

Lenguaje y violencia entre Benjamin y Canetti*

ROBERTO ESPOSITO**

Resumen: En este artículo, se pone en cuestión el tópico según el cual habría una contraposición absoluta entre comunicación y violencia, entre lenguaje y poder. Este tópico está presente en el habla común y entre los filósofos, como es el caso de Arendt, Apel y Habermas. Para someterlo a revisión, Esposito se sirve de tres autores —Benjamin, Blanchot y Canetti— y va mostrando la progresión crítica que conduce hasta el autor de *Masa y poder*. Para Canetti, la violencia y el poder están inscritos en el corazón mismo del lenguaje, sobre todo en la orden y en la pregunta. Pero en Canetti, como en Benjamin, también está presente otro tipo de lenguaje ajeno a la lógica del poder, un lenguaje que permanece incomprensible y casi inexpresable: el de la infancia en Rustschuk y el del mendigo de Marrakesch.

Palabras clave: Lenguaje, diálogo, violencia, poder, orden, pregunta.

Abstract: In this article it is argued the cliché according to which it would be an absolute opposition between communication and violence, language and power. This cliché is stated in common conversation and between philosophers, as it is the case of Arendt, Apel and Habermas. In order to review it, Esposito make use of three authors —Benjamin, Blanchot y Canetti— and he shows the critical progression that leads to the author of *Mass and power*. In Canetti's point of view, violence and power are recorded in the very heart of the language, especially in orders and questions. But in Canetti, like in Benjamin, it is also stated another kind of language which is beyond power's logic, a language which remains incomprehensible and almost inexpressible: that of his childhood in Rustschuk and that of the beggar of Marrakesch.

Key words: Language, dialogue, violence, power, order, question.

Si hay un lugar común que necesita una revisión crítica, es el que establece una contraposición absoluta entre comunicación y violencia. Según este punto de vista, difundido no sólo en el lenguaje común, sino también entre los expertos, la violencia es muda, no precisa de palabras, mientras que la comunicación es el espacio destinado al diálogo, a la resolución no violenta de los conflictos y, por lo tanto, al desarrollo de la política entendida como lo opuesto a la violencia. Esta línea de interpretación —que se origina en la ecuación aristotélica entre lenguaje y sociabilidad— encuentra su mejor lugar en las tesis de Hannah Arendt sobre lo discursivo en la política. La política efectivamente puede ser contraria a la violencia cuando se expresa en el discurso y en el diálogo: «Y cualquier cosa que el hombre haga, conozca o experimente, puede tener significado solo en la medida en que se pueda hablar de ello. Tal vez haya verdades que trasciendan el discurso, y

* Este artículo apareció por vez primera en Salvatore Costantino (ed.): *Ragionamenti su Elias Canetti. Un colloquio palermitano*, Milano, FrancoAngeli, 1998, pp. 59-70. Los editores de *Daimon* agradecemos al autor que nos haya permitido reproducir y traducir el texto para incluirlo en este monográfico sobre Canetti. La traducción castellana, realizada por Angela Accorsi, fue recibida el 28-11-05 y aceptada el 20-12-05.

** Istituto Universitario Orientale di Napoli, resposito1950@hotmail.com. Domicilio: Vía Santa Caterina da Siena, 24 - 80132 NAPOLI (Italia).

tal vez sean de gran importancia para el hombre en singular, es decir, para el que no es político, independientemente de lo que pueda ser. Pero los hombres en plural, es decir, los que viven, se mueven y actúan en este mundo, solo pueden tener experiencias significativas cuando hablan entre sí y atribuyen un sentido a sus palabras»¹.

