. (2010). *El nacimiento de la tragedia, El caminante y su sombra, La ciencia jovial*, Op. cit. p. 118.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ El ánimo del que hablamos y que debe hacer comprender al oído no tiene que ver con posturas que sobredimensionan lo trágico y ensalzan al héroe que dispone en su corazón la alegría metafísica que proporciona el vivir a pesar del dolor, como lo hace Nietzsche, sino indica única y exclusivamente la tesitura de un dolor del mundo que se asume sin aspavientos ni gritos, sin triunfalismos heroicos de quien ha sabido vencer el dolor ni tampoco de ese que, ante el dolor, se vende o se rebaja para la vana ilusión de un optimismo. “Ni actor trágico ni prostituta”, dice Marco Aurelio: Cfr. Aurelio, M. (1997). *Meditaciones*, Op. cit. p. 108.

⁴⁶ Schopenhauer A. (2012). *El mundo como voluntad y representación* Vol. II, Op. cit. p. 169.

quietamente fracasado del gran teatro del mundo, según nos lo ha sabido mostrar la genialidad de Arvo Pärt en el *Cantus in memoriam Benjamin Britten*.

VIII. Filosofía de la escucha y klieinía: posibilidades de un saber filosófico y el estar en el mundo.

Para afinar –nueva recurrencia al glosario crítico de la escucha¹– un poco más nuestra filosofía de la escucha, debemos adentrarnos todavía en la noción de klieinía, en las posibilidades de que logre pertrechar un saber filosófico en beneficio de nuestro estar en el mundo.

8.1 La klieinía y la teoría. Colaboración y divergencia de los puntos de vista y los puntos de escucha.

Nuestra noción de klieinía no puede ni pretende superponerse a la tradicional idea de teoría ni aspira a desplazarla; únicamente intenta proponerse como un periplo alterno encaminado a la comprensión de nuestro estar en el mundo. Como ya lo advertimos, nuestra incipiente noción de klieinía designa, en un primer momento, un conocimiento amalgamado por la plasticidad crítica del oído. La noción de klieinía denota una pretensión de saber capaz de cosechar puntos de escucha orientados a comprender y atenuar el impulso de la cosa. En este mismo orden de ideas, hemos aducido que la klieinía se levanta como saber que no renuncia a esgrimir postulados éticos, toda vez que nuestra noción nace impelida por lo que hemos denominado un oficio délfico.

Sumado a lo anterior, debemos indicar que nuestro concepto de klieinía intenta sumarse proactivamente a la temática filosófica de entender nuestro estar en el mundo y de su relación con el llegar a ser de la estructura subjetiva de la per-sona, desde los ámbitos, claro está, de un oído que juega un papel fundamental al momento de las definiciones de la propia per-sona, su dimensión originariamente colectiva y de su estar en el mundo.

Como se sabe, la teoría emerge como un contemplar donde la vista se complace en el objeto contemplado. Ciertamente, un sujeto que mira o un “sujeto de la mira”, como gusta decir Nancy, se encuentra previamente anticipado en su propio punto de vista². La visión representa a lo visto-objeto con antelación, aún más, *es* ella misma en esa representación anticipada, mientras que el propio contemplador se mira así mismo en eso representado, en lo que previamente su subjetividad vidente ha instalado, a saber: el mundo como imagen de su propia subjetividad como sucede en la época moderna, según lo ha reflexionado magistralmente Heidegger. Pero, también sucede, que cuando el ser como presencia logra abrirse y traer a cuenta al ente y al hombre, éste *es* en la

¹ Pero, ciertamente, una afinación que nunca llegará, como lo hace un instrumento musical, a un tono claramente definido o a una vibración bien calibrada; aquí, más bien, la afinación es un juego disonante y discordante que nos ayuda a escuchar un tanto las vibraciones interferidas de lo escuchado; como cuando en los aparatos de radio antiguos uno mismo movía la antena, desplazaba el propio radio, a la vez que daba vueltas al botón de sintonización para que éste pudiese coger alguna señal. Del mismo modo, así resulta nuestro proceso de búsqueda, incluso nuestra metodología de afinación incesante: la audición que nunca terminará de escuchar con absoluta claridad las sonancias del mundo. Pues, algo es verdad, así como no existe la visión pura, no existe tampoco el oído fino, pues lo que existe es uno siempre imbuido en sus turbaciones.

² Cfr. Nancy, Jean-L. (2007). *A la escucha*, Op. cit. p. 46.

determinación de aquello abierto y *es* en la medida de la percepción o contemplación del ente, según pudo haber sucedido en la contemplación que impulsó a la filosofía griega, como nos lo refiere también el mismo Heidegger³.

Ambos casos aducidos, donde la visión se pone en juego, los podemos entender como contextos que pueden ser teatros (las nociones de teatro y teoría pertenecen al mismo campo semántico) del mundo. En el primero, una subjetividad vidente instala su propio mundo a capricho de la vista, dando por resultado un sujeto que acuerda y concuerda a ese mundo según las subjetivas complacencias de un sí mismo egocéntrico, cuyo centro de acción es el ojo. Por ese motivo, vemos en la época moderna la iteración de la verdad en sentido tradicional, esto es, como un acuerdo entre el sujeto y ese mundo puesto por él. El teatro de la época moderna representa un drama cuyo guion los escribe el imperio y capricho de la subjetividad vidente, donde éste, cual protagonista construye su personaje a través de voluntariosos puntos de vista. En el segundo, un ser como presencia imprime sobre el hombre las determinaciones de su propia contemplación. Aquí el teatro del mundo esgrime un drama cuyo personaje principal es el ser que se consolida a capricho teniendo al hombre como foco de esa consolidación. El ser sigue determinándose como como puntos de vista. Ambos teatros del mundo se ofrecen a la contemplación, a los goznes de la visión.

No obstante, nosotros acreditamos, a despecho de nuestros filósofos, que tanto aquella subjetividad contempladora (teórica) y el ser como presencia que infringe su determinación teóricamente y que fomenta puntos de vista, son formas, entre otras más, en que la cosa logra reproducirse, interpretarse e instalarse a sí misma, pues la cosa también logra instalarse como puntos de escucha. Pero, a pesar de que nuestra anterior afirmación exige un estudio más profundo y serio, debemos tener el arrojo de decir algunas palabras al respecto. Nos impele subrayar un hecho esencial que une a ambos casos filosóficos indicados, pero que casi nunca llega a ser constatado, a saber: ha sido el oído y no la vista o la teoría el que ha jugado un papel esencial en la instalación de la cosa como mundo. Lo que queremos decir estriba en que detrás del punto de vista ha estado el escuchar y su oír confabulando con el ojo para reproducir los goznes de la propia cosa.

No debemos obliterar que el oído es un foco decisivo donde las figuras ego-tautológicas laboran para definir los rasgos de la propia cosa. Si bien, el ojo también logra ser movido por dichas figuras, el oído labora con más efectividad que aquel al momento de configurar e interpretar a la propia cosa.

En el primer caso, la videncia mira y contempla su mundo presente y se contempla a sí, pero verdaderamente ha sido el oído con su juego sutil el que ha colaborado con el ojo, incluso anticipándose a él, para instalar al mundo o para que el ser como presencia juegue el papel de su esenciamiento –para utilizar terminología heideggeriana. De manera tal que la vista y más las estratagemas del oído, han podido fomentar merced de un grávido y sigiloso comprender ego-tautológico de este último los goznes de un teatro objetual acorde a lo que el oído y el ojo quisieron oír y ver.

Mas, a pesar de las confabulaciones sutiles del oír, el mundo aparece forjado por la visión y se presenta a la perspectiva, esto es, como puntos de vista. ¿Debido a qué motivos la visión y la teoría lograron aparecer por encima del oído? Esta ardua temática no la abordaremos, por de pronto sólo digamos que la mirada oyente, valga decir, al interpretar, reproducir y representar la cosa según sus caprichos, hacen que ésta y el mundo que presenta aparezcan como un entramado o conglomerado de objetos entreverados, como un mundo, entre otras cosas, definido por causas y potencialmente reunido y acordado por un logos. La vista oyente mira, contempla y reúne un mundo

³ Cfr. Heidegger, M. (2008) (GA 5). *La época de la imagen del mundo en Caminos de Bosque, Op. cit.* pp.. 72-75.

objetivado, pues la vista se alimenta de lo objetual, al tiempo que contempla y conjunta un mundo pleno de causalidad. Desde este entendido, la visión es el sentido de la causalidad e instala, merced de una visión contemplativa y conjuntiva (logos) un mundo atestado por la necesidad, un mundo y un teatro del mundo aderezado por la necesidad y provisto de justificación. Así el ojo y detrás de ella el oído, entienden filosóficamente lo que ellos mismos desean, a saber: un mundo inteligible, acordado y justificado, un mundo cosmos o legitimado por el ser.

Por su parte, la *kliainía*, su oficio y sus puntos de escucha son un saber que, antes que todo, *entiende* el papel grávido, sigiloso y fundamental que el propio oído juega en el despliegue expresivo de la cosa y en el llegar a ser de la per-sona en relación con la propia cosa. Desde este entendido, la *kliainía*, en tanto comportamiento comprensivo de la per-sona oyente, se desmarca de la teoría, toda vez que la *kliainía* emerge, no para contemplar y poner al mundo, sino surge como un campo de comprensión orientado a percibir cómo somos puestos en el mundo por la cosa y por el oído, ya que, éste resulta un foco de experiencia donde la cosa se logra interpretar como lo hemos dicho con suficiencia. Por otra parte, la *kliainía* surge como un saber que postula y promueve los provechos de un oído que intenta contrariar los registros comprensivos de las figuras ego-tautológicas. Pues, se trata de entender cómo somos instalados por nuestro capricho y cómo podemos contrariar al mismo.

La *kliainía*, a su vez, es un campo de vibración donde ser reproducen y propagan contextos vitales de interpretación de mundos, los cuales deben ser tenidos como ejercicios descifradores del mundo. De acuerdo a esto, el saber que pretende la *kliainía* no es un saber teórico, pues el oído no debe querer tener ante sí un mundo por contemplar, no dirige su atención buscando causas ni le impele constatar un mundo justificado o acordado por la necesidad. La *kliainía*, sacando provecho de esta riqueza del oído no intenta entender que el teatro del mundo sea causal o un lugar justificado, sino expresivo, sino algo constantemente inconstante, voluble, ambiguo y comunitario, mundo aleatorio, pleno de contagios de unos acontecimientos por (*per*) otros, donde per-sonando formamos una vida comunitaria tan percutora como injustificada y descausada, valga la expresión.

La *kliainía* entiende que para poder descifrar el complejo ámbito expresivo de nuestra condición, precisa el oído experimentar o vibrar toda la frágil indefensión de su condición. Ello sucede en la medida que el oído es percutido y vibrado por toda la potestad y el imperio de la cosa, así el oído siente y presiente la condición de obediencia a la que está inclinada. El oído crítico no se tensa precipitadamente hacia esa expresividad desde un acto deliberado, sino deja sentir el poderío que la cosa tiende sobre él, deja ser la cosa en el oído, experimentando así la dura obediencia que lo condiciona. El empuje (*appello -puli -pulsum*, empujar) que la cosa infringe al oído y de la cual no puede eximirse, el pulso de ella sobre el oído es lo que motiva a este oído, designado ahora como oído impulsado o apelado, a descifrar o emitir una vibración de dicha cosa. A causa de ello, hemos inferido que el saber de la *kliainía* no es producto de la per-sona, sino fruto de una fecunda amalgama de tacto, empuje, obediencia, roce, vibración, a-tensión que da lugar a un entendimiento empatado con el escuchar y el punto de escucha como resultado de un entender como vivacidad de ese empuje vibratorio. La verdad del oyente no está en descubrir, sino en vibrar, en ser un campo reproductor y alentador de la vida vibradora de la cosa. Su conocer es un tocar y ser tocado, un pulsar y ser pulsado. El escuchar y su entender es tocar y ser tocado.

El saber de la *kliainía* surge precisamente de un dejar ser a la cosa, la cual pulsa potente sobre el oído (el oído apelado) y nos hace sentir sus condicionamientos y la obediencia que le debemos, nos hace sentir que su expresividad está plagada de intenciones (*intendo -intedi -intentum*, tender hacia, extender), de tensiones que

precisamente nos empujan unos contra otros, formando un espacio desde donde nos atendemos, lugar donde emerge nuestro oído, justo lugar donde comunitariamente per-sonamos.

Dejar ser a la cosa, pues, consiste en dejar ser a este espacio, inmediato, plural y comunitario al que nos debemos; en todo caso, dejar ser a la cosa consiste en permitir *dejarnos* ser, esto es, dejar que la vida expresiva de nuestro espacio comunitario se ex-tienda. Dejar ser a la cosa estriba en sentir el fragor de su expresiva percusión apelativa, en otras palabras, experimentar cómo nuestro espacio comunitario nos percute y nos hace *en-tendernos*; así pues, dejar ser a la cosa quiere decir experimentar la profusión de la multiplicidad de sus testimonios y escuchar la vivacidad de su eclosión desbordante y que se ex-tiende sin posibilidad de Unidad. Dejar ser a la cosa significa prestar oído a los devaneos de su ambigüedad, a las fluctuaciones de su volubilidad, a las pulsiones de su egoísmo, a las desavenencias de su violencia y a la inevitable guerra que desata en las per-sonas, las cuales podemos decir, suenan y se en-tienden o se hacen escuchar diapásónicamente a través de esta guerra. En fin, dejar ser a la cosa quiere decir ser apelado por la expresividad de nuestra condición humana.

En ese mismo orden de ideas, podemos afirmar que la *klieinía* como un escuchar filosófico no puede más que situarse en el espacio comunitario donde per-sonamos, esto es, se instala en el lugar ex-tenso donde en plural, juntos y de muy diversas formas sonamos. No hay modo de que la escucha filosófica pueda trasladarse a otro lugar trascendente al comunitario; por eso asentimos que a la *klieinía* le sería vedado un “escuchar desde lo alto” fuera del nosotros o un “prestar oídos a distancia” del nosotros o un “escuchar profundo”, pues dichas coordenadas epistemológicas, en tanto puntos de conocimiento le serían ajenas, pues la tensión del oído y la orientación de su comprensividad de las que hablamos son plenamente horizontales y su vitalidad es inmanente: escuchamos por los que nos escuchan (por la exposición al otro se nos abre el oído) y merced de esta sustantiva eventualidad –el milagro por excelencia– también logramos prestar oídos a la naturaleza, al canto de un pájaro, al silbar del viento o a las ondas expansivas del Big Bang. Pero, no únicamente lo anterior, sino que la *klieinía* fomenta un saber ético, ya que intenta esgrimir un oído interpelado que logre contrariar la compulsividad de las figuras reproductoras ego-tautológicas.

La *klieinía* y sus puntos de escucha, decíamos, es horizontal, está tendida a los otros, emerge del espacio comunitario en el que se testimonia la cosa y a ese mismo espacio retorna en su impulso crítico intentando comprender lo que en esa ubicuidad ocurre. La *klieinía* es el oído filosófico que intenta prestar oídos a lo que ocurre con nosotros. Su proceder es inmanente y ético. Su actuar tiende a ejercer un otear descifrante de un teatro del mundo que no únicamente se ofrece a la teoría, sino que también se despliega en un conjunto de vibraciones tonales, pero, ante todo, eminentemente disonantes y discordante que es preciso descifrar. Así, el teatro del mundo es algo que también se da a escuchar.

8.2 La *klieinía* y el estar en el mundo. El oído que tantea y que es germen de interrogantes.

Cabe reconocer algo más en el punto de escucha que es la *klieinía*. El hecho de que ella tiende de suyo a postular los entramados de una potencial estancia en el mundo, el barrunto de un modo de habitarlo por parte de la per-sona.

Advertíamos con anterioridad que el verbo griego *κλύω*, de donde emana nuestra noción de *klieinía*, tiene la riqueza semántica de designar no únicamente prestar oídos,

oír o escuchar, incluso asume la medida cautelar que dice ¡oye! O ¡atiende! (*κλῆθι*), sino también remite a un potencial venir a saber algo y alude, además, a un saber de oídas acerca de sí, donde la buena o mala reputación (*κλυπός ἢ ὄν*, glorioso, ruidoso, audible; *κακῶς κλύειν*, tener mala reputación) se ponen en juego en el campo comprensivo del oído; asimismo, ya lo afirmábamos con antelación, nuestro verbo indica la relación intrínseca entre escuchar y obedecer.

Esta riqueza conceptual del verbo *κλύω* compagina con lo descubierto por nuestra investigación en lo referente a un campo comprensivo crítico del oído que solventa un llegar a saber algo del mundo, de sí y del nosotros; constata en su interior la irrecusable inherencia entre el obedecer y el escuchar; pero, además, proporciona los filones básicos de un potencial saber en relación con la prospectiva de un cuidado de sí vinculado con la noción de una cautela del oído.

La *klieinía*, además de lo que ya aducimos previamente, nos permite formular una *referencia comprensiva en orden a entender un estar en el mundo del oyente, del auditor o, mejor, de la per-sona*, cuyo comportamiento básico indica un habitar el mundo a partir del plural a-tender hacia el otro, del resonar en comunidad (*per-sonamos*, ya lo hemos dicho) y la promoción de una precaución orientada al habitar el nosotros.

En lo que sigue, describiremos muy someramente algunos rasgos de esta estancia que promueve la *klieinía* desde los dos registros antes mencionados: a) habitar el mundo *per-sonando*; b) la relación de dicha estancia con la potencial caución prodigada por el oído.

La estancia y el saber del escuchar filosófico que adscribimos, con prontitud se eximen de toda nostalgia propensa a querer hacer del mundo un ámbito-hogar-patria o un morar en el mundo semejante al que postula Heidegger, esto es, una estancia configurada por los designios de la *aletheia*. Según Heidegger, morar en el mundo queda significado ampliamente por esta *aletheia*, en tanto que ella logra “descubrir lo invisible suyo como invisible en todas las cosas”⁴. El moverse en el mundo de nuestra *klieinía* en nada es semejante al movimiento del escuchar y morar aletéico del pensador de la Selva Negra, cuyos rasgos auditivos amplios, evidenciados en la jerga del *pensador*, quedan claramente patentizados en el viaje que hace a Grecia y cuya reflexión es recogida en la obra *Estancias*.

Dicho viaje, esa estancia en Grecia, constata de manera fehaciente un comportamiento filosófico y un particular morar en el mundo por parte del pensador alemán, reflejo mismo de su filosofía. Describiremos algunos rasgos de esa estancia del pensador en Grecia con el sólo fin de contrastar el modesto estar de la *klieinía* en el mundo, para adentrarnos a los movimientos de su proceder y clarificar así su inherente ganancia comprensiva al momento de comprender nuestro estar en el mundo.

El escuchar y morar de Heidegger acude a la Hélade; el pensador visita Grecia; no sabe qué le deparará dicho *tour*, vacila acerca de si esa aletéica Grecia y su inicio inicial no sean una simple chanza del propio pensamiento y, después de esa artificial y simulada duda⁵, emprende el periplo turístico. Insistimos, nada para comprender los modos en que habita el mundo el filósofo como ese viaje al archipiélago mediterráneo.

Nuestro pensador, recordemos, entiende el mundo como un lugar propicio de grandes inicios orientados a hacer de éste patria, hogar; la topografía de esos inicios se llama: Grecia; el lugar originario donde, supuestamente, se hizo patente para el hombre la *aletheia*. La *aletheia* griega, significa, ubicuidad metafísica, desde la cual “Todo poetizar y todo pensar ha sido contemplado por ella de antemano”⁶. El pensador rige su

⁴ Cfr. Heidegger, M. (2008). *Estancias*, Valencia, Editorial Pre-textos, p. 39.

⁵ *Ídem.*, p. 15.

⁶ *Ídem.*, p. 36.

campo de comprensión por esta idea, él mismo *está* en el mundo y peregrina a Grecia atendiendo al origen, con la esperanza gratificante de que vuelva a hacerse propicio el mismo. De ello se comprende el franco disgusto y la denostación del pensador hacia la actual Grecia, hacia todo tiempo presente, hacia la época del cálculo en la que supuestamente está inserta, como lo está, según él, el planeta entero. Asimismo, el pensador también se exime de tender oídos a los actuales griegos, renuncia deliberadamente a sus mercados, a sus bazares y museos, pues el estar viajero del pensador sólo quiere escuchar en ese viaje un tiempo promisorio que se hubo esenciado en el archipiélago, sólo desea atender el pensador un esperanzador futuro, uno anunciado por él mismo, reiterado una y otra vez en ese viaje y con la retórica⁷ poetizante en la que testimonia esa particular estancia en Grecia.

El tiempo ordinario y el cúmulo de historias en las que se despliega algún mercado o bazar griego nada importan, como decimos, sólo es del interés del pensador la historia del Ser (*Geschichte*). La estancia en el mundo del pensador está tendida a la verdad del Ser, no a los hombres ni a la ordinariez de su vida. Por eso decimos que la estancia del saber heideggeriano, su oír y el propio comportamiento del filósofo es aletéico, según el cual, estar en el mundo precisa denostar al tiempo presente, puesto que éste es signo fehaciente del ocultamiento del ser. El tiempo presente es medido, lo mismo que toda historia (*Historie*), todo pueblo y toda cultura, según el baremo de una nostalgia bastante conservadora (que siempre le acompañó desde sus días juveniles hasta su último día de vida) que se duele ante una supuesta verdad a la que está a-tendido el filósofo y que todavía no sería escuchada. ¿No es, acaso, tiempo de asumir un Heidegger lleno de patéticas nostalgias conservadoras?!

Así, el ruido del mundo, la eclosión de un mercado, la ordinariez de una visita al museo, el ser percutido por los murmullos de un tianguis o aquel que toma una fotografía turística a algo llamativo, todo ello, sólo es signo visible de un mundo y de unos hombres que renuncian, sin saber, “a la fiesta desconocida del pensar”⁸. En la estancia del pensador, la palabra del futuro ya está anticipada en el pasado de una Grecia abierta que suena en el oído de Heidegger. La historia ya está decidida en su destino, habitamos, según el pensador, en ese destino. El oído del pensador así lo escucha, sus móviles auditivos, el recuerdo y proceder en la estancia de aquel viaje así lo anuncian⁹.

Por nuestra parte, la *kliainía*, su saber y sus puntos de escucha que prodiga, habita el mundo tendida hacia las per-sonas, hacia nuestras condiciones desde las que personamos y ese habitar, a contra punto de Heidegger, carece de nostalgias, lo hemos dicho; en su saber percutido y comunitario no encuentra inicios promisorios ni apreciamos alguna verdad del Ser que defina algo así como las épocas del mundo. La *kliainía* habita el mundo desprovisto de una penuria doliente frente al hecho de un mundo donde van mal sus asuntos y asumimos algo denominado metafísica (según Heidegger, la historia del ente *sin* el amparo del ser) como un registro comprensivo más que hace resonar el oído del filósofo y desde donde se ha hecho hablar a la propia filosofía. De lo anterior se deduce que el saber de la *kliainía* esté ex-tendido hacia las condiciones humanas, su saber es uno ordenado a otear la condición humana.

Por nuestra parte, no precisamos de los registros de la *Geschichte* y asentimos la afirmación de la expresividad de la cosa, el espacio del nosotros como un abigarrado paraje doloroso, disonante-absurdo, egoísta y beligerante, pleno de desventuras y

⁷ Vale la pena resaltar que el texto *Estancias* sea posiblemente el de mejor hechura en cuanto a narrativa filosófica. Dicho texto sabe conjuntar las incidencias de un diario de viaje, con buenas dosis de poesía y una profunda reflexión filosófica.

⁸ *Ídem.*, p. 53.

⁹ *Ídem.*, p. 55.

venturas. La klieinía está en el mundo asumiendo sin cortapisas que la cosa se desarrolla de la anterior manera y no de otra, su despliegue se impone de ese modo. No encontramos razón alguna para enemistarnos de forma conservadora con el presente y no hay razón para rememorar tampoco salvación alguna inscrita en cierto pasado.

La klieinía, por su parte, sólo asume un estar en el mundo conservando sobre sí un saber cauteloso respecto de aquello que no estaría en nuestras manos y otro en relación a aquello que sí lo estaría. Respecto del primero, reconocemos nuestro paraje, que es el de la cosa, como algo lleno de dolor y hostilidad, desprovisto de salvación, que toma vida de forma autónoma y sin posibilidades de mejoría; respecto del segundo, consideramos resquicios de aquello que sería nuestra tarea ética. De acuerdo a lo anterior, nuestra klieinía supone una cautela –he aquí el *κλῆθι*, ¡Oye! ¡Atiende! – ordenada a distinguir esta contrariedad ahora descrita, como también admite un estar en el mundo experimentado por un realismo definido desde la pretensión de atender el oído al mundo y a los hombres sin tapujos ni falsas nostalgias y desprovisto de ilusiones. “Recuerda que no eres un dios”, todo lo cual supone asumir sin cortapisas este realismo, mientras que la nostalgia del mundo como hogar es pretender hacer del mundo un lugar para los dioses o hacer del mismo unas islas afortunadas.

En correspondencia con lo anterior, valga decir lo siguiente para ilustrar con mayor claridad lo que ahora decimos, si quisiésemos comparar, dado el caso, la literatura de Balzac y las obras de Hölderlin (pensamos en *Hiperión* y el *Empédocles*), veríamos que la primera nos intenta contar de manera realista al hombre y su condición; mientras que la segunda, nos cuenta de manera magistral simpáticas ilusiones acendradas en el hombre; de acuerdo a ello, nuestra klieinía está cercana a las intenciones de un Balzac, mientras que el estar en el mundo aletéico de Heidegger colinda con las del poeta. De acuerdo a ello, la klieinía resulta, desde este particular sentido, realista. Se trata de escucharnos, de atender a los hombres y vivir en medio de ellos y no ejercer una fuerza centrífuga en el pensamiento para huir de los mismos e ir en busca del ser.

