



TEORÍA

**REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA
NÚM. 27 | DICIEMBRE DE 2014
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

THEORÍA
Revista del Colegio de Filosofía

Director

Dr. Carlos Oliva Mendoza

Secretario de redacción

Dr. Gerardo de la Fuente

Consejo editorial

Dr. Mauricio Beuchot, Dra. Paulette Dieterlen, Dra. Juliana González, Dr. José María González, Dr. Javier Muguerza, Dr. León Olivé, Dr. Manuel Reyes Mate, Dra. Concha Roldán, Dr. Ambrosio Velasco, Dr. Ramón Xirau.

Consejo de redacción

Dra. Mariflor Aguilar, Dr. Raúl Alcalá, Dra. Elisabetta Di Castro, Dr. Pedro Enrique García, Dr. Crescenciano Grave, Dr. Ricardo Horneffer, Dra. Julieta Lizaola, Dr. Carlos Pereda, Dra. Lizbeth Sagols.

30 de marzo de 2015

D.R. © 2015. UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO
Avenida Universidad 3000,
Universidad Nacional Autónoma de México, C. U.,
Coyoacán, C. P. 04510, D. F.

ISSN 1665-6415

Prohibida la reproducción total o parcial
por cualquier medio sin autorización escrita
del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

Theoría. Revista del Colegio de Filosofía, publicación semestral, marzo de 2015. Número certificado de reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-041612494400. Número de certificado de licitud de título (en trámite). Número de certificado de licitud de contenido (en trámite).

Índice

Artículos

Crescenciano Grave, <i>Principio de identidad y libertad.</i> <i>La autocrítica del idealismo en Schelling</i>	11
Raúl Quesada, <i>Sexualidad, diseminación y lectura</i>	29
Víctor Hugo Méndez, <i>Ética tau y utopía en Aristóteles</i>	43

Dossier: cine y filosofía

Elizabeth Padilla, <i>Conflictos en la representación</i> <i>de la identidad, desde la ausencia.</i>	57
Alicia Frischknecht, <i>La identidad de uno, la de todos:</i> <i>un relato difícilmente “anudado”. A propósito de</i> <i>El retrato postergado de A. Cuervo</i>	71
Griselda Gutiérrez Castañeda, <i>El deslizamiento de la</i> <i>identidad: entre política y subjetividad</i>	89

Reseñas y notas

Jaime Ortega Reyna, <i>Asediando la totalidad</i>	99
Crescenciano Grave, <i>La aventura de un irreductible.</i>	107
Sergio Ugalde Quintana, <i>Los humores de lo cómico</i>	115

Abstracts	119
---------------------	-----

Artículos

Principio de identidad y libertad. La autocrítica del idealismo en Schelling

Crescenciano Grave

Una de las piedras angulares sobre las que se levantó la filosofía moderna es la oposición elemental entre el espíritu y la naturaleza. En el desarrollo mismo de la oposición el espíritu se autodetermina como el lugar exclusivo de la razón y, subjetivizándose, determina a la naturaleza en un doble plano: materialmente como el conjunto de los objetos presentes y susceptibles de ser dados a la intuición sensible y formalmente ordenada por las leyes que el propio sujeto le impone. El levantamiento de esta oposición se origina desde el trazado mismo de la ruta distintiva del pensar moderno.

Esta ruta, dominante en la metafísica moderna, es la que inauguró Descartes mediante su ruptura con el modo antiguo de pensar. El inicio de la filosofía moderna supone una inversión respecto al inicio de la filosofía griega. Y en esta inversión se juega la cuestión del principio. Tales, al plantear la pregunta acerca “de qué es lo primero y lo primordial en la naturaleza de las cosas” entendía el principio “en un sentido objetivo”¹ independiente de nosotros. Descartes, en cambio, se pregunta por lo primero *para mí* (para el sujeto que piensa) y la respuesta no podía ser otra que *yo mismo*: lo primero para mí es mi propio ser pensante. Ésta es la primera e inmediata certeza a la cual todas las demás deben vincularse sosteniéndose en ella.

Todo debía ser verdadero sólo en tanto y en cuanto estuviese conexas con esta certeza inmediata. Por consiguiente, es evidente que la proposición yo soy es, a lo sumo, el punto de partida para mí [...] Por tanto, aquí la filosofía no va más allá de una mera certeza subjetiva y

¹ F. W. J. Schelling, *Lecciones munitivas para la historia de la filosofía moderna*. Trad. de Luis de Santiago de Guervós. Málaga, Universidad de Málaga/EDINFORD, 1993, p. 111.

ciertamente no sobre el modo de existencia (el único modo propiamente dudoso), sino solamente sobre la existencia de todo lo que está fuera del sujeto.²

El modo de proceder cartesiano conduce a reconocer como principio sólo lo que para mí es cierto de manera evidente; conduce sólo a mí mismo, pues sólo yo mismo tengo certeza inmediata de mí.

Éste es, pues, el famoso *cogito, ergo sum* de Descartes, con el que se dio, por cierto durante mucho tiempo, el tono fundamental —por decirlo así— a la filosofía moderna y que ejerció los efectos de un encantamiento: por el que quedó la filosofía confinada en el círculo de la subjetividad y de los hechos de la conciencia puramente subjetiva.³

Para Descartes, pensamiento y ser coinciden inmediatamente en la certeza de la propia existencia. Las cosas externas me las represento, pero la existencia de estas cosas fuera de mí no coincide con su representación en mí: uno es lo representado, otro es el representante. En cambio, con la certeza de que *pienso, luego existo* conozco el pensamiento y el ser como idénticos de manera inmediata: mi ser se da y se comprende en el pensar; yo soy pensando; mi ser se me da en el acto de pensar. Representado y representante no son uno y otro, son iguales. Sin distinguir entre aquello que piensa y aquello que reflexiona en la posición y posesión del yo por sí mismo, Descartes instauro a la certeza como principio cognoscitivo que, sin embargo, requiere de una garantía desde la cual poder sostener que a nuestras representaciones de las cosas externas les corresponde una realidad. Este garante lo encuentra en Dios, por lo tanto, hay que demostrar su existencia, y esto lo lleva a cabo considerando que el mero hecho de pensar a Dios me hace ver que existe: “[...] existe en mí la idea de un ser absolutamente perfecto [y] a la idea de un ente absolutamente perfecto pertenece la idea de existencia necesaria [...]”⁴ Desde esta apelación a Dios como el garante del conocimiento y como la verdadera esencia de la realidad, Descartes concibe el mundo de los cuerpos de una manera íntegra, pero separado tajantemente de lo espiritual.

Para el inaugurador del principio moderno de la verdad como certeza era imposible concebir *un mismo principio* para lo espiritual y lo corpóreo. Un

² *Ibid.*, pp. 111-112.

³ *Ibid.*, p. 114. Pese a ser el inaugurador de este encantamiento moderno de la subjetividad, Descartes es —y Schelling no deja de reconocerlo— el pensador que rompe con el sometimiento de la filosofía a la autoridad externa al pensamiento mismo y que lleva a la filosofía a la conquista de la libertad.

⁴ *Ibid.*, p. 118.

principio que en la materia estuviese degradado, fuera de sí, y en el espíritu se encontrase exaltado, en plena posesión de sí mismo, como ser en sí.⁵ Para Descartes, la materia es un ser meramente externo, sin ninguna interioridad; un producto que en sí mismo no tiene nada del principio productor. El autor de *El discurso del método* no admite un principio vivo en la extensión y acepta las cosas externas sólo como inertes y, por lo tanto, opuestas a la cosa pensante.

La cosa extensa y la cosa pensante se excluyen mutuamente: lo extenso es lo carente de espíritu; yuxtapuesto, externo, disperso, cuya aparición como consistente es sólo resultado de la presión y del choque externos. Las cosas extensas están compuestas de partes a las que les falta un principio interno de movimiento, que basado en el choque, es puramente mecánico. Lo espiritual, por su parte, es completamente inmaterial y, por ello, carece de toda afinidad con la extensión. La disparidad entre materia y espíritu imposibilita la comunicación, es decir, la una no puede actuar sobre el otro y viceversa.⁶ Y, con esto, Descartes ahonda la separación entre espíritu y naturaleza, pensando a los animales y al cuerpo humano como máquinas complicadas que, en el caso del último, ejecuta sus acciones naturales de una manera totalmente independiente del alma. Desde aquí la conclusión crítica es contundente.

La filosofía de Descartes ejerció su influjo más universal, y al mismo tiempo más funesto, con la escisión absoluta entre materia y espíritu, si bien ellos están absolutamente conexos y se explican y se presuponen mutuamente. De esta forma, destruyó el gran organismo universal de la vida y abandonó tanto las cosas más altas como las más bajas a una concepción muerta, puramente mecánica, que dominó casi hasta tiempos muy recientes en todas las ramas del saber humano [...]⁷

⁵ Cf. *ibid.*, p. 127.

⁶ Aquí Schelling apunta, por la vía del preguntar crítico, la actividad recíproca entre la cosa pensante y la cosa extensa, apunte que, a la vez, nos da una señal para arribar al modo como él concebirá la relación —que abordaremos más adelante— entre cuerpo y espíritu dentro del conflicto entre libertad y necesidad: “Si ambas no tienen nada en común, ¿cómo pueden hacer y sufrir tantas cosas en común un cuerpo y un espíritu? Como, por ejemplo, cuando el espíritu siente un dolor corporal; o cuando una simple impresión hecha sobre el cuerpo transmite al espíritu y produce una representación en la cosa pensante, o inversamente, cuando una tensión del espíritu, un dolor de nuestra alma, provoca la fatiga en el cuerpo o hace que caiga enfermo; o cuando una idea de nuestro espíritu, como por ejemplo en el acto de hablar, fuerza a órganos puramente corporales a que le sirvan; o cuando una voluntad, una decisión de nuestro espíritu produce un movimiento análogo en la cosa extensa que nosotros llamamos cuerpo” (*ibid.*, p. 129).

⁷ *Ibid.*, p. 131.

Frente al dominio de esta manera de pensar, Schelling, en sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*,⁸ considera que está abierto el camino para una comprensión más adecuada de la oposición a la que plantea no en términos de naturaleza y espíritu sino, superior y verdaderamente, como oposición de libertad y necesidad. “Ya es hora de que aparezca la superior, o mejor dicho, la verdadera oposición: la de necesidad y libertad, con la que llega por vez primera a consideración el punto central más íntimo de la filosofía”.⁹

Al pensar la oposición entre libertad y necesidad, la filosofía se confronta con el núcleo que la define: el pensamiento filosófico no se asume aislado de la oposición, sino constituido por ella misma. La libertad y la necesidad no son objetos ante los cuales la filosofía se sitúa y, desde la exterioridad, se los represente como ajenos a sí misma. La oposición entre libertad y necesidad atraviesa constitutivamente a la totalidad, llegando a expresarse en el ejercicio mismo de la reflexión filosófica. Esta expresión, sin embargo, no culmina en una completa recuperación consciente: al asumir el pensamiento constituido por la misma oposición que en él se expresa, el despliegue de la oposición no se agota en ninguna de sus manifestaciones; ella continúa revelándose como aquello que sostiene el devenir real.

