

Anders, G.: *Sobre el esoterismo del lenguaje et alia*, traducción de María Carolina Maomed Parraguez, Valencia, Pre-Textos, 2023, 133 pp.

Hace ya más de quince años que Pre-Textos inició la edición de las obras de Günther Anders en castellano con la publicación de sus estudios literarios¹ y, poco después, con los dos volúmenes de su obra más célebre, *La obsolescencia del hombre*.² En el empeño de dar a conocer al lector en castellano la obra del pensador alemán, se publica ahora *Sobre el esoterismo del lenguaje et alia*, una serie de textos en los que Anders reflexiona sobre las maneras filosóficas y los estilos de escritura. La edición de Pre-Textos es una traducción de lo publicado por la revista *sans phrase* en 2017³ acerca de la relación entre Anders y Adorno, y, además de contar con textos de Konrad Paul Liessmann y Gerhard Oberschlick sobre ambos autores, se ha añadido un prólogo de presentación del que se han encargado la propia traductora, Maomed Parraguez, y Carlos Peña González.

Es más o menos conocida la relación ambivalente de Anders y Adorno. En los fragmentos del libro en que Anders da noticia de las interacciones entre ambos, puede percibirse un desprecio que, en ocasiones, alcanza cierta tregua que puede llegar a parecer admirativa. Sabemos por los testimonios y los archivos, a los que Liessmann dedica un excelente artículo (pp. 73-87), que los dos filósofos habían tenido ya alguna relación cordial antes de que comenzara a torcerse. El rumor cuenta que Adorno puso resistencia a la habilitación de Anders en Frankfurt, a causa de la compañía de éste con Heidegger y, lo que es más importante, alrededor de 1930. Justo en ese año se fecha otro rumor, por el cual se dice que Anders y Adorno protagonizaron una disputa, en el Seminario de Filosofía de la Universidad de Frankfurt, en la que el primero había querido dejar en evidencia al segundo mediante lo que resultó ser «una embarazosa actuación» (p. 109).

El diálogo que abre el volumen, titulado «Sobre el esoterismo del lenguaje filosófico», recoge la escena de aquel seminario, aunque, según Oberschlick, recordada de memoria y, por tanto, exagerada (p. 107). En él, un joven «doctor A.», que se presenta como «el *enfant terrible* de la asociación filosófica» (p. 25), afronta intelectualmente al «viejo profesor T.», acusándole de un estilo esotérico que sólo entienden los filósofos especializados. Es posible que las iniciales correspondan a A[nders] y a T[heodor], si nos atenemos a que Adorno siguió apareciendo en los libros de Anders con la inicial de su nombre.⁴ Además, en el mismo diálogo, el profesor T. invita al doctor A. a escribir un artículo llamado «sobre el esoterismo» (p. 32).

¹ Anders, G.: *Hombre sin mundo. Escritos sobre arte y literatura*, Valencia, Pre-Textos, 2007.

² Anders, G.: *La obsolescencia del hombre (Vol. I). Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial, y La obsolescencia del hombre (Vol. II). Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*, ambos traducción de Josep Monter Pérez, Valencia, Pre-Textos, 2011.

³ *sans phrase. Zeitschrift für Ideologiekritik* (ça ira-Verlag, Friburgo, redacción en Viena), núm. 10, 2017, pp. 97-139.

⁴ Así lo insinúa Monter Pérez en *La obsolescencia del hombre (Vol. I)*, op. cit., p. 39.

El diálogo, además de exagerado, suena hoy demagógico. Anders se muestra como un narrador torpe, demasiado evidente y pueril. Se apoya en detalles más bien cursis para producir simpatía por la causa del doctor A., casi un héroe universitario, mientras que el profesor T. aparece avasallado, apolillado y vencido. No obstante, Anders debió de apreciar el texto en vida, pues, con mejores o peores intenciones, lo publicó hasta cinco veces (p. 105). Lo que hoy sigue teniendo relevancia del diálogo, así como del resto de fragmentos que se publican en el opúsculo, es el conjunto de reflexiones y críticas relativas a la escritura filosófica, a las que quizá les viene mejor la exageración, como el propio Anders se encargó de mostrar.⁵

