

**EL ACONTECER DEL OTRO:
CUERPO, GESTÍSTICA Y EXPERIENCIA MORAL EN LO COTIDIANO**

CAROLINA SOLAR ANDRADE

Universidad de Chile

c.solarandrade@gmail.com

RESUMEN

El problema moral descrito por Humberto Giannini a partir de su arqueología de la experiencia reflexiva cotidiana se entrecruza con el problema en torno a la transparencia del lenguaje. Si consideramos que lo que emerge desde la experiencia moral es la existencia del otro, su existir sensiblemente, entonces podemos observar el problema moral, por un lado, desde el carácter potencial de la vida humana y, por otro, desde el cuerpo vivo como el estar irremediamente expuesto del hombre. En este sentido, allí donde nuestro vínculo con el lenguaje presenta una insuficiencia para la posibilidad de una experiencia común, el gesto, en tanto género de acción, exhibe la expresión no lingüística del ser-en-el-lenguaje del humano, abriendo la esfera de la vida ética como medio puro y sin fin, en cuya experiencia se juega la comunicabilidad entre los individuos vivientes.

PALABRAS CLAVE: reflexión, cotidianidad, experiencia moral, transparencia del lenguaje, potencia, cuerpo vivo, exposición, experiencia común, gesto, vida ética, comunicabilidad.

*Lo importante es que la propia experiencia,
abierta al pensar ajeno, sea ella misma la que diga
su última palabra. Que devuelva al pensamiento*

*pensando su calidad de pensamiento pensante*¹.

Humberto Giannini, Marzo 2005.

EL DESEO DE UN SENTIR COMÚN

Uno de los modos de relacionarnos con el mundo es el *deseo*. Es uno de los nexos significativos del yo relacionante, mediante los que se puede comprender el mundo e hilarse la continuidad, la unidad de la trayectoria o de la biografía de cada cual. El deseo, entendiéndolo como causa última, como sentido y justificación del trayecto que cada cuerpo significante describe en el espacio del mundo (Cf. Giannini 2004, 136), nos parece un punto de partida apropiado para ingresar en el universo telúrico de lo cotidiano que nos brinda en apertura nuestro filósofo. Observa, pues, Humberto Giannini que:

Nadie ni nada en el mundo podrá enseñarnos cuál es el significado de ‘deseo’ (...); nada ni nadie, salvo el deseo mismo, acto intencional por el que mi conciencia se hace absolutamente significativa; y mi cuerpo se hace significante, y ciertos objetos del mundo adquieren el significado de ‘cosa deseada’ (Giannini 2004, 163).

¿Cuál habrá sido entonces su “deseo”? ¿Qué fue aquello que conmocionó a Giannini hasta el punto, o hasta el *círculo* de reingreso hacia la experiencia cotidiana? ¿Qué es lo que intenta hacer huir en este retorno, en esta “re-flexión”, y a qué busca dar cabida?

Habremos de comenzar considerando que para Humberto Giannini la filosofía ha de encontrarse necesariamente implicada en la experiencia vital del filósofo, así como el filósofo ha de encontrarse *radicalmente* implicado en la vida misma para posibilitar el ingreso de ésta en el ámbito de la problematización filosófica. De ahí se sigue que nuestro

¹ De este modo finaliza Humberto Giannini el prólogo a su *Breve Historia de la filosofía* (Giannini 2005, 11).