Cuando autores como Habermas y Apel, incluso desde puntos de vista no completamente coincidentes, proponen una «comunidad ilimitada de la comunicación» como el espacio ideal al que habría que reconducir la relación socio-política entre los hombres —precisamente porque el lenguaje sería la única esfera en la que es posible una verdadera simetría de posiciones entre los dialogantes—, lo que hacen es enfatizar la premisa aristotélica del hombre *zoon politicon* en cuanto que *zoon logon echon*, ya asumida y reelaborada por Arendt. La fuerza del consenso y, en consecuencia, de la misma democracia, no se mide por el éxito o la capacidad de dominio, sino por la validez racional de los argumentos sostenidos mediante el discurso. Esta condición presupone una situación dialógica ideal, estructuralmente paritaria, donde los que hablan se rigen por reglas que impiden la distorsión del acto lingüístico, la ruptura del principio de simetría (que hoy llamaríamos *par condicio*) entre los dialogantes. Una situación —admiten Habermas y Apel— que no siempre se da, pero a la que podemos aproximarnos precisamente gracias a la cualidad asociativa y paritaria del lenguaje.

Este presupuesto ilustrado y racionalista es el que pretendo someter a estudio, basándome en una serie de textos que culminan en la obra entera de Canetti, y en los que se defiende una muy diferente concepción del lenguaje y de la comunicación en general. Una concepción que no sólo no concibe el discurso como el límite del poder y la violencia, como un ámbito sustraído a la relación fuerza-dominio, sino que, por el contrario, lo concibe como el lugar de máxima expresión de ese dominio y de esa fuerza, como la vía de tránsito propia de las relaciones de poder. Pero ¿por qué? ¿De dónde deriva esta visión? Su premisa de fondo es el rechazo, explícito o no, de la idea ampliamente difundida, según la cual los sujetos preexisten al lenguaje y, por lo tanto, deberían poder emplearlo como un instrumento neutro para solucionar controversias y llegar a un acuerdo entre puntos de vista diferentes y hasta opuestos.

Contra esta perspectiva ingenuamente sustancialista, lo que se puede deducir de la antropología de Canetti (y también de la de Gehlen o Plessner), es que no son los sujetos quienes construyen y usan el lenguaje, sino que más bien es éste el que los constituye y atraviesa. Es el lenguaje —no sólo verbal, sino también gestual, proveniente del mundo originario de los instintos de defensa y ataque— el que crea a los sujetos, en el sentido de que los sitúa en un contexto determinado y, por lo tanto, en un lugar inevitablemente marcado por relaciones de fuerza y predominio, de desigualdad y asimetría, de sumisión y dominio. El lenguaje no es, entonces, una superficie transparente, un simple vehículo de mediación por el que determinados contenidos o mensajes pueden ser transmitidos. Es, por el contrario, algo que secciona la realidad según determinadas lógicas o, como diría Foucault, «efectos» de poder presentes y operantes en cada rincón del contexto social. Y esto porque la batalla por el contenido del mensaje pasa necesariamente a través del medio lingüístico por el que éste se expresa, puesto que unos y otros tratan de apoderarse no sólo del objeto, sino también de las reglas que determinan la comunicación.

1 H. Arendt: *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 16-17 (Para la traducción de esta cita de Arendt y las siguientes de Heidegger, Benjamin, Hegel y Blanchot, se ha seguido el texto italiano dado por Esposito. En cambio, para las citas de las obras de Canetti —*La provincia del hombre*, *Masa y poder* *Historia de una vida* y *Las voces de Marrakesch*—, se ha seguido la traducción de la correspondiente edición castellana. N. de la T.).

De este modo, detrás de la imagen optimista e irenista del lenguaje como espacio para la resolución pacífica de conflictos, como antídoto contra el poder, se asoma otra bastante más inquietante: la del lenguaje como máquina productora de desigualdad y sometimiento. No como remedio, sino como expresión de la violencia; o por lo menos de una determinada forma de violencia. Cuidado: no me refiero únicamente a las voluntarias distorsiones o deformaciones de las noticias transmitidas. Me refiero a la comunicación en sí, al lenguaje como tal, más allá de cualquier alteración voluntaria. A propósito de esto, hay un pasaje de Heidegger que invita a reflexionar precisamente por su aparente condición enigmática: «Los mortales son aquellos que pueden experimentar la muerte como muerte. El animal no puede. Pero también el habla está prohibida para el animal. Como a través de un relámpago inesperado salta a la vista la relación constitutiva entre muerte y lenguaje»².