Primero, Anders denuncia la mala influencia del estilo esotérico en el pensamiento. El lenguaje filosófico se ha vuelto una «segunda naturaleza» hasta el punto de que «sólo se nos ocurre algo cuando quedamos atrapados en la red de asociaciones de ese lenguaje especializado» (p. 28), lo cual señala la necesidad de pensar si las herramientas filosóficas que todavía utilizamos no se han terminado volviendo comodines. Sea como fuere, Anders advierte una obviedad que, en algunos ámbitos filosóficos –por lo general, anglosajones–, suele pasarse por alto, y a veces hasta negarse; me refiero a la condición del texto como medio puro, sin que sea un medio-guía –como los textos de cualquier otra ciencia– para otros medios (p. 36). Anders, además de señalar la preocupación por la transmisión, desprende de lo anterior una teoría de la verdad y de lo que, últimamente, se conoce como «justicia epistémica».⁶ La transmisión filosófica debe cuidar la *adaequatio* entre la situación y la dicción, o lo que es lo mismo, ha de preocuparse por la forma en la medida en que la transmisión de algo también es *a alguien* (p. 37). En una nota privada, Anders consideró que Adorno era «completamente insociológico» y que su estilo oscuro era «terrorista» (pp. 92-93) por no respetar esa regla del receptor.

Nadie negará la dificultad de la prosa de Adorno y los de Frankfurt, pero quizá sea tramposo denunciar que en ellos faltara una preocupación por la forma. Como escribió el propio Adorno, la definición del concepto no puede circunscribirse al puro contenido, sino que «[e]l cómo de la exposición tiene que salvar, en cuanto precisión, lo que sacrifica la renuncia a la “de-finición” circunscriptiva, pero sin entregar la cosa mentada a la arbitrariedad de significaciones conceptuales decretadas de una vez para siempre».⁷ Es evidente que semejante atolladero puede interpretarse a la luz de dos salidas, hacia lo intrincado o hacia lo divulgativo, pero, apenas una página después, Adorno dice que el ensayo consiste en algo semejante a aprender un idioma en su propio país. En este sentido, parece que, para Adorno, el estilo tiene una impersonalidad o un componente ajeno que no depende del «tú» o del «vosotros» hacia el que va dirigido, sino de la naturaleza del propio ensayo. Algo así han defendido también autores en castellano. Por ejemplo, Rafael Sánchez Ferlosio se refirió a la riqueza hipotáctica del castellano como la posibilidad de navegar con «galeones o navíos de línea de poderoso casco, múltiple arboladura y complicado aparato de velamen»,⁸ de donde se infiere la necesidad de una prosa compleja para

⁵ Anders, G.: *Acerca de la libertad. “Una interpretación del a posteriori” seguido de “Patología de la libertad. Ensayo sobre la no-identificación”*, traducción de Virginia Modafferi y María Carolina Maomed Parraguez, Valencia, Pre-Textos, 2015, pp. 77 y ss.

⁶ Fricker, M.: *Epistemic injustice. Power and the ethics of knowing*, Oxford University Press, 2007.

⁷ Adorno, T. W.: «El ensayo como forma», en *Notas de literatura*, traducción de Manuel Sacristán, Barcelona, Ariel, 1962, p. 23.

⁸ Sánchez Ferlosio, R.: «Sobre la hipotaxis y el aliento de la lectura», en *Ensayos I. Altos estudios eclesiásticos*,

la expresión de ciertas ideas que, tal vez de otro modo, no podrían ser expresadas adecuadamente. El texto ensayístico, por tanto, no parece poder deshacerse de su carácter complejo si no quiere desembocar en la divulgación más banal.

Anders, sin embargo, equilibra el peso de los tres elementos en su definición de la verdad, que consiste en la unidad del «dar, lo dado, y el receptor» (p. 38), cuyo ejemplo más célebre fue Sócrates, para quien hasta los errores de sus discípulos aportaban. Es cierto que, en la situación socrática, hay una preocupación por lo que rodea al discurso filosófico y que los problemas pueden expresarse a través de lo más mundano, pero ese «humor» es precisamente al que se refirió Lukács cuando sostuvo que la ironía del ensayista consistía en hablar de «las cuestiones últimas de la vida» como si se estuviera hablando sólo de imágenes y libros.⁹ De hecho, Lukács defiende que el ensayo habla de lo ya vivo y de lo que ya tiene forma, que nosotros podemos equiparar aquí a la «situación» sociológica que Anders establece como requisito para la verdad. Pero la verdad del ensayo en Lukács padece la paradoja del retrato, que consiste en que se puede pecibir el parecido de lo pintado –o lo descrito– sin conocer el modelo real.¹⁰ De nuevo, nos volvemos a encontrar con una complejidad que, aun refiriéndose a lo conocido por todos, se separa de ello y se vuelve ajeno, con la obligación de presentarse, sin embargo, como conocido o intuitivo.