pensador haya experimentado la necesidad no tan sólo filosófica, sino también humana, de seguir nada menos que el *camino* de la vida cotidiana, desde cuyo aspecto diarístico se desglosa la búsqueda de una vía de acceso hacia la *experiencia común*, hacia un *sentir común* que restituya la credibilidad del discurso humano (Cf. Giannini 2004, 24). Siguiendo esta vía, el *filósofo transeúnte* es tal, en cuanto que su inquietud ha sido evocada precisamente desde el trayecto cíclico de su cotidianidad. “Algo pasó”, se dirá aún en medio de su ruta habitual. Así decide volver a ella, recorrerla, caminarla y descaminarla en búsqueda de aquello que, en su pasar, *lo tocó*. ¿Pero qué pasó? “Nada”, se dirá, porque: “Cotidiano es justamente lo que pasa cuando no pasa nada. Nada nuevo habría que agregar” (Giannini 2004, 29). Sin embargo, para el caso no podemos ahorrarnos el carácter anfibológico del término “pasar” señalado por Giannini, que por un lado refiere a lo que repentinamente irrumpe como novedad, y por otro lado alude a lo fluyente, a lo que en su transitoriedad no deja huellas visibles. Esta dualidad nos puede resultar servicial para comprender que entre *cotidianidad* y *rutina* se asoma un abismo no tan sólo conceptual, sino también existencial.

El término “rutina” proviene de “ruta”, es decir, refiere a un movimiento rotatorio que siempre vuelve al punto de origen y, por tanto, se construye a partir de un entramado de *normas* que aseguran este regreso a lo consabido. Visto así, “rutina” y “cotidianidad” son términos incoincidentes, en tanto que el rodar cotidiano es ante todo la *transgresión* reiterada de aquella rutina, aun cuando ésta emerja precisamente de aquél. Entendamos, pues, lo cotidiano como un *modo de ser* de quien, simplemente viviendo, día a día se reitera y vuelve a sí, mientras que el andar rutinario se vuelve pura vialidad, suprimiendo el acceso de lo imprevisible y manteniendo con ello la seguridad de una identidad no cuestionada.

Pues bien, en la presente exposición atenderemos la problemática según la cual la existencia humana, en un sentido filosófico, aquel que se expresa en términos de “arrojado”, “expuesto”, “indeterminado”, requiere en cada momento su estar-en-el-mundo, requiere, pues, de un orden con el que cada cual puede y debe contar en todo momento: el *orden domiciliario*; sin embargo, un aspecto de este orden lo constituyen las *instituciones*, cuyo régimen comienza a operar como un orden de tal pesada imposición, que lo que su inercia esencial le daría de cobijo al individuo se transformaría en una carga. De allí, la *intemperie*, como primera instancia de relación con la existencia que cede su lugar a una abrumadora cotidianeidad cosificada, rutinaria, a un sentimiento de desolación, la experiencia de un desierto no buscado, como diría Giannini, ahí donde lo que afecta por su ausencia es la experiencia del *encuentro*, la experiencia de una convergencia entre las temporalidades disgregadas de nuestras existencias (Cf. Giannini 2004, 18). En este sentido, la rutina, como uno de los órdenes de lo cotidiano, refiere a la noción de “inercia”, que es propia de todo orden pre-reflexivo. En este orden, lo excepcional no tiene lugar; no obstante, cuando la excepción acaece como transgresión, la rutina es puesta en cuestión de tal modo que bajo ciertas condiciones este cuestionamiento llega a exhibir una dimensión moral, en tanto que tales condiciones nos han remitido al instante en que aquello que acontece es *el otro*, es decir, cuando el otro deviene texto, algo por leer, algo por sentir. La tenacidad del problema del acaecer del otro se da en la imposibilidad de descargarse de la propia lectura, la cual habría de delinearse en una decisión, y no en una conclusión, entendiendo que cuando se trata de seres humanos la lectura habría de permanecer abierta. Justamente éste vendría siendo el momento moral de la *exposición*, porque, ¿qué es lo que finalmente emerge desde la experiencia moral? Podría decirse que lo que emerge es la

existencia del otro y, consecuentemente, el cuerpo del otro, el existir sensible, finitamente del otro y de uno mismo.