El realismo inmanente que acusamos al saber de la klieinía, valga la expresión y su estar en el mundo, reconoce, como antes dijimos, un hacerse cargo, ve determinada una tarea sobre sí (*κλῆθι*), definida, según nosotros, por el cuidado de sí y éste como el gobierno del oído y más en particular, por la parca posibilidad ética de atenuar un tanto el ámbito de la dolencia o la demora de la iteración de alguna eventualidad potencialmente terrible o la disminución, que no prescripción, de la lucha de unos contra otros.

La klieinía, de este modo, recoge la ordenanza délfica desde el dejar ser a la cosa, esto es, a partir de palpar con el oído nuestra condición bajo un escucharnos como entendernos. El *Noscete ipsum*, pues, deviene pujante o mejor, apelante al oído, pero, al mismo tiempo sobreviene al oído, con la misma fuerza el cuidado que sobre nosotros habremos de prodigar (*κλῆθι*, ¡atiéndete! ¡cuídate!). Así, llegar a “tener buena reputación” o “tener buena fama”, puede significar, desde este contexto, escucharse así, considerarse a sí mismo, apelarse a sí, ser alguien de quien puede decirse que es sensato, pues se conoce e intenta cuidar de sí. La *ἑαυτοῦ* queda solicitada desde su seno.

Se trata, como ya lo hubimos de advertir, de prestar oídos a nuestra condición, mas no para mejorarla ni proveerle salvación – pues ello no estaría en nuestras manos y quizás ni siquiera precise–, lo debemos hacer únicamente para descifrarla y hacer más habitable la ubicuidad donde se desenvuelve. Lo que cae dentro de nuestro rango comprensivo es obrar en nuestro paraje comunitario en vistas a un prospectivo actuar cauteloso enderezado a contrariar la fuerza de la cosa; acción cautelosa de un oído interpelado, el cual, como antes dijimos, favorece el apaciguamiento del nosotros furioso y beligerante, justo cuando en el propio oído irrumpen ciertos testimonios que no estaríamos dispuestos a escuchar, como el propio fracaso, incluso el ridículo o la

dimensión ordinaria de lo nimio, de lo anónimo, de lo insignificante, incluso eso que se escondería en las plazas, en los mercados o en los hombres ordinarios que denuesta constantemente Heidegger en su viaje a Grecia.

En correspondencia con lo anterior, vale la pena subrayar la intrínseca relación entre la *kliēnía* y las posibilidades de la cautela ahora mencionada¹⁰. La cautela, – *κλῆθι; caveo*– digámoslo de inicio, es un proceder estrechamente relacionado con el oído. La cautela es un accionar de la per-sona filósofo y de la per-sona en general dirigida por el propio oído, en el entendido que éste intenta comprender y tantear las resonancias del espacio del nosotros. La escucha filosófica presta atención a lo que ocurre en el seno del nosotros, como también tiende los oídos hacia aquello que estaría y no en nuestras manos, para así, en efecto, comprender lo que pasa con nosotros en los plurales y complejos espectros de nuestra condición y ponderar, al mismo tiempo, sus inherentes riesgos, peligros y la prospectiva precaución de las acciones.

El oído, cabe advertir, es un campo de comprensión estrechamente vinculado a la ponderación o medición, tanto del espacio geográfico, como del espacio de la cosa; por eso Pitágoras, según la tradición, pudo ponderar la relación tonal de los sonidos que emitían los martillos al asestar múltiples golpes, pues el oído pondera tonos, como también sopesa atonalidades y disonancias, ruidos y silencios. Cuando el oído escucha, por ejemplo, un ruido lejano, el oído mide, tantea (*tantum*)¹¹ la distancia y lo hace pretendiendo saber las coordenadas físicas donde se originó el mismo, por ello se da a la tarea de sondear, de disminuir las disonancias (absurdo) y tantear ese mismo espacio, cual radar comprensivo. De allí que Barthes, como lo advertimos en su momento, haya aducido una estrecha relación entre la audición y la configuración del espacio.

Sin embargo, hay más, puesto que la audición al tiempo que tantea y sondea el espacio, también interroga, emerge el oído como un venero de interrogantes recién tantea el espacio, esto ya lo hubimos de reflexionar, toda vez que dijimos que el oído de suyo resulta un oasis de interrogantes. De tal manera que la audición, en cuanto extiende su cautela sobre el espacio forja interrogantes y lo hace, no tanto estimulada por el principio de causalidad, sino acicateada por el conocimiento de la estructura sonora de lo oído¹². A la audición le importa comprender lo oído, más que determinar el origen causal del mismo. De ello se desprende nuestra noción de una cautela interrogante naturalmente unida a la idea de una audición crítica. En este mismo sentido, la cautela comprensiva del oído sondea el espacio de la cosa, lo pondera, otea la estructura de sus resonancias y atenúa las dificultades comprensivas de las disonancias o absurdidades, las intenta entender, pero, al mismo tiempo, podemos ver unida a dicha cautela una caterva de

¹⁰ Nos llama poderosamente la atención las estrecheces semánticas entre la palabra cautela y su relación con una disposición del oído atento, esto es, el oído que al tenderse hacia algo lo hace para precaverse de algo, para tener cuidado de algo, para prestar atención hacia algo, guardarse de algo, tener precaución de algo. *Caveo cavi captum*, indica ponerse en guardia, estar en guardia, prestar atención.

¹¹ Cfr. Pardo, Carmen, (2014). *La escucha oblicua*, una invitación a John Cage, *Op. cit.* 137. Carmen Pardo refiere de la escucha cageana que su comprender parte no de información ni de estructuras mentales que sólo domesticarían al individuo, sino de un escuchar que desconoce su información y va probando en el fluir sonoro de la vida; la escucha así, debe tantear. En nuestro caso, aducimos un comportamiento tanteador de la escucha orientada a la caución sigilosa y descifradora de la expresividad, como también a la cautela ética respecto al cuidado de sí y del propio oído, pero también referimos este tantear (*tantum*, cantidad o proporción) cuando el oído ejercita su escuchar al intentar determinar distancias en lo escuchado, momentos o proporciones en lo escuchado.

¹² Cuando nosotros escuchamos un ruido o un sonido inquietante, se despliegan un conjunto de gestos y signos por parte del individuo, mediante los cuales podemos asegurar lo antes dicho. Hay una semiótica del oído que se despliega con relación al propio cuerpo cuando escuchamos un sonido inquietante: el cuerpo se torna precavido, exige silencio, se inclina para escuchar mejor y estar atento e interroga, dado el caso, ¿qué es eso? ¿Qué pasó? Exige, antes que todo, comprender lo oído, posteriormente pide razones o causas.

interrogaciones o exclamaciones como las siguientes: ¿Qué es eso que se oye? “Qué es qué?” (Rulfo), ¿Qué pasó?, ¡No logro escuchar bien eso! ¡Eso me parece absurdo! (disonante, que no suena bien, que no cuadra). Con lo anterior, queda de manifiesto el oído como un espacio germen de interrogantes y de exclamaciones impelidas a la solicitud de un comprender mejor.

Dicho lo cual, no podemos sino inquirir que la *klieinía* y la cautela que le es inherente, son un proceder descifrador del oído que tiende a entender mediante tanteos el espacio expresivo de la cosa, asimismo, dicho proceder cauteloso pretende sondear los ruidos del mundo para descifrarlos, tatea las disonancias o lo absurdo para mitigarlas (para entender mejor) y para postular prospectivas de comportamiento precautorias, mientras que, al hacer esto, recién brotan interrogantes; la *klieinía* cautelosa solicita preguntas, el signo de interrogación queda impelido en el oído por agravantes como las siguientes: ¿*Qué pasa con nosotros?* ¿*Qué es eso que se escucha en el nosotros?*

Así, las posibilidades hermenéuticas y éticas de nuestra filosofía de la escucha, la noción de *klieinía*, la cautela y las interrogantes que le son inherentes, son las que pueden barruntar, debemos decir, los indicios, ya anunciados, de una potencial pedagogía de la escucha, en el entendido que sea ésta una contribución y una llamada de atención hacia una labor de la propia per-sona sobre ella misma en aras de un cuidado de sí, no como contribución a una pedagogía en pro de la mejoría del hombre, pero sí de una cautela sobre sí, pero en el entendido que dicha cautela propugne una labor del hombre sobre sí para descifrar la expresividad de la cosa en uno mismo y sobre todo, para hacer más habitable nuestro estar comunitario en el mundo. Este aludido cuidado de sí debe disponer como preámbulo la precaución o cautela requerida sobre el oído, solicita, pues, en primer lugar, la prospectiva de un cuidado de la escucha.

Aunado a lo reflexionado hasta aquí, cabe observar lo siguiente. La *klieinía*, con su caterva de interrogantes emanadas de su proceder cauteloso, mora en el mundo dejando ser al presente con todo lo que ello conlleva y con toda la gravedad de su realidad. La *klieinía* tiende sus oídos al fragor exuberante de la pluralidad del mismo, a su creciente ambigüedad, a su volubilidad, a su violencia y a la profusión del cúmulo de su iteración constantemente emplazada, producto de esa regularidad de la volubilidad. La *klieinía* siente el poderío del presente, siente el imperio de su sonar, ejerce sobre sí la experiencia de su apelación, de su violento golpeteo. Debido a ello, la filosofía de la escucha es una filosofía abocada al presente.

8.3 Klieinía y el cuidado del pasado.

Debemos conceder que el presente vibra y resuena en lo *sido* del pasado, cuya expresividad nos sigue rozando; prosigue tocándonos, percutiéndonos y hasta mimetizándonos. El pasado nos sigue reafirmando y contagiando, nos continúa, pues, condicionando. Más su propia condición, con puntualidad debemos subrayarlo, no podemos escucharla como si fuese la voz de un flagrante sino, aun cuando la presencia de lo *sido* siga percutiéndonos y nos deje sentir, en muchos casos, el peso de sus cadenas y aun cuando habitemos en el riesgo y peligro de la iteración de aquello eventualmente funesto y terrible de lo *sido*.

Desde nuestra consideración, lo *sido* del pasado *en* el presente tiene una estructura multiexpresiva, ampliamente disonante, del todo multívoca, sin lugar a dudas, discordante, ambigua y polivalente, indudablemente corporal –también el pasado se expresa en el cuerpo–, lleno de voces, de latencias, habita en el riesgo de su iteración. Lo *sido*, ciertamente, es harto voluble y por eso mismo, riesgosamente dado a la repetición,

se vertebra o se anuda en la persona y en el nosotros formando contextos plurales, incausados, pero, ciertamente, bastante condicionantes. Por ese motivo decimos que el pasado sigue *hablando* en nosotros.

Sin embargo, los rasgos de su importancia y las definiciones de sus condicionamientos son harto difíciles de descifrar, representan una problematidad considerable al momento de tantearlo, de distinguir sus coordenadas y de abrirlo con interrogantes. A todo ello, la dificultad para escuchar el pasado se agrava muy considerablemente, puesto que la puesta en juego del pasado, queda allende la materialidad de la palabra, de su discursividad y de los juegos pragmáticos de un auditor y un parlante; la puesta en marcha del pasado en el presente está más allá de la parquedad de la significancia lingüística con la que lo referimos; y, por si fuera poco, nos queda claro que los rasgos definitorios más grávidos del pasado en el presente, no se encuentran a disposición de la razón ni de los rasgos teóricos de la visión, pues, ciertamente, el pasado ahora referido, no es puramente objetual, no es una substancia, no es un algo que pueda contemplarse, su expresividad no está frente a nosotros y sin embargo *está en nosotros*.

La expresividad del pasado y sus rasgos por descifrar están, según creemos, en la propia e inmanente ubicuidad del nosotros, pero en tanto algo por escuchar y descifrar. El pasado es audible, resulta algo por escuchar. Ese pasado, según creemos, potencialmente ya nos habla en sus silencios, nos define en las marcas corporales que imprime sobre nuestro cuerpo, en las sigilosas y emplazadas iteraciones de su eventualidad, en los regímenes auditivos con los que seguimos repitiendo y reproduciendo, egoísta y violentamente la expresividad de la cosa, en las constantes chanzas que nos sigue jugando la cosa al momento de repetirse, de representarse como a traición de la propia razón y de la voluntad, haciendo posible, muy frecuentemente, que lleguemos a ser algo que nunca quisimos.

El pasado *nos* habla, mejor, nos *expresa*, nos habita, mora en nosotros configurándonos, condicionándonos, iterándose sutil y emplazadamente, como a traición de nosotros mismos y lo hace, algunas veces, sin tomar palabra alguna, otrora mediante figuras silenciosas y sigilosas o hasta en gestualidades visibles o en gritos ahogados que esperan para ser entendidos por parte, por ejemplo, de una escucha interpelada, como sucede en algunos casos con la locura o como acontece en ciertos testimonios. La presencia apelante de ciertos testimonios del pasado nos conduciría a los resquicios de un oído que ya no escucha según lo que desea, sino a partir de lo que no quiere escuchar, como ocurriría con ciertos testimonios de la propia historia del cuerpo, cuyos gestos y marcas remitirían a un pasado corporizado que nos exige oídos adecuados para escucharlo, o como ocurriría con el fracaso y su relación con el pasado.

De tal suerte que, el pasado no se contempla —no es teórico—, como ya lo hemos inquirido, su riqueza no se agota en la ponderación de la razón, como tampoco se agota en hacerlo escuchar desde regímenes auditivos enemistados con el presente, en modo alguno puede verse reducido en beneficio de la formulación de una estancia del mundo nostálgica de un futuro salvado por el pasado. Más bien, el pasado y la disposición de su geografía es algo que solicita el tanteo de la audición y una serie de regímenes auditivos capaces de escuchar del pasado lo que no queríamos. De allí que el pasado implique un oído interpelado. Por eso decimos que el pasado es algo por tantear, imprime su debida cautela y recién trae consigo sus particulares interrogantes, dado que el oído es venero de interrogantes, como las que ya hemos solicitado con anterioridad: ¿Qué pasa con lo que nos pasa? ¿Cómo hemos llegado a ser lo que somos? ¿Qué pasa con nosotros? ¿Cómo hemos llegado hasta aquí?, ¿qué debo hacer y qué escapa de mis manos?

Dado lo cual, podemos inferir que escuchar el pasado e interrogar por él resulta ser un escucharnos desde lo que no querríamos escuchar; implica descifrnarnos en aquello que nos condiciona y no querríamos prestar oídos, pero nos habita y mora en nosotros.

Así, en franca correspondencia con lo anterior, valga decir que la *klieinía* y lo que hemos visto que implica, puede hacer, pongamos por ejemplo, una estancia en Grecia o puede acudir al pasado de Platón, al de Heráclito, al de Plutarco o al de Heródoto o ir al encuentro de vestigios monumentales, por ejemplo, a Teotihuacán o arribar a cualquier otro lugar, mientras que su estancia y su proceder ante lo visitado, su arribar a lo que ya nos habita, consecuentemente, queda definido a testimoniar y escuchar la exuberancia multiexpresiva y multívoca resonante del *presente sido* de lo visitado. La *klieinía*, por su parte, trata de escuchar ese pasado o, lo que es lo mismo, deja ser el *fue* en la plétora de su presente; tantea su geografía, presta atención a sus coordenadas, intenta descifrar sus iteraciones –como lo hicimos al diagnosticar la reiteración de la filosofía en su carácter eminente–, trata de otear sus potenciales riesgos, imprime sobre el pasado debida cautela y deja laborar sobre el mismo sus inherentes interrogantes. Mas el estar cauteloso de la *klieinía* en el presente del *fue*, presente que, como advertimos, no está a la vista, le permite escucharlo sin exacerbaciones, sin los ruidos de grandes inicios, se priva de hacerlo escuchar bajo el prisma de las nostalgias que pretenden hacer del mundo un hogar y no simplemente mundo. La *klieinía* escucha lo sido sin aspavientos nostálgicos de un pasado que debe hablar con oportunidad (el pasado kairológico) a favor del futuro venidero precisado de salvación, como sucede en la estancia heideggeriana. En fin, se trata de escuchar el presente *fue* de nuestra condición en su inherente efusividad y no lo que nosotros deseamos que sea.

La *klieinía*, lo decíamos, admite un pasado que nos habita, por ejemplo, en las desnudas ruinas visitadas, como un *fue* en tanto eventualidad finita que vuelve una y otra vez, pero, ¿cómo escuchar esas vueltas de las eventualidades? Insistimos, hemos de cuidar el oído ante la expresividad de ese pasado. Cuando llegan a nosotros lamentaciones como las que Hölderlin profiere del siguiente modo: “No lloréis si las mejores cosas se van. Ellas vuelven, más bellas y más frescas”¹³; sólo decimos de estos clamores que provienen de oídos nostálgicos dados a idealizaciones riesgosas, como las que ocurren frecuentemente en los alemanes, los cuales son propensos “a dar”¹⁴ voz a un pasado – como Grecia– instaurador del porvenir. Debido a ello admitimos un mal de oído alemán, una hiperacusia poética, filosófica y poética que consiste en la suerte de un oído nostálgico e incómodo ante el presente que quiere escuchar un futuro salvado por el pasado y su don. El oído alemán, así, no ha sabido cuidar de su oído, no ha sabido alcanzar sosiego, sigue violentando al mundo con sus vanas idealizaciones.

El dejar ser al presente implica asumirlo con toda su multiexpresividad, pluralidad y realismo, privándonos de huir fugitivos o nostálgicos hacia un pasado-futuro, hogar o patria. El ejercicio de esta cautela acústica-comprensiva abreva de los provechos de un oído apelado que es vencido por lo que el dios nos susurra: “recuerda que no eres dios”, que nuestra condición es la de los humanos. En este sentido, logra asumir como tarea apaciguar el ímpetu de la cosa en el cuidado del oído, pues no debemos olvidar que ésta, con sus sutiles chanzas obra, por ejemplo, en el oído del filósofo, del poeta y del filólogo, infringiéndoles una hiperacusia, haciéndoles entender el pasado según un acendrado régimen que timpaniza el oído a partir de ciertas figuras de la mismidad y por eso, del egoísmo comprensivo, el cual, como hemos enfatizado, nos hace escuchar lo que queremos escuchar, nos hace deliberadamente “dar voz” al pasado para escucharlo según

¹³ Cfr. Hölderlin, F. (2004). *Hiperión*, México, Ediciones Coyoacán, p. 53.

¹⁴ Este *dar voz* lo entendemos todavía como un ejercicio sutilmente subjetivo de escuchar en el pasado lo que queremos escuchar.

lo que nosotros queremos escuchar. La *klieinía*, pues, insiste en un estar en el mundo bajo un cuidado del oído que toma conciencia de la necesidad de ser cauteloso con el pasado.

Nuestra cautela acústica inherente a la *klieinía*, insistamos, nos debe permitir comprender el pasado desde aquello no dicho y que no queríamos entender, por ejemplo, que el pasado percute e interpela nuestro oído profiriendo que, en efecto, todo pasa, que nada persevera –salvo lo abierto voluble y fluctuante de la cosa: nosotros pasando no pasamos–, justo como ha pasado una mañana, como pasó una flor, como pasaremos cada uno de nosotros. Nuestro oído, dado el régimen egoísta ordinario en el que se mueve a la comprensión, no quiere escuchar el fragor de nuestra frágil finitud y su rompimiento en mil pedazos, no deseamos prestar oídos a nuestra mortal caducidad ni a la muerte misma y, sucede, por esta razón, que el hombre llena sus oídos con muy diversos sentidos *post mortem* y desea seguir reafirmandose desde aquello que su mismidad sólo le hace escuchar.

De acuerdo a ello, tanto el hombre ordinario y el propio intelectual colman sus oídos con ilusiones orientadas, por ejemplo, a dejar una reconocida obra, siendo el caso de este último una obra cuya importancia habría de rebasar la vida y muerte de su autor. Ese mismo intelectual, el filósofo de la filosofía eminente¹⁵, valga decirlo, pone en marcha en sus oídos los deseos compulsivos de perseverar a través de las plurales figuras de la fama o mediante la explotación de una narcisista veneración o a través del deseo compulsivo de hacer una obra digna de reconocimiento y cuyo influjo llegare más allá de su tiempo. De tal manera que, en modo alguno se permitiría entender que también él pasará¹⁶ y que la volubilidad histórica de la cosa hará mella sobre su obra y que pronto, en efecto, será pasado, su obra, tarde o temprano, será impregnada por un fatídico *fue* y, en efecto, no está en sus manos impedir que ello no llegare a suceder.

Ahora bien, el pasado y su *fue* deben convertirse, para un oído apelado, en figuras fecundas amonestadoras, en testimonios proptéticos provechosos, en expresividades interpelantes benéficas, en la medida que colaboran, por ejemplo, con el propio fracaso y su fuerza percutora fecunda e interpelante. Ello es posible si convergen con la finita fractura de todas las cosas y con la volubilidad de las mismas, para así consolidarse en veneros de aquietamiento, en fuentes de aplacamiento, al contrariar la fuerza impulsiva y beligerante de la cosa que quiere perseverar y reproducirse de manera egoísta y compulsiva bajo las múltiples figuras de la gloria, de la grandeza, de la fama, del clásico eterno. En este sentido, vale la pena recordar las siguientes palabras aquietantes del Marco Aurelio, que animan y dan fuerza a lo que ahora proferimos y donde hacemos constar la productiva colaboración antes enunciada:

Al ver a Satirón, Eutiques o Himen, imagínate a un socrático; y al ver a Eufrates, imagínate a Eutiquión o Silvano; al ver a Alcifrón, imagínate a Tropeóforo y al ver a Jenofonte, imagínate a Critón o Severo; vuelve también los ojos sobre ti mismo e imagínate a uno de los Césares; y sobre cada uno de ellos imagina paralelamente. A continuación, sobrevenga a tu pensamiento la siguiente consideración: ¿Dónde, pues, están aquéllos? En ninguna parte o en cualquier lugar. Pues de esta manera contemplarás constantemente que las cosas humanas son humo y nada, sobre todo si recuerdas que lo que se transforma una sola vez ya no volverá en el tiempo infinito. ¿A qué, pues, te esfuerzas? ¿Por qué no te basta traspasar este breve período de tiempo decorosamente?¹⁷

¹⁵ ¿En qué medida esta figura del *filósofo eminente* se logra emplazar en la vida académica ordinaria de las facultades filosóficas, en la cuales, múltiples filósofos asumen con viva arrogancia que sus artículos, sus libros, traducciones son algo digno de fama, veneración y que deben ser aplaudidos con palmas atronadoras y por eso mismo desean no pasar, ser siempre algo y alguien reconocido?

¹⁶ Artistas, intelectuales, bailarines, actores, la mayor parte de ellos aspiran a la fama, pero, paradójicamente, muchos de ellos no serán reconocidos ni a la vuelta de la esquina donde viven.

¹⁷ Cfr. Aurelio, M. (1997). *Meditaciones*, Op. cit. p. 187

Al traer a colación ahora mismo a Marco Aurelio, advertimos que éste, en efecto, es un pasado que sabe que pasará, hace notar sin reparos que pronto se desvanecerá; así, su obra y la manufactura de la misma, la estructura de su propia letra¹⁸, la vemos lograda por una acusada despreocupación ajustada a quien no desea perseverar, porque bien sabe que no está en sus manos lograrlo. Por otra parte, su obra escrita, *Meditaciones*, no son caminos de pensamiento escrupulosamente ofrecidos y calculadamente dados para su impresión –como sí lo es, por ejemplo la *Gesamtausgabe* de Heidegger–; sino son modestas reflexiones filosóficas asistemáticas, despojadas del deseo de permanecer, las cuales nos han llegado como llamadas de atención dirigidas al ejercicio de la autocensura, al uso protéptico de la reflexión, a la práctica del aquietamiento y, sin embargo, la presencia en nosotros de su *fue* resulta, según nuestra consideración, productiva desde los específicos rangos de lo que podemos dar a llamar como *fracaso fecundo*. ¿Qué queremos decir con ello en el marco del estar en el mundo de la *klioinía*? Veámoslo.

Entendamos primero que el fracaso, como antes lo hubimos de insinuar, no consiste en la anulación de toda acción a causa de alguna sinrazón en su devenir ni en la afirmación de la vacuidad de todas las cosas ni en el triunfo de un nihilismo propagador de la inacción. Más bien, postulamos la idea de un fracaso unido al pasado, aunado a lo que previamente hemos dicho, cuando nuestro accionar se conduce sabiendo que, en efecto, todo pasará –el pasar del pasado y su fragilidad aparece como figura interpelante–, que todo caerá, que todo yacerá sin caer en la absoluta nihilidad. El fracaso lo entendemos también cuando nuestra acción se hace con la conciencia de la volubilidad de todas las cosas, mejor, cuando entendemos el inherente naufragio de las mismas (*navis*, nave; *frangere*, romper). Así, por un lado, nuestra acción dilucidada cobra lucidez cuando sabe que nuestra condición es naufragar, rompemos como sutiles “burbujas que revientan en la superficie del hervidero de las cosas humanas”¹⁹. Por el contrario, nuestra necesidad estriba, por un lado, en no reconocer esta condición o no saberla escuchar y por otro, en no saber hundirnos, en *no saber* fracasar. El *no* (*non*, no) *saber* (*scire*, separar, cortar, discernir, diferenciar) reside en poder diferenciar (necedad) nuestro inherente rompimiento, consiste en no saber hacer fecundo el fracaso o, lo que es lo mismo, en no saber cuidar de nuestro fracaso.²⁰ Insistamos en lo anterior. El fracaso interpelante ahora indicado y unido a la finitud del pasado deviene en una disonancia comprensiva que percute en el oído y nos hace entender nuestro naufragio, nos hace comprender productivamente nuestro propio quebranto, nuestra reducción a una obediencia que nos debe hacer reconocer nuestra inevitable fractura trágico-cómica. No debemos olvidar que nuestra noción de fracaso está ligado a la riqueza semántica del verbo latino *frango fregi fractum*, el cual remite, como sabemos, a lo roto, a lo fracturado, pero también nos evoca aquello reducido a la obediencia y al ánimo ablandado, al temperamento quebrantado, a la atenuación del brío. Fracasar también es atenuar el fragor del nosotros. Lo anterior nos induce a pensar que, en el fracaso, en conjunción con el *fue* del pasado y bajo una labor productiva en el oído interpelado, existe el testimonio de un oído cauteloso y sosegado

¹⁸ Es verdaderamente aleccionadora la estructura de la escritura aureliana, una escritura sin poses, desprovista de falsas pretensiones, sabedora de la caducidad de la vida y de lo superfluo que es todo. En ese sentido Marco Aurelio no parece un interesante parangón contrastante con las letras que emergen en nuestros días, llenas de codicia, sin contenido, vanamente pretensiosas, timoratas.

