

EL DUELO A LOS MUERTOS. UN ENFRENTAMIENTO DIRECTO CON EL
NIHILISMO

Trabajo para optar al título de
Licenciado en Filosofía

Modalidad: Monografía

Presentado por
William Arturo Palacios Martín
Cod. 2015232026

Director
Carlos Andrés Barbosa Cepeda

Universidad Pedagógica Nacional
Facultad de Humanidades
Departamento de Ciencias Sociales
Licenciatura en Filosofía
Bogotá D.C
2020

Resumen

Este trabajo de grado se divide en tres capítulos y un apartado de conclusiones. En el primero, se plantea el problema acudiendo al artículo de Meillassoux titulado *Duelo por venir, Dios por venir*. Dos nociones de este artículo son centrales en todo el trabajo: el duelo y el espectro esenciales. La noción de espectro es enriquecida y esclarecida en los primeros apartados del primer capítulo. En el último apartado del primer capítulo se hace una breve reflexión sobre la noción de duelo y sobre la necesidad de superar la noción tradicional de este. Para esto se acudió a un escrito de Derrida que define el duelo como ontologizar restos. Esta definición se muestra insostenible debido al carácter paradójico de la presencia-ausencia de los espectros.

En el segundo capítulo la reflexión se centra en una caracterización del duelo: el duelo hecho en forma ética y religiosa. Para lo anterior, se tomó como base el pensamiento de Keiji Nishitani, principalmente un artículo de él llamado *The starting point of my philosophy*. La concepción de Kierkegaard de la desesperación es un punto clave para adentrarse en la discusión sobre el nihilismo como condición histórica de nuestra sociedad. Los últimos apartados del segundo capítulo muestran de qué manera el nihilismo fue permeando el pensamiento filosófico occidental desembocando en la negación de tres ámbitos: el divino, el terrenal y el racional. Lo anterior permitió la afirmación de una vida deseosa y prerracional encubriendo el substrato nihilista que lo fundamenta. A esta condición, siguiendo las palabras de Nishitani, le damos el nombre de criptonihilismo.

En el tercer capítulo, se acude al pensamiento de Meillassoux para mostrar las dos formas en las que normalmente se expresa el criptonihilismo: el ateísmo y cierta noción de religión dogmática. Finalmente, en el apartado de conclusiones se afirma la necesidad de una nueva concepción de razón para cumplir las condiciones que permitan el duelo esencial, principalmente apartarse de la metáfora de la luz que ha permeado la filosofía occidental y darles cabida a nuevas metáforas corporales: el oído y los sonidos de lo espectral. Someramente afirmo que los contextos políticos y sociales de los países latinoamericanos, y especialmente nuestro contexto violento colombiano, ofrecen las condiciones para que muertes horribles acontezcan y, de esta manera, un aura espectral surja como herencia moral y política. Lo anterior posibilita una nueva concepción de religión.

Palabras claves: duelo esencial, espectro esencial, desesperación, nihilismo, ateísmo, religión.

Abstract

This degree work is divided into three chapters and a section with conclusions. In the first, the problem is posed by referring to Meillassoux's article *Mourning to come, God to come*. Two notions of this article are central in all the work: the duel and the essential spectrum. The notion of spectrum is enriched and clarified in the first sections of the first chapter. In the last section of the first chapter, a brief reflection is made on the notion of mourning and on the need to overcome the traditional notion of it. For this, a writing by Derrida was used that defines mourning as ontologizing remains. This definition is unsustainable due to the paradoxical nature of the presence-absence of the spectra.

The second chapter of reflection focuses on a better characterization of mourning: mourning made in an ethical and religious way. For the above, the thought of Keiji Nishitani was taken as a basis, mainly an article by him called *The starting point of my philosophy*. Kierkegaard's conception of despair is a key point to delve into the discussion about nihilism as a historical condition of our society. The last sections of the second chapter show how nihilism permeated Western philosophical thought, leading to the denial of three spheres: the divine, the earthly and the rational. This allowed the affirmation of a desirous and prerational life, concealing the nihilistic substratum that underlies it. To this condition, following the words of Nishitani, we give the name of cryptonihilism.

In the third chapter, the thought of Meillassoux is used to show the two ways in which cryptonihilism is normally expressed: atheism and a certain notion of dogmatic religion. Finally, in the conclusions section, the need for a new conception of reason is affirmed to satisfy the conditions that allow essential mourning, mainly to move away from the metaphor of light that has permeated Western philosophy and to make room for new bodily metaphors: the hearing and the sounds of the spectral. I briefly affirm that the political and social contexts of Latin American countries, and especially our violent Colombian context, offer the conditions for horrific deaths to occur and, in this way, a spectral aura emerges as a moral and political heritage. This enables a new conception of religion.

Keywords: essential mourning, essential spectrum, despair, nihilism, atheism, religion.

Tabla de contenido

Introducción	5
El duelo esencial, el espectro esencial y su condición paradójica	7
Filosofía, razón y duelo	7
El espectro y el pensamiento atento	9
Pensamiento atento y pensamiento especulativo	13
Descripción de los espectros esenciales	15
El nihilismo como condición histórica contemporánea	19
La razón clama la oscuridad.....	19
Nihilismo y desesperación	21
Ética y resignación	26
Religión y fe	30
Los límites de la fe	32
La muerte de lo divino y de lo terrenal	35
Desamparo y subjetividad impetuosa.....	37
“El sueño de la razón produce monstruos”	40
La negación de lo divino, lo terrenal y lo racional.....	43
¿Ateísmo o religión? El dilema nihilista contemporáneo	46
El halo espectral que acompaña a la subjetividad	46
La razón cautelosa.....	47
La incapacidad crítica de la razón	51
La creencia como alivio	56
El dilema contemporáneo ante el duelo	57
Conclusión: prestar oído como nuevo movimiento filosófico	60
Epílogo: el sonido espectral, la escucha y la religión	63
Referencias.....	68

Introducción

Hay una creencia muy defendida que dice que a los muertos hay que dejarlos descansar en paz, que cualquier intento que busque relacionarse con ellos es una acción desconsiderada y un poco violenta. En este trabajo, esa creencia se muestra injustificada. Los vivos ya no deciden si dejan descansar en paz a los muertos porque estos últimos también se encuentran intranquilos. Estamos inevitablemente rodeados por ellos, su presencia espectral es indudable, pero a pesar de todo eso, son pocos los que se percatan de ellos. Gran parte de este escrito se centra en determinar cuáles son las razones por las que el ámbito de lo espectral es negado o, por lo menos, menospreciado. De lo anterior, se desprende la principal preocupación de este ensayo, a saber, la relación entre vivos y muertos, es decir, el duelo se presenta como el problema central. Cabe aclarar que la noción de duelo en este escrito no se aparenta mucho con las nociones psicológicas y/o psicoanalistas. Si aquí se acude al duelo se debe a su carácter totalmente desesperanzador cuando este no se logra.

Las reflexiones hechas acá toman como punto de partida dos autores muy distantes y disímiles: Keiji Nishitani y Quentin Meillassoux. En muchas ocasiones, sus pensamientos se utilizaron como pilar para la argumentación, sin embargo, mi voz se conjuga con la de ellos sin determinar de manera muy clara donde terminan ellos y donde comienzo yo. Pido disculpas a los lectores que podrían molestarse por lo anterior. Las empresas filosóficas de estos dos autores podrían verse muy distantes, por un lado, los esfuerzos de Nishitani se concentran en la superación del nihilismo como una condición cultural contemporánea que nos permea. Por el otro lado, Meillassoux se esfuerza en superar las epistemologías modernas que, según él, nos condenan a una cárcel subjetivista y de la cual difícilmente podremos salir. De esta manera, los dos autores parecen distanciarse con respecto a sus investigaciones, sin embargo, mi apuesta se centra en relacionar los dos autores apelando a un estudio filosófico del duelo.

Podemos preguntarnos ¿por qué realizar un estudio filosófico del duelo si para la gran mayoría es una condición existencial muy concreta y difícilmente entra en la dinámica de la abstracción y la reflexión? ¿No se corre el riesgo de olvidar el dolor de las pérdidas? ¿Acaso no podríamos dejar de lado las voces de quienes realmente hacen el duelo? Dichas preocupaciones son válidas y no niego que aún me interpelan, sin embargo, parte de este trabajo se centra en abrir nuevas posibilidades para un pensar filosófico fuera de los

principios de luz y claridad que ha caracterizado el pensamiento occidental. Hacer duelo no es solo una cuestión individual, es la expresión cultural de nuestros mecanismos para enfrentar el horror. Los espectros son la expresión de nuestro horror existencial y cultural.

Un gran esfuerzo hecho en este trabajo se puede resumir de la siguiente manera: develar lo que yace bajo nuestros propios pies. Aún no encuentro mejor manera de expresarlo, el término ‘develar’ aún está muy anclado a la metáfora de la luz. Entrar al ámbito de lo espectral implica alejarse de la luz y adentrarse en una completa oscuridad. La visión es prácticamente inservible, de ahí que el término ‘develar’ no cumpla con mis expectativas. El duelo es la antesala a ese nuevo ámbito que nos hace ubicarnos de otra manera, la vista queda corta y le abre paso al oído y al tacto. Ya no es suficiente con observar el problema y detallarlo, ahora hay que despojarlo, ir más allá de su superficie y, utilizando palabras de Nishitani, adentrarse en el verdadero corazón del problema.

Para finalizar esta breve introducción, quisiera expresar una convicción. Escribí el trabajo no solo preocupándome por los problemas filosóficos, sino también por la manera en la que eran escritos esos problemas. Filosofía y literatura en algunas partes se juntaron, no solo como recurso, sino como inspiración. Lo que busqué acá no fue novedad conceptual y no me dejé llevar por la rigidez que muchas veces se heredan en las discusiones filosóficas. Si quería develar lo que yace bajo nuestros pies, debía escribir como el “(...) pobre peatón que mide con sus pasos el terreno, no pago peaje en ninguna de las categorías establecidas, ni sienta precedentes para una nueva categoría; en el mejor de los casos habré hecho... una tesis de licenciatura” (Michelstaedter, 2010, p. 8).

El duelo esencial, el espectro esencial y su condición paradójica

*... en el duelo los cuerpos tienen razones
que la razón no comprende en absoluto
(Onfray, 2016, p. 20).*

Filosofía, razón y duelo

En la introducción de su libro *Cosmos*, Michel Onfray nos propone la idea de que la filosofía, al momento de buscar cierto consuelo en ella cuando se trata de encarar la muerte de un ser querido (y en este caso particular, la muerte del padre del filósofo francés), se queda corta. La muerte ha sido objeto de atención, ha sido estudiada de tal manera que se ha vuelto un objeto abstraído de los cuerpos que sobreviven a la muerte de sus seres queridos. La filosofía puede ofrecernos bellos argumentos sobre la posibilidad de la resurrección de los muertos, sobre la inevitabilidad de la muerte, sobre la creencia no justificada de temerle, sobre la eternidad de nuestras almas, etc., sin embargo, como bien lo recalca Onfray, en el duelo, en ese momento en el que la vida de alguien se extingue y su ausencia condiciona la vida de sus cercanos, la razón, con sus bellos argumentos que pueden adornar y aliviar la carga de la muerte de cualquiera, parece entrar en un cerco, en un lugar en el que ya no puede, por sí misma, ofrecer sentido y consuelo. El cuerpo, esa condición de aquí y ahora, posee justificación suficiente para aclamar consuelo más allá de la razón.

Podemos preguntarnos: ¿lo anterior quiere decir que la filosofía no puede enfrentarse a ese asunto, a ese momento del duelo? ¿Y si la razón no es suficiente, sino que, por el contrario, parece impedida para decir algo sobre el duelo? En este trabajo apunto a que la filosofía puede decirnos mucho sobre este asunto y que, además, la razón puede ser una buena herramienta para este desarrollo. Lo que sí parece menester es que tanto la noción de “filosofía” como la de “razón” pueden variar sus concepciones más aceptadas. Como veremos más adelante, pensar filosóficamente el duelo implica que el ejercicio filosófico mismo no se quede en el ámbito del ser, sino que, por el contrario, intente adentrarse más allá de él, y que, en ese mismo movimiento, la razón se muestre como digna compañera de esta labor filosófica.

Para hacer del duelo un problema filosófico merecedor de ser estudiado apelaré a dos autores: Keiji Nishitani y Quentin Meillassoux. Soy consciente de que las obras de los dos autores, a primera vista, pueden verse distanciadas, pues sus problemas y contextos apuntan

a corrientes disímiles. Pero si filosofar solo consistiera en la lectura exegética de unos pocos autores y del respeto indudable a la letra escrita, entonces no habría espacio a la creación y al desarrollo de nuevas maneras de encarar las dificultades que surgen de esas mismas lecturas. Este es el reto al que me quiero enfrentar.

En un artículo, llamado “Duelo por venir, Dios por venir”, Meillassoux nos hace, en su primera línea, una pregunta sugerente: “¿qué es un espectro?” (Meillassoux, 2016, p. 101). Inmediatamente responde:

Es un muerto al que no le hicimos el duelo, que nos atormenta, nos pone en aprietos, pues rehúsa pasar a la otra orilla: ahí donde los difuntos nos acompañan desde lo bastante lejos para que podamos vivir nuestra propia vida sin olvidarlos, pero también sin morir su propia muerte. (Meillassoux, 2016, p. 101)

Meillassoux no se contenta con mostrarnos el espectro, sino que pregunta por aquel espectro por excelencia: el espectro esencial. De este último afirma:

Es un muerto cuya muerte fue tal que no le podemos hacer el duelo. Es decir, un muerto para el cual el trabajo de duelo, el paso del tiempo, no tiene suficiente peso para que un lazo tranquilizador entre él y los vivos puedan ser considerados. Un muerto que clama el horror de su muerte no solo a sus cercanos, a sus íntimos, sino a todos aquellos que cruzan la ruta de su historia. (Meillassoux, 2016, p. 101)

Este último espectro requiere un duelo que posibilite la relación entre vivos y muertos que no nos conduzca a la desesperación, un duelo en el que podamos incluir en nuestras vidas a esos muertos sin que nosotros nos convirtamos en fantasmas vivientes. Meillassoux llama a esa relación no desesperada duelo esencial:

El duelo esencial supone la posibilidad de mantener con esos difuntos un lazo de vigilia que no nos hunda en el pavor desesperado, él mismo mortífero, vivido frente a su suerte, sino que, al contrario, inserte activamente su recuerdo en la trama de nuestra existencia (Meillassoux, 2016, p. 102).

Aquí, el autor francés hace la pregunta que conducirá el resto de su texto: “¿el duelo esencial es posible? Si lo es, ¿en qué condiciones?” (Meillassoux, 2016, p. 102). Esta pregunta es la que también guiará mi investigación, sin embargo, antes de adentrarnos en la argumentación que ofrece Meillassoux, haré dos cosas. Primero, enriquecer y esclarecer la noción de espectro con la ayuda de un cuento escrito por Edgar Allan Poe y a su vez con la ayuda de

otros autores. Y segundo, ya enriquecida y esclarecida esa noción, introduciré algunas reflexiones hechas por Keiji Nishitani en dos de sus escritos, “The starting point of my philosophy” y *La religión y la nada*, con el fin de ofrecer un horizonte en el que el duelo esencial muestre su problematismo en un contexto más allá del ámbito netamente filosófico.

El espectro y el pensamiento atento

En su cuento *Berenice*, Edgar Allan Poe nos puede ofrecer un buen ejemplo que pueda ayudarnos a esclarecer de mejor manera la relación entre un vivo y un espectro. El vivo en este caso se llama Egaeus: un hombre con una increíble capacidad de atención, devorador de libros y que está comprometido con su prima Berenice. Un hombre con una extraña relación con el mundo terrenal. Lo que para la mayoría era lo más real, para él se convertía en ilusiones, y lo que para la mayoría era lo más irreal, para él se convertía en el fundamento de su existencia. “Las realidades terrenales me afectaban como visiones, y sólo como visiones, mientras las extrañas ideas del mundo de los sueños se tornaron, en cambio, no en pasto de mi existencia cotidiana, sino realmente en mi sola y entera existencia” (Poe, 2002, p. 156). Su manera de proceder en esos momentos en los que su atención está centrada en un objeto es muy particular. Egaeus hace una distinción entre un pensamiento sobre lo no trivial y un pensamiento sobre lo trivial. El primero es un pensamiento motivado por algo que mueve a la razón a hacer deducciones y sugerencias de modo que, al final de toda esta cadena argumental, el objeto no trivial, el objeto digno de especulación, se ha perdido, ha desaparecido en el olvido. Caso contrario en el proceso que lleva Egaeus. La trivialidad objeto de su atención se vuelve su centro, acaso hay algunas deducciones, y si las hay, estas apuntan de nuevo a esa trivialidad. Sus meditaciones no resultaban nada agradables, sus pensamientos no dejaban de girar en torno a la trivialidad. De este ejercicio se deduce que el objeto trivial, digno de ser meditado, no desaparece en la bruma del olvido, sino que aparece una y otra vez como causa primera y única del pensamiento. Hechas estas aclaraciones, Egaeus hace la distinción entre su proceso psicológico, que él denomina *atención*, y el proceso llevado por el pensador de lo no trivial, que él llama *especulación*. La trivialidad incita a quedarse cerca de ella, a contemplarla girando en torno a ella, a ser lo único que se debe observar. La no trivialidad incita a huir de ella, a contemplar el contexto en el que se desarrolla, a mirar sus razones de ser y de ser exclusivamente de esa manera.

Su hábito de lectura, cosa que tal vez motivara a pensar que se adentraba en la corriente de la especulación, acrecentaba su profunda atención. Eran noches y días completos enfocados en una oración, en un pie de página. Caso paradigmático fue la infructuosa investigación en la que se enfrascó al momento de leer una consigna escrita por Tertuliano en su texto *De carne Christi*. La oración, escrita en latín, dice: “Mortuus est Dei filius; credibili est quia ineptum est: et sepultus resurrexit; certum est quia impossibili est”¹. Y a pesar de que esta profunda atención se desarrollara bajo los efluvios de los objetos más triviales, este proceder no se desarrollaba en la observación del padecer de su comprometida. Berenice, una mujer hermosa que había crecido a la par con Egaeus, disfrutó de una niñez y juventud contrarias a las de su comprometido. Ella era vivaz, enérgica y llena de pasión: “ella, vagando despreocupadamente por la vida, sin pensar en las sombras del camino o en la huida silenciosa de las horas de alas negras” (Poe, 2002, p. 156). Pero, en un trágico día, su condición física, y a la larga su condición moral, sufrieron grandes cambios.

Y entonces, entonces todo es misterio y terror, y una historia que no debe ser relatada. La enfermedad —una enfermedad fatal— cayó sobre ella como el simún, y mientras yo la observaba, el espíritu de la transformación la arrasó, penetrando en su mente, en sus hábitos y en su carácter, y de la manera más sutil y terrible llegó a perturbar su identidad. ¡Ay! El destructor iba y venía, y la víctima, ¿dónde estaba? Yo no la conocía o, por lo menos, ya no la reconocía como Berenice (Poe, 2002, p. 156).

Ataques epilépticos seguidos, en algunas ocasiones, por catalepsia. Los momentos en los que ella recobraba su lucidez eran violentos: así como su enfermedad atacaba, también desaparecía. Y a pesar de que todas estas eventualidades podrían ser foco del pensamiento de lo trivial, Egaeus no volvía su foco de atención todos esos acontecimientos. De hecho, hacía lo contrario, al contemplar el estado de su comprometida sentía pena por ella. Meditaba sobre las posibles razones que la condujeron a ese estado: “[...] no dejaba de meditar con frecuencia, amargamente, en los prodigiosos medios por los cuales había llegado a producirse una revolución tan súbita y extraña” (Poe, 2002, p. 157). Para decirlo de otra manera, Egaeus especulaba sobre la condición de Berenice. Su pensamiento olvidaba lo que motivaba su quehacer, sin embargo, la atención, fiel al modo de proceder que describió Egaeus, se

¹ “Ha muerto el hijo de Dios; es creíble porque es absurdo; y sepultado resucitó, es cierto porque es imposible”.

centraba “[...] en los cambios menos importantes, pero más llamativos, operados en la constitución física de Berenice, en la singular y espantosa distorsión de su identidad personal” (Poe, 2002, p. 157).