EL DESEO DE UN VIVENCIAR DIGNIFICANTE

Entendiendo por “re-flexión cotidiana” la referencia absoluta que orienta la posibilidad de un *regreso a sí mismo* a través de otra cosa (Cf. Giannini 2004, 132), podríamos decir que desde su propio vértigo interior, el hombre ha requerido desde siempre lo cotidiano como patrón de orientación, puesto que lo cotidiano no consiste en una simple estabilidad normada por convenciones rígidas y caducas; es preciso concebirlo como una suerte de inestabilidad contenida, en cuanto que comporta una capacidad infinita de albergar la alteridad en sus pliegues. En este sentido, el problema moral descrito por Humberto Giannini en su obra *La “reflexión” cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia* (1987), nace precisamente del sentimiento de desolación que caracterizaría al alma contemporánea: se trata de “la experiencia de que el prójimo aparece en ‘mi’ vida más para ‘verificar’ o producir mi soledad que para suprimirla” (Giannini 2004, 18). Es así como el problema moral nos remite al conflicto del dificultoso encuentro y vínculo con los otros, y consiste fundamentalmente en reconocer la importancia de la dignidad humana mediante un *justificar-se* ante quien, habiéndose expuesto, se haya sentido ofendido por mi causa; o dicho en otras palabras, ser-ante-el-ofendido significa que: “el ofensor, en un acto de especial solemnidad reflexiva, se justifica, se ‘hace justo’ ante la mirada del otro” (Giannini 2004, 314). Esto habría que entenderlo desde tres perspectivas. Por un lado, en este estadio en que se atiende el experienciar moral dentro la arqueología de Giannini, tendremos que excavar en la “re-flexión” hacia una dimensión aún más profunda, porque el

acto reflexivo de justificarse implica no sólo un hacerme justo ante la mirada del otro, sino también un hacerme justo ante mí mismo al expresarle al ofendido mi *voluntad de ser*, es decir, al dejarle ver quien verdaderamente *quiero* ser, quien soy. Por otro lado, la *solemnidad* que caracteriza tal reflexión tiene que ver precisamente con este transparentarse para sí mismo que será lo que garantice y posibilite una presencia real o auténtica ante el otro, y no una nueva ofensa por falsa presencia, y para ello es indispensable estar en la disposición, tener la *disponibilidad* para justificarse también ante sí mismo. Por último, habremos de considerar que el medio que Giannini considera adecuado a esta *experiencia dignificante* es el *diálogo* como experiencia comunicativa sin la cual la experiencia moral no tendría lugar. Sin embargo, la experiencia del viviente en cuanto a su ser-en-el-lenguaje de una lengua que se juega en el habla, nos remite a la palabra en su propio carácter medial, en tanto que medio de comunicación; nos remite, pues, a la exposición primera que emerge de ella en cuanto a que, antes que todo, comunica una pura comunicabilidad, y este, según nosotros, es el problema central: que la palabra aparece comunicando la capacidad común de tener lenguaje –histórico– del humano, pero lo hace desapareciendo en su insuficiencia expresiva allí donde recae permanentemente en su incapacidad de dar cuenta con veracidad y adecuación absoluta del viviente que parece silenciarse tras ella.

Expresémoslo así. Muchos son los actos de habla, los *juegos de lenguaje* que dan cara a la realidad; algunos son transgresores, otros no: desde el simple intercambio de saludos, pasando por el lenguaje informativo, la conversación, la polémica; también el diálogo. Dentro de todos estos modos de comunicación de “ida y vuelta”, el diálogo es el que mejor se corresponde con la experiencia moral, en tanto que posee un rasgo reflexivo ineludible. Se llega al diálogo porque se le quiere, nos dice Giannini: “Se llega (...) por la toma de conciencia de que hay un desajuste en la actividad en que los dialogantes están