Tal vez una paradoja como esa o un estilo intermedio estaba buscando Anders cuando puso en boca del doctor A. las reflexiones acerca de la «filosofía popular». Esta filosofía se reduce, nos dice el soberbio doctor, a una serie de «desechos de la filosofía universitaria», pero, a su vez, presupone el concepto de una auténtica filosofía y es ésta, la esotérica, la que es indirectamente culpable del estado de aquella, en la medida en que cierra el círculo filosófico a los expertos de un lenguaje determinado (p. 40). Anders hace una sátira de la filosofía especializada criticando el estado de la academia y diciendo que se trata de un esoterismo «absurdo», pues, en lugar de producir privilegios de élite o comunidades cohesionadas, se da «a plena luz pública» (p. 41) sin que importe a nadie, ni mucho menos al filósofo que está aislado en la oscuridad de su esoterismo (p. 42). Pero la universidad, más que pecar de soberbia, cava su tumba por medio del servilismo, pues Anders advierte, ¡ya en 1930!, que los ajenos a la filosofía se jactan de la situación: «el hecho de que su propia tierra natal pueda ofrecer tales zonas alpinas prohibidas halaga su orgullo localista» (p. 54). Una vez que el filósofo se convierte en objeto de vanagloria sin ser escuchado corre el peligro de quedar sometido a los usos ideológicos más zafios y, con ello, de ser reducido a conformar la guinda decorativa del pastel¹¹ de las empresas, los clubes deportivos, las oenegés, etc.

En su crítica al estado de la filosofía popular, Anders no es muy consciente del contrasentido que el requisito de la «situación» puede suponer para el ensayo o el estilo filosófico. Volviendo a Adorno, el diagnóstico que hizo de su contexto concluyó en que «la actualidad del ensayo es la actualidad de lo anacrónico»,¹² pero tal vez podamos tomarlo como una definición de todo ensayo y proponer aquí que el lenguaje filosófico no debe caer en las maneras de su tiempo si no quiere

Barcelona, Debate, 2015, p. xxvi.

⁹ Lukács, G: «Sobre la esencia y forma del ensayo (carta a Leo Popper)», en *El alma y las formas. Ensayos*, traducción de Manuel Sacristán, Valencia, Universitat de Valencia, 2013, pp. 26 y ss.

¹⁰ *Ibid.*, p. 28.

¹¹ Valdecantos, A.: «El filósofo y el pastelero», *El País*, 12 de agosto de 2016.

¹² Adorno, «El ensayo como forma», op. cit., p. 35.

perderse entre las sumisiones más arriba sospechadas. No en vano, los traductores de Heidegger al castellano prefirieron «habladuría» para versionar *gerede*, y, con ello, indicar que el lugar común se instala directamente en el habla.

Anders, sin embargo, sí llega a advertir este peligro. El filósofo, opositor por definición, debe preguntarse cómo luchar contra los prejuicios, pero atender a la situación y librarse de esoterismos supone intentar ofrecer respuesta a la pregunta de cómo luchar contra los prejuicios con prejuicios (p. 27). Esta cuestión queda sin respuesta en Anders, quizá no por falta de ideas, sino porque la oscurecen las precarias circunstancias de la crítica. La sombría conclusión del diálogo de Anders es que el esoterismo expresa secretamente las creencias ideológicas que cuesta combatir por haber sido aprendidas mediante la costumbre y el deseo; en el fondo, el filósofo especializado no quiere tener nada que decir (pp. 47-48) y, con la jerga esotérica, no sólo se convierte en mucho más inofensivo de lo que ya era, sino que además disimula su perfecto acuerdo con las opiniones dominantes (pp. 49-50). Es posible que Anders sea demagógico, excesivo y, en último término, injusto con Adorno –que haría un gesto semejante poco después¹³– y con el estilo filosófico más abstruso, pero esta última advertencia sobre la situación de la crítica –y era, recuérdese, todavía 1930– puede sernos de mucho provecho para atrevernos a abandonar a los autores, los conceptos y, sobre todo, los lenguajes sobre los cuales se sigue construyendo la crítica de la ideología. De seguro el lector ha sufrido sus dogmas y los identifica a la mayor brevedad. Y más todavía, no es difícil que el lector sospeche de quienes, como Anders denuncia de Adorno (p. 98), están felices desesperándose.

Julián Chaves González
Universidad Complutense de Madrid

¹³ Me refiero a *La jerga de la autenticidad* (Madrid, Akal, 2005).