La enfermedad padecida por Berenice fue el puente que permitió a Egaeus pasar de una contemplación especulativa de su prima a una meditación atenta de los rasgos más triviales de su comprometida. Antes de la enfermedad, en los momentos de belleza de Berenice, Egaeus nunca amó a su prima. La Berenice que contemplaba era una mujer abstraída, no era una Berenice viva, sino una Berenice de un sueño. Esa Berenice no hacía parte de este mundo terrenal; su belleza no era para admirar, sino para analizar; “no como un objeto de amor, sino como el tema de una especulación tan abstrusa cuanto inconexa” (Poe, 2002, p. 157). Pero todo esto cambió cuando la enfermedad permeó la vida de Berenice. Ahora Egaeus palidecía y sentía temor cuando ella se acercaba a él. Lamentaba su decadencia y su ruina. Fueron estos los motivos que le llevaron, recordando que ella siempre lo había amado, a hablarle de matrimonio.

Ya estando cerca el día del matrimonio, Egaeus, concentrado en la biblioteca, no se percató de la compañía de Berenice. Cuando sus ojos la vieron, su atención comenzó a examinarla. Sus ojos recorrieron todo su cuerpo, un cuerpo maltrecho y delgado. Finalmente se detuvieron en su rostro: frente pálida, ojos vidriosos y sin pupilas y labios finos y contraídos. Una sonrisa comenzó a dibujarse revelando sus dientes. “¡Ojalá nunca los hubiera visto o, después de verlos, hubiese muerto!” (Poe, 2002, p. 158). El ruido de una puerta cerrándose distrajo a Egaeus; cuando intentó mirar de nuevo esa sonrisa se percató que Berenice ya había salido de la biblioteca. No obstante, en su mente, el *espectro* de los dientes de Berenice había surgido. Su atención se centró en cada detalle de esa espectral sonrisa, de esos dientes blancos, comprimidos en esos labios finos. Toda la vida intelectual de Egaeus de los próximos días fue la meditación atenta de esos dientes espectrales, de esos dientes que ya no estaban frente a él, que estaban ausentes. Un par de días después del encuentro de Egaeus con los dientes espectrales, Berenice sufrió un ataque de epilepsia que terminó con su vida. La noche de ese mismo día fue enterrada. Egaeus describe:

Me encontré sentado en la biblioteca y de nuevo solo. Me parecía que acababa de despertar de un sueño confuso y excitante. Sabía que era medianoche y que desde la puesta del sol Berenice estaba enterrada. Pero del melancólico período

intermedio no tenía conocimiento real o, por lo menos, definido. Sin embargo, su recuerdo estaba repleto de horror, horror más horrible por lo vago, terror más terrible por su ambigüedad. Era una página atroz en la historia de mi existencia, escrita toda con recuerdos oscuros, espantosos, ininteligibles. Luché por descifrarlos, pero en vano, mientras una y otra vez, como el espíritu de un sonido ausente, un agudo y penetrante grito de mujer parecía sonar en mis oídos. Yo había hecho algo. ¿Qué era? Me lo pregunté a mí mismo en voz alta, y los susurrantes ecos del aposento me respondieron: ¿Qué era? (Poe, 2002, p. 159).

Intentando descifrar qué era lo que había hecho, Egaeus miró a su lado y observó que se encontraba, junto a la lámpara que alumbraba la biblioteca, una caja perteneciente al médico de la familia. Se estremeció al verla. Optó por no darle importancia. Sus ojos se centraron en un libro, específicamente en una frase subrayada: “Dicebant mihi sodales si sepulchrum amicae visitarem, curas meas aliquantulum fore levatas”². De nuevo se estremecía. Un criado entró, se notaba temeroso y pálido, con voz temblorosa informaba a Egaeus de lo acontecido por la noche: un grito desesperado se había apoderado de los oídos de todos los habitantes de la mansión, la servidumbre se reunió para buscar el origen de tal grito. Pero la voz temblorosa del criado fue cambiando a un tono más firme mientras hablaba de “una tumba violada, de un cadáver desfigurado, sin mortaja y que aún respiraba, aún palpitaba, aún vivía” (Poe, 2002, p. 159). El último párrafo es digno de ser citado en su totalidad.

Señaló mis ropas: estaban manchadas de barro, de sangre coagulada. No dije nada; me tomó suavemente la mano: tenía manchas de uñas humanas. Dirigió mi atención a un objeto que había contra la pared; lo miré durante unos minutos: era una pala. Con un alarido salté hasta la mesa y me apoderé de la caja. Pero no pude abrirla, y en mi temblor se me deslizó de la mano, y cayó pesadamente, y se hizo añicos; y de entre ellos, entrechocándose, rodaron algunos instrumentos de cirugía dental, mezclados con treinta y dos objetos pequeños, blancos, marfilinos, que se desparramaron por el piso. (Poe, 2002, p. 159)

¿Qué fue lo que pasó con Egaeus? ¿Qué fue lo que lo motivó a adueñarse de los dientes y, sin embargo, a olvidar cómo lo hizo? El aspecto de espectro que los dientes tomaron fue lo decisivo. Los dientes, al ser el foco de atención de Egaeus, se convirtieron en lo único en lo

² “Decíanme los amigos que encontraría algún alivio a mi dolor visitando la tumba de la amada”.

que podía pensar, su atención se centró tanto en ellos que deseaba poseerlos para admirarlos de mejor manera, sin embargo, esos dientes, al morir Berenice, se sumergían en el campo de la ausencia. Su razón y su cuerpo deseaban, desde lo más profundo, romper con ese modo de ser paradójico: los dientes *son* espectros en tanto están ausentes. La meditación atenta le invitaba a romper con esa paradoja: si realmente quería admirarlos hay que traerlos de nuevo a la presencia, a ese modo de ser tranquilizador, cercano a nosotros. Pero ¿realmente este traer a la presencia nos asegurará consuelo? La sensación de estremecimiento que Egeus nos describe ¿es señal suficiente para comenzar a pensar nuestra relación con los espectros de otra manera? Meillassoux nos indica el camino: hacer vivir a los espectros sin que nosotros muramos con ellos, porque si lo hacemos, cabe la posibilidad de convertirnos en fantasmas vivientes, de convertirnos en un Egeus con memoria insuficiente, con una memoria que solo está afianzada en nuestro apego a la presencia, que solo contempla su ser en tanto que es y obvia que esos espectros, esos seres con un modo de ser paradójico, condicionan nuestra existencia. Si solo apelamos a la meditación atenta podemos correr el riesgo de querer construir un lazo con los espectros que elimine su condición de *ser en la ausencia*, es decir, no vivir con ellos y, eventualmente, morir con ellos. Si no queremos que más tumbas sean profanadas debemos apelar a la especulación, pero con un nuevo matiz: que todas esas argumentaciones no olviden el punto no trivial que las motiva, sino que, a modo de compañía espectral, nunca olvidemos la ausencia que propicia y permea esta presencia, nuestra existencia, lo más trivial que podemos concebir. Trivial en su sentido etimológico: en la conjunción de tres (*tri*) vías (*vial*), es decir, en la encrucijada de los caminos. ¿No es la existencia la encrucijada de la que todos hacemos parte?

Pensamiento atento y pensamiento especulativo

Los dientes de Berenice son espectros. Su tumba fue profanada para el deleite que trae la atención. Fue un querer examinar en detalle lo que motivó a Egeus a extraer los dientes de su amada. Pero ¿por qué la atención, esa manera de saber, de dirigir el pensamiento, lo movió a conseguir las perlas blancas de su Berenice? ¿Hubiera pasado lo mismo si la especulación hubiera sido el proceso cognitivo de Egeus? La diferencia de estos dos procesos estriba en la manera en la que el pensamiento se relaciona con el objeto pensado. La atención se centra de manera exhaustiva en contemplar en su totalidad el objeto. Va de derecha a izquierda, de arriba a abajo intentando captar por completo todas las aristas, todos los pequeños detalles,

por pequeños que sean. Lo que busca la atención es acercarse lo mejor posible a lo que examina, pero nunca para tocarlo. Todos los esfuerzos se agrupan en un conocimiento detallado de lo examinado. Al final, cuando se supone que todo lo susceptible de ser conocido se conoce, el objeto muestra su característica trivial: todo conduce a él, todo es resultado de él, cualquier camino que se tome, cualquier vía que se desarrolle, cualquier intento de huida es reconducido a la encrucijada, al punto donde todo camino se cruza. Se estanca en un lugar donde todo lo común se encuentra. La trivialidad, en su connotación española, es sinónimo de irrelevancia: lo trivial carece de valor. El pensamiento de lo trivial resulta en un ir y venir de detalles insignificantes. La atención reduce el objeto pensado a lo común, a lo compartido, no busca la novedad, solo desea conocer a cabalidad, sin embargo, en ese proceso reduce lo pensado a un ámbito de lo común. El objeto pensado que es resultado de la atención es un objeto meramente para nosotros. Ese objeto solo es objeto en tanto presencia. En el momento en el que ese objeto pueda desaparecer hay que esforzarse para que esto no sea posible. Los dientes de Berenice no pueden ir bajo tierra, ellos deben estar lo más cerca posible de la atención de Egeus. El olvido en este juego de la atención posee una dinámica interesante. En la atención, el objeto pensado nunca es olvidado. Sin embargo, ¿qué sucede con aquellos objetos que no anuncian todo su ser en una presencia? ¿Con aquellos objetos que, a pesar de un examen detenido y concienzudo, no agotan su ser en el examen atento? Parece que no son contemplados: prácticamente son inexistentes, lo que está por fuera de la atención es dejado a un lado. En síntesis, en el mundo del pensamiento atento no hay espectros.

Y, en cuanto a la especulación ¿qué podemos decir? Según Egeus, la especulación es aquel proceso que permite hacer deducciones, ir más allá del objeto que motiva el pensamiento. Su desarrollo y quehacer resulta en un olvido. Se sigue pensando, pero se olvida qué fue lo que movió al pensamiento. La trivialidad, lo común y bien conocido, se desdeña. El camino se va forjando en cuanto se va encontrando cosas no triviales, importantes para la trama argumentativa. La especulación no busca conocer algo en particular, no busca detalles que a la postre resulten insignificantes. Da rienda suelta a su propia capacidad de ir más allá de lo que el presente le otorga. La atención es hija de lo dado, de lo que acontece; la especulación apunta a lo que puede ser, a lo acontecido y por acontecer. Un pensamiento especulativo está rodeado de espectros, de huellas de fantasmas, de indicios de algo más. A diferencia de la atención que busca reducir el objeto pensado, la especulación se hace una

pregunta, una en la que el pensamiento no busca adueñarse de todo el campo: ¿hay algo cuando no hay pensamiento, hay algo más allá de la atención? Si nos atenemos a la atención, esta pregunta no posee el mayor sentido; sin embargo, en el pensamiento especulativo, esta pregunta es el impulso, de ella se extrae la fuerza para adentrarse en el pensar.

Como veremos más adelante, la comparación entre la noción de pensamiento atento y la noción de pensamiento especulativo cobra importancia para un examen más detenido sobre la posibilidad del cumplimiento del duelo esencial; para esto utilizaremos algunas reflexiones tanto de Nishitani como de Meillassoux. Por el momento quedémonos con estas sucintas declaraciones: la atención reduce el objeto pensado a solo sus formas de ser pensado, de ser objeto de atención; la especulación posibilita salir de un ámbito gobernado por el pensamiento, posee la capacidad de seguir huellas.

Descripción de los espectros esenciales

¿Qué podemos encontrar en el límite entre la atención y la especulación? ¿Acaso ese límite no es el quiebre que permite el paso a lo espectral? ¿No es acaso lo espectral la antesala a lo horroroso, al temor de la posibilidad de encontrarse con algo más allá de la presencia, de aquello que entra en los límites de nuestra capacidad de determinar, en síntesis, de razonar? ¿No es la razón algo que se ha acostumbrado a los límites fijos de la luz y al principio de esclarecimiento? ¿No existen acaso disposiciones en las que nos encontramos sumergidos en la oscuridad, en el sinsentido?

Al cometer un homicidio, ¿el hombre homicida le teme al cuerpo inerte o al fantasma vivo de su víctima? A la luz de la razón, no hay nada que temer. Si se mira atentamente el cadáver, yace como cualquier otra cosa inerte en el mundo, no hay manera de que el cuerpo se levante y se vengue. Pero ¿y si no prestamos atención al cadáver, y especulamos sobre lo que puede estar por venir, sobre lo que puede anunciar un cuerpo inerte? En las profundidades del hecho de matar y del morir mismo, se encuentra, como escondido en una trinchera aguardando el momento preciso para hacer su aparición, un acto creador de horror³. Pero no

³ La noción de horror que traigo a colación le debe mucho a Levinas. Afirma el filósofo: “Ser conciencia es ser separado del *hay*, puesto que la existencia de una conciencia constituye una subjetividad, ya que ella es sujeto de existencia, es decir, en cierta medida, dueña del ser, ya nombre, en el anonimato de la noche. El horror es, de alguna manera, un movimiento que va a despojar la conciencia de su “subjetividad” misma, no apaciguándola en el inconsciente, sino precipitándola en una vigilancia impersonal, en una participación (...)” (Levinas, 2000, pp. 80-81). Dicha participación es en el *hay*, se participa en él en cuanto ya no es por medio de una apropiación de conceptos que se da cierta identidad entre términos, esta se disipa debido al despojo de la subjetividad, se

es un horror ante la muerte, no es un horror por morir o por haber matado, es un horror por el ‘después’ de la muerte, por el porvenir que, aunque a primera vista puede señalarnos una nada, en última instancia nos señala la imposibilidad de no pensar un porvenir, es decir, el horror ante la existencia que sigue su paso a pesar de su posible aniquilación. El horror nos muestra que a pesar de que hay muerte, se debe lidiar con ella en la existencia, en el ser, así que, siguiendo las palabras de Levinas, se tiene temor de ser. Este temor no muestra un ser puro, es un ser que asfixia con su constante juego con la nada del cuerpo muerto. El crimen del asesinato no es lo horrible: “El cadáver es lo horrible. Lleva ya en él su propio fantasma, anuncia su retorno. El espectro, el fantasma, constituye el elemento mismo del horror” (Levinas, 2000, p. 82). Se siente horror ya que se anuncia la imposibilidad de evadirse de esa presencia que juega con la nada. ¿Qué es el espectro? Algo. ¿Y qué es ese algo? ¿*qué es en sentido aristotélico*? Pregunta sin respuesta: solo sabemos que el espectro es algo, que *hay* espectros. Al momento de nombrarlos no señalamos algo en específico. El cadáver anuncia su espectro, pero, a la vez, ese anuncio se queda en su mera potencialidad; el espectro siempre está en espera, su aparición es su constante amague de aparición, siempre estamos esperando que los espectros se vuelvan cosas determinadas, que se tornen entes susceptibles de ser delimitados por nuestro saber, pero no aparecen. Así es como el protagonista del cuento de Guy de Maupassant exclama durante tres días seguidos:

9 de agosto: Nada, pero tengo miedo.

10 de agosto: Nada; ¿qué sucederá mañana?

11 de agosto: Nada, nada; pero no puedo permanecer aquí oprimido por un temor incesante y continuas preocupaciones abrumadoras. Me voy. (Maupassant, 1905, p. 41)

El horla, nombre del cuento citado y objeto del temor del protagonista, no hace su aparición: la anuncia, pero no la hace actual. El espectro anuncia su aparición, viéndonos pavorosos ante la espera de su llegada, pero no lo hace, solo nos ve. En momentos, que podríamos denominar reapariciones, aun así, no ‘aparecen’ en su totalidad. El horla afecta la realidad

participa en él en cuanto la existencia se sumerge en él y se desdibuja. El carácter privado de la subjetividad le abre paso a la impersonalidad del hay. El horror es, de esta manera, “la imposibilidad de la muerte, la universalidad de la existencia hasta en su aniquilación” (Levinas, 2000, p. 82). El horror es la revelación de que la muerte solo se lidia en la existencia, no en la nada.

del escritor del diario, pero nunca es visible, se sabe que toma agua y leche, que es capaz de tomar una rosa y llevarla a su ‘rostro’, de pasar las hojas de los libros y leer, pero nunca ‘aparece’ en su corporalidad, en su materialidad. Solo nos ve, y nos ve viendo que no lo vemos. “Una espectral disimetría interrumpe aquí toda especularidad. Desincroniza, nos remite a la anacronía. Llamaremos a esto el *efecto visera*: no vemos a quien nos mira” (Derrida, 1998, p. 21). Efecto que muestra una facultad paradójica: parece indicar que poseemos una sensibilidad a lo invisible. El espectro no posee cuerpo, no posee una materialidad que sea el origen de nuestro saber sobre ellos. A pesar de eso, hablamos sobre ellos, sentimos que están ahí, aquí o allá, que están en una espera, anticipamos su llegada, pero nunca están por venir: nada sucede y nada ha sucedido. ¿Qué sucederá mañana?

Retomemos, ya hechas estas aclaraciones, el desafío que nos propone Meillassoux. Los espectros son muertes a las que no les hemos hecho un duelo. Pero ¿por qué los espectros son esas muertes sin duelo? ¿Qué los diferencia de un muerto al que sí se le ha hecho su correspondiente duelo? En palabras de Derrida: “El duelo consiste siempre en intentar ontologizar restos, en hacerlos presentes, en primer lugar, en identificar los despojos y en localizar a los muertos” (Derrida, 1998, p. 23). Un espectro es, como muy bien nos mostró el espectro de los dientes de Berenice, un muerto que no está presente, cuyo lugar no podemos señalar, está en un espacio indeterminado y en un tiempo infinito. El espectro surge cuando es imposible ontologizarlo, el espectro no entra en las categorías aristotélicas, difícilmente en las kantianas. El espectro no es un ente determinado, el espectro no aparece en toda su fenomenalidad. El espectro es un desafío, un enigma, para la ontología; muestra sus límites. El camino tradicional es el saber, no por nada Derrida afirma que en el duelo se necesita *saber*. Saber es determinar, señalar el qué es y el dónde está de cualquier cosa, sin embargo, no sabemos qué es el espectro, solo sabemos que *es*, no sabemos dónde están los espectros, solo que *hay*.

El espectro esencial, esa muerte que no solo clama el horror de su muerte a sus más cercanos, sino a todos aquellos que hicieron parte de su trama, es un muerto al que no simplemente no le hemos hecho el duelo, sino que *no podemos* hacerlo. El espectro esencial es el anuncio de un horror que va más allá de aquel que cometió el crimen o de aquellos que intentan sobrevivir a su muerte. El espectro esencial nos ve, nos contempla no desde otro mundo, desde la otra orilla, nos ve justo en este mundo terrenal, pero su ser no está

emparentado con la materialidad. Un espectro nos ofrece la posibilidad de hacerle duelo: podemos, tomando el camino de Derrida, *saber* todo lo acontecido en su muerte, descifrar el camino por el cual fue llevado su cuerpo inerte y, eventualmente, localizar sus restos, sin embargo, con el espectro esencial este camino es insuficiente. Podemos saber con lujos de detalles todo lo acontecido sobre su muerte y, no obstante, el horror permanece, un horror persistente: cuanto más sabemos más horroroso nos parece. El duelo ya no puede ser ontologizar restos, esas muertes terribles claman que no se van a ir a pesar de que conozcamos con detalle lo acontecido. De ahí que Meillassoux afirme: “No son sombras que necesariamente griten venganza, sino sombras que gritan más allá de toda venganza” (Meillassoux, 2016, p. 101). La venganza implica un amplio conocimiento de lo sucedido, sin embargo, el horror de las muertes terribles no es apaciguado por medio de la venganza: queda, detrás de todos, la sensación de que en cualquier momento un grito, o tan solo un suspiro, recuerde que ellos rehúsan irse. El horror de esas muertes no solo clama comprensión y determinación, sino una aceptación de su naturaleza espectral. ¿No será que el cumplimiento del duelo esencial implica no un hacer presente del espectro, sino una confrontación directa con el horror que no nos conduzca a una desesperación constante? ¿No implica esto asumir una nueva noción de saber? ¿Acaso el pensamiento debe tomar caminos aún no explorados para poder afrontar el porvenir que los espectros nos anuncian? La luz de la razón hace desaparecer los temores de la oscuridad y, por ende, no permite un saber sobre lo espectral; el duelo nos exhorta a abandonar esta manera de concebir el pensamiento. Parece que es hora de abandonar una metafísica de la luz y hacer posible una ontología de la oscuridad. Es hora de enfrentarse al sinsentido, al llamado de ese anhelo paradójico: a la nada.