implicados habitualmente, y a fin de enfrentar de una manera teórica o meta-teórica esa dificultad y superarla” (Giannini 2004, 283). Esto cobra mayor relevancia aún al considerar que para Giannini la *experiencia común* no es sino la experiencia del acuerdo, lo cual implica buscar criterios comunes, *acoger lo otro*. Sin embargo, aun cuando el drama del diálogo irrumpa efectivamente en lo rutinario como gesto incipiente que da cuenta de nuestra *capacidad de despeje*, de nuestra disponibilidad hacia los otros y hacia sí mismos, el riesgo de no lograr experimentar un *diálogo verdadero* que se rija por el principio de veracidad implica un peligro no menor. Allí donde los seres humanos conciben las ideas como posesiones y no como huéspedes, lo que se juegan en el instante de la exposición, en cuanto osadía necesaria para la experiencia moral, es aquella urdimbre de principios y paradigmas con la que sostienen el relato de lo que vienen de ser y que le da un sentido radical a lo que son (o dicen ser) y a lo que hacen (o dicen hacer). De este modo, al *sentir* que lo que se pone en juego en este sobrio juego dialógico pareciera ser la vida misma, la de cada cual –y, consecuentemente, la de una posible *comunidad*–, en lugar de disponerse hospitalariamente en favor de intentar acoger y dejarse acoger por y en lo otro, lo que acontece es una suerte de batalla en que la intención de *convencer*, a fin de alcanzar un acuerdo, es desplazada por la secreta intención de *vencer*, secreta tal vez inclusive para ellos mismos, de donde se sigue que el *rebajamiento moral* que experimentan los *personajes* de este drama es tal que corren el riesgo, (riesgo cotidiano habría que añadir), de quedar sujetos a un plano exclusivamente verbal. Dicho en otras palabras, se trata del riesgo de vivir como *sujetos a* una realidad meramente discursiva y no como cuerpos anímicos, como *vivientes* que habitan la realidad de la vida humana misma en su carácter potencial, como quienes habitan el mundo jugándose la vida, su posibilidad de vivir en sus propias formas de vida posibles, fuera de las ataduras del lenguaje que terminan por condicionar la

praxis humana. La tenacidad de este problema podría leerse en Giannini del siguiente modo en su obra *Desde las palabras* (1981):

La crisis, la verdadera crisis, de las agrupaciones humanas, ocurre cuando descubrimos que el argumento ajeno sólo afecta a mi experiencia verbal, enmudeciéndola; entonces la sociedad humana queda reducida a un hacinamiento de soledades, a una multitud de experiencias enclaustradas (...). La soledad es una crisis del lenguaje (Giannini 1981, 15).

EL DESEO DESDE LA PALABRA

Ya desde su tesis de Licenciatura en Filosofía, que hoy conocemos como su obra *Metafísica del lenguaje* (1962), podemos rastrear la pertinaz inquietud de Humberto Giannini en torno a la suficiencia e insuficiencia del lenguaje como cifra de aproximación a la verdad en el orden filosófico, así como también su concepción del lenguaje en tanto que una suerte de lugar o espaciamento en el que hubiera de ser posible un *encuentro* en la esfera de la experiencia común. Pablo Oyarzún nos sugiere en el prólogo a dicha obra que Giannini habría trazado en su biografía intelectual descripciones que ponen de manifiesto tanto su confianza en el lenguaje como la sospecha en él (Cf. Giannini 1999, 8). Digamos que el lugar desde donde emerge la presente exposición es el borde de la sospecha, y la forma en que queremos comenzar a expresarlo resulta ser paradójicamente *desde las palabras* de un poema intitulado “(Quien soy yo)”², de Juan Luis Martínez: “Mi parte del trabajo es asumir mi libertad / lo digo a fin que más tarde nadie se asombre: / lucharé hasta que me reconozcan vivo” (Martínez 2003, 29).

² Extracto del poema publicado originalmente en el diario *La Época*, cuatro días antes del plebiscito de 1988, y que más tarde fue incluido en *Poemas del otro. Poemas y diálogos dispersos* (2003), cuya edición y prólogo estuvo a cargo de Cristóbal Joannon para Ediciones Universidad Diego Portales.