Fundamento y existencia se originan recíprocamente, ya que el despliegue y manifestación de la segunda implica el repliegue y ocultación del primero, y esta contradicción originaria es a la que se alude en términos del conflicto entre libertad y necesidad, conflicto del que todo surge y en donde todo se sustenta. En este conflicto al interior del ser, el ser mismo se afirma en su identidad y alteridad, en su mismidad y diferencia como fundamento y existencia; afirmación en la que el fundamento permanece en la oscuridad al mismo tiempo que la existencia se levanta claramente sin dejar de presuponerse ni disolviéndose mutuamente. Uno de los puntos que confiere potencia histórica al ensayo sobre la libertad de Schelling es que la concepción del conflicto ontológico entre fundamento y existencia se extiende a la presencia de la existencia en tanto tal, convirtiéndose en la clave para pensar al ser humano como aquel ente bajo el cual resuena con una tonalidad propia el mismo conflicto

⁸ Esta obra se publicó por primera vez —junto con una recopilación de escritos publicados anteriormente por su autor (*Del Yo como principio de la filosofía, Cartas sobre dogmatismo y criticismo, Sobre la relación de las artes plásticas con la naturaleza*)— en 1809 en un volumen titulado *Escritos filosóficos* (F. W. J. Schelling's *philosophische Schriften*. T. I. Landshut, 1809). Valga, pues, el presente ensayo como una modesta conmemoración.

⁹ F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Ed. y trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona, Ánthropos, 1989, pp. 103-105.

ontológico general. Desde aquí se trata de plantear el problema de la libertad del ser humano en el plano de su existencia concebida como escindida de la naturaleza y, a la vez, enraizada en el conflicto que atraviesa y se manifiesta en la totalidad de lo presente.

El arribo de la filosofía a su punto central —la oposición entre necesidad y libertad— conlleva una mutación de la misma filosofía respecto al modo como ésta se definía en términos de espíritu y naturaleza. La filosofía, considerada como la máxima actividad del espíritu subjetivo frente a la naturaleza meramente objetiva, se asumía como un ejercicio libre opuesto al mecanicismo imperante fuera de ella. En cambio, al asumirse el pensamiento filosófico constituido por la actividad desatada por la oposición entre libertad y necesidad que atraviesa a la naturaleza y, distintamente, se prolonga en el espíritu, su identidad se modifica; la filosofía está constituida por la misma oposición originaria que sostiene y constituye a la totalidad. Pensar es asumir y expresar la verdadera oposición entre necesidad y libertad que funda y, a la vez, se manifiesta en la totalidad. La filosofía se posesiona de sí misma expresando ese conflicto, y esta expresión no es nunca completamente transparente porque el fundamento del conflicto permanece oculto.

I

Para apuntar al concepto correcto de libertad, Schelling inicia sus investigaciones destacando “el sentimiento del hecho real de la libertad en cada cual” como algo que, para ser desentrañado, exige “una pureza y hondura de espíritu mucho mayores de lo habitual”, ya que el concepto de libertad debe relacionarse “con la totalidad de una concepción científica del mundo”.¹⁰ El sentimiento de la libertad de cada uno debe ser esclarecido concibiéndolo y relacionándolo con la totalidad sistemática que se forja conceptualmente en la filosofía. Ningún concepto, dice Schelling, se determina de manera aislada; sólo la relación con la totalidad lo prueba y consume filosóficamente, por lo tanto, el concepto de libertad, si se muestra como real, más que un concepto subordinado, tiene que ser un concepto central y rector del sistema. Determinar el concepto de libertad sólo es posible relacionándolo con la totalidad que se estructura en el sistema.

Frente a los que consideran que la libertad y el sistema son incompatibles¹¹ —la libertad trastoca o conmociona la unidad de la totalidad que se debe mos-

¹⁰ *Ibid.*, p. 111.

¹¹ “Desde los orígenes del pensamiento moderno —y podríamos decir que la modernidad se muestra en esto clarísima heredera del pensamiento medieval— se ha identificado

trar en un sistema, por lo tanto, en éste tiene que imperar ineludiblemente la necesidad, que es la única que se identifica con la razón—, Schelling afirma simultáneamente a “la razón apremiante de unidad” y el “sentimiento que reposa sobre la libertad y la personalidad”¹² y esta afirmación que mantiene la libertad personal y la razón abierta a concebir la unidad de la totalidad se debe a que precisamente ese sentimiento y ese apremio de la razón establecen el requerimiento de relacionar a la libertad con la totalidad desde una peculiar concepción de la filosofía que asume la oposición de libertad y necesidad.

La libertad, para determinarse como lo que propiamente es, requiere de su distinción frente a la necesidad; ésta es la que, oponiéndosele, permite que la libertad se afirme. En la oposición afirmativa de los contrarios la filosofía encuentra su impulso al conocimiento, el cual se alza como razón confrontándose con aquello que en sí mismo no está definido como un proceso puramente racional. La filosofía, tal como Schelling la concibe y la pone en obra, tiene su tarea irrenunciable en determinar a la libertad en conexión con la totalidad, y esto por considerar que, en dicha tarea, se fortalece el concepto mismo de libertad y se valora a la filosofía como concreción conceptual de la existencia y su fundamento.¹³ La tarea de asumir la contradicción sin renunciar a conectarlas en la unidad de la totalidad es un signo que manifiesta la vitalidad de la propia filosofía. Pero esta concepción de la filosofía —siendo para Schelling la más elevada— no es la única posible. Desde aquí se trata de revisar ciertos momentos históricos de la propia modernidad filosófica para remontar el modo abstracto en que en ella se ha fijado el problema de la libertad y la necesidad.

razón, sistema, concepto con la necesidad, y en muchos casos en dicha necesidad se ha hecho coincidir la necesidad física y lógica, mientras que del otro lado se situaban el azar, la indeterminación, lo ilógico y lo irracional como dominios propios de la libertad. Schelling ha conducido la especulación filosófica a la cumbre de sí para mostrarnos que la necesidad no excluye la libertad, lo cual es tanto como decir que la necesidad, y lo necesario, no constituyen el opuesto de la libertad, y que la razón misma, que es esencialmente sistemática, es por ello libertad sin dejar de ser necesidad” (Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, *Schelling: el sistema de la libertad*. Barcelona, Herder, 2004, pp. 89-90).

¹² F. W. J. Schelling, *op. cit.*, p. 111.

¹³ “[...] hasta el momento [...] la conexión del concepto de libertad con la totalidad de la concepción del mundo deberá seguir siendo objeto de una tarea necesaria, sin la solución de la cual incluso el concepto de libertad vacilaría y la filosofía perdería absolutamente todo su valor, porque esta gran tarea es el único e inconsciente resorte de toda aspiración de conocimiento, desde el grado más bajo al más elevado. Sin esta contradicción de libertad y necesidad, no sólo la filosofía, sino todo superior querer del espíritu se hundiría en la muerte propia de aquellas ciencias en las cuales tal contradicción no tiene aplicación. Evadir el problema renunciando a la razón se asemeja más a una huida que a una victoria” (*ibid.*, p. 115).

Se puede abandonar a la libertad asumiendo sólo a la razón e igualándola a la necesidad y, con esto, afirmar que “[...] el único sistema posible de la razón es el panteísmo, pero éste conduce inevitablemente al fatalismo”.¹⁴ El panteísmo filosófico moderno, en su forma más elaborada, es el que se contiene en la *Ethica, ordine geometrico demonstrata* de Spinoza, obra que ha sido objeto de una serie de malas interpretaciones originadas por una deficiente comprensión del principio de identidad. Schelling se las ve así con Spinoza cuya filosofía es considerada más atrayente que el cartesianismo por el paso decidido que “el trágico judío de Ámsterdam” (Unamuno) dio al hacer de “lo primero en sí” el punto de partida, concebido como aquello que se puede conocer con necesidad: lo primero en sí es la existencia necesaria, independiente de su ser para el sujeto. Esta confrontación le permite a Schelling desplegar la dimensión creadora del principio de identidad presente ya en su manera de concebir la relación entre fundamento y existencia.

La condena del panteísmo de Spinoza se resume en tres sentidos que se le atribuyen: todo es Dios, toda cosa individual es Dios, y las cosas no son nada en sí mismas. Estos sentidos que se le achacan a la filosofía de Spinoza son expuestas y desmontadas por Schelling con el fin de preparar su confrontación crítica con el también autor del *Tratado teológico-político*.

Todo es Dios. Dios se identifica totalmente con las cosas; el creador y lo creado se funden completamente. Esta interpretación es insostenible, puesto que, para Spinoza, sólo Dios es en sí mismo y se puede concebir a partir de sí mismo como existencia necesaria; las cosas finitas, en cambio, son en otro y sólo se pueden concebir desde este otro. El concepto de Dios como sustancia precede ontológicamente a las cosas por lo cual la mera reunión de éstas nunca puede ser equiparable a la esencia que las precede. *Toda cosa individual es Dios.* Decir que para Spinoza la cosa singular es Dios modificado es absurdo, ya que un Dios modificado no es Dios propiamente. *Las cosas no son nada en sí mismas.* Esta tercera propuesta del sentido del panteísmo también es errada, porque Spinoza no afirma la nulidad del ente individual; él mantiene que fuera de la sustancia no hay nada y, por lo mismo, las cosas singulares son la propia sustancia considerada en sus consecuencias. La sustancia infinita considerada como absoluta y la sustancia infinita vista en sus modificaciones o consecuencias no son equivalentes.¹⁵

¹⁴ *Ibid.*, p. 117.

¹⁵ Cf. *ibid.*, pp. 121-133. En su confrontación explícita con la filosofía moderna, Schelling precisa el matiz de su interpretación del panteísmo de Spinoza: “[...] el sentido de la proposición ‘Dios es todo’ no solamente se reduce a que él es todo según su esencia, ya que ésta es siempre simple (*prius affectionibus*) y una, sino que es todo según su existencia; considerado como existente en el despliegue de todo su ser y, por decirlo así, fuera de sí, Dios es la totalidad de todas las determinaciones del ser, pero no lo es

Schelling aclara el origen de estas burdas interpretaciones del panteísmo de Spinoza y esta aclaración le permite retomar el problema de la libertad. La razón de las interpretaciones deficientes “reside en el mal entendimiento generalizado del principio de identidad o del sentido de la cópula en el juicio”.¹⁶ Para Schelling, la identidad expresada en la cópula (A es B) no implica una indistinción absoluta entre los términos que componen la proposición, de tal modo que éstos sean equiparables. La identidad no implica que todo venga a ser igual, sino el desdoblamiento diferenciador de lo uno en lo otro. La dialéctica más que la igualdad es la que nos da la clave para comprender el principio de identidad.