El nihilismo como condición histórica contemporánea

¡Qué profundo es el misterio de lo invisible!

(De Maupassant, 1905, p. 7)

La razón clama la oscuridad

Sería un trabajo arduo y extenso hacer una historia de la metafísica occidental intentando mostrar las metáforas que la fundamentan, sin embargo, desde la época de Platón una de las mayores metáforas que se ha utilizado para comprender el pensamiento metafísico es igualar la razón con la luz. El mito de la caverna se convirtió en uno de los fundamentos metafóricos de la razón filosófica. Solo es en la luz, en la contemplación de la idea del bien, donde se puede edificar un proyecto filosófico coherente y claro. Lo que el filósofo hace no es más que un buen observar. Su ejercicio, y su correspondiente método, se empeñan en crear las condiciones para que su mirada sea lo más pura posible, sin interferencia de nada más que su propio proceder. Así, con una simplicidad increíble, todo el trabajo del filósofo se centra en *dar luz, conducir a la luz*, salir de la caverna oscura y dirigirse a la claridad que muestra el sol. Lo que en un principio puede parecer caótico e indeterminado, la razón, con su luz metafórica, lo hace visible y lo determina, así como la luz del sol permite ver las delimitaciones de los objetos que ilumina. Todo el pensar se entiende como un hacer presente. No obstante, detrás de este ejercicio milenario, se esconde un gran defecto: no todo es susceptible de ser iluminado. La imposibilidad de hacer visibles ciertas cosas puede tener dos causas. La primera puede deberse a nuestra incapacidad de ir más allá de los límites de la razón. La segunda, un poco extraña para nuestra época, es afirmar que se puede deber a la determinación propia de la cosa, ella es la que imposibilita su ser-visible para nosotros. La primera opción nos conduce a una consecuencia un poco pesimista: no podemos hacer nada, nuestros límites son inquebrantables. La segunda podría, a primera vista, llevarnos a la misma conclusión, pero, si ponemos en duda la metáfora edificante del pensamiento metafísico, es decir asemejar la razón con la luz, y asumimos que la razón es capaz de ir más allá de la luz, podríamos sugerir que nos es posible percatarnos de esos 'seres' que siempre están escabulléndose en la oscuridad.

Si tomáramos el papel de un pensador que escoge la primera opción, veríamos que aquel que quiera intentar ir más allá de los límites de nuestra razón resultará esforzándose en vano y a lo sumo apuntará a un buen ejercicio de palabrería. Le diríamos sin dilación alguna:

‘no intentes lo imposible, esos pensamientos no te conducen a nada’. Reclamo más que justificado, sin embargo, ¿acaso no podríamos darle una oportunidad para escucharlo?, ¿no será posible que nos muestre varios defectos de asumir el pensamiento filosófico solo como aquel que se restringe a la primera opción? Hagamos un ejercicio que va en contravía del pensamiento de la luz, no nos empecinemos en ver y escuchemos lo que nos tienen que decir los arriesgados que toman la segunda opción.

Comencemos con una cita de Nishitani. “Thinking about the issue by surveying it as an objective observer cannot touch the heart of the matter. This is what makes the question of nihilism the radical question it is” (Nishitani, 1990, p. 1)⁴. Lo que se quiere resaltar con esta cita es la contraposición entre un ‘observador objetivo’ y la imposibilidad de ‘tocar el corazón del tema’. Si un pensador asume ser un observador objetivo, a lo máximo que puede aspirar es a la contemplación detallada del exterior de cualquier objeto, pero nunca podrá adentrarse en sus más secretos enigmas, no podrá alcanzar su corazón. Retomando pensamientos anteriores, el observador objetivo es el pensador atento. Con sus ojos, con su luz natural, desea examinar en detalle todas las características del objeto. El objetivo de todo este proceder es convertir el objeto examinado en algo trivial, en lo común a todos, en el camino seguro que todos pueden tomar, sin embargo, el pensador atento nunca descubre el interior del objeto, su proceder supone la separación entre lo observado y el observador; si esta suposición no se hace, el ejercicio de la atención pierde su fundamento. Así, a pesar de todos los esfuerzos que se puedan hacer, la atención no nos permitirá ir al corazón de los objetos; aunque su exterior sea lo más conocido para nosotros, su interior es un total enigma. Podríamos, de manera cartesiana, admitir que al fin y al cabo ‘tocar el corazón’ de cualquier cosa no resulta un problema tan importante si asumimos que existe un interior al que siempre tendremos un acceso: el yo⁵. Nuestro yo siempre se presenta de manera tal que siempre lo concebimos como un estado interno, que puede relacionarse con el exterior, pero cuya relación primordial es consigo mismo. El acceso al yo ofrece la posibilidad de establecer los

⁴ “Pensar acerca del tema (el nihilismo) examinándolo como un observador objetivo no permite tocar el corazón del tema. Esto hace que la pregunta por el nihilismo sea la pregunta radical que es”. Traducción propia.

⁵ Dice Nishitani: “Es un hecho incuestionable que hoy día nuestro yo es un ego de tipo cartesiano, constituido por la autoconciencia como lo que asegura el mundo y todas las cosas que hay en él. La vida, la voluntad, el intelecto, etc., se asocian al ego como sus facultades o actividades intrínsecas.” (Nishitani, 1996, p. 50). El yo que se discute en este texto es este yo cartesiano, este yo que fundamenta tanto su existencia como el mundo externo en su autoconciencia.

límites a los que estamos atados. De esta manera la preocupación por ‘tocar el corazón’ de los temas u objetos se deja a un lado y se le abre la puerta a la preocupación por el único acceso a un interior que poseemos sin tanto esfuerzo: el *yo* se torna el centro del pensamiento filosófico. La atención a sí mismo dio frutos, pero unos han madurado tanto que ya no son de provecho.

El *yo* en su encuentro consigo mismo siguió aplicando la manera en la que procedía al momento de examinar los objetos. De nuevo, al aplicar la luz de la razón, pretendió esclarecer y determinar el *yo*. Su gran pretensión era iluminar a cabalidad todo lo que acontece en sí mismo. Pero, el *yo*, al igual que ciertas cosas, no puede ser iluminado en su totalidad. Este, al examinarse a sí mismo, se divide en dos, como muy bien apunta Nishitani: el *yo* que observa y el *yo* que es observado. El segundo puede ser objeto de la luz, sus contornos pueden ser muy bien determinados y pueden entrar en la determinación que hace la razón. No obstante, ese *yo* que observa, ¿acaso está siendo iluminado por algo?, ¿o es desde la oscuridad que observa? Pero no puede darse la vuelta y observarse a sí mismo, si lo hace o no ve nada o entra en el mismo juego de la dualidad del *yo*. El *yo*, en su relacionarse consigo mismo, muestra una parte indeterminada que, sin embargo, es el fundamento de su relacionarse.

Resumiendo: la razón, si su metáfora reina es la luz, es incapaz de adentrarse en el interior de los objetos de su pensamiento. Si en vez de preocuparnos por la posibilidad de ‘tocar el corazón’ de los objetos, apuntamos hacia nuestro interior, ese objeto que parece más accesible que cualquier otro, llegamos al punto oscuro que permite el surgimiento de la luz. Sin importar por cuál camino tomemos, la metáfora de la luz llega a unos límites: el interior de los objetos y el punto ciego de la razón por el cual nos observamos a nosotros mismos. La razón misma nos reclama atender a la oscuridad. Solo nos queda preguntarnos: ¿cómo allanar el camino?

Nihilismo y desesperación

Podríamos darles nombre a esos puntos oscuros. Nishitani afirma que si seguimos asumiendo el papel de un ‘observador objetivo’ existirán temas que nunca podremos ahondar. Él menciona dos que rompen con la lógica de la dualidad del *yo* que observa y del *yo* que es observado: la existencia y el nihilismo. Una condición para que estos temas surjan como problema filosófico es la puesta en duda de la metáfora de la luz de la razón. El centro en

este escrito será el nihilismo debido a su tenacidad como problema. Para hacer más comprensible el problema del nihilismo seguiré un orden argumentativo que comience exponiendo el nihilismo desde un campo que podríamos llamar existencial hasta un ámbito cultural e histórico. Cabe aclarar que el nihilismo aquí no se entenderá como un tipo de postura filosófica, más bien se entiende como una condición histórica de nuestro tiempo. No se trata de defender o refutar ciertos argumentos nihilistas, sino de explicitar el trasfondo filosófico en el que estamos anclados.

Alguien al que se le podría denominar nihilista es un desesperado ante la falta de sentido de su existencia. Caracterización no muy lejos del entendimiento común y que puede ayudarnos como punto de partida. El nihilista es aquel que se encuentra con la nihilidad, con el sinsentido. Nada a su alrededor presenta una razón suficiente para que su vida cobre sentido. Las razones por las que esto puede pasar pueden ser muchas, pero al final de cuentas se trata de una persona que desespera⁶. Si esta persona asume seguir con su vida no presentará, en muchas ocasiones, indicio alguno de su desesperación. Su vida social se presentará como cualquier otra, el desesperado puede andar por ahí sin estar gritando sobre su tragedia. Puede continuar con su vida, pero esta, en lo más profundo, yace separada del que la vive: "... the relation between the person and his life is fortuitous or accidental"⁷ (Nishitani, 1986, p. 24). Esta relación parece indicar una separación entre el yo que vive y la vida que es vivida. El yo observa su vida, la mira detenidamente y siente que esta no corresponde con lo que él espera. Diríamos, en términos de Kierkegaard, que el yo se desespera por ser él mismo. Todo lo que acontece en su vida no expresa lo que el yo espera, sin embargo, esa disposición ante la vida puede tener salidas. Una de ellas puede ser de carácter ético, es decir, la persona desesperada posee una razón, o varias, que sustentan lo acontecido en el pasado y ofrecen sentido a su presente. La vida y el yo se reconcilian y el deber ser es el fundamento de la nueva relación. La desesperación es conquistada. Nishitani nos ofrece un ejemplo que ayuda a comprender muy bien este punto. Una mujer viuda ve como su hijo único parte a la guerra, y tiempo después este muere en combate⁸. La vida de ella se torna en algo sin significado, la pérdida de su hijo es prácticamente la pérdida de su

⁶ En el texto de Nishitani llamado "The starting point of my philosophy", se lee: "... the state or mood of nihility arises for various reasons. But ultimately it is a matter of a person falling into despair" (Nishitani, 1986, p. 24).

⁷ "... la relación entre la persona y su vida es fortuita o accidental". Traducción propia.

⁸ El ejemplo es ofrecido en un pequeño texto, ya citado, llamado "The starting point of my philosophy".

vida. Pero ella puede decirse a sí misma que la muerte de su hijo tiene una razón: puede afirmar que su hijo murió por una causa justa como proteger la patria. De esta manera, la muerte del hijo adquiere significado y ofrece calma para la vida de la madre. El pasado y el presente de ella ya no son en vano: ella crió a un héroe que se sacrificó por el bienestar de muchos. Sus años de esfuerzo en la crianza de su hijo rindieron fruto hasta en la muerte de él. El presente de la vida de la madre adquiere un valor genuino en cuanto ella siente que cumplió con un deber.

Pero el camino ético es un camino a medias. Puede ayudar a ofrecer sentido al pasado y, en gran parte, al presente, sin embargo, ¿cómo enfrentar el futuro?, ¿qué esperar del porvenir? La opción ética ofrece calma cuando nuestra mirada se enfoca en el pasado, pero cuando damos la vuelta y miramos hacia el futuro, este nos parece incierto, el deber ser no nos muestra un camino claro. Obviamente se puede decir que no es así, que el deber ser sí puede ofrecernos una manera de afrontar el futuro. Podríamos decir que el futuro de la vida de la madre puede ser enfrentado de manera ética si ella asume que toda su vida consistirá en honrar la muerte de su hijo. Su vida se vuelve un deber. No obstante, vayamos hasta el corazón del tema. La opción ética le daba consuelo en tanto le ofrecía sentido a su labor de ser madre. Ahora, con su hijo muerto, su labor finalizó. Si decide vivir honrando la muerte de su hijo lo único que realmente está haciendo es aferrarse desesperadamente al pasado. Su mirada, de hecho, no está orientada al futuro, solo camina hacia el porvenir dándole la espalda y observando lo ya acontecido. Una terrible consecuencia que puede desprenderse de lo anterior es la falsa creencia de que si se asume la opción ética se ha eliminado por completo la desesperación. Que alguien no sea consciente de su desesperación no implica que no esté desesperado. Muchos podrían asumir que el camino que tomó la madre es uno en el que la desesperación ya no está presente y que, además, elimina la posibilidad de volver a desesperar. Pero esto puede refutarse.

Que alguien no sea consciente de su desesperación no implica que no esté *realmente* desesperado. ¿Qué se quiere decir con esto? Se puede decir que la desesperación es un acto de conciencia, que solo cuando el yo se percata de su desesperación es cuando realmente se desespera, sin embargo, detrás de esa idea se esconde un supuesto: la desesperación solo es accesible para el yo que se desespera. Es decir, la desesperación entra en la dinámica entre el yo que observa y el yo observado; el primero debe *dar luz* de la condición del segundo para

que podamos hablar de desesperación. Esta manera de entender la desesperación depende de la concepción de la razón y su luz metafísica: la conciencia es el yo iluminado; la desesperación solo acontece en la conciencia. No obstante, si seguimos esta manera de entender la desesperación surgen dos problemas. El primero es que la desesperación, como fenómeno de la conciencia, se torna difícil de comunicar. No hay manera de crear lazos entre el yo desesperado y el gran afuera de ese yo. El segundo problema, que se desprende del anterior, es la imposibilidad de percatarse de la desesperación de otros. El mundo social humano se torna un mundo de yoes independientes, cada uno con su carga encima, pero imposibilitado de comunicarla: cada quien carga con su propia cruz.

Con lo dicho anteriormente, ¿se insinúa que el desesperado puede ser ignorante de su condición y, de esta manera, negar la posibilidad de que lo esté? Kierkegaard, en su obra *La enfermedad mortal*, afirma que esto puede ser así. Su argumentación se sustenta en una concepción distinta del yo. Él afirma:

El hombre es espíritu. Mas ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma. El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma (Kierkegaard, 2008, p. 33).

El yo del hombre puede entenderse como una relación entre dos polos, una síntesis. Tradicionalmente esos polos han sido el alma y el cuerpo⁹. En la discusión que llevo a cabo el yo se muestra como esa relación entre dos polos: el yo que observa y el yo observado, sin embargo, Kierkegaard nos dice que esa relación entre dos términos no es el yo: el yo es la relación que se relaciona consigo misma. La relación entre dos polos deja de ser el fundamento del yo y se le abre paso a un tercer término, que ya implica los dos anteriores, y que se relaciona consigo mismo. La síntesis se da entre la relación consigo misma. El fundamento del yo deja de ser la polaridad, es más, dado el carácter relacional del yo, el pensador objetivo no puede presentarse como el pilar por el cual todo el yo esta edificado y

⁹ Distinción que parece deberse también a la concepción de la luz de la razón: el alma es lo que se muestra iluminado, susceptible de luz y pura; el cuerpo es lo oscuro, lo que al ser iluminado muestra su condición horrorosa.

por el cual todo lo demás se vuelve visible. El observador objetivo posee un carácter secundario.

Dicho lo anterior, ¿cómo entender la desesperación? En un primer instante, la desesperación puede entrar en la manera tradicional de concebir el yo: la relación entre dos términos. En la vida de ese yo hay un momento de quiebre, se abre la posibilidad de una separación entre los dos polos. La desesperación surge cuando solo una parte de los dos polos mira hacia la relación y se percata de su condición quebrantada: la conciencia de la desesperación surge. Esa parte será la encargada de construir de nuevo el lazo para que la relación vuelva a su normalidad. No obstante, para Kierkegaard la desesperación no entra en esa dinámica. La desesperación es una cuestión espiritual, del yo en su totalidad. “La desesperación es una discordancia en una síntesis cuya relación se relaciona consigo misma” (Kierkegaard, 2008, p. 36). La desesperación no es la discordancia entre los dos polos del yo, es la discordancia de la relación consigo misma. Debido a esta manera de comprender el yo, la desesperación no puede entenderse como un acontecimiento que le sucede a cualquiera en un momento determinado, sino que, en cada momento, en todo el tiempo de su presencia, la desesperación está atada al yo.

Y en el hecho de que esta relación sea espíritu, sea un yo, radica precisamente la responsabilidad a que la desesperación está sujeta en todos y cada uno de los momentos de su duración, esto por más que el desesperado, engañándose ingeniosamente a sí mismo y engañando a los demás, pretenda hablarnos de su desesperación como de una simple desgracia que le ocurre (Kierkegaard, 2008, p. 36).

La desesperación hace parte del ámbito espiritual. Aquellas personas que hablan de ella como si fuera un acontecimiento cualquiera cometen, por decirlo de alguna manera, un error categorial. Hablan de la desesperación como si esta fuera parte del ámbito de una relación entre dos términos. Tomemos como ejemplo la relación cuerpo-alma. Muchos pueden pensar que la desesperación se debe al quiebre en la relación entre estos dos términos. La desesperación, entendida así, puede desaparecer si le prestamos atención a los puntos donde se rompe la relación. El cuerpo puede darnos ciertas dolencias y podemos solventarlas fácilmente con algún ejercicio o medicamento. El alma igualmente puede, pero con buenos hábitos esta puede restaurar su condición normal. El ejercicio racional aquí recae en tratar la

desesperación como una enfermedad más, como una que acontece en un tiempo lineal, que posee un punto determinado de comienzo y a la cual, eventualmente, podemos dar fin. Una opción ética ofrece esta perspectiva de la desesperación. La madre reconoce el punto de comienzo de su desesperación: la pérdida de su hijo. Así, determina la manera en la que este padecimiento puede acabar: honrar la muerte de su hijo. Y además de lo anterior, se suma la apariencia de que con este procedimiento la desesperación es conquistada.

No obstante, como muy bien nos dice Kierkegaard, en la dicha se esconde la desesperación. El terrible error que se comete al no entender la desesperación como un fenómeno espiritual sino de la conciencia es atribuirle un carácter de consecuencia. Se piensa de ella que es una mera consecuencia de una sucesión de hechos o de una disposición ante la vida. Se cree que la desesperación acontece en un determinado momento y solo se contrae esa vez, pero la desesperación aparece en todos los momentos. A diferencia de una enfermedad que se contrae una vez (ya que es absurdo pensar que uno contrae, por decir algo, una gripa cada vez que se estornuda), la naturaleza de la desesperación es que esta *sigue contrayéndose* en cada momento. Esto se debe a la naturaleza del yo, a la relación que se relaciona consigo misma. Es la propia dinámica del yo la que hace de la desesperación la carga tan pesada que es. Y es el mismo yo el que camufla sus peores padecimientos.

La mujer camina hacia el porvenir de espaldas. Esa decisión, ese obviar la mirada al futuro, ese empeñarse en vivir observando el pasado, esconde una mayor desesperación. Todo su presente se resume en dedicarse empecinadamente a ofrecer sentido a su pasado, a *volver* una y otra vez a él. ¿No es esto un proceder del yo, del espíritu? ¿No es acaso esto la dinámica de la desesperación? En cada retorno al pasado, en cada mirada dirigida hacia él y en cada paso al futuro la desesperación se hace presente. Cada instante es una nueva responsabilidad, un nuevo decidir ante la desesperación. En el caso de la madre, su decisión tomó un carácter necesario, la opción ética nos hace creer que esta posee la bastante fuerza para que nos acompañe el resto de nuestras vidas. Fuerza que, en muchas ocasiones, es suficiente, pero, que, a pesar de su tenacidad, es frágil: basta con el murmullo del fantasma de su hijo para que la madre vuelque la mirada hacia el futuro y desespere.