¹⁹ Cfr. Valery, P. (1987). *Mi Fausto*, *Op. cit.* p. 114.

²⁰ Nos resulta verdaderamente sorprendente cómo Marco Aurelio afronta el hecho de verse emperador y filósofo estoico. Él sabe que ser emperador forma parte de lo que no puede cambiar y con ese mismo saber defiende al imperio, a sabiendas que dicho imperio es algo que tarde o temprano se desvanecerá. El imperio es un barco del que Marco Aurelio es capitán; ello es irremediable, como irremediable es el hecho de que naufragará.

que debe saber ser obediente y apaciguado²¹ ante el hecho inevitable de concebirse como nimio acontecimiento que pasará y reventará como lo hace una leve burbuja de jabón. De allí que digamos que la auténtica transgresión y la más osada rebeldía consiste en obedecer y escuchar los gritos de nuestra condición humana y saber que uno mismo, en razón de esa misma condición, pasará. De acuerdo a ello, podemos admitir que la rebeldía más obediente toma fundamento al escuchar lo que uno no querría escuchar: ser alguien que simplemente pasará.

Dicho lo anterior, debemos admitir que el pasado presente de Marco Aurelio, lo mismo Plutarco, Sócrates, Platón, Aristóteles, Diógenes, Luciano de Samosata y en general todos los denominados clásicos, representan para nosotros un fracaso fecundo²². Lo anterior quiere decir que ellos nos habitan, nos censuran, como un pasado que hubo detectado el eventual advenimiento de nuestra fractura y por eso mismo, como sabedores de ello, los asumimos como una caterva de testimoniales, como una gavilla de murmullos; como un haz de voces y silencios que nos proporciona múltiples herramientas conceptuales de las que podemos auxiliarnos para comprender nuestra humana condición quebrantada. Los clásicos nos ayudan a entender nuestro presente y nos auxilian al momento de calmar el ímpetu de nuestras convulsas condiciones y, sobre todo, nos proporcionan instrumentos comprensivos enderezados a cuidar de nuestra condición, para saber, a todo esto, fracasar y atenuar nuestra condición disonante (absurda, incomprensible). De tal manera que un clásico, desde lo ahora inquirido, es aquel que bien supo que tendría que fracasar (supo obedecer a su condición y cuidar de ella), habiendo experimentado esto y dejado constancia con su obra de ello, nos proporciona, desde la presencia viva de su pasado y su habitarlos, los medios para nosotros saber hacerlo, he aquí su fecundidad. De tal suerte que los clásicos son testimonios presentes de un fue interpelante que nos socorre al momento de sosegar nuestro ánimo ante el inevitable fracaso. El clásico es una invitación para hacer fecundo nuestro fracaso.

Así, para finalizar esta reflexión, sólo diremos, a manera de corolario, lo siguiente: Las constantes insistencias de nuestra parte en pro de las solicitudes filosóficas, éticas y pedagógicas respecto de la atenuación del ímpetu de la cosa, deben ser asumidas en el marco de la postulación de un saber naufragar de la condición humana, de un saber cuidar de la misma. La *kliēinía* emerge pues como una referencia en aras de un estar en el mundo cuidando de nuestra condición.

IX. Hacia una filosofía de la escucha como filosofía interpelante e interpelada.

En lo que sigue, nos abocaremos a reflexionar con más pertinencia las posibilidades actuales de una filosofía de la escucha como filosofía interpelante e interpelada, según lo anunciamos desde el capítulo primero. Asimismo, nos daremos a la

²¹ El cuidado del fracaso y las posibilidades de una pedagogía de la escucha que asume a aquel tienen sus preámbulos en la idea de saber que, en efecto, naufragaremos, más por eso mismo debemos calmarnos y hacer lo posible por hacer llevadero ese mismo hecho.

²² Desde nuestra concepción la categoría de *clásico* debe quedar constreñida a la referencialidad o a la dimensión de la indicación que nos provee parámetros circunstanciales y no universales a nuestra cautela, pero no resquicios proveedores de salvación. El propio griego y el romano mismo ya supieron que para un mortal resulta vano pensar en una esperanza salvadora; resulta extraño que el propio Heidegger desconociera esto y que, por el contrario, estructurara un pensamiento a todas luces anti griego.

tarea de dilucidar lo que gana la filosofía contemporánea, en tanto asume la reflexión desde la escucha como campo crítico y a la sazón de un oído interpelado.

9.1 La ejecución de la filosofía y el oído interpelado.

Desde el primer capítulo, según lo hubimos de advertir, inquirimos que la filosofía logra su determinación como un testimonio que se ejecuta históricamente, entre otras cosas, estableciendo una relación intrínseca entre su eventualidad (llegar a ser) y el oído de propio filósofo, determinado así su complejo marco histórico-ejecutivo.

Para el filósofo, escuchar la filosofía es realizarle desde un particular modo; es testimoniar que ésta se realiza de múltiples modos. Reparamos, así, en la muy estrecha e ineluctable relación entre el oído filosófico como campo de comprensión y el llegar a ser de la filosofía. De esa manera fue como pudimos percatarnos de la decantación histórica de una filosofía que hubimos de denominar interpelante, conspicua, pero, ciertamente, eximida de toda interpelación. Esta filosofía hubo podido realizarse merced de un oído que arreglaba a la misma desde esa misma señalada índole. En este contexto nos interrogábamos por la pertinencia de hacer la pregunta por las posibilidades de una filosofía que, no sólo se adhiriera a su irrenunciable talante interpelante, sino lograrse interrogar acerca de las posibilidades de concebirse, además, como una tarea interpelada: solicitamos así, el marco teórico de una filosofía interpelada desde la fecundidad de un oído interpelado. Pero, ¿qué queremos decir con un oído interpelado, toda vez que ya hemos anunciado algunos rasgos de su estructura?

El haber reparado en la audición como campo ambiguo o polivalente de comprensión y detectar en él tanto sus argucias, como un potencial derrotero crítico, guarnecido con la competencia de reflexionar filosóficamente—escuchar filosóficamente—nos permitió postular con todo derecho el oído como un lugar fecundo donde prospectivamente podríamos abordar muchos asuntos de la filosofía de nuestros días.

Nuestra filosofía de la escucha ha sabido llamar la atención sobre el fenómeno de la audición y ha logrado entrever en su comportamiento un poder *expresar de sí* en su proceder eminentemente comunitario. Recordemos que nuestro principio escuchar la escucha se sustenta desde el anterior fenómeno: el oído por mor de su comportamiento expresivo-comprensivo *habla*, tanto de él mismo como de nosotros, mientras que dicho proceder sólo se hace posible única y exclusivamente por su dimensión comunitaria intrínseca. En otras palabras, el curioso fenómeno de la audición nos permite *entendernos* gracias a su eminente expresividad comprensiva y a partir de registros ineluctablemente comunitarios; en fin, la propia audición nos insta a comprendernos desde su propio proceder.

De tal suerte que, la audición y su comprensividad comunitaria nos permite hacer la experiencia de un proceso del pensar al interior de ella, brota en su seno la figura de un escuchar filosófico, mejor, un escuchar equivalente a un entender o pensar, toda vez que en el oído confluyen apelación, interrogantes, vibración, roce de unos con otros, toque de unos para con otros, obediencia, una tal que nos inclina y condiciona a pensar nuestra condición humana. Decíamos por eso mismo que el entender del oído es un vibrar comunitario producto del tocar, del tocarnos. Así, la potencialidad de la filosofía de la escucha emerge como un pensarnos, donde lo anterior quiere decir *escucharnos*.

De este modo, nuestra filosofía de la escucha ha podido traer a la palestra de las discusiones filosóficas contemporáneas al oído como un testimonio mediante el cual se nos abre la experiencia de un entender como *entendernos*, de un escuchar como *escucharnos*, donde el *nos*—en la profusión de toda su pluralidad— representa el prolijo y

compulsivo ámbito infranqueable, immanente y pleno de múltiples roces a partir del cual nos ponemos en juego mutuamente, percutiéndonos, rozándonos, sintiéndonos, sonando unos a través de otros, per-sonandonos. Por eso hemos dicho en varias ocasiones que escuchar es *tocarnos*, consiste en *vibrarnos*.

Dado lo anterior, nos es lícito reconocer que la filosofía en general es una labor emergente de ese paraje inmanente ahora señalado. De lo anterior convenimos que la estructura, postulados y consecuencias de toda filosofía pueden abordarse desde el particular arreglo que recién se pone en juego en el oído del filósofo. Cada forma de filosofar es un drama específico que se desarrolla en el filósofo teniendo al oído como uno de los campos privilegiados donde se potencia dicho drama.

Debido a ello pudimos constatar desde nuestro primer capítulo la decantación histórica de una filosofía egregia, esto es, una tal definida por su talante crítico interpelante, pero no interpelada; una filosofía cuya filia estriba en tocar, pero no ser tocada; altera, pero no permite ser *alterada*. En todo caso, *en-tiende* desde sí, pero no consiente *en-tender* desde el roce con el otro. Por eso decimos que esa clase de filosofía no posee un oído interpelado, esto es, no se permite entender desde aquello que la alteraría y potencialmente la conduciría a comprender desde otros derroteros. En consecuencia, nuestra filosofía de la escucha tiene uno de sus comienzos en la iteración de la interrogante por la filosofía en cuanto las posibilidades que a ésta se le abrirían bajo la eventualidad de un oído filosófico interpelado: un oído que escucha lo que no quiere escuchar, un oído que vibra y es tocado desde aquello que denuesta, un oído a-tendido hacia ese otro como presencia inquietante.

Antes de insistir en las solicitudes de una filosofía de la escucha y el oído interpelado del que hablamos, es menester recordar la estructura plurivalente y ambigua de la audición, con el fin de contextualizar la dimensión del oído interpelado y de la filosofía interpelada que por nuestra parte anunciamos a lo largo de nuestra investigación.

Por un lado, hemos argüido que el oído y su competencia comprensiva no queda constreñida a los circuitos materiales, pragmáticos y superficiales de un hablante y un auditor ni a los campos específicos de narraciones o historias de vida¹ que cotidianamente acontecen; en otras palabras, la dimensión de la escucha y su proceder no puede verse acotados a los aspectos materiales y significativos del lenguaje o de la voz. Ya lo advertíamos, el oído se pone en juego mediante una expresividad que rebasa los constreñidos linderos de la comunicación. Por el otro, la audición resulta un dominio de comprensión, cuyo comportamiento comprensivo lo hemos designado como teatral-expresivo, toda vez que, al ejercer su complejo campo de comprensión, nos logra instalar permitiéndonos ponernos en juego a partir del conjunto de arreglos ejecutados con su comprender respecto de la cosa, metiéndonos así, como sujetos activos y como per-

¹ Un específico estudio de la importancia de la escucha con relación a las historias de vida lo tenemos en Marinas, Miguel J. (2007). *La escucha en la historia oral*. Palabra dada, Madrid, Editorial síntesis. Lo más destacable de este estudio estriba en determinar la escucha y su importancia dentro de una producción discursiva, más la superficialidad del análisis no le permite comprender a Marinas que la escucha pone en marcha al hablante a partir de un juego que el mismo hablante desconoce, que la vida de su discursividad proviene de un ámbito que no puede reducirse a lo no dicho de lo inconsciente, donde un obedecer originario, difícil de descifrar, ya habla como traicionando a la razón y a la misma lengua. Aunado a lo anterior, cabe decir que existen otros estudios que se sitúan en este mismo ámbito, señalemos alguno únicamente de soslayo que ha explotado muy mediocremente y fundada en lecturas erróneas de grandes filósofos la idea de un lenguaje y de una escucha activa ramplona, pues su vulgar superficialidad, la falta de escrúpulos académicos y las muy pujantes intenciones pecuniarias, que han dado lugar a un prosaico, pero lucrativo *coaching ontológico*, nos impide tomarlo demasiado en serio; nos referimos a Echeverría, Rafael (2006) *Actos del lenguaje, La escucha*, Vol. 1, J. C. Sáenz Editor, Santiago de Chile.

sonajes mismos en la escena del amplio teatro resonante y vibrante del mundo. El oído es un lugar que nos teatraliza por encima de nuestra deliberación.

A su vez, hemos visto que el oído es una región comprensiva que oye y escucha, en ambos casos, entiende. Cuando el oído se pone en marcha queda determinado en todo momento por los ámbitos complejos de una obediencia originaria sin la cual no podría entender. Los linderos constitutivos de esta obediencia constitutiva quedan acreditados en la estructura de la subjetividad y de las configuraciones de la comunidad y ello por una peculiar expresividad significativa, la cual, lo hemos afirmado, expresa su patencia o latencia como a traición del propio oído y de la misma razón, motivo por el cual ésta se observa disminuida, fracasada y hasta ridiculizada frente al oído. El oído, lo señalamos, es amo y esclavo al mismo en la subjetividad.

Esta expresividad de la que hacemos mención y que se pone en marcha en el oído, lo hace como a despecho de la lengua o de la propia voz –en razón de ello proferíamos que la audición es más ágil que aquella, llegando a subyugar con su apelación furiosa a la per-sona. Por ese motivo, nuestra filosofía de la escucha ha logrado constatar que la audición resulta ser uno de los focos privilegiados donde se ponen en juego el poder y la sumisión y toda suerte de dinámicas ideológicas con fines de dominación. Como antes lo inquirimos, las fuerzas neoliberales del mercado más efectivas, las campañas de mercadotecnia más eficaces, las propagandas políticas y religiosas más hábiles deben tender sobre el oído y no sobre otro sentido, sus redes para cautivarlo, pues teniendo al oído, amo y esclavo al mismo tiempo, tienen a la per-sona entera.

Esta expresividad significativa a la que nos referimos, fuerza apelante de la propia cosa, designa los rangos inmanentes de lo dicho y de lo escuchado, de lo no dicho y de lo no escuchado, resulta la eclosión misma de la expresividad desatada al momento de la exposición de unos y otros, incluso designa los potenciales registros de una semiosis y una gestualidad de donde abrega, por ejemplo, el comportamiento activo y pasivo del inconsciente. Sin embargo, los círculos de acción e importancia de esta expresividad son, sin lugar a dudas, más amplios, sus campos de acción son más prolijos y ensanchados, a tal grado que se accionan en la ejecución inmanente individual y colectiva de la per-sonas y por encima de ellas; ciertamente, en el registro de sus historias, en sus prácticas lingüísticas, pero más allá de ellas; decididamente se registran en los ámbitos fundamentales de la corporalidad, en los activos gestos del silencio, en los juegos ideológicos de poder, en las figuras del deseo y de la voluntad, de manera muy peculiar en las fisonomías recurrentes del egoísmo y de la guerra de uno contra otros, en los regímenes de audición, en las impedancias y temperamentos de la misma, en las recurrentes chanzas y teatralidades de la ambigüedad, en las constantes trampas de la volubilidad y en las figuras de la acción histórica de la iteración, como también, en aquello que no estamos dispuestos a escuchar y denostamos, en fin, en una solícita e inmanente obediencia avasalladora constitutiva que, cual fuerza autónoma por descifrar, nos logra condicionar en el marco de nuestras contingencias. Esta férrea subyugación condicionante y su profunda experiencia avasalladora, ha sido sentida y presentida por múltiples pensadores, por ejemplo, Séneca, el cual hubo sido impelido a afirmar, sereno y sin ambages, lo siguiente: “la vida toda es servidumbre”².

No obstante, el campo comprensivo de la escucha puede acreditar también un comportamiento crítico orientado, entre otras cosas, a diferenciar la referencialidad del *hablarnos* y *escucharnos*, de lo no dicho y de lo no escuchado como *cosa* y ésta, a la vez, como bagaje testimonial donde se reproduce, entre otras cosas, mediante el oído; asimismo, lo hemos ya afirmado, dicho espacio de comprensión está enderezado a

² Cfr. Séneca, (2013). *De la tranquilidad de espíritu en Diálogos*, Madrid, Editorial Gredos, p. 285.

intentar descifrar el amplio teatro del mundo que se despliega mediante la relación entre cosa y testimonio; así como a detectar las posibilidades que se nos escapan de las manos y aquello que sí estaría en ellas bajo el registro de nuestro hacernos cargo y los ejercicios derivados de ello mismo. Por eso advertíamos un necesario cuidado de sí como cuidado del oído.

Habiendo rememorado lo precedente, es preciso volver a reflexionar acerca de la relación entre filosofía de la escucha y el oído interpelado.

La filosofía egregia de la que hemos dado cuenta se ha logrado ejecutar históricamente en el profuso marco de la expresiva exposición de unos y otros, en la compulsividad de la cosa y de sus testimonios. Ella misma, lo decíamos, debe ser tenida como un testimonio de esa prolija expresividad comunitaria. Desde esto dicho, se colige que su realización o su llegar a ser deviene, en gran medida, por el comportamiento de la audición como campo de comprensión y eje de reproducción; por ende, debe entenderse también que su ejecución debe quedar sujeta a las propias vacilaciones de la misma. De tal suerte que, sobra decir que la filosofía en general y su ejecución no pueden franquear los avatares inciertos y equívocos del oído, pues se deben, en buena medida, a los juegos y chanzas de su expresiva teatralidad. A causa de estas chapucerías y engaños del oído la filosofía eminente ha interpretado, arreglado y puesto en escena un drama filosófico guarnecido de una tarea eminente, provisto de amplios registros comprensivos y bajo marcos comprensivos auditivos dirigidos por múltiples figuras tautológicas, egoístas que reproducen una filosofía temerosa de ser otra cosa que ella misma.

Es indudable que este modo de hacer filosofía ha brotado de los ámbitos complejos de la expresividad del nosotros como cosa, de los regímenes y dictámenes que en su seno se potencian, de los intercambios lingüísticos, del mercadeo y de los roces de las significaciones o de la propia voz del filósofo, una voz crítica, interpelante, voz que ha referido de sí misma como digna de ser escuchada a partir de muy distintas figuras como la inspiración (Sócrates), el hombre que piensa desde lo alto (Nietzsche o Schopenhauer) o el hombre sabio que indica los caminos del ser, ese que piensa y brinda señales (Heidegger). Es indudable que esta filosofía conspicua y la madeja de voces dignas de ser escuchadas que representa, testimoniada otrora bajo la forma y gestualidad de la filosofía académica, es un testimonio de un oído que ha sido subyugado por determinada iteración audio comprensora. Aquí se aduce al filósofo como ser amante de la verdad que la palpa gracias a un escuchar demasiado y merced de determinados regímenes de comprensión. Este filósofo y su oído han caído en las chanzas iteradas referentes a que el filósofo (y su hermano el poeta egregio) dispondría de un oído especial capaz de una comprensión pura y provista de amplios registros comprensivos fáusticos. No podemos sino asumir que en el oído del filósofo egregio se ponen en marcha regímenes comprensivos del egoísmo y la tautología ordenados a la adquisición de la fama, de la gloria, del pastoreo de hombres; no podemos obliterar que el oído del filósofo conspicuo registra dictámenes compelidos a evadir el hecho de que habrían múltiples presencias que la harían interrogar desde su base; por ello admitíamos que esta clase de filosofía logra interpelar y no ser interpelada, toca para no ser tocada. Esta filosofía de la que hablamos ha modulado sus márgenes mediante la práctica de un entendimiento sesgado, temeroso y forcluyente, esto es, denostador de aquello que interrogaría desde su fundamento.

Desde ese sentido, esta filosofía de excesivos registros comprensivos ha cooperado de manera muy activa en la afirmación beligerante, egoísta y compulsiva de la cosa y ha sido presa de un comportamiento comprensivo auditivo orientado a reproducir de múltiples formas las figuras iterativas que escuchan sólo lo que quieren escuchar, a

partir de un confort interpelante que ha forcluido lo que podría interpelarla y por eso mismo alterarla, lo que esto último significaría: llegar a ser sí mismo como otro.

Este modo de ser de la filosofía, decantada hasta institucionalizarse bajo los registros de una filosofía académica, se hace efectiva en múltiples formas conductuales de los filósofos, en vana pedantería, en falsas y patéticas arrogancias, en vulgar persecución de la fama, en un sinnúmero de temperamentos tangibles, en formas de escribir infecundas, anquilosadas, que sólo hablan a profesionales, en formas de ser verificadas en estilos de vida donde un filósofo no se distingue de alguien que carece de cultura, en las maneras en que se conducen, por ejemplo, en sus facultades universitarias: círculos de pedantes especialistas que creen falsamente que su labor resulta de suyo bastante importante y que pelean con otros colegas para presumir su labor. Además de lo anterior, lo podemos verificar en el falso o inexistente diálogo con las demás ciencias o en el absurdo monólogo tácito e infecundo de los planes curriculares de las licenciaturas en filosofía, donde se promociona el perfil de un ser denominado filósofo incapaz por sí de enseñar algo denominado filosofía e inepto para promover una labor pedagógica que subyace a la propia labor filosófica; no obstante, se empeñan en seguir promoviendo una filosofía indolente y anodina que de entrada no podría conmovir a nadie, pues la inutilidad que le subyace por el anterior hecho queda ampliamente palmaria y ensanchada. Con lo anterior el carácter interpelante de la filosofía, en su versión académica, se torna nulo, pues queriendo tocar llega a tocar a nadie, dado que no vale la pena escuchar a un filósofo de tal constitución.

No obstante, asumimos que labor de esta filosofía, hasta cierto punto, ha sido fecunda, decir lo contrario equivaldría a tener oídos cerrados por la insensatez; mas, a despecho de ella misma, creemos que con esta manera de realización, sustentada por este oído, seguirá fomentando la acotación de su fecundidad, insistirá en promover la escucha como un campo comprensivo incapaz de ser vencido por aquello que ella misma menoscaba y por eso mismo, quedará inhabilitada a otras posibilidades comprensivas y a otros derroteros quizás más provechosos.

Seguirse reproduciendo de esa medrosa manera pondrá cercos contra las posibilidades de prestar oídos a lo inaudito, a eso que forma parte de la condición humana y que la propia filosofía rechaza, como el fracaso, el ridículo, la anonimidad. Mantenerse arreglada la filosofía bajo esa índole pondrá obstáculos para promover en sus afanes contextos filosóficos ajustados a sosegar el ímpetu de la voluntad y el brío con la que se filosofa en nuestras instituciones filosóficas, a saber: formas compulsivas e impacientes constreñidas a cumplir únicamente normatividades formales y baremos netamente económicos. Perseverar en una filosofía de tal calado evitará desarrollar una reflexión a partir de aquello que, subyugándole la potencia, esto es, la propia condición humana y por eso mismo sorteará su oficio o profesión délfica: una tarea atenta a conocer nuestra humanidad, a llamar la atención sobre ella y a cuidar de ella misma. Esto último es quizá lo que ha olvidado la propia filosofía de nuestros días, su propensión a pensarnos, lo que aquí significa, escucharnos, llevando implícito lo anterior la tendencia a cuidarnos.

Si sucediese que la filosofía fuese percutida por aquello que no querría escuchar, si en verdad fuese vencida por aquello que la trastocare, si en verdad fuese alterada e instigada por aquellos testimoniales nimios denostados por ella y los llegase a escuchar a través de un régimen del oído donde privase, en efecto, la interpelación y la recuperación de su oficio, entonces, brillarían para la filosofía prospectivamente una caterva de modos alternos y fecundos de ejecución, adquiriría ésta otros rasgos fisonómicos, otros potenciales modos de ser y por lo tanto, ejecutaría otros puntos de escucha desde los cuales nos auxiliaríamos al momento de descifrar las exigencias de nuestra condición; si

fuese así, la filosofía tendería sin resquemor a ser sí misma como otra, a alterarse sin desazón merced de aquello presente e inquietante.

9.2 Algunas posibilidades fecundas de una filosofía de la escucha como filosofía interpelada.

Si fuese el caso, como ahora lo sugerimos, que una filosofía llegare a tomar el riesgo de ostentarse como una filosofía interpelante e interpelada, entonces, es menester adelantar algunas de esas eventualidades fecundas que se le presentarían a un quehacer de tal índole y algunos de esos emergentes puntos de escucha como fehacientes y potenciales rendimientos de un oído filosófico trastocado, uno tal que asume el oficio de pensar la condición humana con radicalidad y sin temores.