¿Cuál es esta relación? ¿Cuál es el punto en el que se cruzan el lenguaje y la muerte? ¿En qué sentido el lenguaje habla siempre de muerte y a través de la muerte? ¿Por qué, en última instancia, la muerte es la raíz, el objeto y el sujeto mismo del lenguaje? Antes de interpelar directamente a Canetti, haré referencia a dos autores, en otros aspectos lejanos a él, pero que desde este punto de vista permiten aproximarnos a su concepción. Uno es el joven Benjamin de *Para una crítica de la violencia y Sobre la lengua en general y sobre la lengua de los hombres*. En el primero de estos ensayos, tras haber observado cómo «la lengua es una esfera de entendimiento humano hasta tal punto no violenta que se vuelve inaccesible a la violencia», concluye inmediatamente después que «la violencia [...] ha penetrado también en esta esfera»³. El motivo de este pasaje —y de la aparente contradicción que implica— se explica en el segundo ensayo mediante una precisa referencia diacrónica: Benjamin cree que sólo durante la fase paradisiaca es el hombre capaz de usar la lengua en sentido plenamente espiritual, es decir, en analogía con el lenguaje divino que da origen a las cosas precisamente nombrándolas.

A esta fase originaria, o más bien preoriginaria, sigue la caída. Y con ésta, la necesaria corrupción del lenguaje mismo, que aún hoy nos caracteriza. Desde entonces, nuestra lengua traduce una carencia y, al mismo tiempo, justamente para superar esta carencia, transmite una violencia. La carencia es la que marca una definitiva extrañeza entre la palabra y la cosa, entre signo y significado, entre nombre y objeto. Y, por lo tanto, entre hombre y hombre. Nuestro decir no expresa nada. Más que la comunicación, representa su ausencia, su imposibilidad. La lengua está habitada por la *inefabilidad* de las cosas, por su obstinación en permanecer mudas: «La lengua misma —escribe Benjamin— no se expresa perfectamente en las cosas. Esta proposición tiene un sentido doble, debido a su valor a un tiempo amplio y concreto: las lenguas de las cosas son imperfectas, y las cosas son mudas»⁴. Esto significa que se rechaza como metafísica la concepción común, según la cual los hombres se transmiten recíprocamente el significado de las cosas por medio de las palabras, en una relación en la que habría un remitente, un destinatario del mensaje y un medio lingüístico a través del cual este último transitaría.

Pero hay otro aspecto de la perspectiva benjaminiana acerca del lenguaje que merece atención, porque llegará —a través de una subterránea corriente hebrea de la que habría que nombrar al menos a Franz Rosenzweig— también hasta Canetti. Hemos visto cómo con la inefabilidad de las

2 M. Heidegger: *De camino al habla*, trad. de Yves Zimmermann, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987.

3 W. Benjamin: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, trad. de Eduardo Subirats, Madrid, Taurus, 1991, pp. 23-45.

4 W. Benjamin: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, o. c., pp. 59-74.

cosas —proveniente de la caída en nuestro pecado lingüístico, es decir, la degradación de la lengua, antaño creativa, a simple medio—, lo comunicable se traduce en lo incommunicable, volviendo mudas las cosas. Esto no significa que uno deba esforzarse para superar este mutismo potenciando y multiplicando la comunicación. Precisamente esta fuerza en contra de lo mudo y lo incommunicable, que en cierta manera encierra aún la esencia del mundo, su origen sagrado, es la máxima violencia. Es considerable el vuelco que da Benjamin a la concepción común de la que hemos hablado al principio, según la cual la violencia es el reino de lo mudo mientras que la comunicación es el lugar de la no-violencia, de la antiviolencia. Con Benjamin la relación es completamente al revés. La mayor violencia está precisamente en la pretensión de la palabra, degradada a signo, de romper la barrera del silencio. Si esa «comunidad de la comunicación», que Habermas ve como la salvaguardia misma de lo humano, no es sino falsificación y parodia satánica de la palabra paradisiaca hoy ya desaparecida, no queda otra posibilidad que dirigirse al ámbito aún incontaminado de lo mudo. Contra la palabra reducida a charla, contra su violencia, que llega a su máxima expresión en el lenguaje jurídico, la Justicia reposa en el fondo mudo de las cosas, en su lado inexpresado e inexpresable, en el margen aún sustraído al círculo repetitivo y martilleante de la comunicación a toda costa: «Mi concepto de estilo y modo de escribir objetivo y altamente político es éste —escribía Benjamin a Martin Buber—: conducir hacia aquello que se resiste a la palabra; sólo donde se entreabre esta esfera de lo mudo en su poder indeciblemente puro, puede saltar la chispa mágica entre la palabra y la acción que mueve, en la que se da la unidad de estos dos momentos igualmente reales. Sólo dirigiendo intensamente las palabras hacia el núcleo del más profundo enmudecimiento, se obtiene la verdadera eficacia»⁵.