Ética y resignación

Nishitani ofrece otra opción que puede brindar sentido y escapar de la desesperación: la opción religiosa. Antes de exponerla haré una pequeña reflexión que relacione el duelo

esencial con la opción ética de enfrentar el nihilismo. Puede que la opción ética fracase debido a que en vez de conquistar la desesperación simplemente se ahonde en ella con más profundidad, sin embargo, podemos, con el fin de perfilar de mejor manera el desafío que nos propone Meillassoux, suponer que una opción ética puede ayudarnos a dar cumplimiento al duelo esencial. Siguiendo con el ejemplo de la madre, ¿ella acaso no puede asumir una postura ética y, a la vez, encarar el futuro con ella? Dejará a un lado la afirmación de que su vida constará en honrar la muerte de su hijo y afirmará algo más concreto, algo que pueda ofrecerle maneras de encarar el futuro: ella quiere hacer *justicia*.

La madre decide que no es suficiente honrar la muerte de su hijo, necesita conocer los acontecimientos que la causaron y responsabilizar a los que lo condujeron por ese camino. Su futuro constará simplemente en actuar con determinado fin: saber la verdad y condenar a los que la omiten. La justicia, en este caso particular, supone que existe una cierta retribución entre hechos. La muerte de su hijo, aunque muy dolorosa, puede ser lidiada a través de unos hechos que esclarezcan su acontecer. No es solo dar por sentado que su hijo murió por una causa justa, sino que es necesario saber cómo aconteció. De esta manera la muerte cobra más sentido. Si llegado el caso en que su hijo murió a causa de la negligencia de alguna institución gubernamental y se conoce el hombre que lo asesinó (o el grupo del que hacía parte este hombre), tales actos deben ser conducidos a la justicia. Todo el quehacer de la madre está edificado en esa pretensión de hacer justicia. Es un deber ser que permea su futuro. De esta manera podemos decir que una opción ética puede llegar a ser suficiente para que la muerte de su hijo no la condene a la desesperación. Su quehacer no es un caminar hacia el futuro de espaldas, parece ser ya una mirada directa a él. Ella puede volver al pasado y sacar de él las fuerzas necesarias para encaminar un presente con un futuro pleno de sentido. No obstante, si analizamos más detenidamente su quehacer percibiremos que realmente no la aleja de la desesperación. Su yo está de nuevo confundiendo la conciencia de la desesperación con la desesperación misma.

Lo único que está haciendo la madre es proyectar en el futuro un presente que quiere que acontezca; es un presente que está totalmente determinado por la muerte de su hijo. Ese hecho concreto en el futuro es un proceder desesperado. Presente y presente futuro vuelcan su mirada al pasado doloroso y horroroso. Al final se puede decir que la madre sí se enfrenta con un futuro, pero no se enfrenta con el *porvenir*. El futuro de la madre es un acontecer que

se espera, que está en la conciencia del yo aguardando a que sus esfuerzos rindan frutos. No hay novedad en esa línea de tiempo; la necesidad lo rige todo: la madre piensa que de sus actos necesariamente se seguirán las consecuencias que ella espera, sin embargo, el porvenir abre la posibilidad de una novedad, de una contingencia no prevista. El *por-venir* puede ser algo totalmente desconocido. El futuro encarado de manera ética crea las condiciones para que se crea que en ciertas circunstancias la desesperación no está presente, pero: ¿y si esas circunstancias en algún momento se resquebrajan y abren campo de nuevo al sinsentido? La madre puede desesperar nuevamente si se percata de la imposibilidad de hacer justicia debido, en un caso hipotético, a la corrupción de las instituciones encargadas de impartirla. Además, supongamos que logra hacer justicia. ¿Qué le queda esperar de su vida? Se puede decir que la satisfacción del deber cumplido, pero, a pesar de esto, el murmullo del fantasma de su hijo aún está presente. Ni el mayor esfuerzo terrenal puede traer a su hijo de nuevo a la vida: la ausencia de su hijo se empecina en volver una y otra vez. Cualquier futuro la desespera porque muestra el carácter necesario de la pérdida de su hijo. Ya no hay manera de evitar su muerte y ya no hay manera de volverlo a ver.

Al inclinarse por una opción ética se puede decir que el duelo es la aceptación de la necesidad que acarrea la muerte. No hay manera de escapar de ella y no hay manera de retornar de ella. Nosotros los vivos solo debemos vivir con esa asunción. Hemos sido capaces de enfrentar el futuro con esta aceptación. El camino terrenal que ha asumido la muerte se debe, en gran parte, a esa resignación ante la muerte, tanto a la mía como a la de los demás. Le hemos dado a la muerte ese carácter de inevitabilidad y de ella deducimos que no podemos enfrentar a la muerte si no es por la resignación. La madre puede vivir su vida de manera ética, buscando y desarrollando cuanta razón pueda darle sentido a su quehacer, pero, detrás de esa fuerza, no hay nada más que resignación. Su hijo no volverá de entre los muertos. La opción ética puede crear ciertas condiciones que permitan, de cierta manera, asumir la muerte de los demás, puede darnos la fuerza suficiente para que podamos estipular un futuro y actuar debido a un plan bien definido. Mientras todo se acomode a ese plan no existirá, al menos explícitamente, un atisbo de desesperación, pero la opción ética fracasa al momento en el que un espectro, ese murmullo de aquel que se resiste partir de esta orilla, *aparece*. La opción ética es débil debido a su imposibilidad de atender a las muertes terribles: si toda muerte es inevitable, ¿por qué tenemos que aceptar, sin oponer nada, las circunstancias que promueven

esas muertes que, a primera vista, pueden ser evitadas? Si miramos la vida de los sobrevivientes y la muerte de los difuntos bajo una perspectiva ética, todo acontece bajo un *deber ser* absoluto; la necesidad permea todos esos acontecimientos ya sucedidos y por ocurrir. El duelo, desde esta mirada, no es más que la aceptación de esa necesidad sin más. Si alguna vez nos vemos desesperados, guardemos calma, examinemos más detalladamente los sucesos e intentemos, desesperadamente, dar las razones por las que todo aconteció así. Solo encaminándose en la ruta de la necesidad podemos de nuevo afrontar un futuro.

En la opción ética no hay cabida para los espectros, en ella solo hay que aceptar sin dilación toda muerte. El camino de la necesidad, al menos en el mundo terrenal, no da cabida a esos seres paradójicos. Aquellos que persisten en la obstinación de clamar a sus congéneres que hay seres por ahí, deambulando por todos lados, son tomados por locos que no han conocido el camino correcto. No obstante, “los espectros esenciales son muertos que rechazarán siempre tomar su orilla, que obstinadamente desenrollan su mortaja para declarar a todos los vivos, contra toda evidencia, que su lugar seguirá aún entre ellos” (Meillassoux, 2016, p. 101). Los locos, como en muchas ocasiones más, conocen de mejor manera el peligro que hay que encarar.

En resumidas cuentas: bajo una opción ética el duelo es resignación ante la necesidad de la muerte. La desesperación, en este caso, no es explícita; se cree erróneamente que al no ser consciente de ella tal condición no está presente. No obstante, en el futuro ético se esconde la dinámica de la desesperación: un ir constante hacia el pasado, pero con un matiz: ese ir y venir debe confirmar la necesidad del suceso. Detrás de esa dinámica está, en cada instante, contrayéndose la desesperación. Si llega un momento en el que esta dinámica no muestra su carácter necesario, todo en la vida cae de nuevo en la nihilidad, en el sinsentido. La resignación, por decirlo de alguna manera, es la nihilidad que se acepta, aquellos que hacen el duelo dicen: ‘ya no hay *nada* más que podamos hacer’. No importa la persistencia en tomar el camino ético, este nos muestra su carácter insuficiente ante el intento de superación de la nihilidad. Dentro y fuera de esa opción está la fragilidad de percatarse que dar un paso hacia la luz no esconde la oscuridad que hay detrás de ella. En la opción ética, la conciencia de la desesperación no es un paso para su eventual superación. En la oscuridad yace el yo desesperado acompañado de esos espectros que se rehúsan a partir, esos espectros que nos ven, pero que nosotros nos rehusamos a ver.

Religión y fe

Nishitani, consciente de la insuficiencia de la opción ética, afirma: “Ethics of necessity requires religion”¹⁰ (Nishitani, 1986, p. 25). La madre está atada a su pasado terrenal, su vida solo transcurre en la cotidianidad de la vida social, sin embargo, si ella apela a un campo trascendente que supere esta vida cotidiana y las muertes terribles acontecidas en este mundo, ella puede tanto ofrecer mayor sentido a su existencia como asumir de mejor manera la muerte de su hijo. Su hijo no murió simplemente y dejó este mundo, sino que hay la oportunidad de encontrarlo en ‘la otra orilla’. La creencia en ese campo trascendente le ofrece esperanza: no solo puede volver a ver a su hijo, sino que su muerte es tan solo un paso más para volverlo a ver. En esta opción sí hay cabida para, al menos, un hecho novedoso, la existencia de un campo más allá del que nos muestra nuestra experiencia: el porvenir se hace presente. El quiebre que había antes entre la vida y aquel que la vivía ya no tiene cabida. Se crea un lazo muy fuerte entre esos dos polos porque al suponer un campo trascendente ya no se puede decir sin más ‘ya no hay *nada* más que hacer’, sino que se presenta una oportunidad en la que la novedad, el porvenir, sí puede acontecer. La vida ya no está desligada de aquel que la vive, la esperanza que le fue dada recubre todo su ser y lo encamina a un porvenir lleno de sentido.

A pesar de lo anterior, surge una consecuencia que puede ser contraproducente a largo plazo. Esa conexión entre los dos polos solo depende de la suposición de ‘la otra orilla’, es decir, depende de un acto de fe, que en muchas ocasiones depende a su vez de un ser trascendente que sostiene tanto al mundo terrenal como a ‘la otra orilla’. Y dado que la estadía en el mundo terrenal depende de la fe en ‘la otra orilla’, esto se traduce en un abandono de todo lo terrenal. Lo que en la opción ética se mostraba como un gran defecto, en la opción religiosa se presenta como su mayor fortaleza: la resignación no es más que la antesala a un campo de verdadero sentido. La persona religiosa puede darle la razón a alguien que asumió la opción ética: hay que aceptar que en este mundo no hay esperanzas para poder afrontar el sufrimiento, sin embargo, el religioso da un paso más, la resignación para él no es más que una prueba que corrobora que hay un mundo trascendente, uno en el que se puedan generar lazos con esos seres ya ausentes. El mundo terrenal solo nos encamina a la resignación, no hay nada en este mundo que pueda dar las pautas necesarias para enfrentar el dolor ante

¹⁰ ‘La ética necesariamente requiere de la religión’. Traducción propia.

cualquier situación. Esto solo nos incita a creer que puede haber un campo en el que la resignación a lo terrenal sea el primer paso para poder entrar.

Los lazos que se crean aquí son de carácter espiritual, la madre acepta que en este mundo ya no hay cabida para poder ver de nuevo a su hijo, pero el ámbito de la fe le muestra que aún hay esperanzas, que el hecho de que en este mundo ya no sean posibles no significa que haya que desechar por completo la posibilidad de volverse a encontrar con él. La naturaleza de este encuentro puede ser desconocida, pero la vida de aquellos que poseen una creencia firme no depende de los detalles, sino de una idea rectora que envuelva toda su vida. Esa sensación de certeza absoluta que ofrece la fe se puede entender como la verdad religiosa. Sensación que no solo cubre particularidades de la vida, sino que la envuelve en su totalidad. La opción ética siempre se mostró frágil ante cualquier altercado no esperado, en la opción religiosa esto no sucede. La verdad, con su carácter de necesidad, no cubre solo el mundo terrenal, sino que presenta un mundo trascendente en el que se puede encontrar sentido y, además, llena en su totalidad la vida humana: ya no quedan espacios vacíos, y la desesperación, a primera vista, es conquistada por la verdad religiosa.

¿Cómo podría entenderse, dentro de esta dinámica religiosa, el duelo? En primera instancia, compartiría con la opción ética que un resultado de afrontar la muerte de alguien es la resignación por una solución terrenal. Ya este mundo, en el que las muertes terribles acontecen, no ofrece ninguna garantía de esperanza. No obstante, la opción religiosa ve la resignación como un paso que conduce a un camino más prometedor. El duelo se torna en una *espera*. La resignación, ese resultado terrible que muestra la necesidad del acontecer terrenal, le abre las puertas a la *esperanza*. Esta esperanza surge de la misma dinámica de la necesidad. La muerte puede tener un sentido positivo: no es una tragedia, es un paso *necesario* para acceder a un campo verdadero de sentido. Es en ese sentido positivo que las personas pueden dar el paso y, en vez de decir ‘ya no hay *nada* más que hacer’, afirman ‘aún podemos esperar *algo*’. La nihilidad se elimina, ese *algo* se presenta como la gran oportunidad de conducir la vida a través de una espera por y hacia la muerte. Es más, la muerte se presenta como la prueba de que no todo sentido se agota en el mundo terrenal, sino que ella misma abre la posibilidad de un mundo más fundamental, con más sentido. El duelo, más que una carga desesperada, es la puerta a una vida más significativa. La muerte es un puente entre este mundo en el que las muertes terribles suceden y un mundo trascendente en

el que las muertes terribles pueden ser recompensadas. Ese puente que la muerte es supone un acto de fe. La fe es la certeza de encontrar, a través de la muerte, un quehacer significativo. La resignación le dice a la conciencia que ya no hay *nada* más que hacer, que el ámbito ético no puede ofrecer sentido en el momento de afrontar un duelo, sin embargo, la razón misma puede preguntar: ¿y si hay *algo* más?, ¿y si solo la resignación me muestra los límites del ámbito ético? Puede que solo sea una cierta prueba indirecta de la posibilidad de un ámbito más fundamental. La religión aquí no solo se presenta como un acontecer accidental en la vida humana, sino en el acontecer esencial de la existencia humana. La religión no es solo una cuestión cultural o de un desarrollo natural de nuestra humanidad, sino que se posiciona en la base fundamental de cada individuo. La pregunta central que motiva toda búsqueda religiosa es: “¿con qué fin existo?” (Nishitani, 1999, p. 38). Esta pregunta y la suposición de un ‘*algo* más’ son la antesala a consideraciones más profundas sobre la naturaleza de nuestra condición. La fe es un resultado del pensar mismo. La fe es la especulación, el pensar nuevamente se abre paso más allá de la luz de la razón.

Los límites de la fe

La fe puede ser el sendero tranquilo y vacío de obstáculos que puede ayudar a afrontar un duelo, sin embargo, la fe, aún influida por la luz de la razón, no contempla espectros esenciales en sentido estricto. La fe supone, por decirlo de alguna manera, la existencia de seres cuya naturaleza no es terrenal, pero la estadía de esos seres se encuentra más allá de los límites de la finitud tanto del acontecer humano como del universo material. La muerte tomada como puente entre dos mundos permite la esperanza de encontrar a esos seres que ya no están con nosotros. Pero ¿qué pasa si ese puente se elimina? Es en ese momento cuando los espectros esenciales surgen. La fe religiosa hace creer que hay un camino que recorrer entre este mundo y otro mundo que, aunque no lo conozcamos, suponemos su existencia. Los espectros esenciales no pueden recorrer ese camino. La respuesta, de nuevo, se centra en la naturaleza del saber. Así como cuanto más sabemos de sus muertes más horrosas nos parecen, del mismo modo cuanto más sabemos más convencidos estamos de que no hay ‘*algo* más’ después de la muerte. La fe religiosa, aunque fuerte, aún debe enfrentarse a ese poderosísimo enemigo: el saber, pero antes de desarrollar el tipo de saber al que la fe se enfrenta, veamos la manera en la que esta es un desarrollo del saber mismo, es decir, la manera en la que la fe resulta siendo una conclusión del proceder del saber.

Repito la consigna de Kierkegaard: en la dicha se esconde una profunda desesperación. La solución religiosa al duelo puede ser tomada como una conquista de la nihilidad. Ya no hay muerte que no posea cierta esperanza religiosa, a pesar de lo tremendamente dolorosa que pueda ser. Todo aquel que enfrente el duelo asumiendo que la fe ofrece esperanza siente que no recaerá de nuevo a un campo desolador y frío: del oscuro mundo de la resignación saltamos al iluminado campo de la esperanza. La opción religiosa nos hace creer en una nueva perspectiva, en una en la que creemos que somos capaces de ver todo con más claridad. La fe sigue el supuesto de la luz de la razón. El asunto sigue siendo que la observación debe ser lo más atenta posible, una observación que desentrañe ciertos engaños y nos ofrezca una mejor vista, sin embargo, la opción religiosa no se queda en un ámbito negativo como la opción ética: la segunda nos ofrece los límites en los que nos encierra la resignación, la primera acepta sin problema alguno esos límites. No obstante, de la resignación del mundo terrenal no concluye la total eliminación de posibilidades, sino que les abre la puerta a otras opciones. El mundo no se agota en su terrenalidad, de hecho, esta da indicios de otro(s) mundo(s). La muerte es uno de esos trágicos indicios. La religión, en este caso, da un salto del pensamiento atento al pensamiento especulativo: no solo se queda contemplando la problemática a detalle, sino que insinúa que el problema va más allá de lo que vemos a primera vista. La fe es el camino que naturalmente se toma cuando el conocimiento racional atento se queda corto. A pesar de que la fe es el salto que se toma ante la situación límite de la razón atenta, aquella no logra afrontar de manera directa lo que ella misma se propone. De ahí que uno de sus resultados sea la esperanza. La fe asume que debido a que cierto conocimiento no puede ofrecer respuestas, ningún conocimiento lo hará. La esperanza trata de afirmar que lo único que queda por esperar es algo totalmente desconocido, punto en el que no contradice al pensar mismo, pero afirma también que no nos es posible llegar a conocerlo ni con el mayor de nuestros esfuerzos. La fe nos conduce a pensar que ella solo es posible en el ámbito de nuestra impotencia intelectual. La sensación de certeza que la fe produce implica, de nuevo, una imposibilidad nuestra: no somos seres omniscientes. La opción ética reconoce esto y dice que no hay conocimiento terrenal que nos indique que hay manera de enfrentar la muerte más allá de la resignación. La opción religiosa también lo reconoce, pero de esa imposibilidad epistemológica, es decir, no ser capaces de saber que hay algo más, no concluye la imposibilidad ontológica, es decir, que verdaderamente sí haya

otros ámbitos que difícilmente llegaríamos a conocer. Los adagios divinos son posibles, pero incognoscibles. La fe religiosa entendida de esa manera solo nos conduce a otra resignación, de otro nivel. Ya no se dice ‘ya no podemos hacer *nada*’, sino ‘no podemos saber *nada*’.

La fe nos insta a creer que a pesar de que el saber pueda decirnos bastante sobre nuestro mundo terrenal, no podrá decir *nada* sobre los adagios divinos. Esa imposibilidad epistemológica permite suponer, aunque sea de manera indirecta, la existencia de un mundo extraterrenal. Hay dos maneras de enfrentar este argumento de la fe. La primera se puede entender como un contraargumento metodológico. El pensar, para llegar a poseer un saber, debe desarrollar un método, con sus respectivos supuestos y pasos a seguir. Uno de esos grandes supuestos es que, si se desea corroborar o refutar la existencia de algún objeto, esto solo se puede hacer desde un saber empírico. Las conclusiones lógicas sobre la supuesta existencia de un mundo más allá del terrenal no confirman ni refutan esa existencia. Es decir que, en términos metodológicos, la fe supone algo que ciertamente se le imposibilita al saber, pero este responde diciendo que lo que plantea la fe no posee ningún sentido, metodológicamente hablando. Este contraargumento es fuerte en términos epistemológicos, pero si basáramos todo nuestro saber en la manera en la que el saber empírico procede, la opción ética de nuevo se vería como la opción más pertinente, es decir, cierta resignación cubriría nuestra existencia. Si no poseemos la capacidad de ir más allá de lo que dice el saber empírico, entonces lo único que nos queda es la resignación y la aceptación de esos límites, tanto dados como encontrados.