- a) Eleva el oído como un contexto profuso de experiencias constituyente. Por un lado, determinamos el oído como un foco sustantivo de la experiencia del llegar a ser de la condición humana; por el otro, sostiene la audición como núcleo experiencial del pensamiento.
- b) Toma la provechosa oportunidad de filosofar a partir del fecundo empate entre entender y escuchar, comprender y prestar oídos, toda vez que el oído desde sí mismo formula una tendencia hacia la comprensión de la condición humana.
- c) La filosofía hace la experiencia decisiva de pensar no desde sí misma, sino a partir de aquello que la alteraría. La alteración de la filosofía alude al hecho fundamental de escuchar lo que no querría escuchar y de ser conducida hacia experiencias donde ella misma lograría ser en tanto otra.
- d) Mediante una filosofía de la escucha los afanes de la tarea filosófica encuentran en el oído un derrotero por el cual rememoran su oficio délfico: la filosofía halla en su desenvolvimiento el quiasmo apolíneo representado en el comunitario *conocernos* como *escucharnos* y en la necesidad de *atendernos*.
- e) El quehacer filosófico formula una alternancia a los afanes teóricos y encuentra en la *kliainía* el potencial saber ordenado a descifrar aquello que del *nosotros* nos rebasa y aquello que sería de nuestra incumbencia. Esta misma *kliainía* asume sobre sí un saber délfico orientado a *entendernos* y *cuidarnos*, toda vez que promueve una caución (*κλῆθι*) dirigida por el oído y enderezada al cuidado de ese nosotros.
- f) La filosofía de la escucha representa únicamente una llamada de atención respecto de los provechos y desventuras de la audiencia, así como insiste en la reflexión acerca del gobierno del oído como un cuidado del mismo. De este modo el quehacer filosófico asume la tarea de advertir.
- g) Una reflexión desde la audición tiene ante sí la oportunidad de pensar desde el desate del plural confirmado en el proceder de la escucha. Esta pluralidad, que no es suma de individuos ni adición de puntos de escucha ni anodina cohabitación, representa la originaria horizontalidad a-tendida a la que está nuestro oído en relación con el del otro, de esta prolija ex-tensión surge un efervescente y expresivo mundo prosaico a partir del que nos narramos, nos contamos, nos interpretamos y formamos nuestro gran teatro del mundo.
- h) En modo alguno, debemos obliterar que nuestra filosofía de la escucha repara en el desciframiento de nuestra condición humana, justo en los aspectos donde dicha condición emerge para entretejerse y amalgamar nuestra composición. Dado lo cual, podemos aseverar que la escucha filosófica está naturalmente orientada hacia una inmanente horizontalidad, esto es, queda inclinada de forma preeminente al espacio

de los roces humanos, a la ubicuidad de sus percusiones, pero también, dicha escucha filosófica a-tiende a aquello que a los humanos nos rebasa, nos somete, nos dispone y prodiga chanzas; en correspondencia con ello, huelga decir que a una filosofía de la escucha como nosotros la proponemos, le corresponde más asumir una serie de agravantes referentes a la emergencia de nuestra condición, le incumben preguntas que versan sobre “temas humanos”³, expresión de Jenofonte en *Recuerdos de Sócrates* usada para indicar la incumbencia y horizontalidad de la reflexión socrática. De tal modo que, habremos de hacer demorar interrogantes filosóficas acerca de por qué el ser y no más bien la nada, mientras que somos urgidos e inquietados más por las ocurrencias de la exposición de unos y otros y por la enorme fraudulencia que en dicho paraje se suscita⁴. De tal forma que nuestro quehacer crítico se amalgama como una filosofía de la condición humana.

- i) La comprensión del oído experimentaría el poder apelativo de la cosa, sentiría la potestad profusa de la misma, padecería sin espanto su indefensión ante el poder de ella y reconocería las muy parcas limitaciones de nuestro comprender. Por otro lado, la audición quedaría impelida a experimentar su inherente obedecer frente a la potencia apelativa de la cosa y sería instigada a *dejar ser* a la cosa y al poder de ésta; sería incitada a obedecer a la patencia de la misma, lo cual quiere decir: dejar ser su manifiesto plural, admitir sus contingencias, no excitarse ante la prolijidad de sus ambigüedades y volubilidades, no palidecer ni malhumorarse ni enervarse ante la afirmación egoísta, iterativa y violenta de la cosa. Un oído interpelado entendería, por ejemplo, que la tecnificación del mundo es producto de la acción de la cosa, que la extensión del imperio de la misma sobre el hombre resulta de su fuerza subyugante, del impulso expresivo de la exposición de unos a otros, el cual choca con violencia en nuestro oído y nos hace obedecer y por eso mismo, comprender. Esta composición del hombre como ser condicionado la debemos entender sin indignación y sin sobresaltos, sin nostalgias de que las cosas deban ser de un modo dictado a conveniencia⁵ y debemos evitar explicar las cosas mediante visiones catastróficas, incluyendo en éstas las explicaciones onto-históricas que referirían épocas históricas aciagas, en razón de la ocultación y abandono del ser. Por el contrario, el oído interpelado, que ante todo, es un oído apelado, entiende sin irritación que el estar expuestos unos a otros implica, de suyo, una expresividad que en todo momento nos rebasará y que no hay forma de regular ni de exorcizar esa misma compulsividad expresiva, pues a ella nos debemos. Como tampoco hay forma, a despecho de los dogmáticos e intolerantes, de evitar la emergencia de la contingencia de la pluralidad, pues la misma hace posible nuestro comprender del oído, en tanto campo de comprensión, de tal manera que, violentar el suceder del plural es estimular la violencia de la propia cosa y coadyuvar a clausurar o aturdir⁶ nuestro propio campo

³ Cfr. Jenofonte, (1993). *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates*, Madrid, Editorial Gredos, p. 23.

⁴ Cfr. Schopenhauer, A. (2012). *El mundo como voluntad y representación*, Vol. II, *Op. cit.* p. 169.

⁵ No debemos indignarnos, pero sí darnos a la tarea explicativa, de la emergencia iterativa de la simulación y del emplazamiento en todos los órdenes de la vida; por ejemplo, en la política y las propuestas democráticas que en sustancias resultan fascistas, en los discursos políticos que traen consigo las tentativas abiertas de fascismo, el cual nunca desaparecerá de la faz de la tierra.

⁶ Aturdimiento aquí es tomado, en un primer momento, en su sentido etimológico de *turdus*, el tordo, pájaro que se atonta con suma facilidad por el ruido y el calor; en segundo lugar, al golpeteo sobre el oído del decir conservador de cierta filosofía que, al intentar intervenir en los hombres promoviendo la regulación del entendimiento o la promoción de modos eminentes de entender, fomenta, contradictoriamente, campos propicios para un disminuido discernimiento o contextos de violencia simulados, ayudando a desequilibrar nuestro frágil sistema auditivo.

de comprensión, lo cual querría decir en todo caso, fomentar contextos audio-comprensivos débiles, confusos y la intolerancia como un modo flagrante de aturdimiento, de sordera y de violencia. En este sentido, la filosofía resulta una labor crítica y propulsora de una sana tolerancia.

- j) La filosofía franquearía modos comprensivos de la historia del tipo universalistas, regionalistas o divisoras del mundo (filosofía oriental/filosofía occidental) y esquivaría, a su vez, modos explicativos anquilosados como por ejemplo, “historia de la metafísica”, “historia de la filosofía”, “historia del Ser”, “historia de la filosofía occidental”; en su lugar ejecutaría modos de comprensión enderezados a prestar oídos a la viveza de las contingencias, a la ambigüedad y disonancia de las particularidades, a las iteraciones y sus simulaciones⁷, como también, al suceder de las microhistorias, a sus discordancias y cotidianidades o las contrahistorias, como las que ha podido referir Michel Onfray en el seno de la propia filosofía, al corroborar testimonios denostados por un oído filosófico que logra escribir la historia de la filosofía a través del vencedor y del olvido del cuerpo, obliterando con ello otras formas de hacer y vivir la filosofía⁸; formas como la nuestra, corporizadas –desde el hecho de filosofar con el cuerpo–, potenciada por testimonios en el oído que son aparentes nimiedades, pero que están allí esperando percutir e interpelar a alguien. Desde el contexto que ofrecemos, la propia filosofía se ejecutaría como una tarea contingente, escuchante de disonancias y discordancias, propensa a descifrar lo no dicho y las teatralidades de lo ordinario, provista de rasgos comprensivos atenuados y enderezada a descifrar la eclosión inmanente y plural de las contingencias y ambigüedades de la propia cosa y no como una tarea que intenta conocer causas, sean éstas próximas o últimas o propensa a justificar mundos o a regular lo que hablan los humanos desde lenguajes puristas y originarios. Así, una filosofía de la escucha emerge del nosotros para atender sus virtuales configuraciones.
- k) Desde una filosofía de la escucha se abre para la tarea filosófica la posibilidad de ganarse el derecho a ser escuchada. Este derecho no consiste en tomar la palabra sin más para ser una labor interpelante. Más bien, la toma de la palabra inicia con la competencia del oído proclive a ser alterado en sus complacencias por verdades incómodas, en otras palabras, sólo puede amonestar quien antes es amonestado. Pues es bien cierto que la filosofía, muy frecuentemente, se reduce a ser una labor que primero toma la palabra y después se da a escuchar, eximiéndose de la capacidad de interrogarse primero si tiene derecho a ser escuchada. Plutarco nos dice lo siguiente:

Sin embargo, para los que juegan a la pelota se da a la vez el aprendizaje de lanzar y coger la pelota, pero en el uso de la palabra el recibirla bien es anterior al lanzarla, igual que el recibir y mantener algún germen de vida es anterior al nacimiento.

Recibir bien la palabra en el contexto de una filosofía de la escucha significa dejarse tocar previamente, en este permitirse ser interpelado estriba el derecho a ser escuchado.

- l) La ejecución de la filosofía bajo los registros de un oído interpelado se abriría a las fecundas posibilidades de su potencial alteración o al despliegue de sus alteraciones o a los efectos de otros modos de ejecutarse. Ser en tanto otro, en la medida que gesta formas diversas de hablar o, mejor, pensar/escuchar, formas alternas de ejecutar la

⁷ Recordemos, una vez más, que nuestra lectura de Heidegger nos ha conducido a deshilar, tantear, sondear o descifrar los artificios y simulaciones de una escritura de línea dura, intransigente y conservadora, la cual se escribe a través de un decir filo-poético lleno de calma y serena denuncia.

⁸ Cfr. Onfray, M. (2007). *Las sabidurías de la antigüedad, Contra historia de la filosofía I*, Barcelona, Editorial Anagrama, p. 24.

reflexión filosófica y, además, formas diferentes de profesionalizarse⁹ o dar cuenta de sí ante otro de lo que se es. Veamos. En lo que respecta a lo primero, cabe indicar que la filosofía podría, por ejemplo, abrir su campo de comprensión (dejarse tocar o dejarse vibrar), ensanchar su escucha, a-tender hacia otros modos estructurales de ejecutar su reflexión o de hacer hablar el pensamiento de modo distinto y hasta de realizar la propia escritura de la filosofía de modos diversos; cuando el oído filosófico sea percutido y a-tienda, por ejemplo, a ciertas figuras narrativas y reflexivas aparentemente nimias y forcluidas, con las cuales podría colaborar ampliamente en lo que respecta a la tarea de descifrar el gran teatro del mundo. Estas supuestas menudencias del pensamiento reflexivo, otrora denostadas, ayudarían a alterar el oído y dichas minucias alternantes serían por ejemplo, el cuento o la novela corta¹⁰, el teatro, el epigrama, en particular el funerario (el epigrama griego) y hasta formas poéticas alternativas interpelantes como las de un César Vallejo, Fernando Pessoa, Vicente Huidobro, Vicente Anaya o José Reyes, todas ellas insisten en contar, cantar y reflexionar una vida tonal y atonal, consonante y disonante, concordante y discordante (absurda), ambigua, rizomática, voluble, plural, incomprensible y ordinaria, desprovista de intenciones universalistas y de denuedos puristas o revisionistas. Debido a esta posibilidad de narrar, reflexionar y expresar prosaicamente la vida de la cosa, pueden colaborar con la filosofía y ésta con ellas, justo para gestar formas fecundamente híbridas, complejas o heterogéneas de hacer hablar o escribir el pensamiento crítico filosófico. El mismo Platón y la escritura de su filosofía, mediante narraciones dialógicas ya nos hace ver que ello es posible, como también nos lo ha hecho saber Luciano de Samosata con sus narraciones sarcástica. Desde este contexto, podríamos referir un cuento que piensa filosóficamente o una filosofía prosaica que cuenta o narra la realidad sin demeritar en modo alguno su bagaje de tradición crítica e interpelante. El oído crítico interpelado haría, en este sentido, una labor del todo fecunda. Aunado a lo anterior, cabe inquirir que la filosofía jamás debe olvidar el carácter crítico e interpelante que le es inherente, no debe perder de vista el enorme caudal conceptual que ha forjado y del que, por cierto, han abrevado las demás ciencias. Sin embargo, el oído filosófico interpelado debe dejarse tocar por un testimonio obliterado que desde cierto tiempo ha yacido en ella y que nos lo ha venido a recordar Pierre Hadot, Michel Foucault y hasta Paul Veyne; este testimonio olvidado del que hablamos hace referencia al hecho sustancial de que la realización de la filosofía ha tenido lugar como formas de vida y como ejercicios prácticos orientados sustancialmente a unir radicalmente, sabiduría, filosofía y vida; al hecho indiscutible de que, desde esta peculiar ejecución, un Sócrates, un Diógenes *El Cínico*, un Marco Aurelio, un Séneca, un Dión de Prusa, se constituyeron como presencias inquietantes, en tanto críticos radicales e interpelantes para su sociedad, esto es, llegaron a profesar como filósofos un drástico pensamiento unido indisolublemente a la vida y, debido a ello, de la persona del filósofo se podía decir: “hay un filósofo entre nosotros”, queriendo afirmar con ello: “hay alguien que nos llama la atención” y en ese mismo sentido la filosofía se convertía en un fehaciente

⁹ El sentido de la palabra profesión la entendemos aquí desde los particulares términos de cuando alguien, según lo que hace y a lo que se dedica, da cuenta ante los demás y con su propia vida de eso mismo que hace y de eso a lo que se dedica, de allí que los términos griegos que conforman la palabra *profesión* como φημί, dar a conocer, manifestar, expresar, hablar, decir y πρό, delante, adelante, indiquen precisamente el dar testimonio ante otro de lo que uno dice que es. Por eso se entiende que cuando una persona se quiere consagrar a la vida religiosa haga su compromiso ante el pueblo respecto de su decisión.

¹⁰ Pongamos por ejemplo los cuentos de Borges, la novela corta de Rubén Romero y *Pito Pérez*, los cuentos de Juan Rulfo, algunas narraciones de Hermann Hesse, por ejemplo, *Siddhartha*, algunos cuentos de Guy de Maupassant, el teatro de García Lorca o de Paul Valéry.

hablar de sí, pero para hablarle a otro, en una auténtica profesión donde alguien, en medio de su sociedad, daba cuenta de lo que es bajo una determinada forma de vida enderezada a conocerse y cuidar de sí. Debido a ello una filosofía de la escucha pretende filosofar desde el otro, con el otro y para el otro. Haciendo lo anterior cumple su vocación de *ser sí misma como alteración fecunda*. En correspondencia con esto, nuestra investigación insta por una filosofía de suyo interpelante y por un filósofo cuya presencia tangible y forma de vida sean también presencias inquietantes y se convierta la propia filosofía en una auténtica profesión. Mas no sólo lo anterior, sino pretendemos no perder de vista el enorme bagaje conceptual de la filosofía y la riqueza que le subyace, las cuales le deben hacer entender al filósofo con cierta soltura algunos de los fundamentos teóricos de las ciencias y por eso mismo le hacen competente como para sondear y descifrar, hasta cierto punto, los fundamentos de las vidas y el pensamiento de sus congéneres, de tal manera que él mismo debiese ser una especie de firme consultor, un referente interpelante, un oído pertinente y digno de escuchar y una presencia visible e inquietante que da cuenta en su sociedad de lo que él ejecuta, la filosofía. Pero, para que ello suceda de ese modo, esto es, para que el filósofo y su presencia sean referencias visibles y llamativas, el perfil académico¹¹ del filósofo y la formación académica que la filosofía universitaria dispensa, deben ser revisados y trastocados, la ejecución de la misma debe ser alterada, el oído de la filosofía académica y sus rangos de comprensión deben ser interpelados y conducidos hacia otros derroteros más prolijos, más prácticos, más afines a la propia vida; de tal manera que dicho perfil y esa formación tradicional referida, deben ser revisados y enriquecidos, en otras palabras, la formación del filósofo debe ser más extensa y rigurosa, más acorde a una participación activa y visible del mismo en la sociedad en la que se desarrolla y sobre todo, más ajustado al hecho indiscutible de que, en tanto filósofo, debe tener algo que decir, su oído seguramente tiene algo que decir a sus congéneres, él mismo, como lo advertíamos, debe ser una presencia interpelante para con su congéneres y para con los poderosos –hoy la filosofía teme decirle a un poderoso: “quítate, pues me tapas el sol”, como lo hizo Diógenes con Alejandro–, su ser y actuar debiesen ser algo digno de tener en cuenta; en razón de ese decir y del provecho crítico que seguramente hace a su sociedad, también el filósofo debe pensar por ello en ser bien remunerado¹².

¹¹ Nosotros creemos que el filósofo debe participar más en los aspectos formativos de la persona y en las instituciones donde se imparte dicha formación y no dejar todo a los pedagogos y administradores; su bagaje conceptual le permitiría tener algo que decir respecto de la conducción de los seres humanos, sin embargo, el propio filósofo precisa una preparación adicional en lo que respecta, por ejemplo, al análisis curricular, a la administración de empresas educativas y su sentido, a la estructura de proyectos educativos y evaluación de los mismos, a la realización de planes de estudio, a la reflexión de los métodos y paradigmas pedagógicos, a la reflexión, implementación y mejora de métodos didácticos. Para ello, precisamos ampliar el perfil curricular y la profesión del filósofo, de tal suerte que su presencia en la sociedad sea más tangible, más relevante y por eso mismo, más interpelante.

¹² Cuenta Dion de Prusa que Diógenes se presentaba a los juegos Ístmicos y al hacerlo azuzaba a la gente con su pertinaz agudeza y profería al gentío que, si padecía algún malestar físico acudía al médico y éste le cobraba al enfermo suficiente cantidad de dinero por liberarlo de ese padecimiento, pero nadie llega a dolerse de su ignorancia, nadie paga para ser liberado de ella, pues éstas enfermedades no son menores que las anteriores; siendo que, debemos interrogarnos con suma seriedad si la filosofía, al disponer un bagaje crítico orientado a la sanidad del espíritu y a su liberación, debiese estimar también los réditos monetarios por esa labor. Cfr. Prusa, D. (1988). *Discursos I-XI*, Madrid, Editorial Gredos, p. 406-407. Realmente son demasiados los filósofos que ganaron buenas sumas de dinero por su labor y por ello no llegaron a sonrojarse, pues es verdad que resulta más indigno un filósofo pobre. Baste observar los múltiples filósofos de todas las épocas que lucraron con su ingenio filosófico, con su labor pedagógica terapéutica o con la astucia para el comercio, desde Tales de Mileto hasta el elogio que hace del comercio Voltaire.

m) Uno de los provechos más sustanciales que debería ganar una filosofía interpelada debiese ser, indudablemente, la posibilidad concreta de un campo de comprensión auditivo *alterado*, esto es, más propenso a escuchar aquello que no querría escuchar; una filosofía más proclive a atender lo que deniega, lo que denuesta o desestima, en otras palabras, un campo de comprensión más tendente a escuchar aquello que ha forcluido¹³. Esto forcluido es aquello que ha estado presente en sus linderos y ha formado parte, muchas veces, de su específica ejecución, pero ha sido repelido. Ya hubimos descubierto que el oído filosófico y la escucha en general entienden, entre otras cosas, a partir de regímenes afirmativos egoístas, belicosos, tautológicos y que en el propio oído se ponen en marcha chanzas, obliteraciones, denegaciones y traiciones comprensivas que logran contrariar a la propia razón y a los entramados y contextos pragmáticos donde el parlante y el oyente interactúan. A todo lo enunciado con anterioridad debemos que el campo de comprensión de la escucha filosófica, lo advertimos desde el primer capítulo, haya ejecutado sobre sí mismo una especie de denegación, la suerte de una peculiar forclusión, un cierto desgarró sobre sí o una elisión de algunas presencias inquietantes que ya la abordaban, mismas que habrían estado presentes merced de su propia realización en el orden de la alteridad. Gracias al régimen comprensivo del oído filosófico, donde privó el interés egoísta, el orgullo acendrado y el deseo, los cuales al unísono confabularon con el fin de hacer aparecer a la filosofía como tarea eminente, aconteció que esos testimonios fueron tenidos como una alteridad insoportable, como presencias inquietantes rebajadas a la nimiedad y por eso mismo fueron forcluidas. En efecto, dichas presencia representaban el riesgo latente para la filosofía de ejecutarse como tarea disminuida, como un simple ejercicio a la altura de las demás ciencias o como una tentativa de ser algo diferente a ella misma. Dichas presencias significaban el riesgo de ser alterada. Así, pues, aconteció en el oído del filósofo y, por ende, en la ejecución de la propia filosofía, la suerte de un drama orquestado por una denegación violenta en su interior en el orden de lo no decible y en la dimensión de la alteridad hacia algo ya presente, turbador e interpelante, cuyo desenlace fue la decantación de la filosofía eminente. Pero, a contra punto, devino una plétora sintomática al interior de la propia ejecución de la filosofía, por ejemplo, la posición de una filosofía cuya discursividad se tornó cada vez más insignificante y alejada de la propia pujante realidad, la disminución o cercenamiento de la alteridad: la eminencia se tornó así, cada vez más en una insignificancia e inferioridad monologante que se ejecutaba frente a otros saberes que crecían en poder e importancia y así, las frecuentes chanzas de las que fue presa el oído se hicieron en la filosofía bastante visibles. Esos testimoniales ya presentes y

¹³ Entendemos que la forclusión (del francés *forclure*, exclusión) en sentido psicoanalítico es un término amalgamado por Lacan y reflexionado a partir de ciertos estudios de Freud en lo que respecta a la represión, el cual hace referencia, en términos generales, a la denegación de un significante en aras de los procesos de constitución de la subjetividad como lo sería la exclusión del significado del Nombre del padre y el llenado de dicho vacío por otro significante. Sin embargo, nosotros ya hubimos de atestar estos móviles de la acción de la forclusión en lo reflexionado por Schopenhauer respecto de la locura y es desde este contexto que ahora entendemos la noción de forclusión, agregando que dicho proceso de denegación se realiza de manera violenta ante lo insoportable, ciertamente como un *casus belli*, pero también como un caso donde está presente la escisión de la alteridad, como ya bien lo demostraron Davine y Gaudillière en su magnífico estudio titulado *Historia y trauma. La locura de las guerras* y que ya hemos citado en otras ocasiones. En el filósofo de Danzig ya se pone al descubierto en las tramas de la salud mental la suerte de una lucha o desgarró que sucede en la subjetividad, esa especie de fractura acontece entre un recuerdo desagradable y la voluntad que no admite su asunción en el sistema mismo de la voluntad, de tal suerte que, cuando ocurre que dicho recuerdo no es soportado por la propia voluntad, entonces el mismo se sustrae, se excluye, llenando el hueco vacío que ha dejado la propia locura. Cfr. Schopenhauer, A. (2012). *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, Ob. cit. p. 386-387.

más cercanos a la condición humana, lo hemos dicho, son, entre otros, el fracaso, el ridículo, la nimiedad o insignificancia, el cuerpo, la escritura ordinaria, el hecho de contar cuentos sobre la realidad, la risa o el humor sobre ella misma, lo disonante (*absurdo*) y aleatorio, el hecho de un obedecer situado antes de la libertad, esto es, antes de ser libres pensadores emergemos como seres inclinados a un obedecer respecto de las condiciones que nos infringe la cosa. De tal manera que, en la medida que la filosofía logre a-tender dichos testimoniales interpelantes, en tanto que sea percutida en su campo de comprensión por ellos y se permita entender a través de ellos y configure en sí misma un oído competente para escuchar aquello insoportable y trastoque los márgenes de su complacencia, de su interés y orgullo, su realización será más provechosa, su alteración será así más fecunda y, ocurrirán, según nosotros, alteraciones benéficas, arreglos de la filosofía fecundos, como la señalada por nosotros cuando hemos asumido algunos rasgos comprensivos a tenor del fracaso, con el sólo fin, claro está, de atenuar o aquietar la compulsividad y fuerza de la propia cosa.