El segundo autor que, contra la ideología de la libertad y la paritaria «comunidad de la comunicación», pone al desnudo, aún con mayor nitidez argumentativa, el duro meollo de la relación entre lenguaje y violencia, es el gran escritor, ensayista y filósofo francés Maurice Blanchot. Con él, la identidad entre lenguaje y muerte que relampagueaba en el aforismo de Heidegger encuentra una más clara explicación, mediante una referencia precisa a un fragmento hegeliano que no por causalidad se titula «Poder del lenguaje», y que dice así: «El primer acto mediante el cual Adán instauró su dominio sobre los animales fue darles un nombre, por lo que los negó como seres independientes y los convirtió en ideales para sí»⁶. El marco general para comprender este pasaje reside en la idea hegeliana de que la fuerza motriz de la historia es lo Negativo, sin lo que no sería posible la superación dialéctica. Aplicado al lenguaje, este principio implica la consecuencia lógica de que el nombre otorga comprensibilidad a las cosas, pero sustrayendo su existencia concreta y volviéndolas abstractas: nombres en vez de cosas.

Blanchot retoma el tema hegeliano acentuando su lado trágico, es decir, volviendo absoluto el aspecto negativo del lenguaje y separándolo de su superación dialéctica. Lo que de ello resulta es una imagen radicalmente destructiva: «El sentido de la palabra exige, pues, como prólogo a toda palabra, una gran hecatombe, un diluvio previo que sumerge toda creación en un vasto mar. Dios creó a los seres, pero el hombre tuvo que aniquilarlos»⁷. Regresa la antítesis benjaminiana entre lenguaje divino y lenguaje humano, pero esta vez con una acentuación de la fuerza aniquiladora de la palabra. El nombre pierde aquí toda connotación mesiánica para tomar un aspecto de desnuda violencia: «Toda palabra es violencia, una violencia tanto más temible cuanto más secreta, es el

5 W. Benjamin: *Lettere*, Torino, Einaudi, 1978, p. 24.

6 G. W. F. Hegel: *Filosofía real*, ed. de José María Ripalda, FCE, Madrid, 1984, p. 156.

7 M. Blanchot: *La folia del giorno. La letteratura e il diritto alla morte*, Reggio Emilia, Elitropia, p. 93.

centro secreto de la violencia, violencia que se ejerce ya sobre aquello que la palabra nombra y que solo puede nombrar privándolo de su presencia —y esto, como ya se ha dicho, significa que cuando hablo, habla la muerte (esa muerte que es poder)»⁸.

¿Por qué la palabra priva de presencia a aquello a lo que se refiere? Porque, debiendo mostrarlo a la luz del sentido, está obligada a anular al mismo tiempo todo lo que circunda al objeto nombrado; y termina por sustraer realidad también de él, desencarnándolo, idealizándolo, transformándolo de cosa a idea. Éste es el poder mortal de la palabra. Pero Blanchot no se limita a atribuir este carácter destructivo a la palabra en general. Se lo atribuye precisamente a la relación dialógica y discursiva, a la que comúnmente se atribuye un poder agregador y socializante en términos de simetría y de igualdad entre hablantes. Es exactamente esta reciprocidad el elemento que Blanchot critica, sobre todo en un texto titulado *La palabra plural*, en el que toda idea de paridad dialógica es radicalmente desmitificada y remitida al duro campo de las relaciones de poder:

Es suficiente —escribe Blanchot— con haber escuchado, bajo cualquier régimen, el ‘diálogo’ entre un procesado inocente con antecedentes y el magistrado que lo interroga, para comprender el significado de esta desigualdad de palabra fundada en la disparidad de cultura, condición, poder, fortuna. En todo momento, cada uno de nosotros es juez o se encuentra en presencia de un juez; la palabra es siempre una orden, es terror, seducción, resentimiento, adulación, iniciativa; la palabra es siempre violencia —y quien pretende ignorarlo y tiene la pretensión de dialogar, añade hipocresía liberal al optimismo dialéctico según el cual la guerra es simplemente una forma de diálogo⁹.

Quién puede negar que no hay relación humana —desde la extrema entre verdugo y víctima hasta la extrema en sentido contrario, la de la relación amorosa— en la que no tenga lugar, mezclada con el odio o incluso con el amor, una prueba en la que siempre están el más fuerte y el más débil, también desde el punto de vista del lenguaje. Y sobre todo desde él, precisamente porque, de forma paradójica, es ése el nivel del que se obtiene la fuerza, excluida en principio. Esto es del todo evidente cuando los puntos de vista, las perspectivas, los intereses de los dialogantes son diferentes u opuestos. Pero también es así, y tal vez más aún, cuando parecen coincidir o concordar en un punto que en realidad marca siempre la victoria o al menos la preponderancia de uno de los dos y la rendición del otro: la reducción a uno de lo que era dos o muchos, la unificación de una diferencia resuelta, y por lo tanto destruida, aniquilada en la identidad.

Y así llegamos a Canetti. Con él tocamos la punta de la línea que hasta ahora hemos trazado. Si para Benjamin el lenguaje comienza a manifestar su lado violento, en la medida en que no logra ya comunicar sus contenidos; si para Blanchot esta violencia envuelve a la forma misma del decir y también a sus sujetos con una carga de desmitificación que disuelve cualquier ideología de la reciprocidad y simetría del diálogo; con Canetti damos un último y definitivo salto cualitativo en la radicalidad del análisis. El poder en su aspecto más violento y mortífero no sólo invade por todos lados el lenguaje del mundo, sino que llega a coincidir íntegramente con él. Ya no se trata de dos dimensiones que se encuentran y se conectan, sino de una sola dimensión semántica en la que poder y lenguaje son en último término lo mismo, en cuanto que no dejan ningún espacio alternativo o simplemente diferencial.

8 M. Blanchot: *El diálogo inconcluso*, Monte Ávila, Caracas, 1970.

9 M. Blanchot: *El diálogo inconcluso*, o. c.

Esto puede ser visto desde dos perspectivas, obviamente inextricables, que por comodidad expositiva indicamos por separado: la primera es la que ve en el poder el único lenguaje de la realidad; la segunda es la que ve también en el poder la única realidad del lenguaje. Empecemos por la primera. La adscripción de Canetti a la corriente realista que ve en el poder el prisma a partir del cual descifrar el conjunto de la realidad, sin ceder a la tentación de embellecerla e idealizarla, es demasiado conocida como para tener que explicarla. La muerte está para él acampada en el centro de lo real. Como algo que se quiere dar o como algo que se quiere evitar. Y el poder constituye el instrumento natural para ambas exigencias. Es a un tiempo el poder de vida y de muerte, en el sentido literal de que sirve para conservar la vida y para dar muerte: dar muerte para conservar la vida y conservar la vida para dar muerte.