Pero podemos entrever una segunda opción. Esta opción no elimina por completo las suposiciones del saber empírico, sino que las toma como algo serio y capaz de decir mucho más. Esta segunda opción le otorga a la fe cierta validez, y, por ende, toma sus supuestos como algo merecedor de atención. No vamos a decir desde un principio que la posibilidad de la existencia de un mundo extraterrenal sea un sinsentido. Lo que vamos a hacer es examinar lo que la fe considera un paso entre este mundo y la ‘otra orilla’. Examinemos el saber sobre la muerte y de ese saber podemos extraer mejores conclusiones. Haciendo un adelanto: de ese saber podemos concluir que la muerte dejó de ser el puente entre los dos mundos y que esto se debe, en gran medida, al nihilismo causado por el surgimiento de la ciencia moderna.

La muerte de lo divino y de lo terrenal

La cosmovisión regente antes del auge de la ciencia moderna se puede describir de manera sencilla: el mundo es conducido teleológicamente por Dios, por ende, es un mundo ordenado. Todo lo que acontece en el mundo está regido por los mandatos divinos y cuyo fin es el bien. Las leyes naturales se veían como parte del designio divino. No había separación entre el orden natural y el orden humano: todo hacía parte de un orden cósmico. El universo completo estaba lleno de vínculos vivos.

La idea de la vida como un vínculo vivo había sido central en la visión del mundo precientífica, precartesiana. La vida entonces estaba viva no sólo en el sentido de las vidas individuales sino, al mismo tiempo y de una forma muy real, como algo que unía a padres e hijos, hermanos y hermanas, y de ahí a todos los hombres. Era como si cada hombre individual naciera de la misma vida, como las hojas individuales de un árbol que brotan, crecen y caen una por una, y todavía comparten por igual la vida del árbol (Nishitani, 1999, p. 48).

En esta cosmovisión, el hombre estaba en una posición privilegiada. La relación entre Dios, hombre y mundo era una relación fuerte y muy bien sustentada. Dios creó al mundo y, dentro de él, al hombre. El hombre, a diferencia de los demás seres mundanos, poseía una conexión directa con Dios. La finalidad de la existencia humana podía ser el criterio que condujera la finalidad del mundo. Nishitani lo expresa de la siguiente forma:

El significado y el telos de la existencia humana constituían los criterios del significado y el telos del mundo. Por tanto, la relación entre Dios y el hombre se erigía en su propio eje y expulsaba al mundo a su periferia, y era de ese modo tanto si se pensaba el mundo positivamente, como la creación de Dios, o negativamente, como algo que hay que mantener apartado. Una vez colocado este eje, era posible establecer una relación entre Dios y el hombre basada exclusivamente en los intereses humanos y, sobre todo, personal (Nishitani, 1999, pp. 88-89).

La muerte hacía parte de esa relación personal entre Dios y el hombre. Ella, al ser parte de los mandatos divinos, no debía tomarse como algo netamente negativo, sino que incluso puede poseer un valor positivo debido a que es a través de ella que se puede obtener un acercamiento más significativo con Dios.

La teleología le abrió paso al mecanicismo. Este paso se dio gracias al desarrollo de la ciencia moderna. Dios, poco a poco, fue echado al patio trasero. Las explicaciones científicas abrieron un nuevo horizonte para entender las relaciones mundanas. Las consecuencias de esta nueva cosmovisión fueron tres: una visión materialista del mundo, un racionalismo dominador y el ateísmo moderno.

El mundo presenta dinámicas que pueden ser estudiadas y comprendidas en su totalidad sin apelar a la influencia divina. Muchas veces la única intervención de Dios en el mundo era la creación de este, pero en su infinita sabiduría, había creado un mundo capaz de mantener orden sin la intervención de su creador. El deísmo aún era posible. Dios aún tenía un espacio, pero ya difícilmente se lo podía hallar en el mundo. El hombre, con su razón, podía desentrañar las maneras en las que el mundo podía mantener el orden. En este ejercicio, se percató que de un conocimiento detallado de los fenómenos mundanos podía sacar provecho: la materia se mostraba pasiva ante la fuerza de la razón. Ser racional es dominar mediante un conocimiento detallado. Cuanto más se sabe, mejor podemos controlar nuestro alrededor. De esta sensación de dominio se concluyó que podíamos darle rienda suelta a nuestra idea de progreso. Tal fue la euforia que incluso lo que se consideraba más divino se despachó. Para alcanzar nuestro propio bienestar solo necesitábamos de nuestro uso de razón. Ella poco a poco nos independizó de las fuerzas divinas: nos ofreció autonomía. Gran parte de la subjetividad moderna no puede entenderse sin este desarrollo motivado por el surgimiento de la ciencia moderna y sus eventuales consecuencias. El ateísmo moderno puede verse como el resultado de la relación entre el racionalismo imperante y el subjetivismo que este supone.

¿Qué le sucedió a la noción de muerte en este proceso? Morir se tornó como cualquier otro hecho más: la muerte acontecía ya en un mundo muerto. Tanto a Dios como al mundo se le despojaron sus fuentes de vida y estas resultaron oscurecidas por la ferviente y creciente subjetividad humana. La muerte no era ningún paso, ya que no hay puente que cruzar: todo se queda en el territorio de la materia pasiva que el hombre puede dominar. No hay mundo más allá de esos límites o, al menos, no hay manera de acceder a ellos. La ciencia moderna, con ayuda de la subjetividad, derrumbó cualquier intento de acceso a esos mundos metafísicos. El ser humano se quedó estancado en un mundo muerto que desesperadamente intenta revivir apelando a cuanta característica emocional o intelectual pueda extraer de su

subjetividad. Ya el mundo no muestra lo que es, sino lo que somos y lo que somos susceptibles de ser. El único agente permitido de ahora en adelante es el yo. Pero ¿qué yo surge de este proceso? ¿es un yo que actúa desesperadamente?

Desamparo y subjetividad impetuosa

Este yo que surge está anclado al ateísmo moderno. En términos muy sencillos, la subjetividad moderna se afirma en la nada, no hay Dios y no hay mundo. Dado que nuestra existencia no encuentra ningún lugar sólido al que aferrarse, lo que queda por hacer es la afirmación de nuestras propias capacidades. Prácticamente todas las filosofías en las que la subjetividad cumple el papel protagónico siguen la siguiente premisa sartreana: “Y cuando se habla de desamparo (...) queremos decir solamente que Dios no existe, y que de esto hay que sacar las últimas consecuencias” (Sartre, 2009, p. 40). La cita que se trae a colación trata dos asuntos importantes. El primero es la puesta en evidencia del estado del ser humano ante las nuevas perspectivas abiertas por el desarrollo de la ciencia moderna: estamos desamparados. No encontramos por ningún lado un escudo que nos pueda proteger, que se pose delante nuestro y nos cubra de las mayores tragedias. Es en el desamparo desde donde intentamos ‘sacar las últimas consecuencias’. El segundo asunto importante se deriva del anterior. Dado que Dios no existe, dado que cualquier ideal que nos podía conducir y forjar ya se muestra como ilusorio y frágil y dado que ya el mundo perdió su encanto, solo nos queda apelar a la única certeza que aún podemos señalar: el yo. Sartre aquí muestra su deuda con Descartes. Aunque hay importantes variaciones, la idea de fondo es similar: es en el yo donde se puede encontrar un punto de partida firme. El yo cartesiano a través de su subjetividad llegaba a la afirmación de Dios; el yo sartreano, por el contrario, llegaba a la *nada* a través de su subjetividad. Esta nada es el fundamento de la acción humana. La nada nos responsabiliza y nos hace libres, nuestro ser no es en ningún momento un arquetipo ya predeterminado, no es ninguna *esencia*. Nuestro ser es un *proyecto*. Cualquier acto humano nos insta a responsabilizarnos de él, ya no hay nada más que permita la acción que la propia subjetividad humana. El proyecto sartreano solo es posible en el desamparo. El ser ya no es un ámbito donde las esencias se encuentren de tal manera que condicionen a los entes. El ser es desamparo, es un llamado a la acción, a la libertad: si no encuentras muros, escudos o espadas que te protejan, ¡constrúyelos tú mismo! La subjetividad humana se afianza como el fundamento último de toda empresa existencial. Ya ni Dios está en el patio trasero, está por

completo fuera de todo ámbito humano. El ateísmo moderno subjetivista solo concibe un agente: el yo. Todo el camino que recorre se puede describir como un anhelo de independencia absoluta o, en otras palabras, este ateísmo es la receta para amarrarse las manos y sostener entre ellas un espejo que solo nos muestre nuestro verdadero rostro, nuestra subjetividad desnuda. Siguiendo a Nishitani, el resultado de ese yo es el *autoapego*. Ya no hay puentes con el mundo ni con la divinidad y solo queda al descubierto nuestra preocupación existencial.

El desamparo no solo se muestra desde un punto de vista existencialista: un análisis del saber empírico y científico también nos conduce a un estado de total desprotección. Mencionaré de manera concisa la forma en la que la ciencia moderna cambia la naturaleza del mundo y de Dios: la transición entre unas leyes de la naturaleza vivas a unas leyes de la naturaleza totalmente indiferentes a nuestro actuar. Como ya dije anteriormente, las leyes de la naturaleza se podían entender como una de las muchas maneras en las que Dios se comunicaba: eran adagios divinos. No obstante, el desarrollo del pensamiento matemático y la proliferación del método científico nos condujo a una funesta idea para el pensamiento cósmico religioso: el mundo material puede entenderse sin la intervención divina. Esta idea es desesperanzadora, por un lado, pero llena de ímpetu, por el otro. Desesperanzadora porque elimina la relación entre el mundo y Dios, y, a la larga, elimina la relación personal entre el hombre y Dios. Podría decirse que es una primera etapa del desamparo, sin embargo, es una idea que llena de fuerza y de optimismo si se le mira desde otra perspectiva. Dado que el mundo material posee leyes que son inteligibles, aquel que las conozca no solo realiza un acto cognitivo espléndido, sino que gracias a ese nuevo saber puede conocer de antemano el comportamiento de muchos fenómenos. De ese saber científico se desprendió el interés desenfrenado por el desarrollo tecnológico.

El desarrollo tecnológico, aunado con la noción científica de las leyes de la naturaleza, lleva al hombre a un estado de nihilidad que, de nuevo, como en el caso existencial sartreano, conlleva a la afirmación de la subjetividad. No obstante, comporta una gran diferencia: la nihilidad que se presenta en este sendero es una en la que la racionalidad y la espiritualidad quedan relegadas a un segundo plano y se le abre paso a una concepción del ser humano prerreflexivo y entregado incondicionalmente a sus propios deseos (Nishitani, 1999, p. 139). El inicio de este sendero comienza con el cuestionamiento

del carácter que se le da al conocimiento científico: a este se lo toma como un garante de verdad objetiva. Las leyes de la naturaleza se presentan como el fundamento de toda objetividad. La creencia y la justificación en las leyes naturales hacen pensar que es posible que toda acción o hecho acontecido en el mundo terrenal puede reducirse a unas interacciones que fácilmente son estudiadas por la ciencia moderna. Así, todo ente terrenal y toda interacción entre ellos están bajo el control de las leyes de la naturaleza. Pero ¿cómo podríamos evidenciar la existencia de las leyes de la naturaleza si no se pudieran ‘expresar’ en los entes que condiciona? Las cosas son las que actualizan las leyes de la naturaleza. Es más, las cosas, en cierto sentido, pueden apropiarse de estas leyes y crear nuevos individuos e interacciones. Siguiendo a Nishitani, las manifestaciones de las leyes crecen en virtud del surgimiento de más apropiaciones por parte de las cosas. El mundo inerte, los organismos vivos, la razón humana y el desarrollo tecnológico no son más que manifestaciones de las leyes de la naturaleza que han surgido por la apropiación de estas por parte de las cosas del mundo. ¿De qué manera la tecnología es, pues, una manifestación de las leyes de la naturaleza?

Gracias a su capacidad racional, el ser humano puede hacer explícitas las propias leyes de la naturaleza. Este conocimiento le ofrece la increíble opción de conducir esas leyes por los caminos que el ser humano desee. La tecnología es la unión entre nuestro conocimiento racional y nuestra actividad. De esta unión surge una consecuencia que ya habíamos mencionado anteriormente: el ser humano se llena de un ímpetu tal que ya no necesita apelar a Dios ni a cualquier otra idea que no se encuentre en la misma condición humana. El desamparo que se puede evidenciar —a que toda cosmología y cosmogonía previa a la ciencia moderna quedan caducas— es la antesala a una nueva afirmación en la que el desamparado y el amparo son lo mismo. El ser humano está desamparado, pero en sus acciones encuentra el amparo que necesita. El ímpetu se traduce en un control de las leyes de la naturaleza y en el desarrollo exponencial de la tecnología. Este ímpetu muestra tanto el gobierno de las leyes de la naturaleza hacia las cosas como la manera de emanciparse de ellas: hacerlas explícitas. La máquina es la manifestación más elocuente de las leyes de la naturaleza y la expresión de la libertad humana. El uso de estas leyes fomenta la creencia de que somos capaces de emanciparnos a nosotros mismos sin intervención divina. El trabajo humano mediado por la tecnología se presenta, de esta manera, como el sendero de la

verdadera libertad, sin embargo, la ironía de la historia humana muchas veces es el mejor contraargumento. Primo Levi nos narra su experiencia como prisionero en un campo de concentración nazi. En la entrada del campo de Monowitz estaba inscrita la siguiente frase: ‘El trabajo nos hace libres’.

“El sueño de la razón produce monstruos”

Esa frase paradójica incrustada en la entrada de un *arbeitslager* hace evidente las consecuencias que el ímpetu subjetivo desata. La emancipación de las leyes de la naturaleza no conduce necesariamente a la libertad tan ansiada y tan ingenuamente presupuestada. La relación que se establecía entre el trabajo mediado por las máquinas y el ser humano hace un giro que cambia la jerarquía: ya no es el hombre el que controla las máquinas y el desarrollo tecnológico, sino que estos ya son los que condicionan y crean las circunstancias en las que los seres humanos están siendo controlados por sus propias creaciones: ‘el sueño de la razón produce monstruos’. La ambivalencia de esta famosa frase puede ayudar a entrever la relación entre la tecnología y el ser humano.

Comencemos entendiendo la frase apelando a que el término ‘sueño’ hace referencia a las aspiraciones y proyecciones que la razón quiere realizar. De esta manera, la frase afirma que dichas aspiraciones y proyecciones son las que producen los monstruos. En este caso el monstruo que crea es la inversión entre el controlador y lo controlado. La tecnología es la unión entre el intelecto racional, que es capaz de prever gracias a su conocimiento científico los sucesos que pueden desatarse de las leyes de la naturaleza, y la regularidad de estas leyes. La inversión surge cuando ese conocimiento se dirige al mismo sujeto conocedor: si todo se puede entender gracias al conocimiento científico, y si gracias a él es posible establecer ciertas condiciones donde nuestra capacidad de controlar se acrecienta, ¿por qué no aplicarlo a todos los ámbitos de la humanidad? Ese control muchas veces lo asemejamos a progreso humano. El ‘sueño’ de la razón nos conduce a la creencia de que es por medio de ese control que podremos llegar a un estado de bienestar inigualable. El conocimiento nos ha hecho capaces de poner a nuestra disposición cualquier ley natural que entendamos: el conocimiento nos hará libres, tanto que nos libra incluso de las mismas leyes. Comenzamos a actuar y a pensar como si estuviéramos fuera de ellas. La máquina es el último paso necesario para poder afirmar nuestra subjetividad. La emancipación total es la firma de esa afirmación. Aseveramos nuestra subjetividad desde la mismísima nada: ya no hay Dios y ya

no hay leyes naturales que condicionen nuestro actuar y pensar, pero de alguna manera hay que luchar contra el desamparo. El trabajo mecanizado se presenta como el arma contra esa situación. Así, en la libertad más extrema que el ser humano ha conocido, despojado de todo ideal divino, separado del mundo que lo vio nacer, el hombre se esclaviza apelando a lo que la razón misma soñó. La sociedad contemporánea mató a Dios y se desencantó del mundo, pero idolatró el trabajo mecanizado y el control de todos sus quehaceres y sentires. Deberíamos, de ahora en adelante, poner en toda entrada de cualquier institución gubernamental, empresarial, educativa, etc., la frase que estaba en la puerta del campo de trabajo de Monowitz: ‘el trabajo nos hará libres’. De esta manera resumiríamos muy bien nuestra condición actual: el lugar de la libertad es el mismo que el de la esclavitud. Se es libre en tanto que se afirma como dueño de sus deseos. El sueño de la razón nos condujo a un estado de nihilidad mucho más profundo. Estamos fuera del ámbito de lo divino, fuera del ámbito terrenal y, a pesar de esa libertad, hemos edificado una cárcel. Estamos encerrados en una nada que no ofrece más que una opción: esclavitud. ¿Qué hacer dentro de ella? A pesar de todo, los prisioneros de la mayoría de las cárceles poseen un cierto anhelo de libertad: no queda de otra que hacer motines.

Ahora apelemos al término ‘sueño’ como a ese estado de quietud de los seres vivos que duermen. De esta manera, la frase adquiere un nuevo matiz: cuando la razón duerme se producen monstruos. A pesar de que podemos achacarle a la razón el estado de cosas que conduce a la nihilidad anteriormente propuesta, no podemos decir que ella ya ha dicho todo lo que puede decir. Mi intención es mostrar que esto no es así, la razón aún tiene muchas cosas que expresar. Se comete un grave error cuando se asume que, dado que la razón nos condujo a la esclavitud, ella debe ser dejada a un lado. La condición de la razón sí puede estar en una situación desfavorable: ella misma se condujo a su propio control y ella misma fue la arquitecta de la cárcel en la que yace. Si se resigna y decide dormir en una de las celdas, monstruos seguirán surgiendo. Los motines pueden ofrecer libertad, pero ¿qué hay más allá de Dios, del mundo y de la razón? El campo de lo irracional, el de la pura voluntad, el del deseo vital de sobrevivir bajo todas las circunstancias. Cuando la razón duerme, los monstruos se divierten sin límite alguno. El sueño de la razón es la oportunidad para que la vitalidad desnuda cubra todo el ámbito de lo posible. La subjetividad resultante del sueño de la razón es una en la que se afianza en la nada, pero cuyo modo de ser solo se desarrolla en

un aspecto de libertad prerracional. La subjetividad ya no solo se afirma en una nada en la que no hay Dios ni mundo, sino que extrae su fuerza para luchar contra el desamparo de la negación de la razón misma. La subjetividad traiciona a su fiel acompañante y le ofrece el lecho para que pueda dormir tranquila. Solo queda un modo de ser que se presenta como inaccesible para la razón. Así, la subjetividad construye la cárcel para mantener bajo control todo aquello que se resista a seguir con su carácter racional. Solo pueden salir aquellos que la nieguen.

Otro punto de vista, que se mantiene en paz con el avance de la racionalización de la vida aun permaneciendo tras él, continúa cobrando fuerza: la afirmación creciente de un modo de ser humano prereflexivo [sic] totalmente no-racional y no-espiritual, es decir, la postura de la subjetividad que se sitúa en la nihilidad en tanto que persigue sus propios deseos de manera incondicional. (Nishitani, 1999, p. 139)

El sueño de la razón produce así tanto la mayor esclavitud mecanizada disfrazada de libertad como la negación total de la racionalidad humana y el desenfreno por cumplir los deseos vitales a toda costa. El nihilismo permea las dos situaciones. Como ya no hay sentido alguno en ninguna trascendencia, lo último que queda es, a la vez, la mínima condición: la vida despojada de todos sus accidentes. El nihilismo, visto de esta manera, es la afirmación de la vida que quiere cumplir sus deseos incondicionalmente. Si para esto debe esclavizar ciertos rasgos humanos, así se debe hacer. La mecanización es el modo de esclavitud más ventajoso: promete bienestar y progreso. La afirmación en la nihilidad resulta en una positividad agobiadora: todo debe estar vivo, todo es vida. ¡Aprovecha tu vida porque realmente no hay *nada* más que ella! Así se condensa parte del nihilismo contemporáneo. Si se piensa que el nihilismo es la falta de sentido de la vida, lo que se está haciendo es entenderlo de una manera burda; el sinsentido surge porque es la vida la que agobia, por todos lados se encuentra que no hay *nada* más que vida. Ya no hay desamparo, el deseo lo elimina, pero ahora hay desasosiego, solo se puede vivir bajo el deseo. Del intento de poder vivir en un mundo totalmente muerto e indiferente a nosotros, resultó, paradójicamente, la afirmación de la vida. Del desespero latente ante un mundo en el que no podemos vivir, pero tampoco abandonar, decidimos tomar las riendas y actuar reconociendo que estamos desamparados. Al intentar superarlo nos dirigimos a lo que a nuestro parecer era el único punto de partida que nos

quedaba: el yo en toda su vitalidad. El sujeto anclado a la nihilidad crea las condiciones de un nihilismo encriptado, es decir, a través de la afirmación de la vida encubrimos el océano de muerte que yace abajo. Un nihilismo enfocado en la acción del sujeto desemboca, en palabras de Nishitani, en un cripto-nihilismo.