- n) Una filosofía interpelada que esgrime su campo de comprensión bajo las percusiones de un oído propenso a prestar oídos a lo que no querría escuchar y dispuesta a ser alterada desde su centro¹⁴, debe resultar bastante competente en lo que respecta a un ejercicio provechosos del diálogo. Ello podría deberse a lo siguiente: primero, entendería que el oído como campo de comprensión tiene la estructura esencial de la alteridad, todo lo cual quiere decir que el oído en general, lo mismo que el filosófico en particular, se abren a la comprensión originariamente en razón de un tú que *pre-suena* en la per-sona. Debemos recordar que la audición encuentra en su radio de comprensión ese *otro* al que obedece, al que queda inclinado o sujeto¹⁵ antes de encontrar un yo, justo al que debe el hecho de comprender. De ello se infiere la preeminencia originaria del diálogo y el entendimiento del monólogo como una figura derivada del mismo. El monólogo como diálogo del alma consigo misma sólo es posible a causa de que la misma debe ser entendida como muchas almas en el alma¹⁶. Recordemos, son las resonancias del nosotros las que hacen palpitar y vibrar nuestro oído. A tenor de lo dicho, cabría la posibilidad de comprender la ejecución de la filosofía como labor inscrita en el desciframiento dialógico de aquello que no querría atender, como labor descentrada por aquello subrepticio forcluido o denegado. Así, se logra descartar con ello las posibilidades de una filosofía egregia como labor del

¹⁴ Un vivo parangón de este descentramiento auditivo que ahora reflexionamos, lo podemos advertir en los devaneos existenciales y religiosos del *Siddhartha* de Hermann Hesse, lo podemos corroborar en las búsquedas espirituales en las que se enfrasca el protagonista de la novela de Hesse, las cuales tienen en la audición como campo de comprensión, uno de sus focos agonísticos. En uno de los pasajes más centrales de la novela, Siddhartha es afectado por un vacío existencial y es empujado a la tentativa del suicidio, ello sucede poco después de abandonar a Kamala y sentir el asco de una vida insustancial; cuando está a punto de anular su forma, entonces, fue herido, según expresión de Hesse, por la voz del Om, a partir de allí sucede otro despertar merced de un oído que fue abierto e involuntariamente herido por un son interpelante.

¹⁵ Mientras que en Levinas ese *otro* deviene absolutamente *Otro*, descentra al yo, subyuga al sujeto por una originaria responsabilidad y por un *no poder* sobre él inaugurando así la ética, para nosotros ese otro ya lo encontramos de muy diversos modos en cada per-sona, en el despliegue de un nosotros que va más allá de la coexistencia anónima; un nosotros pleno de roces, de fricciones, de percusiones al que debemos nuestro campo de comprensión. La sujeción al otro o, mejor al nosotros, deviene desde el momento que la expresividad de ese nosotros nos rebasa y corre por encima de la propia per-sona. *Cfr.* Hesse, H. (2013). *Selección*, México, Editorial Tomo, pp. 263 ss.

¹⁶ Recordemos que la subjetividad la hemos podido entender a la luz de lo reflexionado por Nancy, en tanto que éste entiende a aquella desde la figura del diapasón. Así, desde nuestro contexto la per-sona es el campo donde percuten las resonancias de los otros, de tal manera que podemos decir, al momento de reflexionar sobre la identidad de la per-sona que ella es lo otros.

pensador conspicuo, cuyo campo de comprensión y pensamiento dialógico (el diálogo con el pasado y con los grandes pensadores) sólo pueden ser posibles, como sucede en Heidegger, teniendo como telón de fondo una historia del Ser y el declive de una historia de la metafísica, mismas que tienen cabida únicamente como prejuicios de un ejercicio monologante de alguien que, al sentir la textura del texto, esto es, al leer los textos, encuentra en ellos un tú que sólo habla desde lo que dicho pensador quiere escuchar, justo lo que él mismo ya hubo proyectado y anticipado. A contra punto, decimos que el pensador no ha podido acercarse con el oído abierto a experimentar y suponer que dicho texto, ese tú que nos habla “tiene para decirnos y para enseñarnos algo que no conocemos desde nosotros mismos”¹⁷. Así, el diálogo que privilegia una filosofía interpelada estriba en intentar comprender al tú a partir de lo que él podría decirnos a nuestros oídos y nos rehusaríamos escuchar, sin importar los derroteros a los que nos pudiese conducir lo escuchado, se trataría, pues, de dejarse tocar por ese tú, de exorcizar la autocomplacencia por nuestro centro; pero también, se intentaría comprender un tú que esencialmente resulta un *nosotros* y uno tal que por doquier nos percute y nos habla de múltiples y complejas formas, de maneras harto disonantes e interpelantes, diciéndonos: “tú eres Eso”: testimonio y cosa misma al mismo tiempo, lo cual quiere decir, de manera muy general: “eres los otros y lo que ocurre en ellos y con ellos”. Teniendo lo anterior como telón de fondo, una filosofía de temperamento interpelado, debe tornar viable un fecundo y abierto diálogo con las ciencias, las cuales tienen mucho que enseñar a la propia filosofía y a las que una tradición filosófica eminente debe atacar menos y extirpar de ellas el epígrafe de que las mismas no piensan; sobre todo, habremos de poner en relieve la apremiante necesidad de ejecutar un provechoso diálogo con la Pedagogía y las Ciencias de la Educación, frente a las cuales, la propia filosofía tendría que afirmar una tradición pedagógica que le es inherente, para así colaborar más estrechamente en la reflexión respecto de la educación de los hombres y en lo tocante a la estructura de las instituciones donde dicha educación acontece, educación hoy, por cierto, obtusamente colonizada por las ordenanzas neoliberales. Aquí, la filosofía interpelada tendría que recordar y afirmar su carácter de tarea interpelante frente a estas ciencias, mismas que habrían sucumbido a educar al ser humano a partir de un baremo puramente mercantilista. Por otro lado, según creemos, la propia filosofía debiese interrogar sobre sí y con suma seriedad, si es verdad aquello reflexionado por Simplicio de ella misma, a saber: “¿Qué lugar tendría el filósofo en la ciudad? Será el de un escultor de hombres”. ¿Será lo afirmado por Simplicio una verdad al interior de la filosofía que ésta ha forluido? ¿Quizá sea que la filosofía en su proceso de ir hacia un oído interpelado debiera volver a escuchar el hacerse cargo que ha olvidado? Tal vez sea que no está en sus manos el martillo y el cincel ni pueda ser un grandioso Pígalión, pero es muy posible aseverar que no debe olvidar ser una activa y visible presencia pedagógica sobre los hombres y que la dimensión práctica que le subyace tiene que ver con el carácter protéptico irrecusable que tiene como tarea. Según lo anterior, la filosofía debe recordar que ella posee un carácter pedagógico más grávido que la propia pedagogía y las ciencias de la educación. Pues, ¿quién, sino el filósofo podría hacer la difícil e ingrata labor de prodigar sobre los hombres una generosa pedagogía reducida a la cautela, al “ten cuidado”, al “ten cuidado con el oído”?

- o) La filosofía de la escucha como filosofía propensa a la alteración, asume el impulso desde su interior de ciertos ejercicios promotores de un cuidado del oído como escucha aquietante y como promotora del silencio pensante. Uno de esos ejercicios

¹⁷ Cfr. Löwith, K. (2006). *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo xx*, Argentina, FCE, p. 248.

tendría que ver con hacer resonar el oído mediante ciertos testimonios que serían signo de contradicción e interpelación para la cosa, testimonios veneros de apaciguamiento y signos fehacientes de aquellas cosas que no queríamos escuchar; ejercicios manifiestos e indicativos tanto de un oído interpelado como de una cosa, a su vez, interpelada en su compulsiva base. De entre esos testimonios, debemos reconocer e insistir, dada su fecundidad, por ejemplo, el testimonio del fracaso o del fecundo silencio. El fracaso en el oído sería, en primer término, alterarlo a partir de aquello que no queríamos prestar oídos, esto es, que la afirmación voluntariosa de toda acción siempre es frágil y quebradiza o que, a toda posibilidad le subyace su propio naufragio, su inherente rompimiento; en segundo término, la interpelación por parte del fracaso de la acción de la cosa desde el entendido que a su compulsividad le sería inherente cierta futilidad anticipada o alguna rotura adelantada a su cumplimiento. Estamos convencidos que el oído como campo comprensivo puede rozar una comprensividad interpelada y sosegada en la medida que puede comprender a partir de algunas palabras aquietantes como la que nos ofrece Giacomo Leopardi, citadas por Nietzsche: “El mundo es una excremento, nada más/ Por ello ya cálmate”¹⁸. Se trataría pues, de laborar y favorecer los frutos de una escucha *aquietante*, una tal que tiende la mano hacia el ejercicio efectivo de un silencio activo, el cual tendría como objetivo específico aquietar la lengua, dejar de reproducir ciertas e infecundas habladurías, cuando éstas intensifican la reproducción belicosa de la propia cosa. Aquí el silencio no es aquietar el habla para que aparezca aquello digno de presentación; no se trata de callar porque se tiene algo que decir, no propugnamos por un silencio apofántico, sino impulsamos la idea de un silencio activo, productivo, uno tal que potencia una cierta demora de las palabras en aras de la no precipitación de las mismas, un silencio que evita la rapidez y las tonalidades altas en la pronunciación de las mismas, con la sola intención de aquietar la animosidad de la cosa misma, pues es bien cierto que el silencio más sano no estriba en callar la lengua sino aquietar el oído.

p) La filosofía potenciará en su ejecución una serie de posibilidades ordenadas a escriturar el pensamiento bajo intenciones más prosaicas, lo cual quiere decir, pretensiones apegadas a un pensar que no olvida la inmanencia del oído a quien se dirige este mismo pensar. Debido a ello, podemos decir que nuestra filosofía de la escucha es un pensar que debe ser a-tendido, esto es, que no oblitera que hay alguien inmanente a quien es tendido (a quien tiende) dicho pensar. La filosofía decimos habla para otro. Una filosofía de la escucha no puede olvidar que filosofar es una labor que tiende hacia un oído que ha de escuchar y que con justicia hace la experiencia de que no puede filosofar sin tener a un *quién* al cual se dirige su pensar. La filosofía es una alteración. Siendo que, lo prosaico de una filosofía de la escucha impele a ésta a escriturar un pensamiento que ha de franquear las fronteras de la escritura académica y ha de esforzarse por tocar o rozar al lector lego mediante una escritura menos especializada, más enriquecida por un provechoso contacto con el cuento, con la novela o con géneros artísticos menores que hacen su labor anclada a la inmanencia de la cotidianidad o que se montan en las particularidades inherentes de la contingencia. Escritura sin goznes fundadores, sin la más mínima pretensión de universalizar o hacer encajar todo en todo, distante de los patetismos de la escritura oscura o criptográfica. A causa de ello, hacemos nuestra la siguiente reflexión de Lichtenberg que dice:

¹⁸ Cfr. Nietzsche, F. (2006). *Segunda consideración intempestiva. Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, Op. cit. 26.

Cuando se empieza a ver todo en todo, la manera de expresarse suele volverse más oscura. Se empieza a hablar con lengua de ángel.¹⁹

Así, las intenciones prosaicas y poco universalistas de una filosofía de la escucha habrán de tender únicamente a expresar e interpretar la ubicuidad y compulsividad inmanente de la cosa y el roce entre sí de los testimonios, paraje mismo donde la condición humana se pone en juego, justo lugar donde el filósofo y su potencial escritura han de hablar a un alguien a partir del suelo compartido de su *humus*. En otras palabras, debe hablar al hombre a partir de su misma condición de hombre, en modo alguno habrá de hacerlo como oscuro ángel o críptico o egregio Hermes. A todo esto, hemos de admitir que esa serie de intenciones prosaicas orientadas inmanentemente a descifrar la condición humana tienen que ver con una profesión filosófica que no puede emerger de una subjetiva voluntad exacerbada, inherente a un pensador de “altas cumbres”, propia de un filósofo escalador de montañas que se monta en la metáfora de las alturas para legitimar su labor con base a una toma de distancia respecto de la alteridad, filósofo que, al ascender olímpico “ríe de todas las tragedias, de las del teatro y de las de la vida”²⁰, mostrando con ello una superioridad altiva; como tampoco una filosofía interpelada haría suyo el pathos de un filósofo distante y denostador de lo público, filósofo que únicamente hace su labor fundamentado en la cercanía de lo auténtico y fundamental²¹. Más bien, lo prosaico de una filosofía interpelada tiene que ver con pasar de largo ante esa metáfora del pensador montañés y de situar, a contra punto, su labor auscultante única y exclusivamente en el seno inmanente de los hombres, en medio de la rispidez de sus roces y tensiones –en el seno mismo de lo público–, en el complejo contacto percutor de unos con otros, en la atención de unos a otros, definición apresurada ésta de la propia prosa del mundo; una tarea filosófica oteadora que emerge únicamente desde este emplazamiento resonante y compulsivo y desde donde logramos reír prosaicamente y donde, a su vez, se nos muestra lo risible que podemos ser en medio de todas las tragedias y de todas las comedias, las del teatro y las de la vida, ubicuidad sonante y per-sonante desde la cual, por ejemplo, Teofrasto nos regaló su *Caracteres* o desde donde Luciano de Samosata se mofó de los filósofos; ubicuidad desde donde Marcial forjó su *Epigramas* y a partir del cual Catulo nos mostró realista el teatro de Roma en su *Sátiras* y Salustio reflexionó sobre la condición humana a través del intrigante en *La conjuración de Catilina* o en la *Guerra de Jugurta*; lugar inmanente donde el irónico Voltaire pensó nuestra realidad humana y desde donde Schopenhauer, Balzac, Maupassant, Rulfo o Kertész se dieron a la labor de descifrar nuestra humana condición. Labor filosófica prosaica inmanente, enderezada a descifrar la condición humana teniendo en el oído los susurros del fracaso, los murmullos de la muerte y la ridiculez; tarea impelida por la propia exposición horizontal de unos a otros, a la cual la altivez monticular le tendría sin cuidado, pues, reiteramos, nuestra labor emergería única y exclusivamente en razón de la horizontalidad que la prosa del mundo impelería a la escucha filosófica. Por todas estas razones, debemos subrayar y reiterar que una filosofía interpelada, con suma constancia habría de interrogar por ese quién al que habrá de dirigir su pensar, ese quién al que pudiese escuchar todo aquello por decir. Indudablemente, pensamos que una filosofía interpelante e interpelada se habría de abrir franca a la posibilidad de un hablar que roza y que es rozado por el otro, como un pensar que emerge del plural, de lo tangencial (*tangere*, tocar), del tumulto y, a despecho del filósofo aristocrático, que surge de la mezcolanza; en fin, un pensar que se suscribe a lo netamente prosaico: al a-tendernos unos a otros donde *per-sonamos*. Todo lo anterior nos

¹⁹ Cfr. Lichtenberg, Ch. G. (1992). *Aforismos*, México, FCE, p. 171

²⁰ Cfr. Nietzsche, F. (2004). *Así habló Zaratustra*, Op. cit. p. 74.

²¹ Cfr. Heidegger, M. (2011) (GA 65). *Aportes a la filosofía*, Acerca del evento, Op. cit. p. 21.

lleva por su inercia a interrogar por el carácter aristocrático de la filosofía. Pensamos, ciertamente, que este ethos se definiría, bajo los términos de la propia filosofía eminente, como la postura anímica que propugna por la realización de una tarea filosófica a partir de un franco distanciamiento entre el pensador y ese otro sobre el que filosofa, pathos encaminado a interpelar o tocar a ese otro, mientras ese tocador rehúye a ser palpado por ese otro al que denuesta o detesta; virtud aristocrática del filósofo eminente que difunde teóricamente el hálito del pensamiento puro y auténtico, pathos propagador de lo venerable, de aquello superior enderezado innatamente a gobernar; pensamiento que debe huir de la mezcolanza²², de lo plural, que evade y vilipendia todo aquello que es pueblo —lo que es público—, todo lo que es plebeyo, que elude e increpa la gran masa amorfa de seres orientada únicamente a obedecer. Así, dicha temática nos conduce a admitir que uno de los puntos grávidos con los que se debe enfrentar una filosofía interpelada estriba en la problemática de si el conocimiento precisa para su germen y determinación de este pathos aristocrático ahora dilucidado y si precisa de la enemistad contra toda fuerza epistemológica niveladora. Por de pronto, sólo diremos que una filosofía interpelada abreva de la importancia ineluctable de la cercanía y de la proximidad, sus provechos advienen del roce, del tocar y ser tocado, del percutir y del ser percutido y de todo lo que en esas venturas y violencias se ponen en juego. El escuchar, recordemos, debe su comprensibilidad a esa ineluctable cercanía y estimula su competencia comprensiva mediante los beneficios de la vibrante revoltura, de la mezcolanza, del contagio; éste comprender del oído se nutre de la riqueza de sentir el peso plural y abierto de la cosa manifiesta en cada per-sona y se alimenta de lo profusamente abierto del nosotros y de sentir el peso grávido de su pluralidad y ambigüedad. No obstante, el deslinde que hacemos respecto del pathos aristocrático no puede ni debe conducirnos a la afirmación de toda suerte de nivelación del conocimiento ni de cualquier orden axiológico, puesto que la propia cosa y su inherente compulsividad de suyo no lo admiten. Es preciso afirmar que una filosofía de la escucha está orientada a mantener el oído en la apertura de la cosa, a otear lo profuso de su abertura y a constatar que, en esa misma apertura, como antes lo aseguramos, unos quieren hacer valer su conocer por encima de otros, mientras que éstos desean prevalecer por encima de los demás; beligerancia que tiene en el oído uno de sus focos gestores. Este cúmulo de roces violentos y esta lucha de poder, por el saber, por el prevalecer, por la riqueza y los valores es parte sustancial de la vida de la cosa, su apertura implica la exposición de unos con otros mediante un *medirse* entre ellos, pues la afirmación de la cosa, insistimos, es beligerante, su reproducción implica una inevitable agonística en todos los ámbitos de la vida. A causa de ello, la nivelación se torna imposible y quien pretenda nivelar dicha vida atenta contra la cosa. De allí que la mayoría confunda democracia con nivelación. Lo importante de todo lo anterior es reconocer la inexistencia de la nivelación y la ofuscación por la homologación de todas las cosas, como sucede en las sociedades democráticas, cada vez más dogmáticas ante el temor de la jerarquía de hombres, de opiniones y de formas de escuchar. Lo fundamental para el oído filosófico es reconocer sin aspavientos esa inherente pugna y otear su predominancia, las guerras que ahí se desatan, atender las resonancias de su volubilidad, el despunte de su ambigüedad y llamar la atención respecto de aquello que llegamos a ser si hacemos caso a tal o cual postura o impostura. Mantenerse en esta apertura, escuchar las tonalidades y disonancias del fragor y compulsividad de eso abierto es, indudablemente, uno de los postigos que nos puede conducir hacia cierta sapiencia, de la cual, por de pronto, cabe indicarla como un asumir la locuacidad de ese juego y como un saber que permite

²² Cfr. Nietzsche, F. (2004). *Así habló Zaratustra*, Op. cit. p. 337.

contrariar esa misma locuacidad tan cruel como peligrosa; aquí este contrariar debe ser concebido como el único y mínimo resquicio de salvación.

X. Estructura del oído interpelado. La escucha de lo amenazante y el escuchar aquietante (la praxis del oído).

Creemos conveniente y oportuno abrir un último apartado para discurrir con más insistencia respecto de la noción de oído interpelado, su emergencia y los provechos teóricos para una filosofía contemporánea interpelante e interpelada. Debido a ello, en lo que sigue, intentaremos afrontar este problema guiados por la siguiente caterva de problemas: 1) evocaremos una vez más la constitución de una filosofía eminente y su relación con un oído forcluyente; 2) indicaremos aspectos básicos e importancia de un oído interpelado en la filosofía de la escucha; 3) nos daremos a la tarea de referir la praxis de una filosofía interpelada a partir de un oído que se deja tocar.

10.1 La filosofía eminente y el oído forcluyente.

Desde los inicios de nuestra investigación pudimos constatar las estrecheces onto-hermenéuticas entre el oído del filósofo y la constitución de una determinada filosofía. En este sentido, pudimos ver consolidada la conjunción onto-hermenéutica entre una escucha total, de altos registros y una filosofía conspicua guarnecida de un carácter que hemos designado como fáustico. Incluso nos dimos a la tarea de situar a Heidegger –en particular el Heidegger tardío– en la reiteración histórica de esta tradición filosófica y llegamos a designar al filósofo de la Selva Negra como el último Fausto de la filosofía: el último pensador egregio, ostentador de un oído hiperacústico, capaz de proclamar los indicios de salvación sobre los hombres y proclamar en medio de ellos formas originarias de fundarnos desde el lenguaje. El carácter cognoscitivo y transgresor de la magia deseado por Fausto (el Fausto de Goethe y de Marlow, al menos) queda desplazado por un sentido de rebeldía a favor de la esencia verdad y por un deseo delirante por trocar los tiempos y teñirlos de salvación o por escribir un gran libro dador de indicaciones o venero de todos los estilos de escritura, como sucede en el Fausto de Paul Valéry. “Recuerda que no eres un dios”, de esto, nada quiere saber el pensador fáustico.

El llegar a ser de una filosofía de esta naturaleza lo inscribimos, entre otras cosas, en el propio comportamiento comprensivo del filósofo y en el ámbito insalvable de la propia cosa (en la exposición de unos con otros), esto es, en una acreditada reiteración comportamental de lo que hemos dado a designar como oído del filósofo y en el ámbito de la propia cosa donde todos, sin excepción, nos ponemos en juego. Dicho oído, lo aseverábamos, dispone de una estructura comportamental regida por modos determinados de escuchar y entender orientados a la autocomplacencia, dirigidos hacia un cierto aseguramiento narcisista y belicoso de su propia posición prestigiosa, encaminada a la afirmación del estatus de auto designarse como tarea eminente. La reproducción de la cosa misma se hace efectiva también, lo reiteramos, en la filosofía. Siendo que, las figuras de la mismidad, del egoísmo y del deseo, hacen efectivo su juego al interior de la constitución de la historicidad de la filosofía, en la medida que el oído del filósofo arregla o interpreta a la misma, impelido, ciertamente, por la afirmación egoísta y compulsiva de la cosa y azuzado por los regímenes comprensivos que lo inclinan a escuchar lo que él

mismo desea escuchar. El “firmamento canta lo que uno quiera...”¹, dice Paul Valéry en *Mi Fausto*. El despliegue de las figuras del egoísmo, de la mismidad y del deseo en el oído del filósofo confirman la reiteración de una filosofía que desea ser ella misma, esto es, una labor que insiste en concebirse como tarea conspicua y que rehúye a su potencial alteración.

Por mor de la verdad, cabe decir que el carácter fáustico de la filosofía ostenta, ciertamente, un cierto matiz que lo hace diferente a Fausto (sea el de Goethe, el de Marlow o Valéry), pues mientras éste desea con frenesí alterarse y transigirse a sí merced las gracias demoniacas y con el sólo fin de conseguir, ya sea, felicidad, conocimiento, poder o un libro inaudito, en cambio, la filosofía y el filósofo desean persistir en el pensamiento lúcido dispensador de verdades; la filosofía, incluso cuando se “atreve” a sugerir una posible consumación de la misma, desea, desde un cierto remanente, seguir demorándose en una supuesta consonancia o correspondencia ontológica identitaria para consigo misma, emulación de una mismidad que remite a una vocación acreditada en el llamado del “ser del ente” para pensar ese susodicho ser, mismidad vocacional eminente que ha sido capaz de fundar a occidente mismo, como lo ha sugerido el propio Heidegger².

Así, cuando oteamos la ejecución de la eventualidad histórica de la filosofía y del filósofo como sabio³ encontramos la suerte de un comportamiento obstinado en su propia persistencia, la especie de un delirio por mantener el estatus de su eventualidad egregia, la porfía por extirpar o elidir de sí toda suerte de riesgo por la mudanza hacia una constitución disminuida o la persistencia del sabio en ser rector de la sociedad, pre-dictor del ser o pastor del propio pueblo.

Por nuestra parte, lo iteramos, hemos corroborado el desarrollo de una filosofía eminente a partir de la suerte de una elisión tal vez violenta al interior de su propia realización (un *casus belli*, hemos dicho), en la ocurrencia de un cercenamiento beligerante en el desenvolvimiento de su ejecución, en la eventual y peculiar fuerza excluyente o disgregadora contra algo que, si bien ha estado presente rozándola, percutiéndola, ha sido denegado o excluido con aspereza por la fuerza de la filosofía. Esta forclusión la acreditamos en el propio comportamiento del oído. En otros términos, en la estructura del campo de comprensión auditivo del filósofo ocurre la suerte de una belicosa denegación, en tanto que, al ejecutar o realizar la propia filosofía, al comprenderla, recién lo hace bajo el ejercicio del repudio, rechazando aquello que significaría una presencia inquietante. El oído forcluyente del filósofo llega a entender que esa presencia inquietante representa un evidente riesgo o un peligro contra la base de su mismidad egregia. Lo amenazante escuchado en el oído representa para este oído el quiebre del interés ego-tautológico de su peculiar delectación. Por ello inferimos que el oído también es un lugar semiótico donde toma parte, en buena medida, la configuración del enemigo.

La emergencia de la eventualidad de la filosofía eminente, si entendemos el término emergencia como lo pensó Foucault, designa el intersticio beligerante⁴, el espacio abierto de fuerzas al interior de la filosofía donde el oído del filósofo, un oído forcluyente, decíamos, rechaza algo –desde el orden de lo no dicho– puesto que resulta imagen de una manifestación turbadora, haciendo posible con ello una mismidad estructurada por la denegación de su alteración, por la repulsa a su modificación y quizás, por la fuerza

¹ Cfr. Valéry, P. (1987). *Mi Fausto*, *Op. cit.* p. 136

² Cfr. Heidegger, M. (2004) (GA11). *¿Qué es filosofía?*, Barcelona, Editorial Herder.

³ No tenemos inconveniente alguno en señalar que Heidegger y su noción de filósofo como sabio, como un indicador de las señas del ser, está en consonancia, a pesar de las diferencias, con la noción del sabio, por ejemplo, en Fichte, de Nietzsche o de Schopenhauer; todos ellos pregonan la idea de un pensador rector de la humanidad o, bien, pastor de los pueblos.

⁴ Cfr. Foucault, M. (2008). *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Editorial Pre-textos, p. 33 ss.

heurística del oído por inventar sus enemigos. De este campo auditivo de la propia filosofía, donde se ejecuta una lucha contra sí misma⁵ ha emergido la denostación contra los testimonios, por ejemplo, del fracaso, del ridículo, de la nimiedad, contra otras formas de contar la realidad como el cuento y ha favorecido el surgimiento, lo aseguramos, de una filosofía complaciente en su estatus, interpelante, pero no interpelada, misma que rehúsa moverse hacia los derroteros de su propia alteración.

