

EL CAOS DE SER SILENCIO

Jorge Martín Gómez Bocanegra

Departamento de Estudios Literarios
Universidad de Guadalajara
(México)

Recibido: 04/08/2015

Revisado: 31/08/2015

Aprobado: 30/10/2015

*Perseguimos una idea nueva, un lenguaje nuevo,
algo que corresponda a las cápsulas espaciales,
los ordenadores y
los envases desechables
de una era atómica y electrónica...
Warren Chalk*

(citado por Philip Kerr en el prólogo de su novela: *El infierno digital*).

Cinco palabras. O tres conceptos, si se prefiere. Tres conceptos en una frase de innegable ambigüedad: El caos de ser silencio. ¿De qué otra manera habría que pensar y expresar, sin ambigüedad, esa relación que hay entre filosofía y literatura? La ambigüedad es una cualidad necesaria para hacer literatura, mas no la única. No menos sucede con la filosofía, aunque todavía hay quienes querrán seguir manteniendo la tesis de que la razón, desnuda de cualquier vestigio retórico, ha de ser expresada así para conformar el cuerpo filosófico; desnudo de figuras retóricas.

La ambigüedad no es sinónimo de obscuridad, ni la claridad es necesariamente lo mismo que decir precisión o exactitud. Lo cierto es que la claridad no excluye ni se opone a la ambigüedad. Pensemos en aquel famoso entimema que debemos a Descartes: *Cogito ergo sum*. Pienso, luego soy. O pienso, luego existo. ¿Resulta claro este pensamiento en su expresión sintética? Difícilmente diríamos que no. Pero también acaba pareciéndonos ambiguo.

Primero, porque el yo que en él se expresa no puede ser el mismo yo que lo atrae aquí, en este preciso momento, mediante cita. Por tanto, ¿cómo podríamos estar totalmente seguros de que “Pienso, luego soy” hace precisa y exacta referencia a un único yo, que es con el que se enuncia el entimema? Podría objetarse que el entimema de Descartes hace referencia precisa sólo y nada más que a Descartes; es posible, pero no por esto deja de ser ambiguo. Luego de anotar sobre esta ambigüedad que se obtiene entre el yo que se enuncia y el yo que lo enuncia, hay que añadir, también, que el entimema presenta dos verbos en tiempo presente, sin embargo, uno y otro cohesionados por un nexo de relación temporal consecutiva, al mismo tiempo que concluyente; por lo que dicho nexo permite dos vías de interpretación. Por una parte tenemos que “luego” puede servir para establecer la relación de un “después”, o sea de una relación consecutiva en el tiempo; pero, también, dicho nexo puede significar “en consecuencia”, “por lo tanto”, y entonces viene a funcionar como un conector lógico de relación concluyente. Sumada a esta relación ambigua que se da con el nexo de cohesión, tenemos también la otra relación que existe entre los verbos que aparecen en el entimema. De un lado, está el hecho de que uno de los verbos es condición previa para que luego suceda en su orden temporal el siguiente verbo. Según parece, “pienso” es condición para que ocurra en consecuencia “soy” o “existo”. Pero si consideramos que los dos verbos se ofrecen en un mismo tiempo: el presente, por lo tanto, quiere decir que el límite de temporalidad consecutiva no acaba siendo del todo preciso, puesto que ambos verbos están siendo expresados en un presente, y este presente, como sabemos, es ya de por sí un tiempo que conlleva la idea borrosa de temporalidad ilimitada, esto es, ambigua. Será por tanto esta idea en su aspecto imperfecto, borrosa, que el presente del verbo “pienso” acaba siendo no del todo una condición suficiente, pues toda condición, como sabemos, implica necesariamente la existencia de una limitante específica. Por otra parte, dicha