La negación de lo divino, lo terrenal y lo racional

Vemos que el nihilismo contemporáneo es la negación de tres ámbitos: el divino, el terrenal y el racional. La subjetividad supone que para poder lidiar con estas negaciones debe afincarse en algo que precede a estos tres ámbitos. El resultado de ese desamparo es la afirmación de la vida¹¹, cuya mayor fuerza es el deseo incansable; su motor siempre será la carencia. De esta manera el nihilismo se traduce en la constante preocupación de encontrar nuevos deseos y objetos de deseo. Aquí la condición nihilista se emparenta demasiado con asuntos económicos y políticos: el campo por excelencia de la afirmación de la vida es la sociedad. No es por nada que la sensación política de las últimas décadas sea de desasosiego: nacemos en generaciones que son incapaces de lidiar con la intranquilidad del proceder impetuoso de los movimientos económicos y políticos. Solo quería mencionar esa relación y rescatar la sensación que se puede encontrar en esos ámbitos: el desasosiego hace parte de nuestra subjetividad contemporánea.

El duelo esencial es expresión de ese desasosiego. Por un lado, está la negación de todo ámbito que no se relacione con la vida llena de deseo. Se vive asumiendo con total certeza que nuestros actos ya no tienen ninguna consecuencia en el campo de lo divino, o de lo terrenal, o del ámbito racional. La responsabilidad reina es mantenerse con vida, pero no solo en sentido biológico —ya que el desarrollo tecnológico nos insta a igualar vida con libertad— sino en sentido social y cultural: el deseo de estar vivos y de rodearse de vida es el nuevo imperativo categórico, sin embargo, ¿qué sucede cuando el deseo mismo de vivir produce muertes terribles?, ¿acaso la historia a partir del siglo XX no nos podría ofrecer una lista de ejemplos de muertes terribles? Y sin ir tan lejos, ¿no es acaso la historia de un país,

¹¹ Debo aclarar que soy consciente de la paradoja que surge de este análisis: el nihilismo es vitalismo. De esta paradoja me resultan dos ideas inquietantes. La primera es la hipótesis de que los movimientos vitalistas del siglo XIX y XX, además de ser una respuesta al nihilismo imperante, son la otra cara de la misma moneda. La segunda es la hipótesis de que el vitalismo al que yo me refiero no posee el mismo sentido que los desarrollados anteriormente y el punto de partida para este análisis podría ser que el vitalismo nihilista es producto de tres negaciones, solo se afirma la vida porque es lo único que queda por afirmar. Otros vitalismos podrían ser producto de una afirmación más original de la vida misma.

como la de Colombia, una muestra de que cuanto más sabemos de algunas muertes más horribles nos parecen?, ¿no habíamos dicho que lo horroroso en el acto de matar o de morir no era el crimen como tal, sino el cadáver? Es en el momento de horror en el que los espectros esenciales surgen. Cuando se hace la respectiva investigación sobre los cuerpos hallados en una fosa común, lo que se está haciendo de fondo no es solo la puesta ante la justicia institucional, sino el enfrentamiento directo con el horror mismo. Del desamparo pasamos al desasosiego y del desasosiego pasamos al horror. Los cadáveres hallados nos anuncian una terrible noticia: la mismísima vida ha tomado caminos insospechados. La vida se impersonaliza, se puede dar muerte porque solo de esa manera puede la vida seguir su camino libre. Y no solo se trata de poder dar muerte, sino de poder morir porque la vida agobia. El ámbito se ha cerrado tanto que incluso los espectros ya no pueden pasar a la otra orilla y los vivos ya no pueden suponerla. Los espectros esenciales son aquellos seres que aparecen en nuestras vidas porque ya no hay otro lugar donde ubicarlos: ya no hay Dios que vele por ellos, ya no hay mundo virgen en el que puedan vagar y ya no hay razón alguna que pueda contrarrestarlos. El *efecto visera* aquí cobra sentido: no podemos ver a aquellos que nos ven porque la vida los cubre. Nuestros ojos se han acostumbrado tanto a la vida que no nos es posible ver la heterogeneidad de la oscuridad. En ella se encuentran aguardando aquellos seres que siempre son excluidos. Lo espectral es tan solo una pequeña parte de la heterogeneidad que hay detrás de la luz metafísica de la razón.

El duelo que Meillassoux nos plantea no es un problema más que se presenta por un simple juego de conceptos, de hecho, es un problema que muestra la fragilidad tanto estructural como existencial de la subjetividad moderna. La preocupación epistemológica sobre la naturaleza del conocimiento cierto, el desarrollo científico y su eventual traducción en desarrollo tecnológico y la búsqueda de la libertad absoluta nos condujo a la imposibilidad de realizar duelos ante las muertes terribles. Como no hay conocimiento certero sobre el ‘después’ de la muerte, no hay manera de *hablar* y de *saber* sobre los espectros. Como la ciencia moderna y el trabajo mecanizado velan por el progreso y el bienestar humanos, no hay *espacio* para aquello que dejó de ser humano. Como la libertad implica autonomía, no podemos depender de *otros*. Dicho de otras maneras: no hay ámbito racional, no hay ámbito terrenal y no hay ámbito divino. Lo que comenzó siendo un camino de afirmación subjetiva terminó siendo un sendero de negación totalizadora. Poder realizar un duelo esencial

implicaría apelar a un nuevo saber, a un nuevo mundo y a una nueva divinidad. Hacer vivir a los espectros y no morir con ellos significa un enfrentamiento directo con el nihilismo.

¿Ateísmo o religión? El dilema nihilista contemporáneo

Si existieran en este mundo seres distintos de nosotros,

¿no los conoceríamos hace tiempo?

¿Es posible que no los hubiera visto usted? ¿que no los viera yo?

(De Maupassant, 1905, p. 17)

El halo espectral que acompaña a la subjetividad

La conclusión del último apartado nos muestra un panorama desolador. La humanidad se encuentra en un ambiente lleno de seres que incesantemente están gritando, son seres que se esconden en sombras y que no podemos ver. Ellos nos acompañan y junto a ellos yacen las lápidas de algunos de nuestros orgullosos ‘enemigos’ que hemos vencido. Podemos imaginar un territorio en el que se encuentra una montaña totalmente iluminada. La subjetividad a la que hemos hecho alusión se siente conforme con lo que ha construido en la cima de esa montaña. Ya no hay ninguna fuerza trascendente que dictamine sus actos, todo está reducido a su capacidad inmanente de proseguir en el camino de la afirmación de su vida. Algunos ideales de bienestar y progreso humanos le sirven de barrera para evitar cualquier altercado que pueda surgir del exterior. Dichos ideales presuponen que cierto conocimiento le permite el manejo y la administración controlada de las leyes naturales. Libertad es la palabra que la consuela. Pero aquella montaña apenas cubre una pequeña parte del territorio: abismos con profundidades insospechables y montes con alturas increíbles acompañan a nuestro pequeño lugar. En los abismos se encuentran los cadáveres tanto humanos como ideales que hemos arrojado. En las cimas de las montañas más altas se encuentran los espectros de esos cadáveres que muchas veces, con ayuda de su naturaleza, pueden atravesar los muros que ingenuamente creemos que nos protegen. Algunos espectros han adquirido una fuerza excepcional. Sus huellas y halos son capaces de llegar a cubrir toda la montaña. Meillassoux les dio un nombre: ‘espectros esenciales’. Podemos hacer uso libre del lenguaje y enriquecer ese nombre. Son esenciales porque ya hacen parte fundamental de nuestra época: los acontecimientos de los últimos siglos han hecho acrecentar el número de espectros. Ya no hay lugar en la montaña en la que no se encuentre la huella o el halo de un espectro. Es decir, el ambiente en el que habitamos está aromatizado por esa esencia: un olor putrefacto caracteriza nuestra época. Nuestra atención a su existencia es poca debida a nuestra insistencia en dar prioridad a la visión. A los espectros no los podemos ver, pero cierto tacto

frío, algunos susurros y/o gritos y un olor fuerte son señales a las que aún podemos acceder. Es tiempo para adentrarse en la oscuridad y guiarse sin apelar a la luz que permite la visión.

Los espectros esenciales no están solos: un dios muerto, un mundo desencantado y una razón incapaz son sus acompañantes. La gran diferencia entre ellos es que los espectros ya hicieron el viaje completo: fueron arrojados al abismo como cadáveres, ascendieron a las montañas como fantasmas y retornaron al mundo de la subjetividad como espectros. Dios, el mundo y la razón siguen en el abismo. Ayudar a que esos cadáveres ideales terminen de retornar es la tarea de un nuevo tipo de pensamiento. Pero la tarea no se puede resumir en una ayuda al retorno del mismo dios, del mismo mundo monótono y de esa razón soñadora; se trata, más bien, de un ejercicio de cambio de naturaleza. Los espectros no son ni los cadáveres ni los fantasmas que nos ven: ellos sufrieron ciertas alteraciones. Dios no podrá retornar con sus mismas características, incluso se puede llegar a pensar que ya no habrá dios que retorne. Pero lo anterior no significa que se elimine el ámbito de la divinidad. El mundo no puede retornar como la estructura rígida que es gobernada por las leyes naturales; su vuelta puede ser la de un mundo diferente. Y la razón no debe aclamarse a sí misma como imposibilitada de generar las condiciones de un retorno. Dado que Dios (el ámbito de lo divino) y el mundo (el ámbito de lo terrenal) fueron arrojados con ayuda de la razón, esta última debe ser nuestra prioridad. Comencemos con este retorno que posee una ventaja. Algunos aspectos de la razón fueron arrojados, pero no todos.

La razón cautelosa

La razón realizó un proceso de autoexclusión. Había un momento en el que parecía edificarse como el pilar fundamental de todo esfuerzo humano para no caer ante el desamparo. No obstante, su capacidad de negación no se contentó con la eliminación de lo divino y el extrañamiento de lo terrenal. Ella misma pudo negarse a sí misma. Un aspecto metafísico que la subjetividad moderna rescata de la razón es su presupuesto de ‘dar luz’. Las críticas llevadas a cabo a finales del siglo XIX y las hechas en casi todo el siglo XX han permitido desenmascarar los demonios intrínsecos de la razón moderna. No obstante, muchas de esas críticas aún siguen con el ideal filosófico griego. Puede que ya la razón no se muestre como la portadora de la luz de la claridad, ella tan solo es la manifestación de una luz más originaria. Así, el quehacer filosófico no ha cambiado desde las épocas de Sócrates y Platón: ‘dar luz’ es la tarea del filósofo. Así podemos concluir que la vida, esa vida agobiante y omnipresente,

fruto de las negaciones de la razón, es la portadora más original de esa luz metafísica. Dado que la razón podía ser entendida como una manifestación de esa luz, ella podría por sí misma hacer un ejercicio reflexivo y ver en su proceder si había ciertas rupturas que le permitieran salir de sí y encontrar algo más original. Este ejercicio no implica necesariamente la autonegación de la razón, sin embargo, en un movimiento paradójico la razón resultó negándose a sí misma. La conclusión del proceder racional de ciertas filosofías ha resultado en la negación racional de la razón. Una consecuencia de esa negación es privar a la razón de su habilidad de acceder a un absoluto. Al no poder hacerlo, todo lo que procede de ella se torna de un carácter relativo: lo racional siempre es relativo a algo, una *episteme*, un paradigma, una ideología, etc. El uso de la razón está enmarcado en unos límites, solo es válido usarla dentro de ellos. Aunque muchos se han apartado del camino abierto por Kant en su *Crítica de la razón pura*, aún siguen haciéndose una pregunta de tinte kantiano: ¿qué puedo conocer? La pregunta hecha de esa manera motiva a pensar que su respuesta girará en torno a delimitar las maneras en las que el conocimiento llega a ser válido. No obstante, los espectros esenciales nos motivan a pensar si dentro de esos límites del conocimiento hay espacio para el conocimiento de lo espectral. La razón moderna no encuentra los caminos para *conocer* algo de ellos, solo *creemos* en ellos.

Reconocer que podemos saber algo con respecto a lo espectral es, en gran parte, asumir una tesis precrítica, es decir, asumir una postura metafísica. Con los escritos de Kant, esos intentos de conocer y de dar cuenta de esos temas más allá de la evidencia empírica o trascendental es una empresa vana, siempre y cuando no se haga un estudio exhaustivo de los límites del conocimiento humano. Así, un kantiano podría afirmar que el estudio de lo espectral implicaría una filosofía trascendental. Solo conociendo el panorama y los límites del pensamiento podremos abrir (o no) campo a los espectros, sin embargo, este proceder no nos conduce al ‘corazón del tema’. El pensamiento se vuelve objeto de su mismo proceder: el pensamiento se objetiva a través de la mirada de un observador objetivo. Esa mirada reflexiva que hace el pensamiento entra en la dinámica dual entre el observador y lo observado. En los dos polos se encuentra el pensamiento, pero, por el lado del observador, se encuentra el pensamiento que intenta delimitar y, por el otro lado, se encuentra el pensamiento siendo delimitado. No es difícil prever que dicha polaridad puede desencadenar en la desesperación.

En la dicha se esconde la desesperación. La razón moderna y todas sus empresas están sustentadas bajo la ignorancia de su desesperación. La razón, al examinarse a sí misma de manera objetiva, concluye que le es imposible salir de sí misma y contemplar ese exterior sin pensamiento. Se percata de su trágica finitud: todo lo que ha sido pensado o llegue a ser pensado por la razón será configurado por ella misma. No hay manera de acceder a un exterior, todo se reduce a las condiciones que la razón ofrece. La preocupación trascendental kantiana fue el detonante de esta actitud. Luego de él, la mayoría de las filosofías se empeñaron en desentrañar las condiciones que configuraban tanto la razón como las configuraciones que la misma razón ofrecía. La razón así se volvió cauta al momento de referirse a algo: solo se puede razonar aquello que esté relacionado de alguna manera con ella misma. No se puede ir más allá de ella, toda empresa que lo intente resultará frustrada o extasiada. Frustrada si se percata que no tiene sentido razonar sobre una cosa cuando a esta no la acompaña el pensamiento. Extasiada porque acepta su condena ante sus límites, pero le abre paso al relativismo, por lo que cualquier criterio para justificar cualquier cosa puede ser aceptado. Así, el camino más aceptable es el de la cautela.

La razón cautelosa posee dos características. La primera es la aceptación de su naturaleza condicionada y finita. La segunda es que se percata de que su conocimiento se restringe a aquello que de alguna manera ya está relacionado con ella misma. El aspecto desesperado se esconde en estas dos características. La primera de ellas corresponde a la idea errónea de asumir que la desesperación entra en la dinámica de una relación entre dos polos. Por un lado, estaría la razón que observa, aquella que hace un examen detenido y observa intentando describir la naturaleza de la razón; por el otro lado, estaría la razón observada, aquella que se muestra susceptible de ser estudiada y que puede mostrar su naturaleza. Sin importar como se contemple la relación entre la razón que observa y la razón observada (sea polar o sea reflexiva), la razón supone que su estudio desentrañará cualquier enigma y solventará cualquier problema que se le suscite. Asumiendo todo lo anterior, parecería que la desesperación no puede aparecer en ningún momento, pero retomemos algunas reflexiones ya expuestas. La desesperación no hace parte de una dinámica dual, ella surge de la discordancia de una relación consigo misma. En otras palabras, la desesperación surge de un tercer elemento: de la relación que se relaciona consigo misma. Para Kierkegaard esta relación es la apertura al mundo espiritual: el espíritu sería aquello que puede desesperar. El

espíritu de la razón moderna está desesperado: su estudio objetivo contradice su espíritu. Al examinarse a sí misma, la razón concluye su carácter condicionado y su finitud, sin embargo, su fuerza espiritual la motiva a ir más allá de ella. Se crea una discordancia entre la razón condicionada y finita y la razón espiritual: la desesperación se abre paso y el camino a un conocimiento sobre lo espectral se ve truncado. La razón no puede conocer lo espectral, solo le queda conformarse con la *creencia*¹².

El segundo aspecto que da cuenta de la desesperación de la razón moderna cae en el error de asumir que la desesperación se conquista con un acto de conciencia. La segunda característica de la razón cautelosa es percatarse que todo conocimiento que se adquiera de alguna u otra manera ya está relacionado con ella y condicionado por ella. La razón cautelosa persevera en la idea de que esclareciendo todas esas relaciones se puede llegar a conquistar y a delimitar su alcance y su valor. En pocas palabras, traer a la conciencia esas relaciones y condiciones permite superar cualquier obstáculo. De nuevo, parecería que la razón posee un mecanismo de protección implícito que no permitiría que la desesperación surgiera. No obstante, traer a la conciencia los problemas no siempre es condición de su resolución. Se puede estar desesperado sin reconocerse como tal, incluso se puede aceptar la desesperación y asumir ciertos hábitos o disposiciones que, a primera vista, parecen conquistarla, sin embargo, la desesperación no se puede solventar de tal manera. Recordemos que la desesperación no es algo que se contraiga una vez no más, sino que cada instante posee su peso. La desesperación se sigue contrayendo en cada momento. Afirmar que todo conocimiento está de antemano relacionado con y condicionado por la razón es asumir una postura ingenua ante la dinámica espiritual de la razón. Ella muy bien puede aceptar su carácter englobante ante ciertos conocimientos, pero hay algunos problemas que rompen con dicho carácter: el espíritu de la razón se enfrenta con lo totalmente desconocido. La confianza en la conciencia trunca el camino al conocimiento de lo espectral: pensar que todo es susceptible de llegar a la conciencia es afirmar que ella puede abarcar todo el campo de lo real y que lo totalmente desconocido es imposible. Lo espectral no sería más que una terca ilusión.

¹² El siguiente apartado será dedicado exclusivamente a la explicación de esta postura de la razón sobre lo espectral.

La incapacidad crítica de la razón

En síntesis, el espíritu de la razón desea trascender, la razón objetiva (y objetivada) se contenta con su inmanencia: se crea una discordancia, la desesperación surge. Por un lado, el espíritu de la razón está dispuesto a escuchar las voces, suspiros y gritos de los espectros; por el otro lado, la razón objetiva se tapa los oídos y se empeña solo en ver: solo son problemas aquellos que se pueden *esclarecer*. Esta prioridad de la vista conduce a un camino sin salida. Ya lo había expresado anteriormente: la razón se conduce a ella misma a negar todo conocimiento sobre lo espectral y se contenta con permitir la apertura al campo de la creencia. Esta se muestra como la única manera de cumplir los requisitos de la razón: solo se esclarecen los problemas sobre lo espectral por medio de la creencia, sin embargo, los espectros esenciales no entran en la dinámica de la metafísica de la luz y de la visión que ha caracterizado el pensamiento occidental. Los espectros más que nada hablan y gritan, ellos se ocultan de la luz. Guy de Maupassant supo que si le damos prioridad a la vista nunca encontraríamos manera de corroborar la existencia de esos seres: “[s]i existieran en este mundo seres distintos de nosotros, ¿no los *conoceríamos* hace tiempo? ¿Es posible que no los hubiera *visto* usted? ¿que no los *viera* yo?” (De Maupassant, 1905, p. 17). La relación entre conocimiento y vista se hace patente: no conocemos ninguno de esos seres dado que no los hemos visto. El campo de la visión no ofrece pruebas ni huellas de sus existencias. Si alguien quiere referirse a esos seres debe hacerlo más allá de lo que nos ofrece la visión: el ámbito de la creencia surge. No es por nada que en el cuento de De Maupassant el protagonista apele a creer que esa entidad que lo atormenta no es más que una invención de su cansada mente: la hipnosis y la sugestión pueden hacerle creer que le sucedió una mala pasada, las alucinaciones pueden explicar muchas experiencias. No obstante, aquel que afirme que realizar un duelo esencial es cuestión de mera creencia, de limpiar su mente y percatarse de sus alucinaciones, no está haciendo más que entrando al umbral de la desesperación. La creencia no es más que la expresión de la impotencia de la razón: solo cree aquel que no posee ninguna razón.