¿Nos hemos puesto, acaso, a reflexionar la prospectiva constitución de una filosofía eximida de los temores ante el fracaso de su tarea y consciente de la fractura del hombre filósofo ante su labor? ¿Hemos parado en mientes en una tarea filosófica estructurada bajo la presencia del ridículo, de ese gesto trágico-cómico que intuye la fractura y que devela el humo que se esconde en todas las cosas? ¿Hubiese sido posible, por ejemplo, una historia del Ser heideggeriana y la Gesamtausgabe bajo los frutos del fracaso, de la ridiculez y la risibilidad? ¿Cómo luciría una historia que acontece no únicamente bajo los goznes de la errancia y merced de la penuria, sino desde el fracaso o desde la breve narrativa del epigrama funerario? ¿Cómo se confeccionaría un saber que piensa desde un aquietamiento en el oído y entiende desde el prisma de las siguientes palabras: “No sois, Pobres Cielos, más que un poco de asombro de los hombres, ¡ilusiones vanas!”⁶

Vale la pena insistir aún más en lo dicho hasta aquí. Los complejos mecanismos del oído forcluyente de la filosofía han hecho posible que ésta se ejecute y se estructure bajo los designios de unos móviles de la mismidad que, cabe reiterarlo, se ponen en marcha temiendo su propia alteración, rehusando ser ella misma en tanto otra, erigiendo sus propios enemigos. Los complejos juegos de su mismidad egregia montan la escena de su propia eminencia teniendo al oído como uno de sus focos histriónico; un juego escénico que se pone en marcha, en buena medida, en el oído al formular éste la configuración de sus enemistades, al hacer de esa caterva de figuras no dichas figuras perturbadoras, prontamente silenciadas y ello ocurre, a tenor de un gesto muy semejante al de Bernarda Alba, cuando ésta quiso silenciar el terrible acontecimiento de la muerte de su hija, gesto belicoso que acalla un acontecimiento no deseado, sea este acontecimiento presente o pasado.

En el caso específico de la filosofía, cuando lo anterior ocurre, manifiesta ésta, como la propia Bernarda, una perturbada relación con lo otro⁷, con aquello que la pudiese alterar, contra eso que ha ocurrido y debe ser al punto silenciado, pues su ocurrencia representa una real afrenta a nuestros deseos y complacencias. Cuando en el seno de la filosofía ello sucede, entonces, deviene sobre ella una especie de *desvarío de eminencia* que propugna contra su adversario o la guisa de una *excentricidad conspicua*, signo evidente de la imposibilidad de saber asumir aquello que ya habla desde su propia voz y que no querríamos escuchar, dando cabida así al desenvolvimiento histórico de la filosofía a través de una *lesión de la alteridad*⁸. Lo anterior quiere decir lo siguiente: por un lado, la instauración por parte del oído filosófico del enemigo que atenta contra la mismidad complaciente, la erección del adversario acallado quien, no obstante, a despecho de la filosofía ya está hablando y no puede ser acallado; por el otro, la filosofía como una eventualidad que no ha sabido tener oídos para las contingencias que la harían más fecunda y más provechosa.

⁵ *Ídem.*, p. 35.

⁶ Cfr. Valéry, P. (1987). *Mi Fausto*, *Op. cit.* p. 137.

⁷ Cfr. Davoine, Françoise, Gaudillière, Jean-Max, *Historia y trauma*, la locura de las guerras, *Op. cit.* En este texto se analiza de manera formidable la locura desde los términos de una alteridad lesionada a causa de alguna eventualidad belicosa.

⁸ *Ídem.*, p. 93.

En este sentido, el oído resulta un campo comprensivo donde se ejecutan, se reproducen y se representan las tecnologías instituyentes de diversas figuras del adversario, del contrincante, de ese que no queríamos escuchar y sólo acallar –la cosa misma se reproduce beligerantemente en el oído, ya lo advertíamos–; mas no únicamente lo anterior, sino también aparece el oído del filósofo como el lugar poco propicio para las resonancias de lo que no queríamos escuchar, para lo ordinario, lo atonal, lo divergente, lo disonante, lo absurdo, lo fracturado (fracaso), lo ridículo, lo risible, para el cuento que cuenta lo nimio, para eso ordinario e insignificante, aquello que se excepciona de la historia universal del ser y que exige, desde su silencio y desde lo no dicho, otro tipo de oídos, otra índole de escucha, una tal, ciertamente, más propensa a ser alterada, a ser trastocada. De allí que, al interrogar por las posibilidades contemporáneas de la filosofía hayamos detectado un olvido del oído por parte de la filosofía y confirmemos ahora que dicha obliteración tiene que ver con la figura filosófica de un oído interpelado, con la figura de un oído propenso a su propia alteración y tendiente a escuchar lo abierto mismo de la eventualidad de la filosofía.

El oído filosófico del que hablamos, pues, erige a su modo una discordia al interior de la propia filosofía contra la posibilidad de su alteración, no tanto contra el riesgo de su legitimación o deslegitimación⁹, más bien, contra el hecho de llegar a constituirse en otra cosa que ella misma, contra el hecho de no reconocerse como un evento abierto que se dice y se escucha de muchos modos, contra el hecho de no escucharse como evento pleno de contingencias, atestado de disonancias y discordancias, como un evento que, en efecto, resulta azaroso y que emerge de la exposición abierta de unos y otros (ubicuidad donde se juega la incesante partida azarosa de la voluntad de poder¹⁰). Este oído filosófico egotautológico instaure frente a sí la suerte de un cúmulo de antagonistas acallados (el fracaso, el ridículo, el cuento, la ordinariedad, etcétera), instituyéndose a partir de un delirio beligerante contra lo abierto del acontecimiento, contra todo aquello que contrariaría sus rangos comprensivos egoístas, contra eso que precisamente cae dentro de los linderos de lo que no queríamos que aconteciera y que no queríamos escuchar¹¹, en fin, contra aquello que significaría el riesgo de su propia mudanza.

Desde nuestro contexto, sucede con la filosofía que el entramado de relaciones que establece consigo misma, con los demás saberes, con la alteridad o con las presencias amenazadoras habrían quedado fracturadas o cercenadas, debido a este motivo, solicitamos la estructura de un oído interpelado en beneficio de una eventualidad de la filosofía más provechosa y fecunda. Insistimos, pues, en el hecho de que la filosofía ha olvidado escuchar su oído y, al haberlo hecho, ha obliterado cuidar de ella misma, se ha *desatendido*, en el sentido que ha omitido de sí la necesidad de saber relacionarse consigo misma y con lo otro; ha denegado cuidar de su propia eventualidad desplegada en múltiples modos, en consecuencia, habría desatendido en sí misma su añejo e inherente oficio délfico: conocerse, pero, además, cuidar de ella misma.

⁹ No se trata en verdad del problema al interior de la filosofía referente a si su labor, en el ámbito de los saberes, es legítima o no, sino de las posibilidades de entenderse a sí misma de un modo alterno. No se trata de determinar a la filosofía como un relato más en el amplio espectro de los juegos del lenguaje del saber, sino de escuchar lo abierto de su eventualidad y de determinar el oído del filósofo percutido por aquellos testimoniales que lo invitan a forjar una labor no únicamente más atenuada, sino más provechosa.

¹⁰ Cfr. Foucault, M. (2008). *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia 6ª Ed., Editorial Pre-textos, *Op. cit.* p. 49

¹¹ ¿En qué medida el diagnóstico de una condición actual posmoderna de Lyotard debe su impulso a la experiencia histórica y por eso mismo acústica que afirma: “esto es así”, pero “antes era diferente” y no a la experiencia que otea afirmando que el evento en su esencia es abierto, lleno de discordias, volubilidades y de aleaciones?

Así, para cerrar este breve apartado, baste decir lo siguiente: a) la filosofía, a despecho de sus supuestos rangos auditivos ensanchados, sufre, contrario a lo que ella misma cree, las chanzas, dada la condición de indefensión del oído, que la propia cosa infringe sobre ella al conducirla por derroteros contrarios a los de su propia voluntad fáustica. Pues, como lo hemos advertido innumerables veces, el oído resulta un fidedigno campo de traición para con el propio filósofo. Como antes lo hubimos sugerido, el oído es testimonio de la volubilidad de la cosa, la cual se permite el hecho de que lleguemos a ser, muchas veces, aquello contrario a nuestros conscientes deseos, en razón de este motivo, vale la pena subrayar e iterar el carácter voluble, opaco y traidor del propio oído y la preeminencia de su oír por encima del escuchar; b) paradójicamente, la posición de una filosofía eminente se constata disminuida en su fecundidad, en razón de aquella incompetencia auditiva que anteriormente referimos, dada la lesión de alteridad de la que adolece todo oído que rehúsa a ser interpelado; c) la solicitud de un oído interpelado en la eventualidad de la filosofía deviene en la medida que el oído crítico se deja vencer por aquellas presencias o eventualidades temibles. Dicho oído también emerge en razón de que el propio oído deje de instituir como enemigo a aquello que no lo sería y trata de cuidar de sí en lo que a dicho tema respecta, al mismo tiempo que el propio oído se deja rozar o percutir por la expresividad inquietante de eso que simplemente no podría verse acallado¹²; d) un oído interpelado demanda un gobierno de sí, toda vez que el oído del filósofo debe fomentar una adecuada relación consigo misma, con los demás saberes y con aquello que no desearía escuchar o aquello que querría no aconteciese.

Debido a los anteriores motivos, afirmamos que Schopenhauer lleva parte de razón cuando dice lo siguiente: “La verdadera salud del espíritu consiste en una cabal reminiscencia”¹³, toda vez que si aplicamos la anterior reflexión a la salud de la filosofía y del filosofar debemos decir que ésta habrá de ocurrir cuando nuestro oído sea proclive a hacer el ejercicio de una especie de sano olvido, entendido éste como un provechoso ejercicio inhibitor de sí¹⁴ ordenado básicamente a apaciguar el ímpetu beligerante de la cosa misma y logre exorcizar las figuras ego-tautológicas que lo dominan, puesto que, la cosa en cada hombre y en cada oído, se afirma diciendo como Fausto: “¡Pero yo lo quiero!”¹⁵.

Esta inhibición, que nada tiene que ver con la guisa de una negación de la propia cosa o la negación de nosotros mismos, refiere la práctica de un cuidado del oído mediante un conjunto de ejercicios orientados a atenuar la fuerza compulsiva de la cosa, ejercicios eficaces y competentes como para contrariar y aquietar el ímpetu de aquella. Esta disciplina sobre el oído es signo manifiesto de que somos fieles a la distinción de aquello que no podemos cambiar y lo que sí, esto es, la caterva de nuestras incumbencias (*καθήκοντα*).

10.2 La filosofía y otros rasgos del oído interpelado.

¹² Cfr. Davoine, François, Gaudillière, Jean-Max, *Historia y trauma, la locura de las guerras*, Op. cit. p. 59. Variación que François Davoine y Jean-Max Gaudillière hacen de la frase de Wittgenstein del *Tractatus*: “lo que no se puede decir hay que callar” por esta otra: “lo que no se puede decir no se puede callar”, la cual significa en el contexto de estos investigadores lo siguiente: aquel acontecimiento acallado, que permanece sigiloso provocando locura en la memoria de un doliente, hasta que éste obtiene un oído pertinente para el trauma de su propia locura.

¹³ Cfr. Schopenhauer, A. (2012). *El mundo como voluntad y representación*, Vol. II, Op. Cit. p. 386.

¹⁴ Cfr. Nietzsche, F. (2005). *La genealogía de la moral*, Op. cit. p. 75.

¹⁵ Cfr. Goethe, W. J. (2008). *Fausto*, 1ª Ed. Jalapa, Universidad Veracruzana, p. 91.

Muy probablemente el valor final de una filosofía se decida en la manera que afronta y expone los réditos de la temática de nuestro estar en el mundo. Tal vez la *subasta de vidas* de los filósofos¹⁶ de la que nos habla graciosamente Luciano de Samosata tome su punto álgido justo cuando la problemática del estar en el mundo sea asumida por cada una de esas vidas filosóficas subastadas, en el momento en que cada filósofo exponga el valor de su filosofía en relación con el cariz de una forma de vida. Y bien, el carácter interpelante de la filosofía contemporánea debe ser traído a la palestra del pensamiento si sus posibilidades descifradoras del mundo tienden, en efecto, a proponer un determinado estar en el mundo o una particular forma de vida tendiente a un provechoso estar en el mundo. Si la filosofía no emerge como una labor que debe colaborar con otros saberes para la estructuración de formas de vida convenientes, entonces esa filosofía resulta anodina. El añejo desafío de la filosofía de tomar la palabra respecto a la criba de nuestras formas de vida se torna impostergable. Indudablemente no podemos dejar la anterior tarea únicamente a científicos de la educación, a curadores del espíritu, a couches del alma, a pedagogos o sociólogos¹⁷, a menos que la reflexión socrática que nos advertía “[...]una vida sin examinar no tiene objeto vivirla [...]”¹⁸, haya dejado de tener sentido para la filosofía y su tradición pedagógica o protéptica.

Nuestra filosofía de la escucha, por su parte, ha intentado proponer el término *klieinía* para amalgamar las posibilidades de una filosofía crítica de la condición humana y como idea que no cesa de colaborar en la reflexión de convenientes formas de vida y un provechoso estar en el mundo. No debemos olvidar que nuestra reflexión ha llamado la atención respecto de las estrechas relaciones entre el llegar a ser de la subjetividad, su estar en el mundo y el comportamiento del oído. Insistamos, la audición acompaña decisivamente a los procesos del llegar a ser de toda forma de vida. El concepto *klieinía* representa una llamada de atención respecto del anterior proceso e insiste en la necesidad de cuidar dicho desarrollo.

Si bien, por nuestra parte renunciamos¹⁹ a un posible carácter prescriptivo de la filosofía y no podemos hacer nuestra labor sino teniendo en mente la fundamental agravante que versa así: “¿quién decide lo que es saber, y quién sabe lo que conviene decidir?”²⁰; no obstante, a despecho de lo anterior, creémosnos conveniente sumarnos al diálogo incesante y multidisciplinario orientado a examinar las condiciones convenientes o no de nuestras vidas e incorporarnos a la labor, también pluridisciplinaria, de amonestarnos, advertirnos o reprocharnos a nosotros mismos en el amplio y complejo paraje de nuestro estar en el mundo. Nuestra filosofía de la escucha asume el reto de postular un filósofo provisto de una labor allende los marcos institucionales y académicos de la filosofía; ensancha su labor y asume, en efecto, que la dignidad de una vida tiene su postigo, en amplia medida, en la escucha de la misma. La filosofía de la escucha, así, prorrumpe como una tarea délfica donde la ordenanza por el conocerse se emplaza al escucharse. Se infiere de lo anterior que el oído, desde este contexto, aparece como el

¹⁶ Cfr. De Samosata, L. (1998). *Subasta de vidas en Obras*, Vol. II, Madrid, Editorial Gredos, pp. 31 ss. A este propósito ver también en este mismo texto *El pescador o los resucitados*. En la primer narración Luciano expone jocosamente al conjunto de filósofos de la Antigüedad como esclavos o, mejor, como formas de vida a subastar; en la segunda narración, Luciano logra comparecer a los filósofos enojados e indignados contra un personaje que, supuestamente, se ha burlado de ellos. En ambas narraciones el autor pone en la palestra de la discusión el valor de las doctrinas filosóficas y el fuste de la filosofía misma.

¹⁷ Cfr. Bauman, Z. (2008). *Los retos de la educación en la modernidad líquida*, Barcelona, Editorial Gedisa.

¹⁸ Cfr. Platón (2010). *Apología de Sócrates en Diálogos*, Op. cit. p. 26. Cfr. Jenofonte, (1993). *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates*, Op. cit. p. 25.

¹⁹ Cfr. Schopenhauer, A. (2012). *El mundo como voluntad y representación* Vol. I, Op. Cit. p. 365

²⁰ Cfr. Lyotard, Jean-F. (2000). *La condición posmoderna*, Informe sobre el saber, 7ª Ed. Madrid, Ediciones Cátedra, p. 24.

sentido más propenso para la criba del autoconocimiento y para el discernimiento de nuestra forma de vida. Con la correspondencia entre entender y escuchar no precisamos de que el oído tome el relevo de la conciencia.

Dado lo anterior, cabe decir que la filosofía en general y nuestra filosofía de la escucha en particular no pueden renunciar al oficio crítico de *interpelarnos* en mutualidad con el fin de hacer menos ríspido nuestro estar en el mundo.

Por tanto, desde lo que ahora afirmamos, en modo alguno nos puede parecer caduca la actitud de Sócrates cuando, justo antes de morir, invita a los atenienses a beneficiar con un oportuno reproche la conducta de sus hijos que habrá dejado al morir²¹, pues esta amonestación que Sócrates demanda sobre sus hijos es la misma que, desde nuestra consideración, la filosofía debe practicar en conjunción con otros saberes en orden a la crítica de nuestra forma de vida y al examen de la misma.

Ahora bien, este llamado a la reconvención que Sócrates practicó en vida es claramente semejante al que debe hacer vibrar a un oído interpelado, toda vez que esa sacudida violenta de la reconvención insta al oído a entender de manera diferente, a desoír para escuchar de otra manera, en todo caso percute en el oído para hacerlo entender desde lo que no querría escuchar. Esto último significa, en primer lugar, que la estructura de un oído interpelado queda definida, en buena medida, por *la afección efusiva y amonestadora de una presencia inquietante que toca al oído del filósofo para conducirlo a la experiencia de su alteración, a la vivencia peculiar de su modificación o conversión*. De esta sana modificación puede brotar el derecho a ser escuchada.

Una filosofía académica, institucionalizada, por ejemplo, cuya labor no va más allá de afanes ordenados al cumplimiento de formalidades institucionales debe dejarse tocar y ser reconvencida violentamente por todo aquello que no querría oír, tal vez: que su presencia no trastoca. Mas, para llegar a ser una filosofía más provechosa ha de asumir el coraje de poseer un oído interpelado. En correspondencia con lo anterior, la filosofía interpelada potenciada por un oído interpelado patentiza el oficio delfico de la propia filosofía, toda vez que se nos presenta como una labor que no rehúsa del riesgo de amonestar, pero, porque ha sido conducida a la riesgosa experiencia de ser previamente amonestada, de ser tocada, de ser beneficiada por una vibración conversora que la alienta a ser, antes que todo, una labor interpelada. El derecho a ser escuchado comienza, pues, con una labor auditiva competente para ser reconvencido.

Y bien, teniendo en mente nuestra filosofía de la escucha, postulamos una labor filosófica que, primeramente, toma el riesgo de ponerse radicalmente en juego en la verdad que ha doblegado a su propio oído y, posteriormente, asume el peligro de jugársela en las potenciales verdades que habrán de surgir y serán dichas por el filósofo merced de ese oído vencido. En otras palabras, el oficio delfico de la filosofía interpelada debe ser un afán que asume el radical compromiso de jugarse el pellejo, valga la expresión, en las verdades que doblegan a su oído y recién en las verdades que con valor debe decir. Como decimos, el derecho a tomar la palabra o de ser escuchado inicia en el oído que se arriesga en el hecho de ser vencido. La filosofía verdaderamente interpelante es aquella que dispone de un oído capaz de aprender de su vencimiento.

Por eso inferimos que, en medio de nuestro estar en el mundo debe palpase verdaderamente que hay filósofo entre nosotros, esto es, seres que se ponen en juego en su quehacer interpelante porque han sido ellos mismos los primeros que asumieron el riesgo de ser los interpelados, los que fueron amonestados por una presencia que no querrían escuchar. Y, en efecto, hay muchos asuntos que la filosofía no quiere escuchar, entre ellos, que su quehacer, hoy por hoy, resulta lo bastante insulso y anodino, que su

²¹ Cfr. Platón, (2010). *Apología de Sócrates* en Diálogos, *Op. cit.* p. 30.

quehacer es todo, menos délfico. De allí deducimos que una filosofía y sus filósofos, incapaces de examinarse a sí mismos, hacen hoy una labor del todo inocua y en consecuencia, carecen del derecho a ser escuchados.

Dado lo anterior, debemos afrontar la labor de enumerar algunos otros aspectos básicos del oído interpelado potenciado por la filosofía de la escucha, el cual favorece la fecunda alteración de la filosofía contemporánea.

- a) *El atender klieínico y el soportar la verdad.* El oído filosófico interpelado es una forma de entendimiento que emerge de la presencia de una verdad que lo conmueve y lo conduce hacia su mudanza. Surge en su interior de algo que podemos definir como un *escuchar inclinado a su alteración*, esto es, un *atender klieínico* enderezado u obediente a *dejar ser* en su oído aquellas presencias inquietantes alteradoras amonestantes. De este oído interpelado podemos decir que le corresponde una dimensión cooriginaria que podemos constatar en el *decir franco (parrhesía)*²². Este entendimiento filosófico interpelado o esta forma de escucha filosófica obediente no es otra cosa, sino la experiencia de obedecer al peligro de una verdad que ha vencido al oído y lo obliga a *desescuchar* desde sus regímenes ego-tautológicos y lo conduce hacia la peligrosidad de entender desde otros modos. El atender klieínico es un prestar oídos arriesgado. El potencial carácter parrhesíaco de la filosofía impelida a amonestar y ser punto de inflexión crítico respecto de las formas de vida sólo es posible mediante un oído interpelado (oído klieínico). De ello se infiere que la parrhesía no es posible, en modo alguno, sin un escuchar klieínico, esto es, sin un prestar oídos dispuesto a escuchar lo que no querría. En otros términos, la parrhesía como un decir franco, como un decir libre que tiene el coraje de decir la verdad sólo es posible mediante un oído inclinado (obediente) por aquello que no querría escuchar. Este oído franco, valga decir, obtiene su libertad merced de esta inclinación, en él existe una liberadora obediencia. En este oído subyace un coraje para escuchar lo que no querría, para entender desde lo que lo alteraría. Huelga decir de este oído que se cumple aquello de que sólo puede amonestar quien ya ha sido amonestado. Con lo anterior, estimamos que la filosofía interpelada prorrumpo como un no poder callar, como una labor parrhesíaca impelida a jugársela en el decir que surge de una verdad escuchada por el oído interpelado, una verdad atendida que habría obligado al propio oído a desescuchar para escuchar de otro modo. Por tanto, la filosofía de la escucha tiene la estructura de ser un saber que es interpelante porque previamente ha sido interpelado. En sus fueros se debe poner en marcha la siguiente reflexión de Menandro: “Conócete a ti mismo cuando quieras reprender a los demás”²³. En ella se ponen en juego con la misma importancia tanto el riesgo y el coraje de decir una verdad como el soportar escucharla, pues el oído interpelado es aquel que, en efecto, debe tener el coraje de soportar escuchar una verdad incómoda. Así como Nietzsche afirma que la grandeza de un hombre se mide por la cantidad de verdad que es capaz de soportar, del mismo modo cabría decir que una filosofía de la escucha puede tener su baremo en la cantidad de verdad que su oído puede sobrellevar.
- b) *El derecho a ser escuchado.* Un oído entrenado en la capacidad de ser amonestado puede amonestar y ganarse a sí el derecho a ser escuchado, pues en efecto, existe el derecho a ser atendido y éste tiene su comienzo, no en la prontitud de la lengua, sino en la apertura del oído. El derecho a ser escuchado comienza con el oído fortalecido para escuchar lo que no querría. Desde nuestra consideración, la filosofía debe

²² Cfr. Foucault, M. (2010). *El gobierno de sí y de los otros*, 1ª Reimpr. México, Fondo de Cultura Económica, p. 57 ss.

²³ Cfr. Menandro, (1999). *Proverbios griegos. Sentencias*, Op. cit. p. 377.