relación entre uno y otro verbos está o podría estar resuelta en un nivel semántico, donde pensar viene a significar una cierta consciencia mediante la cual se puede indicar ese después en que se da el ser, o sea, el existir. Pero esto no es más que una interpretación posible, la cual de ninguna manera viene a significar precisamente y sin ambigüedades lo que en el entimema está siendo enunciado. Por ejemplo, semánticamente qué quiso afirmar Descartes con uno y otro verbos, cuando bien sabemos que tanto *pensar* y *ser*, o *existir*, son verbos semánticamente ambiguos, a menos que hagamos con ellos una serie de proposiciones a través de las cuales vayan paulatinamente apareciendo enunciados cuyo sentido sea dado saber, ya sea mediante determinados contextos, ya sea mediante usos específicos, ya sea por definiciones, por inferencias o mediante formulaciones lógicas. Pero el caso es que el entimema de Descartes, por sí mismo, no ofrece la precisión que, paradójicamente, esta ofrecida de manera clara en su enunciación. Es decir que se trata de una expresión clara, aunque ambigua en distintos niveles contenidos en su enunciación. En fin, todo esto ha sido nada más que para afirmar que la filosofía, y sobre todo la que proviene después de Descartes, no carece de ambigüedades. Peor todavía para quienes reniegan de cualesquiera formas híbridas; la filosofía no sólo no ha podido desprenderse de las figuras retóricas, particularmente de las metaforizaciones, sino que tampoco ha podido prescindir absolutamente del recurso de contar historias.

De acuerdo con todo lo anterior, este ensayo no escapa –ni busca escapar– de la ambigüedad, ni tampoco de la claridad. Deconstruyendo a Gilles Deleuze, diré: no será la verdad el problema que me preocupa, sino encontrar las relaciones interesantes que pueden descubrirse entre pensar filosóficamente y escribir literariamente.

De acuerdo con Castoriadis, en su libro *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*: “El ser no es un sistema, no es un sistema de sistemas y

no es “una gran cadena” (Castoriadis, 2005: 64). Por el contrario, el ser es caos, es abismo, o mejor, el ser es lo sin fondo. Es caos porque lo que se da en el ser es una realidad estratificada irregularmente, es abismo porque en la realidad lo que existe son diversas y múltiples formas por entre las cuales nos descubrimos mirando el fondo ilimitado de todo eso que está entre nosotros o ante nosotros. Todo eso que existe y que aparece en el fondo sin fondo, no existe como una gran cadena de formas; antes bien, se muestra en la más absoluta libertad de existir como formas desvinculadas y desencadenadas. Además, Castoriadis nos hace comprender que el ser no está simplemente en el tiempo. Para él, el ser es tiempo, y el tiempo es creación. Afirma este mismo autor: “*el tiempo no es nada o es creación. El tiempo, rigurosamente hablando, es impensable sin la creación; de otra manera el tiempo sería sólo una cuarta dimensión espacial supernumeraria*” (2005: 64). ¿Qué significa para Castoriadis que el tiempo sea creación? Para él la creación del tiempo está en las formas que suceden y en las nuevas formas que son la evidencia del tiempo como creador. Por tanto, formas y nuevas formas son la realidad del tiempo. Para asegurar esta tesis, Castoriadis se apoya en el lugar que ocupa existencialmente el hombre. Es así que nos dice: “*El hombre sólo existe en la sociedad y por la sociedad... y la sociedad es siempre histórica. La sociedad como tal es una forma, y cada sociedad dada es una forma particular y singular*” (Castoriadis, 2005: 66). Y añade que esta forma de ser social e histórica puede ser observada en términos de organización, de orden y desorden. En otras palabras, la organización es, para Castoriadis, la forma social en que el orden y el desorden significan según el complejo de instituciones por el que la sociedad cohesiona y diferencia a través de “*esa urdimbre fantásticamente compleja de fenómenos que observamos en toda sociedad*” (Castoriadis, 2005: 66). Digamos que la sociedad, con base en el complejo de instituciones que la conforman y le dan sentido de unidad, hace posible la coexistencia de orden y desorden, de mismidad y

diferenciación, de multiplicidad y diversidad, de sentido y sinsentido, etcétera. En consecuencia, el complejo institucional es el que establece cuál es el orden de las distintas formas de socialización, y es también el que define la existencia de lo que ha de ser concebido como las otras formas *del desorden, del caos del ser social*.