Dicho principio no expresa una unidad que girando en el círculo de la igualdad no sería progresiva y por ello mismo sí insensible y sin vida. La unidad de este principio es inmediatamente creadora [...] y el principio del fundamento es por ello tan originario como el de la identidad. Por eso mismo, lo eterno debe ser también inmediatamente, y tal y como es en sí mismo, fundamento. Aquello de lo que él es fundamento por su esencia, es un ser dependiente en esa misma medida y también, conforme al punto de vista de la inmanencia, un ser comprendido en él; pero la dependencia no anula la subsistencia por sí, ni tampoco tan siquiera la libertad.¹⁷

¿Qué significa que la unidad del principio de identidad sea inmediatamente creadora? ¿Por qué el principio de identidad es originario en la misma medida que el principio del fundamento? La identidad del fundamento implica ya una diferencia: el fundamento mismo en tanto tal y lo fundamentado por la esencia del fundamento. Y si pensamos al fundamento no como trascendente sino como inmanente, como identidad inmediatamente creadora de lo otro de sí mismo, entonces lo fundamentado queda comprendido en el fundamento, de tal modo que en lo consecuente o dependiente no se anula la subsistencia por sí ni la libertad.

La libertad hay que pensarla no sólo en relación con lo ente de suyo sino también en referencia a lo que ha llegado a ser, a aquello que —a diferencia de

considerado en su esencia, en sí o en su estado de ocultación. Ésta es una distinción muy importante que se suele pasar por alto con mucha frecuencia” (F. W. J. Schelling, *Lecciones munitivas para la historia de la filosofía moderna*, p. 147). “Dios es todo” significa que Él se despliega en la totalidad de lo existente; Él es la totalidad de las determinaciones del ser en tanto manifiesto fuera de sí. En cambio, Dios mismo pensado en tanto esencia en sí oculta no es comparable con nada de lo existente.

¹⁶ *Ibid.*, p. 123.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 133-135.

Dios— no tiene en sí mismo el dominio sobre la condición de su existencia. Con esto se abre el problema de pensar la esencia de lo dependiente en tanto tal rebasando la consideración que lo reduce a multiplicidad diferente como mera consecuencia de la unidad idéntica que la determina.

Un individuo orgánico —pone por caso Schelling— llega a existir a través de otro y, en este sentido, es dependiente del otro según el devenir, pero no según el ser. “Todo individuo orgánico, en calidad de ser que ha devenido, es sólo a través de otro, y por lo tanto, dependiente de él según el devenir, pero en absoluto según el ser”.¹⁸ Devenir o llegar a ser a partir de otro significa que lo devenido depende de lo que lo fundamenta, pero no significa que el ser mismo de lo que deviene sea igual, esto es, se disipe en el ser que, fundamentándolo, lo originó. Devenir desde un fundamento significa más bien que lo fundamentado se diferencia en su ser de aquello que lo fundamenta y de lo cual depende según el devenir: ser dependiente es distinto que ser originario, aunque no sea posible ser el uno sin el otro. Evitando el error de “confundir la identidad con la igualdad”¹⁹ podemos pensar uno y otro —fundamento y fundamentado, identidad y diferencia— afirmando que el antecedente y el consecuente, lo independiente y lo dependiente expresan la dialéctica de lo uno es lo otro²⁰ como lo mismo diferenciado y, en tanto tales, subsistentes por sí mismos. El devenir de uno a otro como afirmación de lo mismo diferenciado conlleva que la existencia en general subsiste por sí misma, porque ella es la revelación del ser que, alterándose, se manifiesta a sí mismo. El ser, como fundamento y existencia, como identidad y diferencia, se produce a sí mismo de tal modo que uno es lo otro, pero lo que se manifiesta no agota o consume lo que se oculta. El ser es devenir que une y escinde producción y producto; adviniendo o llegando a ser en sus producciones, el ser mismo se potencia desde lo material a lo orgánico, de lo orgánico a lo vivo y de éste a lo consciente.

La naturaleza es así pensada como una actividad viva de autoorganización necesaria, y esta concepción se convierte en la parte real de la filosofía que se continúa en la parte ideal al concebir el modo como la conciencia, afirmada latentemente —incubándose— desde la naturaleza, se desarrolla a sí misma

¹⁸ *Ibid.*, p. 135.

¹⁹ *Ibid.*, p. 127.

²⁰ En su comentario al texto de Schelling, Heidegger aclara la dialéctica presente en la enunciación “lo uno es lo otro” de la siguiente manera: “Un uno es sólo lo que él es, *en su diferencia respecto* del otro. Este ser diferente frente a lo otro y ser en ese respecto lo otro mismo, pertenecen a lo uno, y por ello es lo uno también y esencialmente lo otro, y a la inversa. El ‘es’ no significa precisamente un vacío ‘ser uno y lo mismo’, pues lo uno no es, justamente, uno y lo mismo que el otro, sino diverso; pero en la diversidad como referencia se copertenece con él: ambos son ‘idénticos’ en sentido superior, propio” (Martin Heidegger, *Schelling y la libertad humana*. Trad. de Alberto Rosales. Caracas, Monte Ávila, 1990, p. 96).

en la concreción de la historia en la que se despliega la libertad.²¹ Y, desde aquí, la racionalidad reducida a mecanicismo por Spinoza, y su consiguiente fatalismo,²² es subvertida por el idealismo que, al dinamizar el principio de la naturaleza, alcanza una consideración superior de ella al reconocer la unidad diferenciada de lo dinámico con lo anímico y de éste con lo espiritual. Con esto, dice Schelling, el idealismo alcanzó “el auténtico sistema de razón” al afirmar, desde el principio dinámico y orgánico de la naturaleza, a la libertad como “el último acto potenciador” por el cual “toda naturaleza se transfigura en sensación, en inteligencia, y finalmente, en voluntad”.²³ Y al acceder la voluntad a la autoconciencia se inicia el camino desde el cual, retrospectivamente, se despeja la clave del ser.

En suprema y última instancia no hay otro ser que querer. Querer es el ser originario y sólo con éste concuerdan todos los predicados del mismo: ausencia de fundamento, eternidad, independencia respecto al tiempo, autoafirmación. Toda la filosofía aspira sólo a encontrar esta suprema expresión.²⁴

²¹ Cf F. W. J. Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*. Trad., pról. y notas de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez. Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 195 y ss.

²² Para Schelling, Spinoza es fatalista, esto es, niega la libertad, pero no por su panteísmo, sino por su mecanicismo desde el cual todo, incluido Dios, es concebido como cosa sometida a determinaciones causales. “El fallo de su sistema no reside en modo alguno en que sitúe las cosas *en Dios*, sino en que sean *cosas*; reside en el concepto abstracto de los seres del mundo, esto es, en el de la propia sustancia infinita, que para él es también a su vez una cosa. Por ello, sus argumentos contra la libertad son muy deterministas y de ningún modo panteístas. También considera la voluntad como una cosa y después demuestra, como es natural, que en cada actuación debe estar determinada por otra cosa, la cual, a su vez, está determinada por otra y así hasta el infinito. De ahí viene la falta de su sistema, la aridez de la forma, la pobreza de los conceptos y fórmulas, la implacable rigidez de las determinaciones, que armoniza a la perfección con su modo abstracto de consideración, y de ahí también, consecuentemente, su visión mecanicista de la naturaleza” (F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, p. 143.) A pesar de esta crítica, Schelling reconoce el papel decisivo de Spinoza en la modernidad filosófica al llevar el principio subjetivo de Descartes (lo primero para el yo) a lo primero en sí. “El sistema spinozista será siempre, en cierto sentido, el modelo”. Sin embargo, este modelo fatalista requiere ser transformado en un sistema de la libertad. “Un sistema de la libertad —como contrafigura perfecta del spinozismo, pero con la misma generalidad y simplicidad— sería propiamente lo más alto” (F. W. J. Schelling, *Lecciones müniques para la historia de la filosofía moderna*, p. 139.)

²³ F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, pp. 145-147.

²⁴ *Ibid.*, p. 147.

El ser originario en tanto tal es querer. El querer originario carece de fundamento, pero, precisamente por ser voluntad, no se desvanece en la nada sino que, revelándose y afirmándose a sí mismo, se aparece en la totalidad de la presencia de la naturaleza. El ser originario, en tanto voluntad abstraída de su propia concreción, no es nada determinado, no existe siendo esto o aquello y, en este sentido —y sólo en este sentido— él es independiente del tiempo; abstractamente el mero querer es lo que “precede” su propia afirmación en el tiempo: el ser originario es la condición de posibilidad de toda presencia y toda presencia es la revelación alterada de la misma voluntad. El ser originario es voluntad eterna autoafirmando existientemente en el tiempo.

Podemos pensar, esto es, crear una idea referida a un ser in-determinado como puro querer y esta idea admite la referencia al querer como ser originario independiente del tiempo; es una mera idea que remite abstractamente al querer-antes-del-inicio de su autoafirmación, pero —y esto se descubre en la contradicción que dicha idea entraña— al iniciar realmente esta afirmación —es decir, siempre, eternamente— el ser mismo, por así decirlo, se diferencia existientemente en el tiempo. La suprema expresión de la filosofía radicaría en poder dar cuenta de la unidad de identidad y diferencia, de mismidad y alteridad entre el ser libre eternamente ausente de fundamento que en su autoafirmación necesaria no aparece como tal, sino como lo otro de sí mismo; como existente temporal. La autoafirmación de la esencia eterna en su propia alteridad temporal es el elemento creador descubierto en los principios de identidad y de fundamento.

Éste es el punto a donde la filosofía, en su asunción idealista, sobre todo, por el propio Schelling en su filosofía de la naturaleza, ha llegado y sólo desde aquí es posible abordar la investigación sobre la libertad. El idealismo ha sido una revolución filosófica profunda porque no sólo modificó el modo en que la filosofía se asume sino porque, sobre todo, transformó radicalmente el modo como se piensa el ser en sí mismo, en la naturaleza y en la historia.²⁵ Y, pretendiendo ir más allá de la revolución idealista para abrirse a “la superior filosofía de nuestro tiempo, y sobre todo al superior realismo de la misma”,²⁶ Schelling piensa a la existencia de la naturaleza originada desde un fundamento “vivo de fuerzas de movimiento”²⁷ y, basándose en ello, propone una

²⁵ El carácter revolucionario del idealismo filosófico es afirmado tajantemente por Schelling: “La idea de convertir de pronto a la libertad en el Uno y todo de la filosofía ha liberado al espíritu humano en general y no sólo en relación consigo mismo, y ha provocado en todas partes de la ciencia un cambio más profundo y fuerte que el de cualquier revolución anterior (*ibid.*, pp. 147-149).