El autor ha muerto y de ello hemos acusado noticia, como diría Michel Foucault³, a partir de la *nueva ética* que fundamenta la escritura contemporánea y cuya práctica compromete la existencia misma de quien habla, en tanto que la muerte lo expropia de toda presencia (Cf. Agamben 2005, 81). En este sentido, el sujeto de un enunciado representaría una *función* dentro del ámbito del acontecer discursivo, una función siempre determinada pero a la vez vacía. Lo inquietante de este fenómeno se deja traslucir como una suerte de desconexión entre el viviente y el *logos*, de tal modo que la realidad del *yo* (de quien se enuncia en cuanto que “yo”) se correspondería con una realidad de discurso, desde donde lo que resta por preguntarse es qué sucede, pues, con el individuo viviente, dónde fue a dar su flujo de vivencias, su experiencia, y cómo la convergencia. En *Desde las palabras*, Giannini nos muestra que es consciente de este peligro:

El lenguaje nos saca de las presencias inmediatas y nos coloca en mundos distanciados que, para los que se comunican verdaderamente, representan el paraje invisible de un encuentro real. Así, gracias al lenguaje podemos salir de una individualidad e instalarnos en un universo común, más allá de las presencias inmediatas. Pero, por eso mismo, a causa del lenguaje corremos el peligro permanente de perdernos unos a otros (Giannini 1981, 13).

Podemos observar que en su labor investigativa y escritural nuestro filósofo tiende a realizar un doble movimiento simultáneo según el cual, por un lado, traza *en*, y habría que decir que, asimismo, *desde* su propio lenguaje, algo así como una *poética de la existencia*, toda vez que concebimos “lo poético” como el uso del lenguaje en su dimensión exploratoria de la realidad, restándole en ello su uso meramente instrumental, y acaso

³ Lo expondría en estos términos en su conferencia “¿Qué es un autor?”, frente a los miembros e invitados de la Sociedad francesa de filosofía, en 1969.

también aquella instrumentalización que se da entre los vivientes mismos. De este modo en *Metafísica del lenguaje*, Giannini nos dice hacia el confín de su obra que la palabra evoca y que por ella empieza la redención (Cf. Giannini 1999, 72). Sin embargo, por el otro lado, a partir de la contraparte de aquel movimiento, observamos que conserva el cuidado de expresarnos la necesidad de ir manifestando las tensiones propias del acontecer del lenguaje que dan cuenta de múltiples peligros y, en este sentido, tal vez de las propias heridas adolecidas a propósito de aquellas perspectivas o dimensiones que el lenguaje en su generalidad pareciera no recoger (Cf. Giannini 2004, 16).

Esta incapacidad amenazante del lenguaje a la que parecemos estar habituados, y que soslaya la incomunicabilidad y el desencuentro, nos problematiza en el instante cotidiano en que lo que acontece es el otro, porque, ¿cuál sería entonces el lugar posible para un cuerpo a cuerpo? Tan sólo por *habitar lingüísticamente el mundo* ya nos hallamos en condición de peligro perenne, el cual alcanza su máxima expresión en el sentimiento punzante de la desolación y su anunciación en el desencuentro, con todo lo que ello ha conllevado históricamente; pero además, por *habitar un mundo ya interpretado*, el humano tiende a moverse como un “archivista” que presupone la “toma de palabra” poniendo entre paréntesis la *experiencia* de la subjetividad implicada en ella. Sin embargo, esto tal vez podría leerse como un pensamiento demasiado pesimista, a lo menos, comparado con la sospecha en torno al lenguaje de Humberto Giannini. Para nuestro filósofo, la transparencia del lenguaje ha de ser posible en la medida en que la palabra evoca la cosa y la acoge en su seno, puesto que: Expresar es volverse hacia el ente olvidado, cubierto por el nombre y el reenvío; expresar es recordar con él, evocar, de modo que el movimiento del lenguaje se da, pues, en una *pura función vital* respecto del objeto que está allí (Cf. Giannini 1999, 72). Con esto queremos señalar un doble aspecto que nos devuelve un dejo de esperanza ante la

traición de la palabra, y es que, por un lado, lo que en el fondo resulta de la evocación es un hacer aparecer desde las palabras un mundo común, un mundo que se objetiva sólo a partir de nuestras inter-acciones, ya que: *el mundo propiamente humano se constituye, se construye, en virtud de la palabra*, pero de la palabra dirigida, en términos de la acción de ir al encuentro del otro (Cf. Giannini 2007, 25). Por otro lado, si ha de ser posible una pura función vital del lenguaje, entonces el lenguaje habrá de ser redescubierto a partir de la experiencia, experiencia que, por cierto, tiene que ser compartida, puesto que la experiencia que se gana en el mundo es una experiencia común. Por lo mismo, lo común también habrá de ser reconquistado⁴.