Luego de ofrecerles esta relación que Castoriadis nos expresa entre lo que es para él el ser-tiempo-creador, resulta conveniente subrayar la significación que da del tiempo, en tanto que es por éste que las sociedades van experimentando la existencia de las formas y de las nuevas formas, por las que es posible observar la historia como uno de los fundamentales dominios del hombre. Siendo el hombre un ser histórico y social, significa entonces que los tiempos de creación no han de ser concebidos ni como una gran cadena de acontecimientos ni como un sistema de sistemas en los que el hombre se comprende. Por el contrario, se trataría de una comprensión histórica asentada en la fantástica y compleja urdimbre de fenómenos, entre los cuales están, en tanto fenómenos culturales de comprensión, la filosofía y la literatura, y éstas, por el hecho mismo de ser formas sociales instauradas sobre los fondos sin fondo del ser-tiempo, han de significar según una organización estratificada irregularmente. Con otras palabras, menos que hablar de filosofía y literatura, tendríamos que reconocer que existen diferentes formas de hacer filosofía y de escribir literatura en el mundo, esto es, de pensar de manera diferente en filosofía y de expresar diversas formas de coexistir con literatura.

Aunado a todo esto, nos resulta interesante lo que aparece en el libro de Daniel Innerarity: *La filosofía como una de las bellas artes*, particularmente en el capítulo "Filosofía como arte y experiencia". El dominio histórico en que Innerarity coloca esta forma filosófica y artística es el denominado *mundo moderno*. Nos dice:

La Ilustración tenía, fundamentalmente, prisa. Con ella se introdujo una apremiante necesidad de tiempo, pues había que recuperar el retraso

de la razón. Y, para recuperar, el único procedimiento era acelerar los procesos. El tiempo, que hasta entonces no era más que un medio en el que hacían su aparición acciones y actores, se convierte en un poder al que todo se confía en virtud de su mera cantidad (Innerarity, 2011: 45).

Es así que para este autor lo que caracteriza al mundo moderno es su estado de aceleración permanente. En primer lugar, porque en el tiempo de la Ilustración se crearon las condiciones para que la ciencia y la tecnología fueran las fuerzas dominantes por las que se podía garantizar la producción de formas –o sea de cosas, de objetos, de mercancías- en grandes cantidades. Esto mismo hizo que surgieran una gran fe y confianza en la ciencia y los científicos, que se han mantenido hasta nuestros días; pero también, bajo estas condiciones de dominio científico y tecnológico, se haría factible que sucediera una pérdida de experiencias en la mayoría de los individuos; la cual se traduce en que cada vez estamos más sujetos a estados de expectación y de ilusión compensatoria. Expectación por todo aquello que a los científicos se les ha dejado de manera confiada para producir las llamadas formas del progreso social. En cuanto a ilusión compensatoria, ésta sucede en la medida en que los individuos nos encontramos viviendo en un mundo conformado y a merced de los diversos productos que la ciencia y la tecnología han realizado. Un mundo investigado por los científicos, y manipulado por las poderosas fuerzas de la economía y la política, las cuales, con ayuda, principalmente, de los medios de comunicación, nos han hecho creer en cuál de los mundos nos encontramos viviendo; si como primer mundo, si como segundo o si como tercer mundo. Son estos medios, efectivamente, los que consiguen que los individuos percibamos la existencia de una realidad acelerada; esto es, una realidad mediada que acaba eliminando en nosotros la experiencia cierta y segura sobre todos esos hechos que ocurren de una manera tan fugaz.

Pero no se trata sólo y nada más que de una ilusión en su sentido emocional, sino también ideológico. Cada vez notamos más cómo la velocidad es el valor con que se ponderan socialmente las acciones y sus resultados, al grado que se ha instalado en el imaginario de los individuos la idea de que lo rápido es igual a progreso, en tanto que la lentitud es percibida como un verdadero obstáculo. Nada extraño acaba resultando, entonces, el hecho de ver cómo las llamadas redes sociales se han convertido en una forma de comunicación que asegura perfectamente la idea de velocidad. Velocidad que cada vez más se acelera gracias a las nuevas formas de tecnología aplicada.