La razón misma es la que determina sus límites, por ende, ella es la que determina que puede hacer y que no. Su impotencia surge de su mismo desarrollo. De aquí en adelante seguiré la argumentación de Meillassoux en su libro *Después de la finitud. Ensayo sobre la*

necesidad de la contingencia para dar cuenta de ese ejercicio de negación que la razón hace consigo misma.

El objetivo de Meillassoux es de un tinte distinto al de este trabajo. Se trata de dar un sentido no-correlacionista¹³ a las proposiciones científicas sobre lo ancestral¹⁴. Según el pensador francés, las proposiciones sobre lo ancestral solo pueden tener un sentido realista. El libro se puede ver como el intento de estructurar una filosofía realista que permita a la ciencia experimental hablar de lo ancestral sin tener que apelar al correlacionismo, es decir, poder darle al pensamiento la capacidad de pensar algo cuando no hay pensamiento: pensar el absoluto¹⁵. Mi objetivo obviamente no es lo ancestral, sino lo espectral, sin embargo, lo espectral demanda un nuevo modo de pensar. La semejanza entre lo ancestral y lo espectral es que los espectros, en el mundo de lo dado, se muestran como huellas. Lo ancestral es una huella de un pasado lejano; lo espectral es huella de una aparición por venir. La huella posee un sentido intencional: siempre es huella de algo. Si analizamos lo espectral desde una postura de un ‘observador objetivo’, los espectros se muestran como apariciones y son ellas las que agotan todo su ser. Solo atendemos a lo que *nos* aparece. No obstante, los espectros poseen una naturaleza peculiar: no aparecen en su totalidad, su ser no se agota en sus apariciones, nos instan a pensar que falta algo, que siempre queda algo por aparecer. De ahí nuestra espera inagotable: ellos parecen que aparecerán, pero no lo hacen, un día pasa y nada, el horror es anunciado todo el tiempo. Los espectros nos exhortan desde el porvenir. Los espectros son la huella de ese horror que siempre está por venir. Lo ancestral nos remite a un pasado sin pensamiento, lo espectral a un porvenir extremadamente horroroso. En los dos casos, lo dado se muestra insuficiente: el pensamiento intenta ir más allá de su presente.

¹³ “Por correlación entendemos la idea según la cual no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente” (Meillassoux, 2015, p. 29). Una filosofía correlacionista sería aquella que afirme que no es posible concebir algo más allá de la correlación entre pensamiento y ser.

¹⁴ El problema de la ancestralidad Meillassoux lo desarrolla en el primer capítulo del libro mencionado. En síntesis, Meillassoux pregunta “¿en qué condiciones un enunciado ancestral conserva un sentido? Pero vemos bien que esta pregunta recubre otra, más originaria, y que revela su alcance verdadero, a saber: ¿cómo pensar la capacidad de las ciencias experimentales para producir un conocimiento de lo ancestral?” (Meillassoux, 2015, p. 49). Meillassoux basa su argumentación en que hay cierta incongruencia entre una afirmación sobre lo ancestral y las filosofías predominantes correlacionistas.

¹⁵ Meillassoux entiende absoluto como *desligado* (Meillassoux, 2015, p.53), es decir, pensar lo absoluto sería pensar algo totalmente independiente del pensamiento.

No puedo afirmar que el conocimiento sobre lo espectral apunte a un conocimiento sobre el absoluto. No obstante, este sí posee una característica en común con el conocimiento de lo ancestral: en los dos casos se debe ir más allá de lo trascendental para poder posibilitar las dos esferas de conocimiento. La herencia kantiana de delimitar el uso y el alcance de la razón debe ofrecerle una oportunidad para poder soslayar el horror que está siendo anunciado: no basta con un saber racional objetivante. El duelo esencial no se solventa con la definición derridiana de duelo. Los espectros no se calman con identificar y localizar sus cadáveres. El punto central es pensar la posibilidad de un saber que no delimite y determine, sino que permita el surgimiento de un *espacio* en la que la prioridad no sean las preocupaciones vitalistas¹⁶. Este nuevo espacio abre la posibilidad prekantiana de poder acceder a algo así como la cosa en sí, o en términos de Nishitani, romper con el campo de la conciencia¹⁷. Si queremos escuchar a los espectros debemos romper con la separación subjetiva-objetiva entre aquel que conoce y aquello conocido y permitir que las cosas hablen por sí mismas.

La argumentación de Meillassoux exige una exposición más detallada, pero me contentaré con presentar los puntos más importantes para mi argumentación. Meillassoux presenta una breve descripción de lo que para él son los pilares del pensamiento metafísico: la prueba ontológica y el principio de razón suficiente. El principio de razón afirma que debe existir una razón por la que cualquier ente, acontecimiento o hecho debe ser de esa manera y no de otra, sin embargo, este proceder no puede acabar en una regresión al infinito, así que, por medio de la prueba ontológica, se afirma la existencia real de un ente necesario. La metafísica siempre acaba en un postulado dogmático: debe existir un ente necesario que sea razón de sí y razón de lo demás. El dogmatismo es uno de los grandes enemigos a los que se enfrenta Meillassoux. Su crítica al pensamiento metafísico se debe a su morbosa tendencia a acabar en dogmatismo. De esto ya podemos anticipar que un enfrentamiento al duelo esencial no implica una solución metafísico-dogmática. Como hemos visto ya, si los espectros

¹⁶ Con esto quiero decir que el espacio que surge de este nuevo saber no es aquel que prioriza la visibilidad de la vida, sino que el nuevo espacio se caracterice por permitir la heterogeneidad de la oscuridad. No se trata de un saber que ilumine y delimite la forma de lo observado, sino de un saber de lo indeterminado que dé cuenta tanto de los gritos de los afligidos como de la desesperación del oyente.

¹⁷ Campo que se caracteriza por el punto de vista de un ‘observador objetivo’: la polaridad es su modo de ser.

esenciales entran en la dinámica de la necesidad, o, en otras palabras, si se asume una posición ética, la desesperación no es eliminada, sino que se contrae con más fuerza.

El otro gran enemigo al que se enfrenta Meillassoux es el escepticismo, sin embargo, este enemigo se presenta con mucha mayor fuerza argumentativa. El inicio argumentativo del escéptico es de envidiar: en vez de ser un crítico acérrimo del dogmatismo, le da toda la razón, pero con cierta picardía. El dogmático posee razones suficientes para defender su postura, el escéptico solo se contenta con verlo y darle la razón, ya que su cinismo estriba principalmente en darle la razón a todos por igual. El escéptico no posee ninguna razón, así que ni acepta ni refuta ninguna. Veamos como este tipo de escepticismo se ha introducido por los caminos de la filosofía moderna y contemporánea.

Según el pensador francés, la filosofía ha optado por un camino que ya mencionamos: el correlacionismo. Un correlacionista afirma que no nos es posible concebir algo que esté fuera de la correlación entre ser y pensamiento. Hay dos tipos de correlacionismo. El primero tiene tintes kantianos: no nos es posible conocer nada que esté fuera de esa correlación, pero es posible pensarlo. No nos es posible aplicar los conceptos más allá del mundo fenoménico, pero pensar posee ciertos principios y uno de ellos es la no-contradicción: nos es posible pensar cosas no contradictorias sin tener necesariamente que conocerlas. Meillassoux llama a este tipo de correlacionismo débil. No obstante, por otro lado, existe la tendencia de negar incluso la pensabilidad de algo por fuera de la correlación; este es el correlacionismo fuerte. Su argumento es sencillo: en el ámbito del pensamiento todo se presenta como 'dado'. Con esta argucia sutil se desmorona todo intento del pensamiento de dar cuenta de algo fuera del pensamiento. Cualquier alusión a la cosa en sí, o a cualquier ámbito que se refiera a un en sí, pierde toda su validez. El correlacionista fuerte no acepta ninguna alusión a algo así como un ente necesario, o a cualquier intento de dar cuenta de algo que pueda fundamentarse por sí mismo. En síntesis, rechaza toda hipóstasis. Por la razón anterior, incluso hipostasiar la correlación no es un movimiento válido para el correlacionista fuerte. No lo acepta porque al hacerlo se le presentaría una paradoja: es posible, de alguna manera, deducir algo completamente necesario y absoluto sin que este sea dado a algo. El pensamiento no se da a nada, no hay manera de salir de él en el mundo de lo dado. O se deduce la correlación a través de algo que no sea el pensamiento o el pensamiento se da a sí mismo. Lo primero el

correlacionista no lo acepta y lo segundo hipostasía el pensamiento, algo que tampoco quiere aceptar.

Veamos más detalladamente lo que afirma el correlacionista fuerte. Todo se presenta como dado, sin embargo, este ‘dado a’ no se presenta como necesario, sino como un mero hecho. La facticidad de lo dado se muestra como el límite que no podremos superar. Lo dado solo muestra que hay ciertas estructuras que son las que permiten que haya un mundo dado y que haya un sujeto al que se da el mundo, pero esto es un hecho y es un hecho que no podemos fundamentar de ninguna manera. Las estructuras solo pueden ser descritas, jamás deducidas, solo podemos pensar lo que las estructuras nos permiten pensar. Cabría apelar a una distinción hecha por Meillassoux para especificar más lo dicho. La facticidad no debe ser confundida con la contingencia. La contingencia nos ofrece un saber positivo: sabemos que en el campo de la experiencia las cosas siempre pueden ser de otra manera, la destrucción de las cosas de la empiria es algo que podemos pensar. No obstante, la facticidad no nos permite ese conocimiento positivo. De ella solo podemos decir que hay unas estructuras que posibilitan el pensamiento, pero no podemos pensar cómo sería el pensamiento con otras estructuras, porque no podemos pensar sin otras estructuras que las que ya nos condicionan. De ahí que solo podamos describirlas, nunca deducirlas. El saber sobre la facticidad nos muestra nuestra finitud. No obstante, el correlacionista no hace el ejercicio kantiano de instar a los seres pensantes a quedarse en el espacio del buen uso de la razón; el correlacionista fuerte concluye: “es impensable que lo impensable sea imposible” (Meillassoux, 2015, pág. 72). Allí donde un kantiano grita que no nos dejemos llevar por esos pensamientos que supuestamente incrementan nuestro conocimiento, pero solo están obnubilados por un mal uso de la razón, el correlacionista fuerte ríe y afirma que no nos es posible negar o afirmar cualquier proposición porque la facticidad solo muestra que hay mundo, pero no por qué este mundo y no otro. Detrás de esa facticidad se puede hablar de cualquier cosa y nunca seremos capaces de corroborarlo o refutarlo. Según Meillassoux, de lo anterior se extrae una terrible consecuencia: “ocurre que se convierte en racionalmente ilegítimo descalificar un discurso no racional sobre el absoluto con el pretexto de su irracionalidad” (Meillassoux, 2015, pág. 72). La razón misma se niega su posibilidad de crítica.

La creencia como alivio

La creencia se muestra como la única manera de calmar esa tragedia que la misma razón construyó. La facticidad de las estructuras de lo dado son la marca de nuestra finitud: no nos es posible pensar más allá de ellas. Los correlacionistas fuertes afirman que el ser y el pensar pueden ser concebidos de tal manera que el segundo no pueda dar cuenta del primero, el pensar posee sus invariantes de las que jamás podremos desprendernos. El ser puede llegar a ser cualquier cosa más allá de los límites de esas estructuras, pero no podemos pensarlo debida a nuestra finitud esencial. Así el pensamiento queda sin ninguna potencia para hablar, en términos de Meillassoux, del absoluto, es decir, se activa un movimiento que el filósofo francés ha llamado *desabsolutización del pensamiento* (Meillassoux, 2015, p. 78), ya que el pensamiento no puede dar cuenta de nada desligado a él. Por los motivos que mueven este trabajo, extendiendo esa desabsolutización del pensamiento a la incapacidad de la razón de poder pensar y conocer algo de los espectros esenciales. Ellos, al estar desligados de todo pensar o conocer debido a su naturaleza ambigua, no hacen parte de las preocupaciones racionales. La razón no posee la potencia de encontrarse con ellos, todo intento racional moderno para intentar escucharlos y hablar con ellos se torna en un ejercicio improductivo. Si intentamos ofrecer medios para comunicarnos con ellos, la razón empecinadamente se encuentra con su facticidad: esos susurros, esas lamentaciones, ese horror ante el cadáver no nos dice prácticamente nada, solo que poseemos ciertas estructuras de las cuales no podemos escaparnos. Esos sonidos de ultratumba y ese horror tan terriblemente fuerte no son más que muestra de nuestra finitud.

Meillassoux aclara que esta desabsolutización del pensamiento no agota toda relación con los absolutos. En pocas palabras, lo que hizo el correlacionista fuerte fue un camino marcadamente negativo: si deseamos poseer una relación con el absoluto, esta no puede ser por medio de la razón o el pensamiento, estos poseen estructuras que no permiten salirse de sí mismos. Así, el correlacionista no desdeña ningún intento de relacionarse con cualquier absoluto, solo lo hace si este apela al pensamiento o la razón. Las creencias de cualquier índole pueden tener espacio en las preocupaciones sociales y existenciales siempre y cuando estas no se fundamenten en una ‘demostración racional’ ni ataquen ‘racionalmente’ a otras creencias. Tanto los espectros esenciales como el duelo que estos nos exhortan pueden entrar en esta dinámica de la creencia. No podemos conocer, ni hablar, ni comunicarnos con los

espectros, pero sí podemos creer en ellos y solventar el horror que nos genera por medio de la creencia. El duelo derridiano es imposible, pero podemos creer que hay ciertas maneras, más allá de nuestra finitud, que pueden darnos calma y regocijo. Muchas creencias pueden ser esos llamados de esperanza y tranquilidad, sin embargo, el filósofo francés se centra en dos corrientes que, según él, son aquellas que poseen más fuerza en nuestra época.

El dilema contemporáneo ante el duelo

Parecerá increíble para el conocedor de la obra de Meillassoux que hasta ahora se mencione las dos opciones que se presentan en el pequeño artículo que se citó al principio de este trabajo. Esto no es accidental. Pude desde un principio presentar las dos opciones y ofrecerles un contexto medianamente decente, sin embargo, el contexto fue mi prioridad. Mi intención fue mostrar que las dos opciones dadas por Meillassoux no son caprichosas y que poseen una fuerza tanto filosófica como existencial que recubre no solo el problema del duelo esencial, sino que han calado tanto en nuestra sociedad que muestran un espíritu de obviedad que oculta su fuerza horrorosa. El nihilismo que he intentado describir como la negación de tres ámbitos: el racional, el terrenal y el divino, no es una mera preocupación conceptual, sino que este se presenta como estructura de nuestra vida tanto subjetiva como social. Vivimos afirmando la vida apelando a las fuerzas negadoras del nihilismo, sus negaciones han creado un mundo lleno de luz y vida, pero ignorante de la oscuridad y la muerte. La capacidad de encubrir es una de las características más notorias del sujeto contemporáneo, de ahí su condición nihilista, vivimos como si solo hubiera vida, pero no nos percatamos de la oscuridad y la muerte que subyace a ella, en pocas palabras, vivimos en un cripto-nihilismo.

En el artículo *Duelo por venir, Dios por venir*, Meillassoux se pregunta si es posible hacer un duelo esencial. Sus palabras son dignas de ser citadas:

¿Podemos, al fin de este siglo XX, en el que las muertes odiosas han dominado la historia, vivir una relación no mórbida con esos desaparecidos, cuya mayor parte nos son desconocidos, y sin embargo muy cercanos aún para que nuestras vidas no se arriesguen a ser secretamente carcomidas? (Meillassoux, 2016, p. 102)

Las dos opciones que se nos presentan para poder realizar el duelo esencial son: la opción religiosa y la opción atea. Cada una, por sí misma, no presenta las condiciones que posibilitarían la realización del duelo, las dos son opciones que llevan a la desesperación. Aquí cabe aclarar que estas dos opciones se pueden entender como meras creencias que

permitirían cierta relación entre vivos y muertos. La creencia religiosa se resume en una afirmación dogmática: Dios existe. La relación que habría entre aquellos que escuchan los gritos de los espectros y los muertos que se rehúsan a pasar a la otra orilla se sustenta en la creencia de que existe un principio de clemencia totalmente trascendente, que opera más allá de los límites humanos. La creencia atea se resume igualmente en una afirmación dogmática: Dios no existe. La relación entre vivos y muertos para un ateo puede tener muchas variantes, pero la aceptación del ateísmo por parte de alguien se reduce, principalmente, a la incongruencia entre la suposición de la existencia de un dios benevolente y amoroso y el mal patente e innegable en el mundo. Así, una relación entre vivos y muertos no puede estar fundamentada en la existencia de un dios ni en ningún principio trascendente que provenga de él. Como he argumentado más arriba, el ateísmo es una consecuencia del proceder racional, progresista y liberador de la razón moderna subjetiva. El ateo, desde sus fundamentos existenciales, no puede relacionarse con los espectros, ellos jamás podrán hablar a aquel que posee los oídos cerrados y los ojos enfocados en la luz y en el espejo que produce su reflexión. El ateo, por medio de sus preocupaciones morales, éticas, políticas, sociales, etc., hará uso de sus mayores virtudes. En vista de un ateo, la ciencia moderna no crea lazos con los muertos, pero sí con la muerte. Esta entra en la dinámica de la vida: la muerte solo puede ser superada por medio de un proceso prometeico. ¿El resultado? De nuevo la afirmación de la vida por medio de una negación, esta vez la de la muerte.

Tanto la opción religiosa como la opción atea desesperan al momento de enfrentarse con el duelo esencial. La creencia en un principio trascendente de clemencia se fundamenta en la incapacidad racional de poder estructurar justicia ante las muertes horribles. El religioso puede concebir claramente su propia muerte y asumirla sin ningún problema, sin embargo, en un ejercicio racionalmente digno, se pregunta sobre la posibilidad de poder contemplar algo distinto de dichas muertes horribles que permitieron el surgimiento de los espectros. Si el ejercicio racional concluye que no es posible concebir ese algo distinto, difícilmente cualquier miembro de una sociedad en la que se posibilite las muertes horribles podrá consagrarse a los vivos. Como bien dice el alegato del religioso:

Y es cierto, son los vivos quienes tienen necesidad de ayuda, no los muertos. Pero creo que la ayuda a los vivos se basa en la condición de esperanza de justicia para los muertos. El ateo bien puede negarlo: por mi parte, si yo considerara eso ya no podría vivir. Quiero esperar algo también para los muertos, o la vida es vana. Ese algo es otra

vida, otra oportunidad de vivir -de vivir algo distinto a esa muerte que fue la suya.

(Meillassoux, 2016, p. 103)

Ese algo distinto de la muerte es lo que denomina Meillassoux justicia. El religioso desespera debido a que solo puede esperar esa justicia apelando a un principio trascendente. El ejercicio racional de pensar algo distinto para los espectros más allá de su propia muerte muestra el desencanto frente al mundo terrenal: en este mundo, frívolo y malvado, no podemos encontrar esperanzas. La única opción que nos queda es creer en la clemencia de un dios, sin embargo, esta creencia se fundamenta en la impotencia de la razón de dar cuenta de una justicia 'terrenal' y tranquilizadora; de hecho, solo cabe esperar algo más allá de este mundo. La fe resulta de un proceso desesperado: no puedo vivir si no concibo alguna manera de remediar las muertes horribles, sin embargo, la creencia en ese algo más allá no conquista la desesperación: puede ofrecer una manera de afrontar a los espectros prometiéndoles un 'paraíso', pero las muertes horribles seguirán sucediendo en esta tierra. La desesperación se está contrayendo ya generacionalmente: una y otra vez surgen cadáveres que anuncian su mensaje espectral.