²⁶ *Ibid.*, p. 149.

²⁷ *Ibid.*, p. 159.

reunión de idealismo y realismo (real/idealismo) como un sistema vivo²⁸ que, como filosofía superior de la modernidad, posibilite fundar un concepto de libertad ya no general y formal –libertad como aquello que acontece por sí mismo realizándose en su esencia o como mera autodeterminación subjetiva consciente– como la piensa el idealismo dogmático y crítico, sino un concepto positivo presentándolo en toda su dificultad como capacidad para el bien y para el mal.

“Pues el idealismo sólo ofrece concretamente, por un lado, el concepto más general de libertad, y por otro el meramente formal. Y sin embargo, el concepto real y vivo es el de que la libertad es una capacidad para el bien y para el mal”.²⁹ Con esta crítica al idealismo –que, a la vez, es una autocrítica de los que el propio autor de las *Cartas sobre dogmatismo y criticismo* pensó en las etapas anteriores de su travesía filosófica– Schelling se alza como aquel que abre el pensar más allá de la posición metafísica fundamental del idealismo. Desde aquí lo que nos interesa afrontar es lo siguiente: ¿cómo pensar la identidad del concepto positivo de libertad con el concepto de necesidad? y ¿de qué manera la decisión humana expresa el conflicto entre libertad y necesidad?³⁰ Enfrentar estas preguntas requiere determinar el modo como la libertad opera en la existencia humana para analizar y criticar su esencia formal propuesta por el idealismo y, a su vez, este análisis y esta crítica son precedidos por la discusión de su concepto habitual.

II

El concepto habitual de libertad es el que considera que ésta es una facultad totalmente indeterminada, de modo que podemos presumir de ser libres cuando, ante la posibilidad de optar por dos opciones distintas, optamos por una o por otra sin ningún motivo determinante. Este concepto de libertad –dice Schelling– tiene el mérito de presentarnos la idea del ser humano caracterizado

²⁸ “El idealismo es el alma de la filosofía; el realismo su cuerpo. Sólo la reunión de ambos constituye un todo vivo. El último nunca puede proporcionarnos el principio, pero tiene que ser el fundamento y el medio en los que el primero se hace efectivo, toma carne y sangre. Si a una filosofía le falta este fundamento vivo, lo cual es normalmente señal de que originariamente también el principio ideal era escasamente efectivo en ella, entonces se pierde en aquellos sistemas cuyos conceptos abstraídos de aseidad, modificaciones, etc., se hallan en el más tajante contraste con las fuerzas de la vida y la plenitud de la realidad efectiva (*ibid.*, pp. 159-161).

²⁹ *Ibid.*, p. 151.

³⁰ El espinoso tema de la libertad como capacidad para el bien y para el mal lo hemos abordado en otro ensayo de próxima publicación por la Universidad Ramón Lull de Barcelona, España.

por la indecisión originaria, sin embargo, la aplicación de este concepto a las acciones singulares nos conduce al absurdo porque no explica por qué un ser humano se decide por A o por -A. Considerar a la libertad como arbitrio indeterminado —suponer que puedo hacer esto, pero también, si lo deseo, puedo hacer lo contrario— no demuestra la ausencia de determinación, sino que muestra que por ignorar la causa determinante se concluye que ésta no existe cuando en realidad lo que opera aquí es precisamente el proceso de determinación a través de la ignorancia.³¹ La libertad como arbitrio absoluto introduce la contingencia en las acciones humanas singulares y, con esto, deshace todo vínculo entre la libertad y el destino. Y Schelling, que pretende unificar sistemáticamente a la totalidad desde el concepto central de la libertad, no puede aceptar a la libertad humana como productora de contingencia, ya que ésta, en tanto azar, rompe la unidad de todo y niega a la razón. “Pero el azar es imposible, contradice a la razón tanto como a la unidad necesaria del todo; y si no se puede salvar a la libertad más que mediante la total contingencia de las acciones, entonces es que no es salvable en absoluto”.³² La libertad como indecisión originaria del ser humano en general, cuya puesta en obra permea de contingencia todas y cada una de las acciones singulares, es un concepto totalmente desechable para Schelling.

Y, de la misma manera, a pesar de considerarla preferible a la anterior, tampoco acepta la concepción que niega la libertad, sumiendo a todas las acciones en una necesidad empírica imposible de romper: todo lo que hacemos estaría irrevocablemente constreñido por representaciones u otras causas escondidas en nuestro pasado y a las cuales no podemos controlar en el momento en que realizamos algo.

Si queremos acceder al modo como el concepto real y positivo de libertad se manifiesta en nuestros actos tenemos que desmarcarnos tanto del concepto de libertad como decisión originaria que desemboca en el azar como del concepto de necesidad que sume toda acción en la cadena causal empírica. Estas dos concepciones no sólo se contradicen abstractamente entre ellas sino que ambas excluyen toda oposición entre libertad y necesidad, ya que para el arbitrio absoluto no hay nada necesario en las acciones, y, para el determinismo empírico, la libertad como poder de decisión es imposible. La libertad reducida a espontaneidad interna y la necesidad como mera determinación externa coinciden en la unilateralidad de lo que postulan y, al pretender universalizar su postura particular, obstaculizan a la filosofía en su propósito de pensar la oposición entre libertad y necesidad como la oposición superior y verdadera.

³¹ Cf. *ibid.*, p. 223.

³² *Ibid.*, pp. 223-225.

A ambos [espontaneísmo y determinismo] les resulta igual de desconocida aquella superior necesidad que se encuentra igual de alejada del azar y de la obligación, esto es, de un proceso de determinación externo, y que no es en realidad más que una necesidad interna que brota por sí misma de la esencia del que actúa.³³

El camino para la superación de la contradicción abstracta entre libertad y necesidad —aquella que para mantener uno de los elementos suprime al otro— se inicia reconociendo la presencia de la necesidad en el interior de lo que somos, y esta necesidad tiene su manantial en nuestra propia esencia. La necesidad suprema es interna, puesto que surge por sí misma de la esencia del que actúa. Si esta necesidad brota por sí misma es que no está determinada por nada externo; es libre, por lo tanto ¿necesidad y libertad coinciden indistintamente en la esencia del que actúa? Si esto es así, ¿cómo podemos seguir hablando de oposición entre libertad y necesidad? y ¿cómo, si son lo mismo, libertad y necesidad se afirman cada una oponiéndose a la otra? Afrontar estas preguntas requiere mantener lo que Schelling nos ha dicho sobre el principio de identidad como un principio creador: lo libre es necesario, lo necesario es libre. Libertad y necesidad no son iguales; son *lo mismo* en tanto cada una, para afirmarse, se opone a la otra *diferenciándose* de ella. Y esta afirmación de lo mismo diferenciado acontece también en el ser humano.

El inicio del camino que, recorriéndolo, permite arribar al planteamiento de la oposición entre libertad y necesidad, en donde la primera se afirma como capacidad para el bien y para el mal, ha sido desbrozado por el idealismo, cuyo concepto formal de libertad permite superar las nociones habituales de libertad y necesidad, así como su contradicción abstracta. El idealismo es aquí Kant al que Schelling no cita, sino que glosa de manera parcial destacando el papel ontológico de la libertad como esencia incondicionada del hombre.

El idealismo ha sido el primero en elevar la doctrina de la libertad a esa única región en la que puede ser comprendida. Según él, la esencia inteligible de cada cosa, y sobre todo del hombre, se encuentra fuera de toda conexión causal, así como fuera o más allá del tiempo. Por ello nunca puede ser determinada mediante algo que la preceda, en cuanto que, antes bien, es ella misma la que precede, no tanto temporal como conceptualmente, en tanto que unidad absoluta, a cualquier otra cosa que se encuentre o pueda aparecer en ella; tal unidad siempre tiene que encontrarse completa y acabada para que una acción o una determinación singular sean posibles en ella.³⁴

³³ *Ibid.*, p. 225.

³⁴ *Idem.*

La esencia inteligible del hombre en general es la libertad que, como condición de posibilidad ontológica, precede y determina lo que aparece desde ella. Esta esencia es in-determinada puesto que no hay nada previo a ella que la condicione: la libertad en su unidad general es la condición de los actos concretos. Lo que se manifiesta desde la esencia inteligible del hombre es la acción libre que a sí misma se determina. La libertad, en tanto condición de posibilidad, es in-determinada o in-finita y, en tanto acto concreto, finito, ella misma se determina. Y la crítica de Schelling al concepto de libertad del idealismo kantiano consiste en que, según el autor de *Las edades del mundo*, “no hay ningún tránsito de lo absolutamente indeterminado a lo determinado”.³⁵ Y esto significa un salto radical en el modo en que la filosofía piensa nuestro ser. El ser que somos y que nos identifica no es una in-determinación, esto es, una in-finitud. Nuestro ser es radicalmente finito y, en tanto tal, determinado. Esta determinación finita, nuestra propia esencia, es nuestra naturaleza que, en tanto cuerpo, implica un nudo de deseos y pasiones que expresan un querer fundamental que se confronta y afirma adviniendo al entendimiento.

Por ello, el ser inteligible sólo puede actuar según su propia naturaleza íntima, al igual que sólo puede actuar de modo totalmente libre y absoluto, o lo que es lo mismo, la acción sólo puede proceder de su fuero interno según el principio de identidad y con una absoluta necesidad, la cual es también la única libertad absoluta pues sólo es libre aquello que actúa según las leyes de su propia esencia y que no se encuentra determinado por ninguna otra cosa ni dentro ni fuera de él.³⁶

Lo que se deriva de aquí es la crítica al concepto de libertad como autodeterminación puramente consciente. Actuar es poner en acto nuestro ser y los actos concretos que realizamos no son resultados de una opción por la que, de manera consciente, un ser originariamente indefinido se determine; los actos que realizamos son la manifestación necesaria de lo que somos. Y, a la vez, no hay nada —salvo nuestro propio ser— que incida condicionalmente en lo que hacemos, por eso nuestro acto es libre; nuestro ser íntimo —la identidad de nuestra esencia, que es, en cada caso, única— es lo que se diferencia en los actos que, por lo mismo, aparecen como necesarios. No hay aquí hiato entre esencia y actos; los segundos son la expresión diferenciada de la primera. La unidad de libertad y necesidad es, así, establecida desde el aspecto creador del principio de identidad. Lo que surge es manifestación de la esencia, y ésta es la reunión conflictiva de libertad y necesidad.

³⁵ *Ibid.*, p. 227.