Mas como sabemos, tanto en el filosofar como en el arte de vivir el mundo, antes que la velocidad y la aceleración, históricamente han sido el detenimiento y la lentitud las cualidades en las que se producen dichas formas de conocimiento creativo. La paciencia en tanto que experiencia de detenimiento y lentitud, y la disciplina y el talento en tanto cualidades para vivir en el mundo, hacen que por esto mismo los filósofos y los artistas, los escritores y los poetas, se conviertan en fuentes de recuperación de experiencias para la comprensión del mundo, de un modo distinto al que producen las ciencias, la tecnología y los medios de comunicación. Es así que Innerarity nos advierte que:

La filosofía y el arte son igualmente cultivos de la atención hacia la realidad, y no ejercicios de distracción. La filosofía puede ser considerada como una de las bellas artes en la medida en que coopere con ellas en la ampliación y concentración de nuestro sentido de realidad. Son verdaderas estrategias de resistencia contra la desrealización (Innerarity, 2011: 45).

De acuerdo con esta relación cooperativa de la filosofía como una de las bellas artes, y haciendo hincapié en que se trata de formas de creación por las que se logra acceder a una dimensión cognoscitiva en el mundo de las artes, sólo así es

que se podría “superar la estéril contraposición entre el discurso de la verdad objetiva y el de la ficción fantasiosa” (Innerarity, 2011: 57).

Por otro lado y para ahondar más en la idea que apuntábamos arriba, donde dijimos que existen diversas formas de hacer filosofía, queremos atraer algunas de las ideas de Luis Racionero que aparecen en su libro *Filosofías del underground*. En principio, dicho autor nos informa que estas filosofías del underground, también llamadas filosofías irracionales, son:

subjetivas u objetivas, tienen unos supuestos de partida distintos del racionalismo, ninguna acepta los métodos de conocimiento ni los axiomas del pensamiento racional. [y aclara] Esto no quiere decir que sean incoherentes, absurdas e inútiles; por el contrario, pueden ser tan estructuradas, eficaces y consistentes como el racionalismo. [y acaba diciendo] Todas estas filosofías irracionales se parecen en una cosa: no buscan la verdad, sino una experiencia psicológica; no pretenden concatenar argumentos para deducir otros argumentos, sino que buscan un estado de ánimo, una fusión del concepto mental con el estado físico del cuerpo que lleve a un estado psicosomático nuevo (Racionero, 2002: 9).

Así, palabras como energía, vitalidad, placer, gozo, serenidad, resultan ser parte de un repertorio de conceptos en los que se ven involucradas estas filosofías irracionales. Lo fundamental de estas filosofías que nos expone Luis Racionero va en el sentido de hacer ver cómo en la década de los 70’s el utilitarismo capitalista como el marxismo comunista, ambos, habían pasado “por encima de la individualidad” y habían pensado “en términos de masas”. Según Luis Racionero:

Es la forma de pensar a que se aboca el racionalismo: cuando se piensa en conceptos abstractos y generales, en vez de personas y situaciones concretas, el individuo desaparece, la peculiaridad cultural se ignora, el consumo se masifica, los artículos se estandarizan, el taller se convierte en fábrica inmensa y la ayuda mutua en disciplina de partido o de fábrica (Luis Racionero, 2002: 69).

Echando mano de aquella sentencia socrática que dice: Sólo sé que no sé nada, digamos que durante siglos sirvió para asumir una cierta consciencia, en el individuo, de saberse limitado ante tantos conocimientos. Una consciencia así, podríamos asegurar que ayudó para mantener una posición de modestia pertinente; hoy, después de tantos avances en muchos campos del conocimiento, no obstante y aunque parezca paradójico, se puede asegurar que ya no sabemos que no sabemos, sobre todo, cuando se descubre la impotencia para afrontar todos los desastres que han venido sucediendo desde el pasado siglo XX. En este sentido, conviene citar a Christophe Bouton, quien nos dice lo siguiente:

El conocimiento ya no es el que fue desde la Antigüedad hasta la Ilustración: un sinónimo del poder del hombre sobre el mundo. La forma de actuar del ser humano se ha modificado profundamente. Con la invención de técnicas cada vez más eficaces, la capacidad humana para modificar la naturaleza se muestra ahora superior a su capacidad para prever los efectos de sus acciones. Cuanta más capacidad tiene el hombre para transformar el mundo, menos puede predecirlo o controlarlo (Bouton, 2011: 36).