El lenguaje del gesto

En el marco de este guiño de confianza en el lenguaje que nos propició Giannini, quisiéramos integrar en nuestra conversación al filósofo italiano Giorgio Agamben. Porque si la experiencia moral emerge desde el acontecer de la existencia sensible del otro, ¿en qué consiste aquello que se pone en juego a partir de la experiencia del ser-en-el-lenguaje del individuo viviente? Para Giorgio Agamben se trata del *testimonio*, en oposición a la “concepción archivística” de Foucault. En su obra *Lo que queda de Auschwitz* (1998), Agamben nos describe el “testimonio” como: “el sistema de relaciones entre el dentro y el fuera de la lengua, entre lo decible y lo no decible en toda lengua; o sea, entre una potencia de decir y su existencia, entre una posibilidad y una imposibilidad de decir” (Agamben 2000, 151). No olvidemos que Humberto Giannini, en el “Interloquio II” de su obra *La*

⁴ Estas últimas observaciones fueron recogidas de una entrevista a Humberto Giannini, “Santiago a tajo abierto”, realizada por Faride Zerán para la revista *Descontexto*. Lunes 1 de diciembre, 2014.

“reflexión” cotidiana, hace alusión a una de las realidades por las que se quiebra el mero rodar cotidiano, concibiendo el Bar como un *núcleo confesional* donde se abre la posibilidad de buscar el tiempo de las cosas no dichas, de testimoniar existencialmente lo que se ha visto, lo que se ha vivido, de tal modo que la confesión, el testimonio, allí, *a la intemperie de la barra*, nos dice, se vuelve un gesto (Cf. Giannini 2004, 100). Pero algo curioso *pasa* con Giannini, y es que no parece desear detenerse por mucho en aquella *potencia* del gesto, y sin embargo su obra entera es un puro gesto-de-vida⁵.

En *Medios sin fin. Notas sobre la política* (1996), Giorgio Agamben piensa el gesto como un tercer género de acción, distinto de la *praxis* y la *poiesis*⁶, entendiendo al primero como un fin sin medios y al segundo como un medio con vistas a un fin, de donde concluye que: “el gesto rompe la falsa alternativa entre fines y medios que paraliza la moral y presenta [en cambio] unos medios que, como tales, se sustraen al ámbito de la medialidad, sin convertirse por ello en fines” (Agamben 2001, 54). Esto quiere decir que el gesto tiene en sí mismo su fin, de modo que desde su capacidad intrínseca de *asumirse* y de *soportarse* logra abrir la esfera del *éthos* propia, por excelencia, del humano (Cf. Agamben 2001, 53). Y lo logra en cuanto que el hombre aparece en su ser-en-un-medio, en un medio *irrumplido*

⁵ Un gesto-de-vida equivale para el filósofo Giorgio Agamben a una forma-de-vida, a una vida ética, a una vida que no puede separarse de sus múltiples modos de vivir posibles y que en ellos, es decir, en la *posibilidad de vivir* del individuo, la vida humana se juega sin reservas, deviniendo, pues, en el lugar de una lucha, por un lado, con la realidad de un lenguaje traicionero, y por otro lado, con la realidad de un estado soberano que no le da cabida a la experimentación de una vida de la potencia, de una vida de lo que resta respecto de cualquier experiencia de lo ya actual. Cabe añadir que: “El pensamiento es [asimismo] forma-de-vida, vida indisociable de su forma, y en cualquier parte en que se muestre la intimidad de esta vida inseparable, en la materialidad de los procesos corporales y de los modos de vida habituales no menos que en la teoría, allí hay pensamiento, solo allí” (Agamben 2001, 20), puesto que la experiencia del pensamiento, para Agamben, ha de ser la experiencia de una potencia común.