Desde este punto de vista la historia, toda la historia, presentada por los pensadores ilustrados e idealistas como si apuntara a una meta de continuo progreso, es historia del poder. Y esto no sólo en el sentido, tantas veces mencionado, de que la historiografía la construyen los vencedores y no los vencidos, porque sólo los primeros poseen las llaves del lenguaje; sino también en el sentido, más profundo, de que la historia, al ser la historia de lo que ha sucedido, de lo que ha sido realizado, excluye por ello mismo de su ámbito todas las posibilidades irrealizadas, todas las potencialidades alumbradas y truncadas en su origen por la posibilidad más fuerte; la única que de hecho ha tenido lugar, neutralizando y excluyendo a todas las otras:

La Historia —explica Canetti— lo presenta todo como si no hubiera podido ocurrir de otra manera. Pero hubiera podido ocurrir de mil maneras distintas. La Historia se coloca en el bando de lo ocurrido y, por medio de un contexto fuertemente tramado, lo destaca de lo no ocurrido. De entre todas las posibilidades, se apoya en una sola, la que ha sobrevivido. De ahí que la Historia dé siempre la impresión de estar a favor de *lo más fuerte*, es decir, de lo que realmente ha sucedido: no hubiera podido quedar en el reino de lo no ocurrido, tuvo que ocurrir.¹⁰

Las consecuencias lógicas que se pueden deducir de esta concepción de la historia —que se acerca en varios puntos a las *Consideraciones intempestivas* de Nietzsche, aunque con una tonalidad diferente, más específicamente hebrea— son evidentes: si la historia no es otra cosa que historia del poder, si el poder es, a fin de cuentas, el único sujeto de la historia, si de esta historia resulta imposible huir precisamente porque es la única historia posible, eso significa que no existe nada fuera de ella, porque, si existiera, llegaría a convertirse inexorablemente en presa de esa historia contra la que quería combatir —la historia de la realidad existente; pero también porque en la forma de la subjetividad, la dimensión del antipoder coincide con la dimensión del poder, desde el momento en que ambas son el resultado de una voluntad que en cuanto tal es siempre voluntad de poder. Hay un pasaje en el que Canetti llega incluso a sospechar que también su intento de desenmascarar el poder está destinado a infundirle fuerza: «A veces pienso que mi constante dedicación a los poderosos me está comiendo vivo [...] ¿Qué queda en mí aún? ¿Qué tengo que hacer con estas abominables criaturas? ¿Por qué tengo que hacerlo? ¿No voy a fracasar como hasta ahora ha fracasado todo el mundo? ¿Puedo meterme con el poder? ¿No voy a infundirle tal vez nuevas fuerzas con mi implacable enemistad?»¹¹.

10 E. Canetti: *La provincia del hombre. Carnet de notas 1942-1972*, trad. de Eustaquio Barjau, Taurus, Madrid, 1982, p. 148, apunte de 1950.

11 E. Canetti: *La provincia del hombre*, o. c., p. 198, apunte de 1957.

¿Por qué estas preguntas? ¿Por qué Canetti excluye la posibilidad de derrotar el poder si no es con un nuevo y más fuerte poder que sustituya al primero? ¿Qué es lo que determina esta fatalidad que pesa como una nube de plomo sobre todas nuestras actitudes, incluida la que denuncia el poder? Mientras tanto, como ya hemos visto, el hecho es que no existe un lugar, un espacio, externo a la dialéctica del poder por la supervivencia. No existe un fragmento de la realidad externo al circuito formado por el triple imperativo de la producción, el crecimiento y el sacrificio del prójimo. No se puede producir sin crecer, ni crecer sin sacrificar. La paradoja hobbesiana de una vida que se obtiene a partir de la muerte ajena y de una muerte que constituye la raíz misma de la vida adquiere aquí todo su sentido. Es lo que el autor define en otro lugar como la «imposible cuadratura del círculo». Es imposible sustraer la vida de la sombra proyectada por la muerte, separarla y oponerla a ésta, puesto que es imposible vivir sin sobrevivir, es decir, sin vivir sobre y contra los demás. Cuantas más vidas son sacrificadas, cuanto más alta es la pirámide del sacrificio, más fuerte será el crecimiento, más extensa e intensa la producción. El número de vencidos constituye tanto la medida como el motor de la dialéctica del poder, hasta el punto de que el ideal inalcanzable del poderoso es el de inutilizar a todos los demás, hasta quedar completamente solo, único, según el mito stirneriano llevado a su paroxismo paranoico en el delirio hitleriano.