Esto nos lleva a advertir que el descontrol, tal vez a causa de la aceleración con que estamos viviendo en el mundo actual, hipermoderno, es la sensación de lo que en otros tiempos se concibió como "incertidumbre". Descontrol e incertidumbre, dispuestos a la velocidad en que ocurren las cosas, han acabado afectando incluso el poder de la memoria. Desde aquel día en que en el mundo de la Inteligencia Artificial fue creada la memoria electrónica, desde entonces la memoria humana, cultural y social, también entraron a formar parte de los códigos de caducidad y de reciclaje, o peor todavía, de los códigos de la muerte. Allí está toda esa destrucción que se ha hecho contra la memoria cultural del mundo árabe, y no menos ha sucedido contra la memoria cultural, en todo el mundo, de los pueblos llamados indígenas.

Es así que esta otra memoria, producida por la Inteligencia Artificial, según José Luis Brea (2007), puede ser observada de acuerdo a diferentes regímenes: memorias de archivo y memorias de red, las cuales, cuando se interconectan alcanzan a producir una memoria de constelación por efectos. De la memoria de archivo, llamada también memoria cultural, tenemos que se trata de una memoria con *"régimen generalizado de representación, una formación sistémica que articula y condiciona los órdenes discursivos, visuales... semiológicos"*, y por ende, *con modos diferenciales de los dispositivos de memoria*" (cfr. José Luis Brea, 2007: 17). Es entonces que en estos dispositivos-memoria la *"energía mnemónica se exterioriza, por el efecto de consignación (en el sentido de "depositarse" de un contenido, pero también en el de haberse otorgado "signo")* que desplaza y dispone sobre una singularidad determinada el contenido figurado de una cantidad significativa, de una intensidad mental" (José Luis Brea, 2007: 17). En otras palabras, habrá una memoria de contenidos (memoria archivo), esto es, donde estarán guardados todos esos documentos para ser luego utilizados, reciclados, o bien, desechados, y habrá otra memoria (memoria red), que ocurrirá a partir de todos los procesos por los que se ha de conformar sistémicamente, para disponer de todas esas formas contenidas en documentos de distinta especie y compuestas con diferentes lenguajes. Además de estas dos formas de memoria, existe otra, mucho más compleja y no fácil de controlar. Al respecto, citamos a José Luis Brea:

hay otra forma de la memoria –que se articula en otros dispositivos radicalmente distintos, gestores de otras economías y otros regímenes de organización de la disposición simbólica-. La energía que en ellos "pone" esa pregnancia psíquica que produce el pensamiento, la experiencia de un conocer por signos, ya no tiene que ver con las formas de inercia, de la resonancia, con la rememoración [...] Sino que tiene que ver con el efecto de constelación que cada parte de un sistema proyecta sobre toda otra. Aquí, cada elemento o signo tiene *memoria* y *"sabe"* de las otras partes porque ello es justamente la condición de "engranaje" con ellas (José Luis Brea, 2007: 17).

Después de conocer sobre esta memoria con el efecto de constelación, bien puede ayudarnos a ejemplificar, pero esta vez de manera literaria, la novela de Philip Kerr: *El Infierno digital*.

La Parrilla [mote puesto al edificio inteligente donde ocurre la mayoría de las historias contenidas en la novela] era lo más parecido a un cuerpo físico que cualquier ordenador hubiera tenido jamás. El Yu-5 [nombre del complejo de memorias que posee el sistema informático con el que opera y funciona todo el edificio] era capaz de ver y sentir casi todo mediante una serie de sistemas de gestión y seguridad análogos a los órganos receptores que proporcionaban al ser humano su capacidad sensorial [...] En líneas generales, Abraham [nombre dado al cerebro cibernético poseedor de todos los sistemas informáticos que hay en La Parrilla] estaba dotado de la sensación de estar distribuido en el espacio y el tiempo y de organizar el caos de sus muchas percepciones y estímulos (Philip Kerr 2003: 49).

RED NERVIOSA. A escala de circuito básico, tienen mucho en común con bacterias por su ciclo vital y capacidades de crecimiento, reproducción, adaptación y evolución. (Philip Kerr 2003: 69).

Encontramos en esta novela que la memoria con el efecto de constelación es ya un claro aviso de cómo los sistemas hechos con inteligencia artificial pueden alcanzar no sólo una autonomía sino hasta cierta autopiesis, al grado de poder prescindir, para su funcionamiento, de cualquier forma de intervención humana.