³⁶ *Idem.*

Pero es precisamente esa propia necesidad interna la que es ella misma la libertad, y la esencia del hombre es esencialmente su propio acto: necesidad y libertad están compenetradas formando una única y misma esencia que sólo considerada desde distintos lados aparece como lo uno o como lo otro, y que es en sí libertad, pero formalmente, necesidad.³⁷

¿Cómo pensar desde aquí la oposición entre libertad y necesidad? y ¿cómo acontece el conflicto entre la misma esencia que en sí es libertad y formalmente es necesidad? El verdadero conflicto entre libertad y necesidad no acontece entre entes separados, de los cuales uno sea libre y el otro necesario; la contradicción superior se sitúa en el interior —constituyéndolo— de un mismo ente. Este ente es en sí mismo libre de modo tal que su poder de actuar está en él mismo, y lo que él puede hacer es su esencia que, por lo tanto, aparece necesariamente en sus actos. Así, los actos concretos no son arbitrarios o azarosos, sino necesarios. El ser libre es, por así decirlo, el que no se traiciona a sí mismo manifestando en sus actos lo que realmente no es; el ser libre actúa conformándose a sí mismo porque libertad y necesidad, reunidas en el conflicto que les permite afirmarse propiamente, constituyen su esencia íntima.

Desde la concepción de la esencia como reunión (singular) de libertad y necesidad, Schelling se confronta críticamente con el pensador que llevó a cabo la radicalización del concepto de libertad de Kant, es decir, con Fichte. Fichte, abstrayendo al yo de toda relación con lo que no es el yo mismo (esto es: el no-yo), lo piensa como acto en el cual el yo mismo se pone alcanzando la autoconciencia: el yo, como autoconciencia, no es nada más que esa autoposición y, como actividad que por sí misma se pone y para sí misma se concibe, es absolutamente libre. Schelling, como ya hemos perfilado, pretende desmontar la hipóstasis moderna del sujeto y, por lo tanto, crítica al yo como actividad abstraída que a sí misma se pone alcanzando la autoconciencia.

Pero esta conciencia, hasta donde es pensada meramente como autoaprehensión o conocimiento del yo, no es nunca primera y presupone ya, como cualquier otro conocimiento, al anterior ser. Ahora bien, este ser supuestamente anterior al conocer, no es ni un ser ni tampoco un conocer; es una autoposición real, un querer originario y fundamental que se hace él mismo algo y que constituye el fundamento y la base de toda esencialidad.³⁸

La conciencia no es lo primero; ella no es principio ontológico: concebir al yo como poder absoluto de ponerse a sí mismo es atribuirle al ser derivado

³⁷ *Ibid.*, p. 229.

³⁸ *Idem.*

el poder originario del ser en tanto tal, esto es, del querer. Toda conciencia, por lo tanto, todo conocimiento presupone al auténtico ser. Lo que Schelling denomina como el auténtico ser (*das eigentliche Sein*) no es, en realidad, ni un ente definido ni, mucho menos, un conocer: el auténtico ser se hace y forma poniéndose realmente como algo; es el querer fundamental y originario (*Ur-und-Grundwollen*) y, en tanto tal, constituye el sustento de toda esencialidad. Nuestra propia esencia está precedida por este querer originario y, por ello, está determinada en sí.

No hay contingencia o arbitrariedad en nuestro ser y, en tanto es libre, significa que actuamos expresando ese mismo ser; lo que hacemos no es conducido por ninguna obligación sino expresión necesaria y voluntaria de lo que somos. ¿Qué es, entonces, lo que se constituye en el factor determinante en la decisión expresiva de nuestro ser? La tradición idealista considera que, al decidir qué hacer, la decisión se toma y se define exclusivamente en la conciencia. La libertad se reduce a la conciencia y los actos que la manifiestan son resultado de una decisión consciente. Frente a esto, Schelling coincide en que el hombre no es un ser decidido, sino que sólo él puede decidirse, sin embargo, el poder de decisión no lo sitúa fundamentalmente en la conciencia sino en un acto del ser originario —aquel querer por el cual todo se pone y hace realmente— que, en tanto tal, es un querer previo a la conciencia. El acto por el cual el hombre decide su ser convirtiéndolo en su constitución propia y necesaria acontece por el vínculo del ser humano con el ser originario. Y, desde este vínculo, nuestro ser es un querer que no es impuesto por ninguna obligación; es libre, y eso mismo que en nosotros quiere, es una fatalidad, por lo tanto, también es necesario. Y sólo confrontándonos con nuestra propia constitución necesaria podemos hacer de nuestra libertad destino.

El acto libre en y por el cual nos decidimos a ser lo que somos —el “acto libre que se convierte en necesidad”—³⁹ no es un acto que se origina en la conciencia, sino un acto que la precede y la constituye y, por esta constitución, en la conciencia misma quedan excedentes del acto originario por el cual nuestro ser se determina y, por esta razón, todo hombre, con mayor o menor claridad, sabe que lo que hace es por su propia culpa. Todos hemos decidido, por nuestro vínculo con el ser-querer originario, ser lo que somos, y lo que hacemos es manifestación de nuestro ser propio, por lo tanto, todo lo que acontece como el trabado de lo que hacemos y sucede —toda la gama de interacciones humanas más o menos armónicas o conflictivas— es resultado necesario de nuestra expresión libre.

Así, frente a la idea de la predestinación de los hombres por decisión de Dios, Schelling afirma la predestinación por libertad.

³⁹ *Ibid.*, p. 233.

Nosotros también afirmamos una predestinación, pero en un sentido completamente distinto: decimos que el hombre actúa aquí del modo en que actuó desde la eternidad y desde el principio de la creación. Su actuar no deviene, como tampoco él deviene en tanto que ser moral, sino que es eterno por naturaleza.⁴⁰

El hombre no posee “un ser anterior independientemente respecto a su voluntad”.⁴¹ Somos nuestra voluntad en acto: actuamos libremente realizando lo que necesariamente somos.⁴² Y, por lo tanto, esta acción libre es la que nos ha llevado a la escisión del centro ubicándonos en éxodo hacia la periferia: el hombre es el ser ex-céntrico y con el acto por el cual se escinde de la unidad con todo afirmando su particularidad y singularidad existencial aparece necesariamente el mal.

De ahí la universal necesidad del pecado y de la muerte como verdadera extinción de la particularidad por la que toda voluntad humana tiene que pasar como a través de un fuego, a fin de ser purificada. A pesar de esta necesidad universal, el mal permanece siempre una elección propia del hombre; el mal, como tal, no puede ser hecho por el fundamento, y toda criatura cae por su propia culpa.⁴³

Ser culpable es reconocer que nuestro ser está en falta por no tener en sí mismo las condiciones de su propia existencia. Y en este existir nos hemos traído con nosotros nuestra dote de deseos y apetitos que, alcanzando la conciencia, se afirman, en tanto tales, expresando el conflicto entre libertad y necesidad, y con esto abren la posibilidad del bien y del mal.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 235.

⁴¹ *Idem.*

⁴² Agudamente, Pérez-Borbujo detecta que tras esta extraña explicación de Schelling se encuentra Platón: “Schelling, en una visión trascendental, afirma que el ser del hombre radica en una decisión anterior al tiempo, cooriginaria con la posición del mundo. Dado que el ser es querer, el ser del hombre concreto consiste en una determinación original y necesaria de su libertad en el nivel preconsciente. Platón, en el mito de Er elaborado al final de la *República*, afirma en clave mítica que en un mundo preexistente hemos elegido un estilo determinado de vida, un cuerpo e incluso un lugar, y posteriormente, al cruzar las aguas del río Leteo antes de ingresar en el escenario del mundo, hemos olvidado esta decisión que, no obstante, está latente y nos constituye [...] Schelling, en la línea de Platón, sostiene que nuestro carácter y todas nuestras circunstancias son la encarnación de nuestra decisión. A esta idea responde el sentimiento de ser aquí como ya éramos desde la eternidad” (F. Pérez-Borbujo, *Veredas del espíritu: de Hume a Freud*. Barcelona, Herder, 2007, p. 142).

⁴³ F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, p. 221.

Sexualidad, diseminación y lectura

Raúl Quesada

*La “doctrina” de un pensador es lo no dicho en su decir
y a lo que el hombre queda expuesto con el fin de
emplearse en ello.*

Heidegger

Tratar de establecer lo que dice un filósofo cuando reflexiona sobre un tema es un ejercicio típicamente académico; tratar de entender por qué alguien evita hablar de algo, o guarda silencio sobre ello, es una actividad que paradigmáticamente, aunque no en forma exclusiva, pertenece a la psicología o al psicoanálisis; pero tratar de entender por qué un filósofo ha evitado o silenciado ciertos temas es, básicamente, un ejercicio de comprensión de su pensamiento y su escritura, y es reconocer de una manera explícita y con consecuencias interpretativas, que el silencio puede también ser parte constitutiva de lo que se dice y, en esa medida, de lo que se lee. De esta manera, podríamos abrir un signo de interrogación ante textos cuya lectura parece estar muy cerca de ciertos temas que se podrían considerar afines, o cercanos, o pertinentes, pero que literalmente nunca son tocados o mencionados por su autor, ¿qué derecho tendríamos entonces a acercarlos, a ponerlos en contacto? Por otro lado, ¿no es esto lo que hace toda lectura, relacionar un texto con otros textos, con otras lecturas? ¿Podríamos estar en la situación de buscarle tres pies al gato sabiendo que tiene..., cuántos? ¿De cuántos hilos está tejido un texto, cuál es el principal, qué se dice entre lo que se menciona y lo que se calla? Éstas son preguntas que cualquier lectura atenta suele propiciar y se vuelven pertinentes y hasta urgentes al leer un texto como “Geschlecht: différence sexuelle, différence ontologique”, de Jacques Derrida; son pertinentes porque en ese texto, Derrida intenta una lectura de Heidegger alentada y, casi podríamos decir, si no fuera por la viva presencia de la noción de logocentrismo, centrada en su silencio acerca de la sexualidad; ¿se trata entonces de una forma de lectura que evita por principio, y desde el principio, la tentación de un *logos* dominante? Por otro lado, ¿cómo centrar o enfocar una lectura en un silencio que, por definición, es inaudible?