⁶ Este pensamiento surge del examen de una observación realizada por Marco Terencio Varrón en *De lingua latina*, donde si bien inscribe el gesto dentro del marco de la acción, lo hace distinguiéndolo del actuar [*agere*] y del hacer [*facere*]. Esta distinción de Varrón provendría de Aristóteles, que en un mentado pasaje de la *Ética a Nicómaco* opone ambos géneros de la acción, *praxis* y *poiesis*, aunque por supuesto sin incluir el gesto.

en su mismo ser-medio por la potencia del gesto, exhibiendo así, y sólo así, el gesto, logrando hacer en ello que una simple *res* se transforme en una *res gesta* (Cf. Agamben 2001, 55), es decir, que algo, un simple hecho, pueda llegar a transformarse en algo llevado a cabo, en un acontecimiento.

En este sentido, si allí donde el otro acontece lo que emerge inmediatamente es el cuerpo, nuestro existir sensiblemente, la acción comunicativa del gesto logrará exhibir aquello que el lenguaje acalla en su enunciación, puesto que el gesto no es algo que pueda enunciarse bajo proposiciones: no tiene nada que decir; más bien sólo expone el ser-en-el-lenguaje del humano como pura medialidad, como el gesto no lingüístico de su ser-en-el-lenguaje, precisamente como el gesto de no conseguir encontrarse en el lenguaje. La relevancia de este fenómeno se da en que: “Toda acción comunicativa comporta cierta experiencia moral y toda experiencia moral comporta algún tipo de acción comunicativa. Esto es lo que llamamos ‘eticidad de la vida’” (Giannini 2007, 27), como nos dice Humberto Giannini en *Metafísica eres tú* (2007). Vale decir entonces, que la posibilidad de una vida ética no puede dissociarse de la experiencia que el humano vivencia mediante el lenguaje, pero el lenguaje también comporta una zona muda donde lo que exhibe es todo aquello inexpresado mediante la expresión que persigue en cada acto de habla.

No desconsiderando, pues, este territorio, este *umbral* de carácter potencial que pone de manifiesto la urgencia de lo inactual en la vida cotidiana, de todos modos no podemos no hacernos cargo igualmente de las tensiones que emergen del lenguaje. Es así como reflexionar en torno al lenguaje, *saberse*⁷ en él, acogerlo y ponerlo en cuestión; experimentar el acontecer del lenguaje, darle vida incesantemente en nuestro diario vínculo

⁷ “Saberse” tanto en su acepción de *saber* como de *sabor*, es decir, en el sentido de un pensamiento que se redescubre en la *experiencia* pensante del viviente que se piensa y que se siente habitando el lenguaje.

con él, encarnándolo, redescubriéndolo, donándose a él en pos de afianzar un lugar de encuentro con el otro en su uso común, constituyó un modo de vivir en el que Humberto Giannini se jugó sus posibilidades, como filósofo y como ser humano, hasta el último día, como parte de su trayecto cotidiano.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, Giorgio (2000), *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos.

_____ (2001), *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos.

_____ (2005), *Profanaciones*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Casanova P., Carlos (2011), “*Potentia potentiae. Praxis sin fin*”. En: *Políticas de la interrupción*. Ed. Rodrigo Karmy Bolton. Santiago: Escaparate. Pp. 37-82.

Giannini, Humberto (2005), *Breve Historia de la filosofía*. Santiago. Catalonia.

_____ (1981), *Desde las palabras*. Santiago: Nueva Universidad.

_____ (2004), *La “reflexión” cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*. Santiago: Universitaria.

_____ (1999), *Metafísica del lenguaje*. Santiago: LOM.

_____ (2007), *Metafísica eres tú. Una reflexión ética sobre la intersubjetividad*. Santiago: Catalonia.

Martínez, Juan Luis (2003), *Poemas del otro. Poemas y diálogos dispersos*. Santiago: UDP.