En el penúltimo párrafo de "Las ciencias humanas", capítulo con el que Foucault clausura *Las palabras y las cosas*, nos advierte lo siguiente:

el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido –la cultura europea a partir del siglo XVI– puede estarse seguro de que el hombre es una invención reciente. El saber no ha rondado durante largo tiempo y oscuramente en torno a él y a sus secretos. De hecho, entre todas las mutaciones que han afectado al saber de las cosas y de su orden, el saber de las identidades, las diferencias, los caracteres, los equivalentes, las palabras –en breve, en medio de todos los

episodios de esta profunda historia de lo Mismo- una sola, la que se inició hace un siglo y medio y que quizá está en vías de cerrarse, dejó de aparecer la figura del hombre [...] El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin (Foucault 1984: 375)

Siendo más bien dado a revisar y analizar minuciosamente las formas (las epistemes) que en el pasado fueron instituidas y con las que se había inscrito la historia del hombre, Foucault nos previene de un futuro fin de “la arqueología de nuestro pensamiento”; pero hoy, lo que estamos viviendo es un presente colmado de riesgos y desastres, un presente en el que no sabemos que no sabemos.

Antes de terminar este trabajo, me parece pertinente presentar un epígrafe que encontré en el libro de Naomi Klein (2014): *La doctrina del Shock. El auge del capitalismo del desastre*.

La destrucción creativa es nuestro segundo nombre, tanto en nuestra propia sociedad como en el exterior. Destruimos el viejo orden todos los días, desde los negocios hasta la ciencia, la literatura, el arte, la arquitectura, el cine, la política y el derecho [...] Deben atacarnos para sobrevivir, del mismo modo que nosotros debemos destruirlos para desarrollar nuestra misión histórica.

Michael Ledeen, The War against the Terror Masters, 2002.

Si aceptamos que estamos viviendo bajo la ideología de la velocidad acelerada, si aceptamos que estamos viviendo en un mundo de altos riegos, en una época en la que el desastre es el núcleo energizante de muchas iniciativas institucionales en el mundo, si aceptamos que el ser es caos, es abismo, que el ser no está en el tiempo sino que el ser es tiempo, si aceptamos que estamos viviendo más en memorias electrónicas que en memorias humanas de nervadura energética, si aceptamos que somos más ilusión que experiencia adquirida, que somos, cada

uno, antes que todo, el fragmento total e inserto en esa urdimbre fantásticamente compleja de fenómenos que observamos en toda sociedad, si aceptamos todo esto y más, todo este más que radica en tantas cosas que llamamos, de las cuales sólo podría ser una mínima parte todo esto que estuvimos ideando e imaginando a la par que sucedía esta composición filosófico-literaria, si aceptamos todo esto, será tanto como aceptar que somos parte de el caos de ser silencio. Silencio que es tiempo, que es creador, también, de muchas de nuestras angustias que nos acompañan a diario, con mayor o menor intensidad. Es por este tiempo que es silencio, que es ser y caos, que la literatura y la filosofía aún siguen siendo necesarias para saber y conocer sobre todo eso que no sabemos.

Por esto mismo, ante tanta velocidad, nunca estará de más descansar en la más clara luz de los días que ayudan a continuar, en nuestra lentitud de ser humanos, con nuestra ambigua, viscosa y sombría existencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Bouton, Christophe** (2011). "La sima entre el saber y el poder. Sobre algunas modalidades contemporáneas del porvenir" en *Innenarity*, Daniel y Javier Solana (eds.). *La humanidad amenazada: gobernar los riesgos globales*. Madrid; Paidós, págs. 33-46.
- Brea, José Luis** (2007). *Cultura_Ram. Mutaciones de la cultura en la era de su distribución Electrónica*. Barcelona; Gedisa.
- Castoriadis, Cornelius** (2005). *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del Laberinto*. Barcelona; Gedisa.
- Innerarity, Daniel** (2011). *La filosofía como una de las bellas artes*. Barcelona; Ariel.
- Kerr, Philip** (2002). *El infierno digital*. Barcelona; Anagrama.
- Klein, Naomi** (2014). *La doctrina del Shock. El auge del capitalismo del desastre*. México; Paidós.