Tal vez podríamos empezar notando varios caminos o hilos que conducen hacia ese silencio, el primero es el de un núcleo privilegiado de *El ser y el*

tiempo, el “ser ahí”, el *Dasein*, ese ser, temporal, arrojado en el mundo, que es capaz de formular la pregunta que interroga por el ser; ese ser, que de acuerdo con Heidegger “somos en cada caso nosotros mismos”, ese ser privilegiado, podemos nosotros preguntar, ¿está marcado por la sexualidad? Y, si lo está, ¿deja huella esa marca en su reflexión, ya sea ésta llanamente óptica o heideggerianamente ontológica? En otras palabras, ¿marca la sexualidad de alguna manera significativa el pensamiento del ser ahí? Una primera respuesta es negativa y suele ir acompañada de un jalón de orejas que despierte o avive nuestro seso filosófico; si leemos con un poco de cuidado el libro de Heidegger notaremos, en el parágrafo 10, el anunciado y preciso deslinde de la analítica del “ser ahí” con respecto a la antropología, la psicología y la biología. Siguiendo el espíritu del pensamiento heideggeriano, tal vez podríamos acentuar ese deslinde y extenderlo a las reflexiones que Derrida llama “filosofías de la vida”, de esta manera debería quedar claro que la analítica del ser ahí no puede ser un trampolín para consideraciones que desbordan el ámbito de lo propiamente ontológico, el ámbito de lo fundamental. Por otro lado, cuando nuestra atención se enfoca en el *Dasein*, en ese ser que se pregunta por el ser y está, simplemente, ahí, notamos que, en consecuencia, su estructura fundamental es la de “ser en el mundo” y dicha estructura implica las de “ser con” y “ser sí mismo”; la pregunta entonces se hace patente: ¿cómo podemos estar en el mundo sin la marca de la sexualidad? Si, como insiste Heidegger, el ser ahí es el ente que “somos en cada caso nosotros mismos”, entonces ¿cómo evadir la pregunta por la sexualidad y cómo hacer caso omiso del silencio heideggeriano con respecto a ella?

Un primer paso para mostrar la poca pertinencia de la pregunta por la sexualidad es señalar que su plausibilidad descansa en la cercanía entre el ser ahí y el existente, pero esta cercanía, se señala, no debe llevarnos a confundirlos, ya que esta confusión —antecedente notorio de ciertas reflexiones existencialistas— indicaría que no nos hemos percatado que la existencia misma tiene su fuente originaria (*Urquell*) en el *Dasein*, un ser, básicamente, neutro. Y, sin embargo, es precisamente esta neutralidad la que le servirá a Derrida como el hilo conductor o, con mayor precisión, deconstructor, que lo llevará a destejer el texto heideggeriano para examinar qué tan ausente está en ese texto, y en el *Dasein* mismo, la sexualidad. El punto de partida es un curso de verano que impartió Heidegger en 1928, acerca de Leibniz, inmediatamente después de la publicación de *El ser y el tiempo*, en la Universidad de Marburgo/Lahn; ahí Heidegger enfatiza la diferencia entre el problema de la trascendencia y el problema al que dedica su libro. Ahí también, nos dice Derrida, Heidegger explica por qué la analítica del *Dasein* sólo puede presentarse bajo la perspectiva de una ontología fundamental: “Es porque no se trata allí ni de una ‘antropología’, ni de una ‘ética’. Una analítica tal es solamente ‘preparatoria’

y la ‘metafísica del *Dasein*’ no está todavía ‘en el centro’ de la empresa, lo que hace claramente pensar que está, sin embargo, en su programa”.¹ Aquí, y no obstante la importancia de señalarlo, lo más notable no es tanto que una metafísica del *Dasein* pudiera formar parte de los afanes de Heidegger, sino el hecho de que el carácter neutral del *Dasein* esté marcado, en ese comentario, por una referencia a la diferencia sexual. En el curso de Marburgo, hace hincapié Derrida, Heidegger señala la neutralidad del *Dasein*, relacionándola abiertamente con la diferencia sexual y enfatizando su positividad originaria:

Esta neutralidad significa también que el *Dasein* no es ninguno de los dos sexos. Pero esta a-sexualidad (*Geschlechtlosigkeit*) no es la indiferencia de una nulidad vacía, la negatividad anuladora de una nada óptica indiferente. En su neutralidad, el *Dasein* no es el indiferente “ninguno y cada uno” (*Niemand und Jeder*), sino positividad originaria y el poderío del ser o de la esencia, *Mächtigkeit des Wesens*.²

De hecho, es precisamente esta neutralidad la que desplaza en el texto heideggeriano al sustantivo “hombre” para dar lugar al término neutro *Dasein*; esta elección la recuerda claramente Heidegger en el curso: “Para el ente que constituye el tema de esta analítica, no se ha elegido el título ‘hombre’ (*Mensch*), sino el título neutro ‘*das Dasein*’”.³ Pero si el o lo *Dasein*, y su correspondiente neutralidad, desplazan efectivamente al hombre y sus singularidades: ¿por qué, entonces, recalcar que tal neutralidad apunta en forma específica a la diferencia sexual?, y, sobre todo, ¿por qué señalar con tanto cuidado que la sexualidad excluida no se va a convertir o no es equivalente a una a-sexualidad (*Geschlechtslosigkeit*) indiferente, vacía, negativa, nula y anuladora? La secuencia misma de los adjetivos parece apuntar a la existencia de otra sexualidad o, al menos, de otra a-sexualidad, más acorde con el aura afirmativa y positiva que le es propia al *Dasein*: “positividad originaria”, “fuerza del ser o de la esencia”, “*Mächtigkeit des Wesens*”.

Empecemos con el desplazamiento de *Mensch* (hombre); Derrida nos hace notar que si el ser ahí no equivale a “hombre”, entonces es obvio que

¹ Jacques Derrida, “Geschlecht: différence sexuelle, différence ontologique”, en *Psyché: Invention de l'autre*. París, Galilée, 1987, p. 398. [Michel Haar, ed., *Heidegger*. París, L’Herne, 1983.]

² J. Derrida, “Choreographies”, en *Points... Interviews, 1974-1994*. Ed. de Elizabeth Weber y trad. de Peggy Kamuf et al. Stanford, Universidad de Stanford, 1995, p. 104. [Entrevista con Christie V. McDonald, originalmente publicada en *Diacritics* 12, núm. 2, 1982.]

³ J. Derrida, “Geschlecht: différence sexuelle, différence ontologique”, en *op. cit.*, p. 399.

la distinción hombre/mujer no viene al caso, pero si esto es así, si es patente que el género no es un tema ontológicamente pertinente, ¿por qué molestarse en recordarlo?, ¿no basta haber señalado que la analítica del *Dasein* no es una empresa ni ética ni antropológica?, ¿o se trata acaso de una invitación indirecta a pensar que la diferencia sexual no puede confinarse con tal inmediatez a los ámbitos de una reflexión ética o antropológica? Empezando a trenzar los hilos de su argumentación dice Derrida:

La insistencia precautoria de Heidegger permite en todo caso pensar que las cosas no son tan obvias. Una vez que se ha neutralizado la antropología (fundamental o no) y mostrado que ésta no puede comprometer la cuestión del ser o estar allí comprometida en cuanto tal, una vez que se nota que el *Dasein* no se reduce ni al ser humano, ni al yo (*moi*), ni a la conciencia ni al inconsciente, ni al sujeto ni al individuo, ni siquiera al *animal racional*, se podría creer que la cuestión de la diferencia sexual no tiene ninguna posibilidad de ser conmensurada con la cuestión del sentido del ser o de la diferencia ontológica y que aun su concedida ausencia no merece ningún trato privilegiado.⁴

Y sin embargo, afirma Derrida, lo que sucede es precisamente todo lo contrario (“c’est incontestablement le contraire qui se passe”) y la razón principal para pensar de esta manera es advertir que tanto la neutralidad como la a-sexualidad (*Geschlechtslosigkeit*) tienen resonancias negativas que apuntan hacia la indiferencia y que claramente contrastan con el tono de la empresa heideggeriana y con la positividad fundamental del *Dasein* mismo. Si leemos con cuidado podremos notar, como lo hace Derrida, que los predicados negativos acaban resaltando nada menos que el poderío (*Mächtigkeit*) y la positividad originaria (*ursprüngliche Positivität*) que parecen consustanciales al *Dasein*. De esta manera se podría argüir que ni la neutralidad ni la a-sexualidad misma son suficientes para declarar que la sexualidad brilla por su ausencia en el proyecto de *El ser y el tiempo*. La aparente paradoja que conlleva esa conclusión se ve disminuida cuando, siguiendo a Derrida, circunscribimos la a-sexualidad del *Dasein* a la dualidad sexual y notamos que la negatividad ontológica asociada con una distinción genérica no se extiende, *ipso facto*, a la sexualidad misma. Esto básicamente quiere decir que la neutralidad asexual no desexualiza de por sí; muy por el contrario, si enfocamos la negatividad ontológica en la dualidad sexual entonces podría hacerse manifiesta una sexualidad sin resabios antropológicos, una sexualidad que más que ser opacada o silenciada por la neutralidad, la tomará como referencia de una

⁴ *Ibid.*, p. 401.

distancia. Dice Derrida: “No habrá *Geschlechtslosigkeit* sino en relación con el ‘dos’; la a-sexualidad no se determinará como tal sino en la medida en que por sexualidad se entienda inmediatamente binariedad o división sexual”.⁵ Es por esto, cree Derrida, que Heidegger puede afirmar que la a-sexualidad no es “la indiferencia de la nulidad vacía” (*die Indifferenz des leeren Nichtigen*), la débil negatividad de una nada óptica indiferente; estos señalamientos, por otro lado, podrían apuntar hacia la idea de que si bien el *Dasein* no pertenece a ninguno de los dos sexos, esto no quiere decir que no esté marcado por la sexualidad, que esté, como dice Derrida, privado o despojado de sexo (*privé de sexe*). Se abre así la puerta para empezar a pensar la sexualidad de otra manera, para pensarla sin la dualidad que suele envolverla y empezar a concebir lo que Derrida llama una “sexualidad pre-diferencial” o “pre-dual”, una sexualidad “más originaria que la díada” (*plus originaire que la dyade*) y que podría ser relacionada con la positividad y el poderío a los que hace tan clara referencia Heidegger. Dice Derrida:

A partir de esta sexualidad más originaria que la díada [*dyade*], uno podría estar tentado a pensar en su fuente una “positividad” y un “poderío” que Heidegger tiene el cuidado de no llamar “sexuales”, sin duda por temor a reintroducir la lógica binaria que la antropología y la metafísica siempre asignan al concepto de sexualidad. Sin embargo, ciertamente se trataría de la fuente positiva y poderosa de toda “sexualidad” posible. La *Geschlechtslosigkeit* no sería más negativa que la *aletheia*.⁶

Ahora, si la sexualidad originaria se apodera de la “positividad”, entonces ocurre un desplazamiento, que Derrida califica de “extraño y muy necesario”, por el cual será la división sexual misma la que lleva a la negatividad; de esta manera se puede pensar la neutralización como un efecto de esa negatividad y, a la vez, como una manera de ocultarla y eludirla para hacer patente una “positividad originaria”. Por lo tanto, “Lejos de constituir una positividad que la neutralidad a-sexual del *Dasein* vendría a anular, la binariedad sexual sería ella misma la responsable —o, más bien, pertenecería a una determinación ella misma responsable— de esta negativización”.⁷ De esta manera, Derrida podrá concluir que, a pesar de las apariencias, la a-sexualidad y la neutralidad que en el análisis heideggeriano habían sido separadas de la sexualidad binaria, ni se le oponen ni, de hecho, son tan distantes de ella. La lectura empieza entonces a mostrar sus retorcimientos y el mismo Derrida se pregunta si su interpre-

⁵ *Ibid.*, p. 402.