Pero hay un segundo motivo, tal vez aún más intrínseco, que impide hablar en contra del poder, y es que la palabra en sí misma ha sido desde siempre poder. Incluso desde el momento en que aún no era palabra sino simple gesto. Desde entonces, desde ese lejano y nunca extinguido arquiorigen, el lenguaje ha llevado dentro una oscura amenaza, los «aguijones» destinados a clavarse en la carne de aquéllos a quienes se dirige. No es casual que las dos formas lingüísticas a las que Canetti alude en *Masa y poder* sean ambas penetrantes como un cuchillo o una flecha. Son la interrogación y la orden. Si Blanchot ya había hablado de la asimetría que separa a aquel que interroga —quien quiera que sea— de aquel que es interrogado, Canetti va aún más a fondo: esa asimetría es la distancia que separa al que golpea del que recibe el golpe:

Toda pregunta es una incursión. Cuando la pregunta se ejerce como medio del poder, penetra como una navaja que cortase el cuerpo del interrogado. [...] Todo preguntar, que en última instancia pretende desmontar al interrogado, se inicia como una palpación que va intensificándose y llega a diferentes zonas. Donde encuentra poca resistencia, penetra¹².

Pero en esta penetración no se da sólo el poder de descubrir, de poner al desnudo a la víctima, sino también el de inmovilizarla y congelarla en su identidad de víctima. Es víctima y no otra cosa. No puede cambiar, moverse, mutar. La interrogación —y la respuesta absoluta que ésta reclama— elimina cualquier posibilidad de metamorfosis en el interrogado. Razón por la que Canetti define el acto de interrogar como una forma de «encadenamiento». El interrogado está encadenado a su respuesta. Ya no podrá rehuirla. Es interrogado de por vida: es decir, hasta la muerte¹³.

De la misma manera funciona la orden. También ella es, en última instancia, una sentencia de muerte: «La orden más antigua, impartida mucho antes de que hubiera hombres, es una sentencia

12 E. Canetti: *Obras completas I. Masa y poder*, ed. y trad. de Juan José del Solar, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona, 2002, pp. 364-365.

13 E. Canetti: *Obras completas I. Masa y poder*, pp. 388.

de muerte y obliga a la víctima a la fuga»¹⁴. Sin embargo, huir resulta imposible dada la cantidad de órdenes a las que todos, desde niños, estamos sometidos. Éstas caen como «una nube de flechas mágicas» que se clavan en cada parte de nuestro cuerpo y, aun cuando no nos matan, permanecen dentro. A menos que —dice Canetti— no hallemos pronto otras víctimas a las que pasar, mediante nuestras órdenes, los agujijones de las órdenes recibidas de otros. Pero, incluso en este caso de transferencia de la orden, los agujijones extraídos y traspasados a otros dejan en nosotros cicatrices indelebles. Ninguna palabra «sufrida» puede ser del todo rescatada por una palabra infligida a otros. La violencia del lenguaje —preguntas, órdenes, sentencias— no es de suma cero: crece indefinidamente, a medida que aumentan las palabras dichas en el mundo.

¿Es ésta, entonces, la última palabra de Canetti? ¿O existe una palabra que, en vez de sumarse a las demás, tiene la posibilidad de sustraerse a ellas? ¿Existe una palabra inasimilable por la lengua del poder? Canetti no lo dice expresamente, pero algo de esto asoma silenciosamente en sus textos. Silenciosamente porque se trata, más que del lenguaje, de su contrario. De una lengua inexpresiva, insignificante, infantil. Algo que se aproxima a lo que Benjamin quería decir cuando se refería a la dimensión de lo mudo, de lo tácito: la lengua inexpresada, desarticulada y sin palabras, del silencio. La lengua que, no queriendo decir, significar ni comunicar nada más allá de la mera comunicabilidad, se sustrae por ello mismo a la lógica productiva del poder. ¿Dónde se revela esta lengua? Ante todo en el lenguaje, todavía inconsciente, de los niños. Canetti rescata una parte significativa de su infancia caracterizada, como es bien conocido, por el entramado de lenguas típico de su entorno apátrida: «No puedo coger un libro de cuentos de los Balcanes sin reconocer inmediatamente alguno de ellos —escribe en una parte de su autobiografía intelectual titulada *La lengua salvada*—. Los tengo presentes con todos los detalles, aunque no en la lengua en que los oí. Los oí en búlgaro, pero los conozco en alemán; esta misteriosa traducción es quizás lo más curioso que tengo que relatar de mi juventud»¹⁵. El elemento mágico es precisamente la capacidad de la lengua para traducirse espontáneamente en el inconsciente y para hablar de forma improvisada, sin que en todo ello intervenga la voluntad para nada.