El ateo niega la posición del religioso apelando a las incongruencias que se presentan entre la omnipotencia divina y las muertes horribles, y ante la omnipotencia divina y su posible capacidad de hacer amar el mal haciendo creer que es el bien. El ateo ataca al religioso argumentando la incoherencia entre un dios de amor y una realidad llena de maldad. El ateo afirma que, si seguimos la visión del religioso, la muerte corporal y terrenal es la antesala a una muerte espiritual: ese dios todopoderoso que permite las muertes horribles es el mismo dios que gobernará ese mundo ultramundano en el que supuestamente habrá clemencia y justicia para los muertos. Al intentar no entrar en la dinámica de la desesperación del religioso, el ateo quiere borrar esa herencia generacional. La queja del ateo dice:

Es una promesa de muerte espiritual peor que la muerte simplemente carnal: en presencia de Dios yo dejaré de amar el Bien, pues Él tendrá el poder de hacerme amar el Mal como si fuera el Bien. Si existe, la suerte de los muertos es entonces prolongada al infinito: su muerte carnal se reitera en su muerte espiritual. Ante este infierno que deseas, prefiero, para ellos como para mí, la nada que los dejará en paz y les conservará su dignidad, antes que someterlos al poder total de su despiadado Demiurgo.

(Meillassoux, 2016, pp. 103-104)

Ante el duelo esencial, el ateo solo proclama la nada. La muerte espiritual que plantea el ateo es el ejercicio tradicional de llevar todo hasta las últimas consecuencias. Para el ateo, la nada es un mejor refugio ante el horror que el ultramundo falso que el religioso presupone. Como bien se mostró anteriormente, la subjetividad, al no encontrar amparo, se responsabiliza de sí misma. Ver en la nada algo susceptible de dignidad y paz para los muertos es la muestra patente del desamparo subjetivo. Sin haber ningún dios, el horror no es tan grande. Seguirán sucediendo muertes terribles, pero nuestro poder subjetivo podrá solventarlas. La potencia subjetiva elimina el espacio que no se refiera a ella y el ámbito del ateo subjetivo queda escindido en dos: la capacidad de actuar del sujeto y en la nada. La segunda la toma como fundamento de la primera. Intentar conducir a los espectros a la nada es una manera existencial de afirmar de nuevo la subjetividad.

Según Meillassoux, las dos opciones intentan mostrar la falencia de la otra ocultando su propia desesperación. Frente a estas opciones nos surge un dilema: “desesperar por otra vida para los muertos, o desesperar por un dios que se ha permitido que tales muertes se produzcan” (Meillassoux, 2016, p. 104). El dilema es mucho más profundo: por un lado, la desesperación se traduce en la negación racional de la razón y la apertura a la creencia, y por el otro está la afirmación del ámbito subjetivo y la negación del ámbito terrenal y divino. En síntesis, la subjetividad se encuentra encerrada y ensimismada y ha imposibilitado una relación con el exterior, con lo otro. El único valor positivo que sobrevive es la afirmación de la vida, pero una vida resultado de tres negaciones (el ámbito divino, el ámbito terrenal y el ámbito racional), la vida resultante es agobiante. El desespero contemporáneo es la aspiración espiritual de salir de ese espacio lleno de vida.

Conclusión: prestar oído como nuevo movimiento filosófico

La opción religiosa y la opción atea expresan de manera profunda el dilema al que nos enfrentamos debido a la desesperación que nos produce el duelo esencial: o negamos el uso de la razón ante el problema de las muertes terribles o la afirmamos, pero asumimos una postura subjetiva tanto con lo divino como con lo terrenal. El religioso niega que podamos encontrar clemencia en este mundo, solo los espectros encontrarán calma en un dios trascendente. Nuestra finitud no permite otra opción: tenemos que afrontar con la fe, entendida como la superación de la razón y como la única medida que podemos asumir, el duelo esencial. El ateo afirma racionalmente que ese paraíso que promete el religioso es peor

que el infierno, prefiere la nada. Lo divino se puede desdeñar y lo terrenal solo posee sentido si ejercemos control hacia él. La razón instrumentalizada, el progreso científico y la libertad humana son los caminos para enfrentar los gritos de los espectros. En pocas palabras, el religioso puede escuchar a los espectros, pero les dice que él en este mundo no puede hacer nada por ellos; el ateo prefiere callarlos y hacerlos movilizar a la nada, y así la subjetividad se afirma una vez más. Por un lado, como solo hay vida, entonces no hay espacio para nada relacionado con las muertes; por el otro, como solo hay vida, entonces nos debemos enfocar únicamente en ella.

Lo anterior podría tomarse como la conclusión de toda esta reflexión. El nihilismo ha producido una vida agobiante. El duelo, visto desde esta perspectiva, puede ser un excelente punto de inicio para poder salir de ese estado de cosas. El duelo no solo se trata de cómo *vivir*, sino de cómo *poder vivir con los muertos*. Los espectros son esos acompañantes que ya no podemos evitar. La solución no es negarlos, no podemos seguir con la tendencia nihilista de negar todos los ámbitos en los que estamos. El ámbito espectral se hace patente. Lo interesante de este ámbito es que no sigue las dinámicas metafísicas tradicionales: no es la luz la que lo patentiza. La tarea del filósofo ya no solo será dar luz, ahora será prestar atención con el oído. La visión ya no podrá ser el sentido primordial para relacionarnos, el oído será la antesala para la exploración racional de las posibilidades metafísicas de los otros sentidos tradicionales. Escuchar los gritos, las quejas, los dolores de los espectros será la apertura a un nuevo y enriquecedor pensar filosófico. Recordemos que el cripto-nihilismo se puede entender como un poder que oculta, encubre. El sujeto moderno se encargó de negar, de despojar cierta incredulidad en ciertos temas, sin embargo, su resultado fue la privación de relacionarse con lo divino, el desencanto ante el mundo y el rechazo a lo racional. El sujeto moderno quedó anclado a una nada, de allí comenzó a edificar su propio proyecto tomando como base el yo. Dado que los ámbitos de lo divino, lo terrenal y lo racional ya no eran buenos fundamentos, el sujeto decidió afirmar el único ámbito que podía rescatar: la vida sin ningún accidente, es decir, una vida llena de deseo. No obstante, el carácter nihilista de esa afirmación de la vida aún subyace, las muertes horribles y los espectros esenciales son una de sus expresiones. El cripto-nihilismo de la vida le abre paso a la condición nihilista de nuestra sociedad cuando escuchamos los gritos de nuestros

muertos, cuando le prestamos la mayor atención a los espectros esenciales que están a nuestro lado.

Epílogo: el sonido espectral, la escucha y la religión

El problema del espectro es que insiste, y cuando lo hace a través del sonido es inescapable.

(Agudelo Hernández, Cardona Santofinío, & Bello Tocancipá, 2020, pág. 111)

En un principio, tuve pensado exponer las condiciones que, según Meillassoux, pueden ayudar a solventar el duelo esencial. sin embargo, el camino del pensar me ha jugado una mala pasada. Estuve posponiendo tanto ese momento que ya no logré explicarlas. Obviamente puedo presentarlas de manera muy tajante y sencilla, pero dichas condiciones son dignas de mucha más atención y pueden ser de gran ayuda para esos nuevos caminos que se nos presentan. Mencionarlas es tan solo cubrir un espacio mínimo de la atención que se merecen. De la opción religiosa se extrae la condición de que el duelo solo es posible si esperamos para los espectros algo distinto de su muerte, de la opción atea se desprende la idea de que la existencia de un dios que permite las muertes terribles es un obstáculo que debemos sortear si queremos ofrecer calma a los espectros. Lo anterior se puede traducir de la siguiente manera: podemos *racionalmente* esperar para los muertos algo distinto de su muerte y podemos crear un lazo con lo divino y lo terrenal. La espera racional sería una en la que la razón no se niegue a sí misma y permita ofrecer positividad a la solución; el nuevo lazo abre la posibilidad de salir de la subjetividad y convivir con otros. Estas condiciones llevan a pensar a Meillassoux que la solución al duelo esencial se traduce en la resurrección de los muertos y en la posibilidad de que surja un dios totalmente justo. La inexistencia divina es el problema central que aborda Meillassoux: Dios no existe, pero puede llegar a existir¹⁸. Podría exponer de manera resumida la argumentación de Meillassoux, pero prefiero enfatizar otro tema.

Muchos lectores, y con justa razón, relacionarán espectros y desaparecidos. La relación posee su justificación. El espectro no es aquel fantasma que aparece de manera azarosa, él lo hace principalmente con aquellos seres más cercanos a él. A todo vivo le pertenece la compañía de un espectro. Los desaparecidos son aquellos que siempre deseamos ver de nuevo, pero, por circunstancias generalmente violentas, no lo logramos hacer: esperamos su aparición, pero nunca sucede. Si hay que señalar un lugar en este planeta en el

¹⁸ Dos escritos resultan atractivos. El primero es el trabajo doctoral de Meillassoux titulado *L'Inexistence divine* y el segundo es un libro de Graham Harman llamado *Philosophy on the making*.

que se pueda evidenciar esa relación entre espectros y desaparecidos, Colombia sería un penoso ejemplo. La desaparición forzada ha constituido la historia de este país. Han sido varias las organizaciones, tanto criminales como estatales, las que han promovido, ejercido y ejecutado la desaparición forzada como mecanismo de poder. Este pequeño escrito no será lugar para evidenciar ese flujo de sangre y dolor; todos hemos llegado a evidenciar en carne propia ese flujo. Mi último esfuerzo se centrará en ofrecer posibles salidas a esta reflexión que he llevado a cabo: el conocimiento de lo espectral y el enfrentamiento al duelo son dos problemas que no solo poseen riqueza filosófica, sino una potencia para explorar nuevos horizontes existenciales.

La primacía de la visión en el pensamiento metafísico occidental ha sido una de las razones por las que cualquier intento de hablar de lo espectral se ha desdeñado. El ámbito de lo espectral no cumple las condiciones necesarias para que una razón dé luz sobre él. La metafísica presupone que la ontología debe dar cuenta del ente en tanto que ser visible, además de que la epistemología debe ser aquella que da cuenta de lo que se nos aparece. Pareciera que la visión ha sido nuestro único medio para ir más allá: la metafísica solo se plantea como un ojo en la cima de la montaña más alta. No obstante, en los desfiladeros, abismos y valles escarpados hay ciertos seres que no intentan iluminar nada, solo producen sonido. Es hora de romper con el principio ontológico del ente en tanto que ser visible, cegar a la razón y solo permitirle que se le ‘aparezcan’ entidades más allá de la visión y, así, abrir espacio, al menos en primera instancia, al ente en tanto que ser audible. Apelando a una investigación colombiana, el sonido es “una compleja forma de conocer y habitar” (Agudelo Hernández, 2018, p. 18). El duelo esencial nos llama a emprender una nueva tarea: relacionarse con los espectros es *escucharlos* y no desesperar.

Aquellas personas con seres queridos desaparecidos están un poco aventajados en esta problemática. Su existencia ya está en ese carácter ambiguo que posee lo espectral. Ellos viven añorando el retorno de su ser querido, sin embargo, el imperio de lo horroroso se alza oponiéndose a cualquier esperanza de retorno. A pesar de lo anterior, sus testimonios dan fe de que hay sonidos que aún les permiten cierta relación con su ser querido¹⁹. El sonido no

¹⁹ Para una excelente recapitulación de testimonios los remito a la maravillosa y emotiva recapitulación sonora hecha por Agudelo Hernández que se encuentran casi al final de su trabajo de grado de maestría. El apartado en cuestión es *Séptimo acto – Interludio – Productos sonoros*.

solo se reduce a las palabras, a la comunicación hablada: hay cierto sentido de inefabilidad en lo espectral. Los escuchamos y podemos entablar relaciones con ellos por medio del sonido, pero no todo puede ser dicho. Lo espectral se caracteriza por lo paradójico y la relación sonido e inefabilidad es una de ellas. Podemos intentar incansablemente dar cuenta de todo lo relacionado con lo espectral (su naturaleza, su principio horroroso, sus gritos) por medio de las palabras, pero solo reduciríamos su valor. El sonido de un suspiro, el del viento moviendo las hojas de los árboles y el del disparo mortal son apenas la antesala a lo inefable. No obstante, lo inefable espectral no se fundamenta en que *nada* se puede decir y que *todo* es un sinsentido; se fundamenta, más bien, en que *desde* la nada se puede emitir sonido. Esta emisión no solo la puede hacer la subjetividad, como desearían los existencialistas, sino que todo puede emitir sonido desde la nada. La realidad posee un nuevo espacio.

De alguna manera, este nuevo espacio ya ha sido explorado por algunos investigadores. Uno de los más notables es el trabajo de la antropóloga argentina Mariana Tello Weiss. Su trabajo se centra en la recopilación y el análisis de diferentes testimonios de personas que hicieron parte del reino del horror en la historia argentina. La historia política argentina, como la colombiana, tiene sus desaparecidos; somos comunidades cuyos acompañantes son espectros. Tello analiza varias esferas. Por un lado, está la manera en la que los espectros se aparecen, percatándose que, aunque las apariciones son de diversa naturaleza, los gritos y los sonidos son los que muestran el horror de los desaparecidos. Por otro lado, analiza a quienes se le aparecen los espectros y sus investigaciones incluso han llegado a hablar algo al respecto de la naturaleza de los espectros, más específicamente de su sexo y del espacio en el que se aparecen, sin embargo, hay dos ideas de su texto que muestra la fuerza existencial de este nuevo problema:

- La percepción fantasmal adquiere una fuerza, es un tipo de saber que, aunque parcial, implica también un deber, “algo debe hacerse al respecto”. (Tello Weiss, 2016, p. 37).
- Los actuales policías, nacidos ya en democracia, se encuentran temporalmente alejados de los hechos y del daño causado, pero no de su herencia y de lo que “representa el uniforme”, de *la persona moral* que representan. (Tello Weiss, 2016, p. 40).

Ese “algo debe hacerse al respecto” es la capacidad de realizar el duelo esencial. Y esa herencia de los nuevos policías argentinos que nacieron luego de la dictadura puede extrapolarse a toda una estructura política. La herencia que tenemos es el horror que nos acompaña: historia, política y moral se ven interconectadas en este nuevo enfrentamiento con una sociedad nihilista. El duelo aquí no solo se presenta como una condición individual con la que cada quién debe lidiar por su propia cuenta, el duelo es una condición social. Recordemos que los espectros esenciales son aquellos muertos que no pueden pasar a la otra orilla y que por eso se encuentran entre nosotros. Herencia y espectros son intercambiables en muchos aspectos. Todo desaparecido deja una estela en sus seres queridos, pero si dichas desapariciones son fruto de una maquinaria estatal o de una organización criminal esa estela no solo rodea a sus más cercanos, su estela permea a toda una sociedad. Los muertos acontecidos ya hace varias décadas siguen siendo nuestros muertos.

Y, a manera de propuesta, considero que una forma enriquecedora de abordar esta problemática es permitir la posibilidad de crear un nuevo campo de lo divino y lo terrenal. Ya vimos cómo la razón puede negarse a sí misma y permitir nada más que un campo en el que reine la subjetividad viva y deseosa. No obstante, también observamos que la razón no solo ve, la oscuridad también la atrae y su capacidad para escuchar aún no la ha perdido. El ámbito de las resonancias en el espacio, el de los sonidos de ultratumba, el del clamor de los espectros por y debido al horror y a nuestra atónita escucha nos trae una discusión que principalmente se puede caracterizar en dos aspectos: la posibilidad tanto de fundamentar una justicia con tintes mundanos como de enriquecer la vida espiritual y religiosa de nuestras comunidades. La primera posibilidad la entiendo como el reto de enriquecer el ámbito de lo terrenal que la razón moderna abandonó. La segunda posibilidad la concibo como el acercamiento a un nuevo ámbito de lo divino. Hacer posible una justicia anclada en el mundo es crear condiciones en las que la vida terrenal posea un nuevo sentido; acercarse a la religión es retomar aspectos abandonados y que generalmente hemos llamado humanos. Justicia y religión: esos son los problemas que resaltan el momento de enfrentar el duelo esencial. El nihilismo se puede contrarrestar con la escucha de aquellos desamparados, que claman por justicia y nos exhortan por una nueva relación, una nueva manera de conectar con ellos: re-ligar, en síntesis, religión.

Con lo anteriormente dicho, ¿acaso se quiere afirmar que un retorno a lo religioso es parte de la solución? ¿acaso esto no va a contracorriente de lo que tradicionalmente se ha hecho desde los inicios de la Ilustración? ¿no es la religión un ámbito de luchas y atrocidades para retornar a ella y contemplarla como una solución? Es indudable que ciertas nociones de religión no son pertinentes para enfrentar esta problemática. Ya vimos que la religión no puede resumirse en la relación entre la humanidad y un dios que yace más allá de este mundo, de esta manera olvidamos nuestro mundo terrenal y solo nos enfocamos en lo ultramundano. También advertimos que la religión no puede convertirse en un dogma debido a que imposibilita el uso de razón. No obstante, Nishitani nos ofrece una noción de religión que se desprende de todas estas características: la religión “como un despertar a la realidad, o aún mejor, como una realización real de la realidad” (Nishitani, 1999, p. 41). La religión no es un aspecto accidental de nuestra condición, esta se adentra profundamente en nosotros. Entender la religión como la ‘realización de la realidad’ es suponer que mientras percibimos la realidad, esta se actualiza y es gracias a esto que nos percatamos de su realización²⁰ (Nishitani, 1999, pp. 41-42). La religión, en otras palabras, es nuestra posibilidad de relacionarnos tanto con lo otro como con uno mismo. Las experiencias religiosas de escucha atenta a los espectros cumplen con esa doble acción. Por un lado, la realidad se está actualizando en un nuevo ámbito: lo espectral; por el otro lado, podemos darnos cuenta de su espectral presencia a través de sus gritos o apariciones. El horror surge cuando no queremos aceptar esa nueva realización de la realidad. Lo espectral ya nos rodea y trae en sí su peso existencial para los vivos. El duelo es la opción religiosa que nos permite crear un lazo (re-ligar) entre los vivos y los muertos, el duelo permite que despertemos ante una nueva realidad, la realidad no se basta con la luz y las palabras claras: hay ruidos y sonidos que también realizan la realidad. Los nuevos lazos se crearán a través del sonido y el oído: la religión, en gran parte, es para aquellos que desean escuchar el horroroso clamor de lo espectral.

²⁰ Nishitani apela al término inglés “realize” para expresar de mejor manera lo que quiere decir. “Realize” es un verbo con doble significado: “realizar” y “comprender”.

Referencias

- Agudelo Hernández, J. A. (2018). *Resonancias de una presencia ambigua: la construcción de una memoria sonora de los familiares de personas desaparecidas en Colombia (Tesis de maestría)*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Agudelo Hernández, J., Cardona Santofinío, J., & Bello Tocancipá, A. (2020). Materialidades espectrales: resistencias sensibles a la desaparición forzada en Colombia. *Razón crítica*, 103-130.
- Derrida, J. (1998). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. (J. M. Alarcón, & C. d. Peretti, Trads.) Madrid: Editorial Trotta.
- Kierkegaard, S. (2008). *La enfermedad mortal*. (G. Rivero, & Demetrio, Trads.) Madrid: Editorial Trotta.
- Levinas, E. (2000). *De la existencia al existente*. (P. Peñalver, Trad.) Madrid: Arena libros.
- Maupassant, G. d. (1905). *EL Horla*. (L. R. Contreras, Trad.) Madrid: Ediciones literarias y artísticas.
- Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- Meillassoux, Q. (2016). Duelo por venir, Dios por venir. En M. T. Ramírez, *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI* (págs. 101-111). México D.F: Siglo XXI Editores.
- Michelstaedter, C. (2010). *La persuasión y la retórica*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Nishitani, K. (1986). The startpoint of my philosophy. *FAS Society of Journal*, 24-29.
- Nishitani, K. (1990). *The self-overcoming of nihilism*. (G. Parkes, & S. Aihara, Trads.) New York: State University of New York Press.
- Nishitani, K. (1999). *La religión y la nada*. (R. B. García, Trad.) Madrid: Ediciones Siruela.
- Onfray, M. (2016). *Cosmos. Una ontología materiaista*. Madrid: Paidós contextos.
- Poe, E. A. (2002). Berenice. En E. A. Poe, *Cuentos* (J. Cortázar, Trad., págs. 155-159). Madrid: Alianza Editorial.
- Tello Weiss, M. (2016). Historias de (des)aparecidos. Un abordaje antropológico sobre los fantasmas en torno a los lugares donde se ejerció la represión política. *Estudios en antropología social*, 33-49.