⁶ *Idem.*

⁷ *Ibid.*, pp. 402-403.

tación no se podría considerar demasiado violenta; según ella la asexualidad y la neutralidad que, de acuerdo con la analítica del *Dasein*, deberían, casi por definición, ser características que lo distanciaran e independizaran de la impronta sexual binaria, no logran esta independencia y se encuentran, de cierta manera, dentro del dominio de esa diferencia sexual binaria a la que, precisamente, parecían oponerse.

La interpretación podría considerarse violenta no sólo por el desplazamiento argumentativo que sugiere, sino porque carece de una deseable continuidad en el texto del Curso; como el propio Derrida señala, en los siguientes sub-párrafos (3, 4, 5) de ese texto, Heidegger, aun cuando hable de la neutralidad, la posibilidad y el poderío original, lo hará sin hacer referencia explícita a la diferencia sexual; de hecho, insiste Derrida, nunca usará el predicado “sexual” en relación con la palabra “poderío” (*quissance*), aunque esta restricción pudiera deberse a la precaución, muy pertinente, de evitar las asociaciones antropológicas y metafísicas de ese predicado. Por otro lado, en esas líneas, nos hace notar, se borrarán todos los signos de negatividad atribuibles a la neutralidad; este gesto es importante porque permite iluminar, sin la sombra de una neutralidad asociada con la binariedad, el camino hacia el poderío del origen, ese origen que porta “la posibilidad interna de la humanidad en su factualidad concreta [*factualité concrète*]”. De aquí, como ya se mencionó, que no se deba confundir al *Dasein* con el existente, ya que este último depende del primero en la medida en la que tiene en él, en el *Dasein*, su “fuente originaria” y su “posibilidad interna”. De aquí también que los señalamientos de Derrida se formulen de una manera que los distancia de los ámbitos discursivos, típicamente binarios, que suelen acoger la reflexión sobre la sexualidad; sin embargo, tal vez sea precisamente esta distancia la que permita empezar a entender mejor los límites y limitaciones de la reflexión binaria sobre la sexualidad. Dice Derrida:

El *Dasein* no existe, desde luego, sino en su concreción factual, pero esta existencia misma tiene su fuente originaria (*Urquell*) y su posibilidad interna en el *Dasein* en tanto que neutro. La analítica de este origen no trata del existente mismo. Justamente porque las precede, esa analítica no puede confundirse con una filosofía de la existencia, con una sabiduría (que no se podría establecer sino dentro de la “estructura de la metafísica”), una profecía o una prédica que enseña una “visión del mundo”. No es por lo tanto, de ninguna manera, una “filosofía de la vida”. Esto quiere decir que un discurso acerca de la sexualidad que fuera de este orden (sabiduría, saber, metafísica, filosofía de la vida, o de la existencia) carecería de todas las exigencias de una analítica del *Dasein*, en su neutralidad misma. Ahora bien, ¿se ha presentado alguna

vez un discurso acerca de la sexualidad que no pertenezca a uno de estos registros?⁸

Se trata entonces de pensar la sexualidad de otra manera, de una manera distinta de la que la casa de por vida con la diferencia sexual binaria, pero, sobre todo, de una manera que nos permita cuestionar la idea de que, en su neutralidad, el *Dasein* no está marcado por la sexualidad; esta posibilidad indicaría que el notorio silencio de Heidegger con respecto a esa marca, también puede ser leído de otra forma, de una forma que relaciona este silencio más con su precaución de no contaminar la analítica del ser ahí con reflexiones de otro orden (antropológico, psicológico, biológico o existencial), que con una decisión de privar al *Dasein* de un potencial sexual. Por otro lado, la posibilidad misma de que la neutralidad del *Dasein* no conlleve una a-sexualidad generalizada, sino sólo con referencia a su manifestación diádica, permitiría justificar cierta insistencia en otros asomos de sexualidad en la reflexión heideggeriana. Derrida hace referencia a otro texto de Heidegger, del mismo año que el curso de Marburgo, en este texto: *Vom Wesen des Grundes* se repite el acto de enfatizar la neutralidad en relación con la sexualidad y se vuelve a usar o, mejor dicho, puesto que se usarán comillas, se vuelve a mencionar la palabra *Geschlechtlichkeit*. Esta mención es importante por varias razones, en primer lugar, porque aparece en un contexto filosófico fundamental: el ser mismo del *Dasein*, su *Selbsheit*, su *ipséité*, su mismidad, en segundo lugar, porque dicha mención va marcada con cierta prioridad (*erst recht*) y, en tercer lugar, porque le permite a Derrida insistir en la posibilidad de acercar la sexualidad a las cuestiones ontológicas. En español esta cercanía, podríamos mencionar de paso, no se esconde: según el *Diccionario Enciclopédico Espasa*, ipismo, una plausible traducción de *ipséité*, es sinónimo de masturbación. Claro está que, desde un punto de vista heideggeriano, este acercamiento, no por lingüístico menos escandaloso, está precisa y efectivamente contrarrestado por la neutralidad de la *Selbsheit* del *Dasein*; sin embargo, este ipismo tiene sus bemoles. El *Dasein*, nos recuerda Derrida, existe por designio propio (*dessein-de-soi*), pero esto no quiere decir, como ya lo señalaba Heidegger, ni el *para-sí* de la conciencia, ni el egoísmo, ni el solipsismo, ya que la diferencia misma entre el “ser-yo” y el “ser-tú” (*Ich-sein/Dusein*) proviene de la *Selbsheit*. Consecuentemente, la *Selbsheit* (*l'ipséité*), será también neutral con respecto al ser-yo y al ser-tú, y con mayor razón, o en primer lugar, insistirá Heidegger, con respecto a la sexualidad; sin embargo, es precisamente ese énfasis el que usará Derrida para perfilar la idea de que la *Selbsheit* misma podría estar marcada por la sexualidad.

⁸ *Ibid.*, pp. 403-404.

La reflexión de Derrida es la siguiente; en primer lugar, el énfasis aparece cuando se señala que, al estar siempre presupuesto, el ipsismo (*l'ipséité*) “es pues también ‘neutro’ con respecto del ser-yo y del ser-tú, ‘y, con mayor razón, con respecto de la «sexualidad»’ (*und erst recht etwa gegen die ‘Geschlechtlichkeit’ neutral*)”.⁹ La fuerza lógica de esta afirmación, marcada con un cierto *a fortiori*, depende, para Derrida, de que la “sexualidad” (entre comillas) “sea el predicado asegurado [*assuré*] de todo lo que se hace posible por o a partir del ipsismo”, pero que, en tanto que “sexualidad”, no puede pertenecer a la estructura del ipsismo, pues éste, recordemos, todavía no estará determinado como un ser humano o un sujeto consciente. Y, sin embargo, como en el caso del *Dasein*, si el razonamiento es tan claro, ¿por qué subrayar nuevamente la neutralidad con respecto a la sexualidad?, ¿indicará este énfasis, esta primacía (*erst recht*), la sombra de una sospecha, la sospecha de que la *Selbsheit* pudiera estar marcada por la sexualidad y que ésta, la sexualidad, pudiera invadir el ámbito de sus estructuras ontológicas? O, para asumir de una buena vez la violencia de la interpretación derridiana: y si el *Da* del *Dasein* fuera ya sexual? Lo notorio de esta lectura es su tentadora invitación a considerarla no como una transgresión textual, sino como una exteriorización de la violencia escondida en el texto: la violencia de la neutralización. Dice Derrida:

Pero si Heidegger insiste y subraya (“con mayor razón”), es que todavía persiste una sospecha: ¿y si la “sexualidad” ya marcara la *Selbsheit* más originaria, si fuera una estructura ontológica del ipsismo, si el *Da* del *Dasein* fuera ya “sexual”, ¿y si la diferencia sexual estuviera ya marcada en la apertura a la cuestión del sentido del ser y a la diferencia ontológica?, ¿y si, puesto que no va de suyo, la neutralización fuera una operación violenta? El “con mayor razón” podría esconder una razón menor.¹⁰

A partir de esta incitación a cuestionar la neutralidad de la *Selbsheit*, se entreabre otra puerta a una posible dislocación del texto heideggeriano, relacionada también con la posibilidad de una lectura de la palabra *Geschlecht* que no estuviera limitada por la binariedad. A partir de esa lectura se podría pensar que otro “sexo”, o, mejor dicho, otro *Geschlecht* pudiera marcar o inscribirse en el ipsismo y, consecuentemente, alterar “el orden de todas las derivaciones”, notoriamente “aquella de una *Selbsheit* más originaria y que hiciera posible la emergencia del *ego* y del *tú*”.¹¹ Aquí las cosas se empiezan a

⁹ *Ibid.*, p. 404.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 404-405.

¹¹ *Ibid.*, p. 405.

complicar más, ya que la dependencia del “ser-yo” y del “ser-tú” de un ipsismo neutral, apuntará hacia la distinción, bastante compleja y conflictiva, entre los análisis puramente ontológicos y neutrales del *Dasein* y los análisis que lo consideran “en el hombre” o, podríamos decir, encarnado. Derrida señala, por ejemplo, que la neutralidad del *Dasein*, que conlleva un cierto aislamiento, no implica una “soledad factual y existencial”. Así, el problema que se empieza a perfilar con mayor nitidez es el de las relaciones entre el cuerpo y el *Dasein*; para tejer estas relaciones, Derrida no dejará de usar hilos específicamente heideggerianos, pero, no por ello, neutros y sin color, ya que al reconocerlos no podremos evitar los efectos de resonancia e irrisación característicos de sus lecturas. Estos efectos son notorios en el siguiente párrafo:

El *Dasein* en general esconde, abriga en sí la posibilidad interna de una dispersión o de una diseminación factual (*faktische Zerstreuung*) en el cuerpo propio (*Leiblichkeit*) y, “por eso, en la sexualidad” (*und damit in die Geschlechtlichkeit*). Todo cuerpo propio está sexuado y no hay *Dasein* sin cuerpo propio. Pero el encadenamiento propuesto por Heidegger parece muy claro: la multiplicidad dispersante no se debe, en primer lugar, a la sexualidad del cuerpo propio; es el cuerpo propio mismo, la carne, la *Leiblichkeit*, la que arrastra originariamente al *Dasein* a la dispersión y, con ello [*par suite*], a la diferencia sexual. Este “con ello” (*damit*) es insistente en el intervalo de unas cuantas líneas, como si el *Dasein* debiera tener o ser *a priori* (como su “posibilidad interior”) un cuerpo que *se encuentra* sexuado y afectado por la división sexual.¹²

La dispersión, la diseminación, la disociación, no son características contingentes del *Dasein* que puedan ser explicadas en términos de un accidente, de una caída, de un destronamiento, todo lo contrario, son inherentes a él en la medida que son manifestaciones de una estructura originaria; en consecuencia, esta estructura dispersante marcará y destinará tanto al *Dasein* como al cuerpo que inevitablemente lo encarna (“no hay *Dasein* sin cuerpo propio”) y a la sexualidad inherente (puesto que “todo cuerpo propio está sexuado”) hacia la multiplicidad, el desligamiento y la disociación. En su facticidad corporal el *Dasein* es “separado, sumido en la dispersión y la fragmentación (*zersplittert*)” y, por lo mismo (*ineins damit*), siempre desunido, desafinado, fracturado, dividido (*zweispältig*) por la sexualidad, hacia un sexo determinado (*in eine bestimmte Geschlechtlichkeit*).¹³ Contrariamente a lo que podría pensarse,

¹² *Ibid.*, pp. 405-406.