- comenzar por volverse a arrogar esta facultad, en consecuencia, tiene que iniciar con la labor de cuidar de su oído.
- c) *Tener cuidado con lo que se pregunta.* El oído interpelado tiene que ver con la sensatez de ponderar aquello que estamos dispuestos a saber. Bien sabemos que una de las imprecaciones délficas indica la tesitura de las preguntas que uno lanza al dios. En nuestro contexto equivale a la prudencia auditiva de lanzar preguntas acordes a nuestras fuerzas y según la capacidad que tengamos de soportar sus respuestas. La prudencia de la que hablamos comienza en el oído y no con la lengua. Desde nuestra consideración, lo anterior refiere un oído interpelado que también intenta cuidar los goznes de sus deseos. Que el querer del oír no sea una flagrante desmesura.
 - d) *La tolerancia en el oído.* Un oído interpelado y la filosofía que potencia, insistamos, dispone del coraje de ser signo fehaciente interpelante, en el entendido que su interpelación está enderezada a amonestar nuestras formas de vida, pero sólo, debemos dejarlo en claro, porque ella ha sido reconvenida a soportar lo que no querría soportar. He aquí la más sana tolerancia en el oído.
 - e) *El oído y su economía compasiva.* Es indudable que el cuidado del oído o, mejor, el gobierno del oído tiene que ver con la cantidad de verdad que podemos tolerar. El gobierno de sí tiene que ver con la competencia audio-comprensiva de poder desescuchar desde regímenes ego-tautológicos para deslizarse hacia regímenes audio-comprensivos más generosos tendientes a atenuar el ímpetu compulsivo de la cosa. El desescuchar implica, pues, una com-pasión por el otro.
 - f) *Escuchar, mandar y obedecer.* El gobierno del oído interpelado sólo es posible gracias a un escuchar (obedecer) percutido por aquello forcluido de él mismo, de este modo, un oído interpelado sabe obedecer y por eso mismo puede gobernar, pues con razón se dice que sólo sabe mandar quien ha sabido obedecer. Sólo quien sabe escuchar en sí aquellos rasgos de la condición humana que rechaza estará en el sendero de la ordenanza délfica. Lo anterior, insistimos, debe significar que sólo quien sabe obedecer puede gobernar. En otros términos, sólo quien escucha a la cosa y dice frente a ella eximida de todo temor por oír: “Yo soy Eso”, entonces, será capaz de mandar sobre sí. El gobierno de sí puede bien comenzar con la ausencia de temor por escuchar el fragor de sí mismo.
 - g) *Escuchar y obedecer.* Un oído interpelado sabe escuchar y experimentar el yugo que imprime sobre él la cosa. Él mismo reconoce la indefensión que sobre sí priva frente al impulso y gobierno de la cosa. La apelación de la cosa sobre el oído determina que la per-sona llegue a ser conducida en su eventualidad, múltiples veces, por senderos opuestos a su deliberación. De este modo, el oído interpelado asume esta apelación, obedece a la misma; entiende que su escuchar se debe al gobierno de dicha apelación; por lo tanto, si hablamos de las posibilidades de un gobierno del oído interpelado, éste debe comenzar por asumir la obediencia que dicha apelación imprime, debe saber que la volubilidad imperiosa de la cosa forma parte del oído, así, el gobierno del oído tiene sus preámbulos en el obedecer a ese hecho, en entender dicha verdad. De allí que hayamos dicho que saber obedecer es saber mandar.
 - h) *El oído interpelado como signo de contradicción.* El oído interpelado entiende que la escucha obra a merced de la cosa, mas también entiende que debe desoír para escuchar desde otros rangos y registros, unos tales que operan, como el fracaso, el ridículo, el cuento, la nimiedad o el anonimato, para atenuar y contrariar el brío ego-tautológico y violento de la cosa. A causa de ello, el oído interpelado es un signo fehaciente de una fecunda violencia, la cual se ejerce sobre el oído para hacerlo escuchar desde prolijas vibraciones como lo son las presencias inquietantes, mas ello para ser contradicción pacífica sobre el mundo.

- i) *Escuchar y per-sonar*. No obstante, en esencia, la escucha en general resulta un campo de comprensión pleno de *interpelación* y *apelación*, toda vez que su inherente comprender ambiguo emerge del espacio *per-sonante*, entendido éste como un profuso *inter* acreditado en lo abierto de la ex-tensión o a-tensión de unos y otros que previamente hemos descrito. Este *inter* comunitario, lo aseveramos, es resultado de la complejidad gestual de los roces y empujes comunitarios (*inter, ad, peltus*), siendo el oído, desde luego, uno de esos campos privilegiados donde se llevan a cabo esos complejos frotamientos, tocamientos y empujes. Recordemos que esta ubicuidad abierta donde mutuamente nos ponemos en juego es una *per-sonancia*, en todo caso, es un vibrarnos, empujarnos (*ad, peltus*) mutuamente o un percutirnos unos con otros, unos contra otros. Insistamos, escuchar es el entendimiento como vibración en el oído. De lo anterior, se deduce que el escuchar sea concebido en el marco de nuestra investigación como un estar en el mundo en mutua *interpelación* justo en la ubicuidad de lo abierto de la cosa compulsivamente *interpelante*, por ende, estar en el mundo significa, desde este entendido, estar *en* la escucha, lo cual quiere decir habitar en el drama disonante de la cosa: habitar en la *per-sonancia*.
- j) *El oído colaborador*. La propuesta de una filosofía de la escucha, la cual abreva de un oído *interpelado* se concibe como *sí misma en tanto otra*, toda vez que sus afanes quedan abiertos y desprovistos de tapujos para realizar su labor *interpelante* e *interpelada* en la medida que su quehacer se nutre y contagia de alteración, de otras formas de pensamiento, a partir de los cuales toma conciencia que también se debe a ellos. Su espíritu de colaboración y la atenuación de sus conspicuos afanes se deben a la *apelación* en su oído de esta otredad que el insufla: “también, tú filosofía, eres Eso: narración, cuento, ciencia, pensamiento crítico, pero ridículo al mismo tiempo, cuya finalidad consiste en escuchar como nosotros la condición humana”.
- k) *El oído interpelado y su afán delfico*. El oído *interpelado* que promueve nuestra filosofía de la escucha asume el provechoso afán de escuchar nuestra condición humana, de escucharnos a nosotros mismos, de otearnos mutuamente y entiende esta labor como vivo y actual emplazamiento al interior de la filosofía de aquel oráculo de Delfos que dice: γνῶθι σεαυτόν, el cual no se torna posible sin este otro ἐπιμελείας ἑαυτοῦ; de tal manera que las incumbencias (καθήκοντα) de nuestra filosofía de la escucha se sostienen, abrevan y se estimulan teniendo en mente aquellas dos admoniciones que Sócrates bien supo conducir a la práctica.

10.3 Posibilidades de un *saber escuchar*.

Para cerrar lo que ahora decimos, baste proferir algunas reflexiones finales respecto de la problemática acerca de la idea de un *saber escuchar*. Abramos la problemática con la siguiente interrogante: ¿Existe algo así como un *saber escuchar*?

Previamente hemos dicho que proliferan ramplones y dogmáticos humanismos que se montan a espaldas de la escucha para promover un precipitado entendimiento a partir de la misma, de tal manera que se habla de *saber escuchar* bien “esto”, “aquello” o “eso” más. Así, asumen superficial y dogmáticamente el campo comprensivo de la escucha como una ubicuidad transparente que deberíamos saber usar sin más para un provechoso entendimiento. No obstante, estos desatinados intentos no han prestado atención al hecho de la audición como ubicuidad compleja, ambigua, vacilante, una tal que nos pone en juego antes que nos demos cuenta. De tal manera que las prospectivas de un potencial *saber escuchar* sólo nos son abiertas en la medida en que logramos desentrañar las condiciones de la audición, justo cuando prestamos atención a las

resonancias que se ponen en marcha en la expresividad comprensiva de nuestro escuchar. Dado lo anterior, los filones teóricos de un saber escuchar se eximen de las posibilidades de alguna potencial técnica o de la suscripción de alguna receta teórica a seguir, más bien, un saber escuchar debe tener sus preámbulos en el interminable atender las maneras o modos en que la escucha nos pone en juego, en la labor inacabable de prestar oídos a las formas en que ella misma pone en escena e hilvana nuestra condición humana. En correspondencia con esto, cabe pues afirmar que saber escuchar se torna únicamente posible en la medida que prestamos oídos a los complejos juegos de nuestra propia audición y en cuanto que nos damos a la tarea de descifrar las formas en que se ponen en marcha los entramados de nuestros humanos términos. Saber escuchar, entonces, quiere decir hacer la infatigable labor de inclinar el oído hacia lo que se pone en marcha en nuestra condición humana gracias al propio comportamiento de nuestra audición.

Pues, allí donde los hombres nos ponemos en juego unos con otros, en nuestras venturas y desventuras, allí donde en mutualidad per-sonamos, donde unos a otros desplegamos el amplio rizoma de nuestras condiciones y donde el fragor del río de la cosa y su expresividad despliegan en nosotros su amplio caudal y donde la escucha emerge para prestar oídos a la sonoridad tonante y disonante de su torrente, allí, justamente, se encuentra aquello que nos puede enseñar a escuchar; únicamente a partir de ese caudal que somos nosotros mismos y sólo atendiéndolo llegaríamos a decir como el *Siddhartha* de Hesse: “El río es el que me ha enseñado a escuchar”. Sólo de ese modo comenzaremos a prestarnos oídos en tanto hombres, ajustados a escuchar nuestra condición humana, obedeciendo a la misma. Sólo debido a lo anterior podría tener sentido el *saber escucharse a sí* y el *saber escuchar al otro*, tareas que deben ser tenidas como emplazamientos actuales de las milenaria y apolíneas sabidurías que nos amonestan así: *γνώθι σεαυτόν* y al mismo tiempo, *ἐπιμελείας ἑαυτοῦ*, las cuales, indudablemente, hunden sus raíces hasta el védico “Tú eres Eso”. Epígrafes antiquísimos, inmutables, que solicitan invariablemente la inclinación del oído. Nuestra filosofía de la escucha debe ser tenida como parca colaboración en beneficio de esa inclinación.

Y, para terminar, digamos lo siguiente: cuenta una leyenda que cierto filósofo tenía por costumbre deambular por los bosques. Como él mismo decía, quería encontrar la verdad a través de sus paseos. “La verdad también se encuentra con los pies y no sólo con la cabeza”, repetía con frecuencia aquel famoso filósofo a sus discípulos.

En uno de esos días en que abandonó su escritorio para adentrarse al espeso bosque para meditar, apareció frente a sí una pequeña lechucilla, la cual, de repente, dio unos fuertes aletazos y al instante, tibiamente susurró: “Escucha como hombre, atiende a tus hermanos” –así imprecó el pequeño animalillo al oído del filósofo. El sabio, al verse aconsejado por un nimio animal, orgulloso y malhumorado, respondió con gesto solemne: “sólo atenderé consejos de tu señora, Atenea, la de ojos de lechuza”. Al terminar de decir lo anterior, de la pequeña parlanchina salieron las siguientes voces: “Los hombres, bípedos sordos”. La lechuza era en verdad Atenea. El sabio vencido sólo calló. Enseguida, la diosa se alzó por los aires a pleno sol, contradiciendo así el supuesto de que las lechuzas sólo tienden el vuelo en la profunda noche. Pues, las lechuzas, ante todo, son seres que escuchan. Atenea es una diosa de oídos agudos, provista de ojos que escuchan.

Nuestra filosofía de la audición sólo quiere ser fiel a la amonestación de Atenea: pretendemos saber prestar oídos a la verdad que se pone en juego en el complejo enigma de nuestra condición humana. Sólo queremos *saber escucharnos*, nos guía el fin de hacernos los unos a los otros menos gravosos, pues, como ya lo advirtió el sabio Plutarco: “el saber escuchar es el principio del saber vivir bien”²⁴

²⁴ Cfr. Plutarco, (1992). *Sobre cómo se debe escuchar en Obras morales y de costumbre* (Moralia I), Madrid, Editorial Gredos, p. 194.

Conclusión

Después de haber recorrido un largo periplo, lleno de escollos, cuevas y sendas difíciles de transitar, ofrecemos, al final del día, algunos filones doctrinales encaminados a sostener los provechos de una filosofía de la escucha. Pero, cierto es, el final es sólo el inicio.

Como hemos podido determinar, la insignificancia que representa la audición es sólo aparente, pues en su accionar complejo y ambiguo existe una trama que se vincula activa y directamente con la estructura del complejo drama de nuestra condición humana. Podemos ahora afirmar con seguridad que escuchar y llegar a ser se vinculan proporcionalmente. En consecuencia, nuestra investigación ofrece fecundas posibilidades para iniciar un debate respecto de la pregunta cómo llegamos a ser lo que somos, siendo que, dicha agravante no puede evadir ya el carácter polimodal y ambiguo de la audición.

Cabe admitir que nuestra filosofía de la escucha se propone como un foco de experiencia o un contexto estructural guarnecido de múltiples puntos de escucha a través de los cuales podemos experimentar, con ánimo calmo, la ambigüedad, la pluralidad, la contingencia y volubilidad, la compulsividad y beligerancia de nuestra condición. A este teatro auditivo que se nos ofrece donde nosotros somos personajes, debemos asumirlo sin indignación y repulsa¹, con la fiel calma de quien escucha de sí mismo algo desagradable y sin sobresaltos es capaz de afirmar: “sí, en efecto, soy Eso”.

A merced de estos puntos de escucha podemos dialogar con aquellas perspectivas que proponen simplistas maneras de considerar el paraje de nuestra condición o formas voluntariosas de pensar ese mismo paraje o modos optimistas de prodigar salvación o arreglo al mismo. Desde el marco de nuestra investigación, podemos concluir que estas formas de pensar caen en la flagrante ingenuidad de tomar la palabra sobre aquello que se cree saber, pero se desconoce. A esas precipitadas perspectivas hemos de acusar ese mal que Sócrates denunció a sus contemporáneos: la impertinencia.

No obstante, debemos reconocer que nuestros periplos doctrinales adolecen de una cierta consistencia sistemática. Ciertamente, el terreno del tópico filosófico de la audición nos era casi virgen, a causa de ello, tuvimos que trazarlo sobre la marcha, de allí que la labor heurística de nuestra investigación cayese muchas veces en cierta improvisación. A lo largo de muchos momentos a nuestra indagación le invade la confusión, priva en sus derroteros cierta falta de solidez en algunas de sus afirmaciones y a todas luces se percibe la necesidad de ahondar más en determinados tópicos tratados; por ejemplo, creemos que hace falta puntualizar la comprensividad de la escucha, toda vez que sólo insiste en la conflagración del movimiento, de la colisión, de la apelación, de la alteridad y la pluralidad que en el escuchar concurre, pero hace falta determinar con más precisión cómo se recaba el sentido y cómo se pone en juego la verdad en esa compleja concurrencia. En ese mismo tenor, creemos que el concepto de obediencia y sus procesos constituyentes debiesen ser sustentados con un bagaje conceptual más puntual, ya que su injerencia resulta sustantiva en la medida que el oído sólo puede escuchar mediante una forzada obligatoriedad. En otras palabras, sin sus debidos condicionamientos, el oído no puede esgrimir procesos comprensivos.

Asimismo, a nuestra investigación le hace falta contrastar más sus descubrimientos con vivos y ordinarios ejemplos y carece de un abundante auxilio de ciertas Ciencias Naturales como la Otología, la Fisiología, la Anatomía Comparada o la

¹ Cfr. Aurelio, M. (1977). *Meditaciones*, Madrid, Editorial Gredos, p. 59.

Psicología de la audición. Haber hecho lo anterior nos hubiera permitido acreditar con más solidez lo que en su momento argumentamos. Por otra parte, reconocemos, además, la carencia de los silos doctrinales de una pedagogía de la escucha. Esta potencial y anunciada tarea no fue posible llevarla a cabo, pues haberla realizado habría significado el ensanchamiento de la investigación y nos hubiera representado apostar por un tiempo del que nos disponíamos, a pesar de tener con nosotros el material y el marco doctrinal para hacerlo.

A despecho de lo anterior, los filones klieínicos (nótese el desplazamiento de la noción de teoría) que hemos cosechado se pueden posicionar en el espectro de la filosofía actual, ya que son un incipiente derrotero dirigido a explicar aquello que pasa con nosotros desde el momento en que nuestros oídos en comunidad colisionan, vibran y proporcionan campos de comprensión.

Bien hemos podido confirmar que el carácter comportamental y comprensivo de la escucha se desdobra dejando expresada, por un lado, las formas entreveradas en que, por su mediación, somos puestos en la escena del mundo y por el otro, las maneras en que comprendemos su proceder. Escuchar la escucha se torna así un principio propulsor de un gesto con la competencia suficiente para poder filosofar, esto es, con la capacidad de inclinar el oído hacia aquello que pasa con nosotros desde el momento en que somos expuestos unos a otros. Desde este marco doctrinal, la filosofía deja de ser expectación de un teatro del mundo regido por la correspondencia entre sujeto y un objeto, para adscribirse a ser una labor audio-comprensora suscitada por un complejo contexto de condiciones de la que ella misma es otro más. De tal manera que la escucha filosófica emana de un teatro sin representación del que ella misma es personaje y guionista al mismo tiempo, logrando evadir los abruptos de la correspondencia epistemológica y permitiendo acreditar en su proceder los marcos de aquello de donde emana; a causa de ello, la escucha filosófica, al momento de recabar su saber es capaz de proferir ¡somos Eso! justo cuando se inclina a escuchar los registros de nuestra compleja condición humana.

Como previamente lo afirmamos, nuestra indagatoria es recorrida por una sustantiva experiencia estimulada por la pregunta filosófica *¿cómo llegamos a ser lo que somos?* Esta experiencia tiene que ver con el pasmo que nos imprime las maneras en que se entrevera el espectáculo de nuestra condición humana y el complejo estar en el mundo entre seres humanos, debido a ello, nuestra anterior interrogante no solicita una pregunta por el ser humano, no hay una explícita apelación a tal o cual ontología, como tampoco subyace en ella la requisitoria de una antropología filosófica. Este desenvolviendo complejo *inter-homines* se vincula necesariamente, como lo hemos dicho, con la escucha, con el proceder de ésta, por esa razón nuestra pregunta solicita un cómo; nuestra admiración deriva de las formas en que se van hilvanando nuestros humanos términos o las nervaduras de nuestra índole, haciéndolo bajo la suerte de una fuerza que corre por encima de nuestra deliberación, posibilitando que lleguemos a ser algo diferente y autónomo a las pretensiones de las luces de nuestra razón y voluntad. Pareciera, según nuestra pesquisa, como si una especie de Cloto, gobernando sobre Laquesis y Atropo, fuese ese *cómo* potente, a cuya merced el ser humano llega a ser por encima de sí y diferenciado de sí mismo. Siendo nosotros esa misma Cloto nos hilvanamos condicionándonos mutuamente y llegando a fraguar un drama del que dejamos de ser dueños; un drama que se pone en juego con suficiencia en relación con esa activa y ambigua parquedad denominada oído.

La incipiente labor filosófica que aquí hemos ofrecido da testimonio de la incumbencia que nos restituye frente a las maneras de conocer y afrontar la experiencia de nuestro drama. Los preámbulos del pensamiento por ahora procurados permiten asumir

algunas formas en que podemos entender los silos de ese drama; pero, ante todo, nos facultan para determinar ciertas maneras en que podemos asumir y sobrellevar nuestro peculiar drama. Ofrecemos un “saber cómo” asumir y habitar el seno mismo de nuestro drama, un “saber cómo” eminentemente ético, esto es, vinculado directamente a saber escuchar y vivir bien en ese compulsivo *inter-homines*.

Nuestra filosofía de la escucha permite hacer el ejercicio de auscultar el espacio de nuestra condición humana con una admiración sosegada, desprovistos, como antes lo sugerimos, de indignación y repulsa, dirigidos por la distensión de saber que Cloto entreteje a voluntad sus sucesos, de allí que hemos hecha nuestra la exhortación 34 del libro IV de las *Meditaciones* de Marco Aurelio cuando dice: “Confiate gustosamente a Cloto y déjala tejer la trama con los sucesos que quiera”². Así, quedamos concitados a no proponernos como adversarios de aquellas cosas que suceden en nuestro teatro al querer cambiarlas desde nuestra precipitada voluntad.

Ese saber cómo escuchar y vivir en los devaneos de nuestra condición tiene que ver con el deber de asumir lo que está en nuestras manos, esto es, la facultad de actuar a favor de la atenuación del ritmo belicoso, afirmativo y compulsivo del paraje de nuestros humanos términos. Esta incumbencia de la que hacemos mención se vincula, por ejemplo, al cuidado auditivo de la historia, esto es, a privarse de no escuchar los eventos como solicitados de salvación o prestar oídos al pasado y determinar en éste posibilidades salvadoras para un futuro o un presente mendaces de las mismas. Pues se trata de saber escuchar y cuidar el presente, la voz saludable del presente que se debe imponer sobre la volubilidad, la contingencia y ambigüedad de los asuntos humanos. “Si resistes y soportas las mutaciones de la suerte, no sentirás turbación alguna”³, dice Epicuro al exhortar a Pitocles. Esta buena escucha del presente tiene que ver con la sana experiencia de no perturbarse frente a la frágil volubilidad de los asuntos humanos, de no enemistarse con esa volubilidad e intentar precipitadamente proveerle arreglo, pues, como bien reflexiona Marco Aurelio:

Muchos pequeños granos de incienso se encuentran sobre el mismo altar; uno se consumió antes, el otro más tarde; y nada importa la diferencia.⁴

* * * *

“Uno oye”⁵, expresión simple que se hace escuchar varias veces, pero que recorre como una experiencia acústica la obra de Juan Rulfo *Pedro Páramo*; este oír rulfiano enderezado a escuchar voces, silencios, rumores y palabras sin sonido, en el contexto de nuestra pesquisa, significa no únicamente un escuchar indiferente e impelido hacia el fragor de nuestra constitución, implica la labor consuetudinaria de atender aquello que favorece un buen vivir y que tiene que ver con prestar oídos hacia aquello que lograría aquietar nuestra compulsividad y sosegaría nuestra cabeza “llena de ruidos y de voces”⁶. Nuestra filosofía de la escucha envuelve la experiencia de obrar en beneficio de una escucha aquietante que intenta mitigar la beligerancia comprensiva del oído referida a unos contra otros, pues... hasta los simples murmullos pueden matar⁷; así, de lo que se

² *Ídem.*, p. 91.

³ Cfr. Epicuro, (1994). *Fragments de obras y cartas perdidas* en *Obras*, Barcelona, Editorial Altaya, p. 96.

⁴ Cfr. Aurelio, M. (1977). *Meditaciones*, *Op. cit.* p. 85.

⁵ Cfr. Rulfo, J. (2005). *Pedro Páramo*, México, Editorial RM/Fundación Juan Rulfo, p. 26.

⁶ Cfr. *Ídem.*, p. 10.

⁷ Cfr. *Ídem.*, p. 62.

trata es de ejercer una escucha aquietante en beneficio de la atenuación de la vorágine de nuestra condición, una escucha compelida por la aparente e insignificante com-pasión enderezada a la calma, al sosiego del egoísmo y de la crueldad de unos con otros y, en el contexto de Rulfo, nos indica una audición aquietante referida al hacer posible el descanso de las voces intranquilas, al gesto compasivo de dejar descansar a los inquietos murmullos, a dejar dormir a las voces precisadas de descanso⁸. He aquí los débiles dejos de una ética rulfiana que se corresponden con la ética de una filosofía de la escucha.

Debemos indicar que el pensamiento de la audición que nuestra indagación sugiere insiste en la necesidad de obrar en beneficio de un oído que posee el arrojo de dejarse trastocar. Nuestra propuesta pretende fomentar la provechosa experiencia de tolerar aquello que no estamos dispuestos a escuchar, una experiencia que sabemos debe estar ligada a la gravedad y al tanteo del peso que nuestros oídos pueden soportar y a la calidad del deseo y la querencia que nos impulsa y que se pone en juego en nuestra audición. Pues, no sea que, como émulos del propio Layo⁹, supliquemos de los dioses aquello que jamás debimos desear y caigamos, por ello mismo, en las trampas que el propio oído urde a despecho de nosotros mismos. Pues, como lo hemos dicho, nuestra labor que ahora proponemos se ciñe modestamente a la caución que divulgamos sobre el oído.

Para finalizar, sólo digamos unas palabras más que aluden a la experiencia de la tolerancia que puede comenzar en el propio oído, la cual se vincula con la dura idea de dejar ser a la implosión de la pluralidad y de la multiplicidad de modos en los que eclosiona el paraje del nosotros, de permitir que la ambigüedad florezca y la volubilidad de las cosas humanas tomen su curso. Este dejar ser a lo abierto de nuestra condición humana implica la difícil experiencia de eximirse de todo espanto y ser capaces de afirmar lo que Rulfo en *Pedro Páramo*: “Este pueblo está lleno de ecos. Yo ya no me espanto. Oigo el aullido de los perros y dejo que aúllen”¹⁰. La sana experiencia de una audición acostumbrada a ser trastocada.

In memoriam Juan Rulfo a 100 años de su nacimiento.

⁸ Cfr. *Ídem.*, p. 51.

⁹ Cfr. Sófocles, (2015). *Edipo Rey* en *Tragedias*, Madrid, Editorial Gredos, p. 196.