Más allá de esta lengua involuntaria, inconsciente, múltiple, hay otra que es aún más capaz de romper el círculo repetitivo del lenguaje poderoso. Es la lengua no humana de los animales, de los vegetales, de las cosas; puro murmullo inexpresivo que, justamente por eso, conserva la máxima capacidad de evocación de una humanidad indecible ya en nuestra lengua. Así aparece, sobre todo, en el episodio del Invisible, en *Las voces de Marrakesch*:

Al atardecer me dirigía a la gran plaza en el centro de la ciudad, no en busca de su pintoresca animación, que ya me resultaba familiar, sino de un pequeño fardo marrón que yacía en el suelo y ni siquiera constaba de una voz, sino de un único sonido, un sonido vocálico a medio camino entre la *a* y la *e*, un sonido profundo, prolongado y susurrante: *ae-ae-ae-ae-ae-ae-ae-ae-ae*. No aumentaba ni disminuía de volumen, pero no cesaba nunca y siempre era perceptible detrás de los miles y miles de gritos y clamores de la gran plaza [...] Aquella voz [...] se hallaba en los límites de lo vivo. La vida que la producía no constaba más que de aquel sonido vocálico¹⁶.

14 E. Canetti: *Obras completas I. Masa y poder*, p. 318.

15 E. Canetti: *Obras completas II, Historia de una vida*, ed. de Juan José del Solar, prólogo de Martín Bollacher, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona, 2003, p. 16.

16 E. Canetti: *Las voces de Marrakesch. Apuntes después de un viaje*, en *Obras completas III. La escuela del buen oír*, ed. y trad. de Juan José del Solar, prólogo de José Manuel de Prada, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona, 2003, p. 674.

En este simple sonido, en esta voz pura —que no comunica nada, o que comunica la nada, la esencia insignificante de la significación—, el lenguaje finalmente es rescatado de su sumisión al poder, de su potencia misma. Éste es el fondo misterioso —y por lo tanto invisible— desde el que emerge el lenguaje del poder, el lenguaje como poder, como si se hiciera presente a partir de su contrario: de algo no expresado e inexpressable en lo que todavía centellea una luz que la noche del poder no alcanza a oscurecer del todo; que queda como un signo enterrado, un lamento, una huella que ni el escritor ni el que lee pueden borrar porque es el centro vacío y mudo en el que se custodia al menos el recuerdo de lo Intangible. De aquello que nos es más próximo cuanto más extraño. De lo que nos habla desde el más incomprensible de los lenguajes:

Una sustancia prodigiosamente luminosa y densa permanece dentro de mí y se burla de las palabras. ¿Será acaso la lengua que yo no entendía y ahora debe traducirse paulatinamente en mí? [...] Sueño con un hombre al que se le hayan olvidado las lenguas de la tierra hasta que en ningún país pueda entender ya lo que la gente diga. ¿Qué hay en el lenguaje? ¿Qué es lo que oculta? ¿Qué es lo que nos quita? Durante las semanas que pasé en Marruecos no intenté aprender árabe ni ninguna de las lenguas bereberes. No quería perderme nada de la fuerza de aquellas voces foráneas¹⁷.

Traducción del italiano de Angela Accorsi

17 E. Canetti: *Las voces de Marrakesch*, o. c., p. 602.