¹⁰ Cfr. Rulfo, J. (2005). *Pedro Páramo*, *Op. Cit.* p. 45

Bibliografía

- AAVV. (2009). *Métrica, Harmónica-rítmica, Harmónica*, Madrid, Editorial Gredos.
- AAVV. (1981). *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Editorial Gredos.
- AAVV. (2011). *Entre fenomenología y hermenéutica*, in memoria Franco Volpi, México, Plaza y Valdés Editores.
- AAVV. (1008). *Sendas que vienen* Vol. I, Madrid, Círculo de Bellas Artes.
- AAVV. (2002). *Las filosofías de la India en Historia de la Filosofía, El pensamiento pre filosófico y oriental*, V. 1, México, Editorial s. xxi.
- Abbott Laboratories. (1962). *El oído*. En transparencias anatómicas.
- Adorno, W. Th. (2006). *Escritos musicales I-III, Obra completa 16*, Madrid, Ediciones Akal.
- Alfred, Tomatis, (1986). *El oído y el lenguaje*, Barcelona, Ediciones Orbis.
- Andrés, R. (2013). *El mundo en el oído. El nacimiento de la música en la cultura*, Barcelona, Editorial Acanalado.
- Andrés, Ramón, (2002). *El oyente infinito, Reflexiones y sentencias sobre la música* (De Nietzsche a nuestros días), Barcelona, DVD Ediciones.
- Arendt, Pallas, Ramón, (2006). *Instrumentos electrónicos básicos*, Barcelona, Editorial Marcombo
- Arendt, H. (2003). *La condición humana*, Buenos Aires, Editorial Paidós.
- Arendt, Hannah, Anders, Günther et al, (2008). *Sobre Heidegger*, Cinco voces judías, Buenos Aires, Ediciones Manantial.
- Aristóteles, (1004). *Problemas relativos a la música en Problemas*, Madrid, Editorial Gredos.
- _____, (1988). *Política*, Madrid, Editorial Gredos.
- _____, (1993). *Ética nicomáquea. Ética Eudemia*, Madrid, Editorial Gredos.
- _____, (1995). *Física*, Madrid, Editorial Gredos.
- _____, (2003). *De ánima*, 5ª Reimpr. Madrid, Editorial Gredos.
- Arreola, J. J. (1963). *Confabulario*, México, Editorial Planeta.
- Assoun, Lauren-Paul, (1982). *Freud. La filosofía y los filósofos*, Barcelona, Editorial Paidós.
- Aurelio, M. (1997). *Meditaciones*, 5ª Reimpr. Madrid, Editorial Gredos.
- Bachelard, G. (1986). *La llama de una vela*. 2ª Ed. Puebla, Editores Monte Ávila-Universidad Autónoma de Puebla.
- Badiou, A. (2002). *Breve tratado de ontología transitoria*, Barcelona, Editorial Gedisa.
- _____, (2002). *Breve tratado de ontología transitoria*, Barcelona, Editorial Gedisa.
- Badiou, Alain, Cassin, Barbara, (2011). *Heidegger, el nazismo, las mujeres, la filosofía*, Buenos Aires, Editorial Amorrortu.
- Barthes, R. (1992). *Lo obvio y lo obtuso, Imágenes, gestos, voces*, Barcelona, Editorial Paidós.
- _____, (1998). *Fragmentos de un discurso amoroso*, México, Editores siglo xii.
- Bataille, G. (2007). *Escritos sobre Hegel*, Madrid, Arena Libros.
- _____, (2008). *El erotismo*, México, Tusquets Editores.
- Bauman, Z. (2008). *Los retos de la educación en la modernidad líquida*, Barcelona, Editorial Gedisa.
- Beckett, S. (1993). *Esperando a Godot*, Barcelona, Tusquets Editores.
- Benjamin, W. (2007). *Conceptos de Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Terramar Ediciones.
- Benveniste, É. (1997). *Problemas de lingüística general* Vol. I, México, s. xxi Editores.
- Berlin, Isaiah (2000). *Las raíces del romanticismo*, Madrid, Ediciones Santillana.
- Berti, E. (2011). *Ser y tiempo en Aristóteles*, Buenos Aires, Editorial Biblos.
- Blanchot, M. (1992). *El espacio literario*, 2ª ed. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica.
- _____, (2002). *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena Libros.
- Blumenberg, H. (2001). *La inquietud que atraviesa el río. Ensayo sobre la metáfora*, Barcelona, Ediciones Península|HCS.
- Boecio, (2009). *Sobre el fundamento de la música*, Madrid, Editorial Gredos.
- Bordelois, Ivonne, (2009). *A la escucha del cuerpo: puentes entre la salud y las palabras*, Buenos Aires, Libros del Zorzal.
- Broto, Poch, J. (2006). *Otorrinolaringología y patología cervicofacial*, Madrid, Editorial Médica Panamericana.
- Buber, M. (1998). *Yo y Tú*, Madrid, Editores Caparrós.
- Calderón de la Barca, P. (1993). *La vida es sueño*, Málaga, Editorial Ágora.
- Caro Tito, Lucrecio, (1963). *De la naturaleza de las cosas* Vol. II, México, UNAM.
- Chrétien, Jean-Louis, (1997). *La llamada y la respuesta*, Madrid, Editorial Caparrós.
- Marlow, Ch. (2006). *La trágica historia del Doctor Fausto*, Buenos Aires, Editorial Biblos.

- Cicerón, (1981). *De los oficios en Tratados morales*, 10ª ed. trad. México, Editorial Cumbre.
- Cioran, E. M. (1998). *El inconveniente de haber nacido*, Madrid, Ediciones Santillana.
- _____, (2000). *El ocaso del pensamiento*, Editores Tusquets, Barcelona.
- Colli, G. (2014). *Filosofía de la expresión*, 2ª Ed. Madrid, Ediciones Siruela.
- _____, (2004). *Filosofía de la expresión*, 2ª Ed. Madrid, Ediciones Siruela.
- Conze, Edward, (2013). *El budismo. Su esencia y su desarrollo*, 3ª Reimpr. México.
- Davoine Françoise, Gaudillière, Jean-Max, (2011). *Historia y trauma, la locura de las guerras*, FCE, Buenos Aires.
- De Saussure, F. (1945). *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Editorial Losada.
- Deleuze, G. (1999). *Spinoza y el problema de la expresión*, 2ª Ed. Barcelona, Muchnik Editores.
- _____, (2004). *Spinoza entre nosotros en Spinoza: filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets Editores.
- _____, (2004). *Spinoza. Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets Editores.
- _____, (2012). *Identidad y diferencia*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- _____, *Proust y los signos*, IDEAS Y VALORES, Revista del departamento de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional, N° 38-39, 1971.
- Derrida, J. (1994). *El tímpano en Márgenes de la filosofía*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- _____, (1998). *Las políticas de la amistad*, Madrid, Editorial Trotta.
- _____, (1998). *Políticas de la amistad. Seguido del oído de Heidegger*, Madrid, Trotta.
- Latarjet M., Liard Ruiz A. (2011). *Anatomía Humana*, 4ª Ed. Buenos Aires, Editorial Médica Panamericana.
- De Hipona, Agustín, (1983) *Confesiones*, Madrid, Editorial SARPE, Madrid.
- _____, (2007). *Sobre la música*, Madrid, Editorial Gredos.
- Descombes, V. (1982). *Lo Mismo y lo Otro*, Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978), Madrid, Ediciones Cátedra.
- Dilthey, W. (1978). *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, 2ª reimpr. México, Fondo de Cultura Económica.
- Dostoiévski, Fedor, (1985). *Crimen y castigo*, México, Editorial Cumbre.
- Echeverría, Rafael, (2006). *Actos del lenguaje* Vol. I. La escucha. Santiago de Chile, Editor J.C. Sáenz.
- Eckhart, M. (2013). *Tratados y sermones*, Buenos Aires, Editorial Las Cuarenta.
- Nandino, Elías, (1993). *Banquete íntimo*, Guadalajara, Secretaría de cultura de Jalisco.
- Epicteto, (1993). *Disertaciones por Arriano*, Madrid, Editorial Gredos.
- _____, (1995). *Manual, Fragmentos*, Madrid, Editorial Gredos.
- Epicuro, (1994). *Obras*, Barcelona, Ediciones Altaya.
- Escudero, Adrián J. (2010). *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana, Barcelona, Editorial Herder.
- Espinoza, B. (1983). *Ética*, México, UNAM.
- Estañol, Bruno, (1996). *La invención del método anatomoclínico*, UNAM, México.
- Fariás, V. (1998). *Heidegger y el nazismo*, Santiago de Chile, Ediciones Akal/ Fondo de Cultura Económica.
- Ferraris, M. (2005). *Historia de la Hermenéutica*, Buenos Aires, Editores siglo xxi.
- Foucault, M. (2008). *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia 6ª Ed., Editorial Pre-textos.
- _____, (2010). *El gobierno de sí y de los otros*, 1ª Reimpr. México, Fondo de Cultura Económica.
- _____, (2010). *El orden del discurso*, 1ª reimpr. México, Tusquets Editores.
- _____, (2010). *Obras esenciales*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica.
- Franck, Didier, (2011). *Heidegger y el problema del espacio*, México, Universidad Iberoamericana.
- Freud, S. (2012). *El malestar en la cultura*, México, Editorial Tomo.
- Gadamer, H. G. (1997). *Verdad y método* Vol. I, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- _____, H. G. (2002). *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Editorial Herder.
- García, Bacca D. (2001). *Los presocráticos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- García Gil-Carcedo, Luis, M. (2011). *Otología*, Barcelona, Editorial Meranini.
- García, Lorca F. (2013). *La casa de Bernarda Alba. Bodas de sangre*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- Garro, Elena, (2013). *Recuerdos del porvenir*, México, Editorial Planeta.
- Gide, A. (2013). *Prometeo mal encadenado*, 2ª Ed. México, Ediciones Fontamara.
- Giorgio, Colli. (2010). *El nacimiento de la filosofía*, 1ª Reimpr. México, Editores Tusquets.
- Goethe W. J. (1998). *Poemas y canciones*, Bogotá, El Áncora editores.
- _____, (2008). *Fausto*, 1ª. ed. Xalapa, Universidad Veracruzana.

- Goffman, Erving, (1997). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Grondin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?*, Barcelona, Editorial Herder.
- Habermas, J. (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus Humanidades.
- _____, (2001). *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus Humanidades.
- Hadot, P. (2008). *Elogio de Sócrates*, Barcelona, Paidós, Barcelona.
- _____, (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Ediciones Siruela.
- Heidegger M. (2005) (GA 56/57). *La idea de la Filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Barcelona, Herder.
- _____, (1986) (GA 3). *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE.
- _____, (1995) (GA 59). *Seminario de Le Thor*, Buenos Aires, Editorial Alción.
- _____, (1996). (GA 42). *Schelling. Acerca la esencia de la libertad*, Caracas, Monte Ávila Editores.
- _____, (1999) (GA 2). *El Ser y el Tiempo*, 8ª reimpr. México, Fondo de Cultura Económica.
- _____, (1999). (GA 40). *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Editorial Gedisa.
- _____, (2000) (GA 24). *Los problemas fundamentales de fenomenología*, Madrid, Editorial Trotta.
- _____, (2000) (GA 63). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, 1ª reimpr. Madrid, Alianza Editorial.
- _____, (2001) (GA 27). *Introducción a la filosofía*, Ediciones Cátedra, Madrid.
- _____, (2001) (GA 7). *Conferencias y artículos*, 2ª Ed. trad. Barcelona, Ediciones Serbal.
- _____, (2001) (GA 80). *Conferencia y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- _____, (2001) (GA 9). *Hitos*, 1ª Reimpr. Madrid, Alianza Editorial.
- _____, (2002) (GA 62). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Indicación de la situación hermenéutica [informe Natorp], Madrid, Editorial Trotta.
- _____, (2004) (GA 11). *¿Qué es la filosofía?*, Editorial Herder, Barcelona.
- _____, (2005) (GA 4). *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Alianza Editorial, Madrid.
- _____, (2005) (GA 54). *Parménides*, Madrid, Ediciones Akal.
- _____, (2005) (GA 8). *¿Qué significa pensar?*, Editorial Trotta, Madrid.
- _____, (2006) (GA 66). *Meditación*, Buenos Aires, Editorial Biblos.
- _____, (2007) (GA 29/30). *Conceptos fundamentales de metafísica, Mundo, finitud, soledad*, Alianza Editorial, Madrid.
- _____, (2007) (GA 70) *Sobre el comienzo*, Buenos Aires, Editorial Biblos.
- _____, (2008) (GA 45). *Preguntas fundamentales de la Filosofía*, Granada, Ediciones Comares.
- _____, (2008) (GA 5). *El concepto de experiencia en Hegel en Caminos de bosque*, 5ª Reimpr. Madrid, Alianza Editorial.
- _____, (2008) (GA 60). *Estudios sobre Mística medieval*, 1ª reimpr. México, FCE-Siruela.
- _____, (2008) (GA 60). *Introducción a la fenomenología de la religión*, México, Eds. FCE-Siruela.
- _____, (2008). *¡Alma mía! Cartas a su mujer 1915-1970*, Buenos Aires, Ediciones Manantial.
- _____, (2008). *Estancias*, Valencia, Editorial Pre-textos.
- _____, (2010) (GA 39). *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, Buenos Aires, Editorial Biblos.
- _____, (2011) (GA 65). *Aportes a la filosofía, Acerca del evento*, 2ª Ed. Buenos Aires, Editorial Biblos.
- _____, (2011). (GA 69). *La historia del ser*, Buenos Aires, Hilo de Ariadna.
- Henri, Pierón, (1993). *Vocabulario Akal de Psicología*, Madrid, Ediciones Akal
- Hernández, F. (2005). *De Husserl a Levinas. Un camino en la fenomenología*, Salamanca, Ediciones Universidad Pontificia de Salamanca.
- Hesse, H. (2013). *Selección*, México, Editorial Tomo.
- Hobbes, T. (2010). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Hölderlin, (2001). *Poesía completa*, 3ª Ed. Barcelona, Ediciones 29.
- _____, (1997). *Empédocles*, Madrid, Ediciones Hiperión.
- _____, (2004). *Hiperión*, México, Ediciones Coyoacán.
- Homero, (1996). *La Iliada*, Madrid, Editorial Gredos.
- Honoré, Balzac, (2014). *La piel de zapa*, México, Editores Mexicanos Unidos.
- Hsun, Lu, (2011). *Diario de un loco*, Xalapa, Editorial Universidad Veracruzana.
- Huidobro, V. (1931). *Altazor*, Madrid, Barcelona, Buenos Aires, Compañía Iberoamericana de publicaciones.

- Hárraz G. Félix, Pujol, Óscar, (2003). *La sabiduría del bosque*. Antología de las principales Upanisads, Madrid, Editorial Trotta.
- Jámblico, (2003). *Vida pitagórica. Protéptico*, Madrid, Editorial Gredos.
- Nancy, Jean-L. (2000). *La comunidad inoperante*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad de Arcis.
- Jenofonte, (1993). *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates*, Madrid, Editorial Gredos.
- Jonas, H. (2003). *La religión gnóstica: el mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, Madrid, Ediciones Siruela.
- Kant, E. (2004). *Filosofía de la historia. Qué es la Ilustración*, Buenos Aires, Ediciones Terramar.
- _____, (2009). *Crítica de la razón pura*. 1ª ed. México, UNAM, UAM, FCE.
- Kertész, I. (2001). *Kaddish por el hijo no nacido*, Barcelona, Editorial Acatilado.
- _____, (2002). *Yo, otro, Crónica del cambio*, Barcelona, Editorial Acatilado.
- Kierkegaard, S. (2010). *Temor y temblor*, 1ª Reimpr. México, Fontamara.
- _____, (2012). *La época presente*, Madrid, Editorial Trotta.
- La Rochefoucauld, (1976). *Maximes et Réflexions diverses*, 12a éd. Paris, Éditions Gallimard.
- Lacoue-Labarthe, F. (2007). *Heidegger. La política del poema*, Madrid, Editorial Trotta.
- Le Goff, J. (2001). *Los intelectuales en la Edad Media*, 2ª reimpr. Barcelona, Editorial Gedisa.
- Lenkersdorf, Carlos (2008). *Aprender a escuchar. Enseñanzas mayas-tojolabales*, México, Plaza y Valdés.
- Levinas E. (1994). *De Dios que viene a la Idea*, Madrid, Caparrós.
- _____, (1998). *Humanismo del otro Hombre*, Madrid, Editorial Caparrós.
- _____, (1993). *El Tiempo y el Otro*, Barcelona, Editorial Paidós, Barcelona.
- _____, (1997). *Totalidad e Infinito, Ensayo sobre la Exterioridad*, Salamanca, Editorial Sígueme.
- _____, (1998). *Dios, la Muerte y el Tiempo*, Madrid, Editorial Cátedra.
- _____, (1998). *La Huella del Otro*, México, Taurus, México.
- _____, (1999). *De otro modo que Ser o más allá de la Esencia*, Salamanca, Editorial Sígueme.
- _____, (2000). *Sobre Maurice Blanchot*, Madrid, Editorial Trotta.
- Lichtenberg, Ch. G. (1992). *Aforismos*, 1ª reimpr. México, Fondo de Cultura Económica.
- Löwith, K. (2006). *Martin Heidegger y Franz Rosenzweig en Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, sobre la posición de la filosofía en el siglo xx, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Lytard, Jean-F. (2000). *La condición posmoderna*. Informe sobre el saber, 7ª Ed. Madrid, Ediciones Cátedra.
- Marí, Antoni, (1998). *El entusiasmo y la quietud*, Antología del romanticismo alemán, 2ª ed. Barcelona, Tusquets Editores
- Marinas, Miguel J. (2007). *La escucha en la historia oral. Palabra dada*, Madrid, Editorial síntesis.
- Marion, Jean-Luc, (1990). *El interpelado*, Taula: quaderns de pensament, Núm.13-14.
- Marrou, Irénée-Henri, (2000). *Historia de la educación en la Antigüedad*, 1ª Reimpr. México, Fondo de Cultura Económica.
- Menandro, (1999). *Proverbios griegos*, Madrid, Editorial Gredos.
- Merleau-Ponty, M. (1968). *Filosofía y lenguaje*, estudios y ensayos fundamentales (Collège de France 1952-1960). Buenos Aires, Ediciones Proteo.
- _____, (1993). *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Editorial Planeta-De Agostini.
- Moore, L. Keith et al. (2010). *Anatomía con orientación clínica*, Barcelona, Editorial Wolters Kluwer.
- Nancy, Jean-L (2003). *El sentido del mundo*, Buenos Aires, Editora La Marca.
- _____, (2003). *El olvido de la filosofía*, Arena Libros, Madrid.
- _____, (2007). *A la escucha*, Buenos Aires, Amorrortu.
- _____, (2000). *La historia finita en La comunidad inoperante*, LOM Ediciones / Universidad de Arcis, Santiago de Chile.
- _____, (2003). *El olvido de la filosofía*, Madrid, Arena libros.
- _____, (2006). *Ser singular plural. Nosotros*. Arena Libros, Madrid.
- Nasón, Publio Ovidio, (2008). *Metamorfosis*, Madrid, Editorial Gredos.
- Nieto Varela Isabel, Lassaletta Atienza Luis, (2012). *La sordera*, Madrid, CSIC/Catarata.
- Nietzsche, F. (2002). *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa a martillazos*, Madrid, Alianza Editorial.
- _____, (2004). *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial.
- _____, (2005). *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial.
- _____, (2006). *Segunda consideración intempestiva*. Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida, Buenos Aires, Libros del Zorzal.

- _____, (2009). *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial.
- _____, (2010). *La ciencia jovial, El nacimiento de la tragedia, El caminante y su sombra y La ciencia jovial*, Madrid, Editorial Gredos.
- Novalis, (1996). *Himnos a la noche*, 2ª Ed. México, Ediciones Coyoacán.
- Novara, Daniel. (2003). *Pedagogía del <<saber escuchar>>*. Hacia formas educativas más abiertas y más democráticas, Madrid, Ediciones Narcea.
- Onfray, M. (2007). *Las sabidurías de la antigüedad*, Contra historia de la filosofía Vol. I, Barcelona, Editorial Anagrama.
- Panikkar, R. (1999). *El silencio de Buddha*. Una introducción al ateísmo religioso, 4ª Ed. Madrid, Ediciones Siruela.
- Panikkar, R. (2005). *La espiritualidad hindú*, Barcelona, Editorial Kairós.
- Pardo, Carmen, (2001). *La escucha oblicua. Una invitación a John Cage*, Madrid, Editorial Sexto piso.
- Pascal, (2007). *El hombre sin Dios* (Pensamientos), Barcelona, Eds. Aguilar-Folio.
- Paz, O. (1992). *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, México, Editorial Planeta.
- _____, (2013). *El arco y la lira*, 20ª reimpr. México, Fondo de Cultura Económica.
- Pessoa, F. (1997). *Poemas*, Buenos Aires, Editorial Lozada.
- _____, (2005). *La educación del estoico*, Barcelona, Editorial Acantilado.
- Planells Puchades, José, *En el camino de la hermenéutica: Schopenhauer, filósofo de la expresión*, Anales del Seminario de Metafísica, Universidad Complutense de Madrid, 1992, nº 26.
- Platón, (1988). *Diálogos* Vol. IV, 1ª Reimpr. Madrid, Editorial Gredos.
- _____, (1992). *Diálogos* Vol. VII, Madrid, Editorial Gredos.
- Plutarco, (1986). *Obras morales y de costumbre (Moralia I)*, 1ª Reimpr. Madrid, Editorial Gredos.
- _____, (1986). *Obras morales y de costumbre (Moralia II)*. Madrid, Editorial Gredos.
- _____, (1987). *Obras morales y de costumbre (Moralia III)*, Madrid, Editorial Gredos.
- Prusa, D. (1988). *Discursos I-XI*, Madrid, Editorial Gredos.
- Quignard, P. (1998). *El odio a la música*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello.
- Quintiliano, Aristides, (1996). *Sobre la música*, Madrid, Editorial Gredos.
- Rábade Obradó, Ana Isabel, (1995). *Conciencia y dolor*. Schopenhauer y la crisis de la modernidad, Madrid, Trotta.
- Rahner, K. (1976). *Oyente de la palabra*. Fundamentos para una filosofía de la religión, Barcelona, Editorial Herder.
- Ramírez, Mario, Teodoro, (2013). *La filosofía del quiasmo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Redondo Sánchez, Pablo, (2001). *Experiencia de la vida y fenomenología en las lecciones de Friburgo de Martín Heidegger (1919-1923)*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- Ricoeur, P. (1999). *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós Ibérica.
- _____, (2003). *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Editorial Trotta.
- _____, (2008). *Si mismo como otro*, 3ª ed. México, siglo xii Editores, México.
- Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la filosofía*, una interpretación de la obra temprana de Heidegger, Madrid, Editorial Tecnos.
- Romero, Rubén José, (2004). *La vida inútil de Pito Pérez*, México, Editorial Porrúa.
- Rorty R. (1998). *La Filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- _____, (1990). *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós Ibérica.
- _____, (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica.
- Rosenzweig, F. (1997). *La Estrella de la redención*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- _____, (2007). *El manual del sentido común sano y enfermo en Lo humano, lo divino y lo mundano* [escritos], 1ª Ed. Buenos Aires, Libros de la Araucaria.
- Rosset, Clément (2005). *Escritos sobre Schopenhauer*, Valencia, Editorial Pre-textos.
- Rousseau, J-J. (2008). *Emilio o de la educación*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- Rulfo, J. (2005). *El llano en llamas*, México, Editorial RM/Fundación.
- _____, (2005). *Pedro Páramo*, México, Editorial RM/Fundación Juan Rulfo.
- Safranski, R. (2006). *Schiller o la invención del Idealismo alemán*, Barcelona, Tusquets Editores.
- _____, (2010). *¿Cuánta verdad necesita el hombre?* Contra las grandes verdades, Barcelona, Tusquets Editores.
- _____, (2012). *Romanticismo*. Una odisea del espíritu alemán, Barcelona, Tusquets Editores.
- Samosata De, Luciano (1981). *Obras* Vol. I, Editorial Gredos, Madrid.
- Schopenhauer A. (1950). *Obras* Vol. I, Buenos Aires, Ateneo.
- _____, Schopenhauer, A. (2012). *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, II, 1ª reimpr. México, Fondo de Cultura Económica.
- Séneca, (1986). *Epístolas morales a Lucilio* Vol. I, Madrid, Editorial Gredos
- Shakespeare, W. (2002). *Tragedias*, Madrid, RBA Coleccionables.

Sloterdijk, P. (2008). *Extrañamiento del mundo*, Valencia, Editorial Pre-textos.

_____, (2011). *Sin salvación*. Tras las huellas de Heidegger, Madrid, Ediciones Akal.

Sófocles, (1981). *Tragedias*, Madrid, Editorial Gredos.

Spielring, V. *El pesimismo de Schopenhauer como jeroglífico*, Anales del Seminario de Metafísica, Universidad Complutense de Madrid, 1989, n° 23.

Spinoza, Baruch. (1996). *Tratado teológico-político. Tratado político*, Madrid, Tecnos.

Steiner, G. (1991). *Presencias reales*, Barcelona, Ediciones Destino.

_____, (2004). *Lecciones de los maestros*, México, FCE-Siruela.

_____, (2007). *Los logócratas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Strindberg, A. (2008). *Teatro escogido*, Madrid. Alianza Editorial.

Suances, Marcos Manuel, Ezcurra Villar Alicia, (2000). *El Irracionalismo I, De los orígenes del pensamiento hasta Schopenhauer*, Madrid, Editorial Síntesis.

Szendy, P. (2003). *Escucha*, una historia del oído melómano, Barcelona, Editorial Paidós.

Terencio, (1982). *Comedias* Vol. I, Madrid, Editorial Gredos.

Valéry, P. (1987). *Mi Fausto*, Barcelona, Editorial Icaria.

Vattimo, G. (1998). *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Editorial Gedisa.

_____, (1998). *Las aventuras de la diferencia*, Pensar después de Nietzsche y Heidegger, Barcelona, Ediciones Península

Veyne, P. (1996). *Séneca y el estoicismo*, México, Fondo de Cultura Económica.

Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica/UNAM.

Yáñez, Xolocotzi Ángel, (2004). *Fenomenología de la vida fáctica*, Heidegger y su camino a Ser y tiempo, México, Universidad Iberoamérica y Plaza y Valdés.

Zimmer, Heinrich, (2008). *Filosofía de la India*, Madrid, Editorial Sexto piso.

Recurso virtuales y electrónicos:

Chimal, Carlos. (2016, febrero). Escuchando el universo. En Letras libres. Recuperado el 27 de junio 2016 de <http://www.letraslibres.com/blogs/polifonia/escuchando-al-universo>.

Darabont, F. (Productor). (2010). *Walking Dead* [Serie de television]. USA. FOX.

Galatée Films, Pathé Renn Productions, France 2 Cinéma, Novo Aturo Films (Casas productoras), Barratier, Christophe y Lopes-Curval, Philippe y Barratier, Christophe (Guionistas y director). 2004. *Les Choristes* [largometraje]. Francia.

Historia de la medicina en http://www.historiadelamedicina.org/Fundamentos/6_2.html

Rivero Aguilar, Mariflor. (2010, abril 14). ¿Qué significa escuchar? En Carta Psicoanalítica. Psicoanálisis en México y en el mundo. Article184. Recuperado en 25 de septiembre 2017 de <http://www.cartapsi.org/index.html>