¹³ *Ibid.*, p. 406.

esta dispersión o diseminación (*Zerstreuung*), y sus variantes, marcadas por el prefijo *zer* (*Zerstreutheit*, *Zersplitterung*, *Zerspaltung*, entre otras) no es negativa, ("It's de-lovely", podría decir Cole Porter), y no lo es (como también podría afirmar Cole Porter) porque se trata de otra cosa; en el caso de Heidegger, esta otra cosa, escondida en los pliegues del significado, es la que marca el pliegue de la multiplicación, una multiplicación positiva (*Mannigfaltigung*) que Heidegger se cuida de distinguir de una simple multiplicidad (*Mannigfaltigkeit*) o diversidad.

Se trata de otra cosa para Heidegger, "Mais il s'agit ici de tout autre chose" traduce Derrida, pero también se trata de otra cosa para Derrida, *esta* otra cosa es el paso mismo por el que atravesamos del texto de Heidegger al de Derrida, por el que pasamos del *zer* germano al *dis* greco-latino; este paso, el de la traducción, conlleva ciertas transferencias y desplazamientos que se agravan en la medida misma en que ambos prefijos pueden indicar tanto sentidos negativos como neutros y, en ciertos casos, como el que surge de la lectura derridiana de Heidegger, ciertamente positivos. Estos pasos y los problemas que conllevan, insiste Derrida, no pueden considerarse accidentales o de poca monta; no pueden considerarse casuales, podemos agregar, porque en cierta medida de ellos depende el desplazamiento de su interpretación. De aquí que, por un lado, Derrida identifique la reflexión acerca del *Geschlecht* con la reflexión acerca de la traducción y, por otro, se abstenga de declarar como positivos los aspectos neutros o no negativos de los prefijos en cuestión; su duda es la duda que conlleva toda interpretación y, tal vez, toda traducción. En las líneas que preceden a su traducción-interpretación de la *Zerstreuung* dice:

Es el análisis de este aislamiento [el aislamiento metafísico del hombre] el que hace entonces resurgir el tema de la diferencia sexual y del reparto [*partage*] dual en la *Geschlechtlichkeit*. En el centro de este nuevo análisis, la diferenciación muy fina de un cierto léxico ya anuncia los problemas de traducción que no dejarán de agravarse para nosotros. Nunca será posible considerarlos como accidentales o secundarios. En un momento determinado, nos podremos incluso dar cuenta que el pensamiento de la *Geschlecht* y el pensamiento de la traducción son esencialmente el mismo. Aquí el enjambre léxico reúne (o disgrega) la serie "disociación", "distracción", "diseminación", "división", "dispersión". El *dis-*, entonces, será lo que se supone traduce, no sin transferencia y desplazamiento, el *zer-* de la *Zerstreuung*, *Zerstreutheit*, *Zerstörung*, *Zersplitterung*, *Zerspaltung*. Pero una frontera interior y suplementaria divide nuevamente este léxico: *dis-* y *zer-* tienen quizás

un sentido negativo, pero a veces también un sentido neutro o no negativo (dudo aquí decir positivo o afirmativo).¹⁴

La idea, teñida de amenaza, de que “la diferenciación muy fina de un cierto léxico ya anuncia los problemas de traducción que no dejarán de agravarse para nosotros” y la identificación misma entre el pensamiento del *Geschlecht* y el de la traducción no dejan de ser tanto sorprendentes como sugerentes. Entrando en el juego de los ecos y las resonancias tal vez podríamos relacionar esta identificación derridiana con la noción freudiana de traducción y, en particular, con la de “falla de traducción”. En la famosa Carta 52, Freud le explica a Fliess su idea acerca de que el “mecanismo psíquico” es el resultado de un proceso de estratificación, esto es, que el material de ese mecanismo (las memorias) está sujeto a “reacomodos” que ajustan ese material a las circunstancias; este ajuste conlleva entonces una “retranscripción”. De esta manera, el paso de una época de la vida a otra, implica una traducción del material psíquico; de aquí que, piensa Freud, las peculiaridades de las llamadas psiconeurosis puedan ser explicadas a través de la suposición de que, en relación con cierto material, esta traducción no ha tenido lugar y que la falta de traducción se relaciona con la naturaleza del material. Cuando esto pasa se genera un anacronismo que sobrevivirá gracias a que, dice Freud, “en una provincia particular prevalecen *fueros*, esto es, privilegios que excluyen la aplicación de la ley”. Consecuentemente, es esta falla en la traducción la que Freud identifica con la represión. El motivo o causa de esta falla en la traducción o represión, piensa Freud, está siempre relacionado con “la liberación de *displacer* generado por una traducción”, es como si, continúa Freud, “este *displacer* provocara un disturbio en el pensamiento que impide el trabajo de traducción”.¹⁵ Casi veinte años más tarde, en su trabajo “El inconsciente”, de 1915, Freud se pregunta cómo podemos llegar a conocer lo inconsciente y, otra vez echando mano de la noción de traducción, responde: “Desde luego es sólo como algo consciente que lo conocemos, después de que ha pasado por una transformación o traducción en algo consciente”.¹⁶ En este sentido, la identificación que sugiere Derrida podría estar orientada en la misma dirección que la idea freudiana de que nuestro saber del inconsciente y la sexualidad conlleva una traducción, una represión y ciertos “fueros”. Por otro lado, tam-

¹⁴ *Ibid.*, p. 405.

¹⁵ Jeffrey Moussaieff Masson, ed., *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhem Fliess, 1887-1904*. Trad. de J. Moussaieff Masson. Cambridge, Universidad de Harvard, 1985, p. 208.

¹⁶ Sigmund Freud, “The Unconscious”, en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Londres, The Hogarth Press, 1981, p. 166.

bién podría apuntar a ciertas áreas de la interpretación de Heidegger donde tal vez sobrevivan ciertos “fueros”.

Tal vez fuera entonces prudente preguntarnos: ¿qué clase de traducción está en juego cuando tratamos de pasar del lenguaje del *Dasein* al lenguaje de los hombres, al lenguaje del *Dasein* encarnado?, ¿se generará allí también una falla de traducción, una falla que pueda hacer manifiesto un “disturbio en el pensamiento”, o ¿se tratará acaso de una *Aufgabe* (tarea, renuncia) benjaminiana, imposible, tanto de llevar a cabo como de abandonarla? En cualquier caso, la interpretación del silencio de Heidegger con respecto a la sexualidad conlleva problemas de traducción que implican desplazamientos lo suficientemente radicales como para transferir el peso de la neutralidad del ámbito de la positividad al de la negatividad y, con ello, abrir la posibilidad de darle un lugar a la sexualidad en el pensamiento ontológico. Si, como ya vimos, la neutralidad puede ser considerada como un efecto de la negatividad asociada con la sexualidad dual, entonces podemos extraerla del ámbito del *Dasein* y, con ello, hacer patente que el *Dasein*, lejos de ser neutral, está imbuido de una positividad que queda oscurecida por los afanes de neutralidad ontológica. Estos resultados no son antitéticos con el espíritu de la filosofía heideggeriana, ya que, como nos lo recuerda Derrida, para Heidegger es fundamental la positividad originaria del *Dasein*.

Sin embargo, también es claro que el paso del *zer-*, germánico y heideggeriano, al *dis-*, latino y derridiano, conlleva una diseminación que parece consustancial tanto a la traducción como a la sexualidad misma. Volviendo a Cole Porter, ¿cómo traducir “de-lovely”, especialmente cuando notamos el lugar que ocupa en la serie: “It’s delightful, is delicious, is delectable, is dilemma, is delirious, is... de-lovely?”, ¿cómo culmina algo que es delicioso, deleitoso, deleitable, dilema, delirante? ¿Debemos interpretar el prefijo como enfatizando lo adorable, lo encantador, o como marcando, vía el delirio y el dilema, la pérdida de esas cualidades? Si bien es cierto que la forma más popular de escuchar la línea en cuestión la asocia con cierta exaltación amorosa, también es cierto que ese extremo (el amoroso y el de la línea) puede denotar cierta irritación, cierta exacerbación y, con ella, una lectura muy distinta. Dados los retorcimientos a los que el autor somete el lenguaje, para no mencionar los personales, no es difícil relacionar esa exacerbación amorosa con la privación, separación y negación que, gramaticalmente, se indican por el uso del prefijo “de”; siguiendo este camino “de-lovely” debería interpretarse como el destino de un proceso que empieza siendo delicioso, pasa por el delirio y culmina con el desamor.

En resumen, la lectura atenta del silencio heideggeriano con respecto a la sexualidad le permite a Derrida convertir a la negatividad, atribuida a la sexualidad binaria, en la fuente misma de la neutralización, exponiendo así

la violencia que esa neutralización ejerce sobre la naturaleza del *Dasein*; la violencia que se podría atribuir a su lectura es reconocida como tal pero se le regresa a su origen: el texto mismo. De esta manera, si Derrida tiene razón en pensar que la neutralidad, con la que se caracteriza y protege al *Dasein*, es un efecto de la negatividad atribuida a la sexualidad, entendida como esencialmente diádica, entonces podemos desplazar esa neutralidad y devolverle al *Dasein* su positividad originaria. Este cuestionamiento de la neutralidad como una característica positiva del *Dasein* se refuerza cuando recordamos que él, el *Dasein*, conlleva o abriga en sí, la posibilidad de una dispersión, de una diseminación factual. Si insistimos, con Derrida, que es el cuerpo propio mismo, la carne, la que lleva a la dispersión y a la diferenciación sexual, entonces la neutralidad atribuida tanto al *Dasein* como a la *Selbsheit* generaría cierta extrañeza, pues contrastaría con la positividad fundamental de ambas nociones. De esta manera, en el momento en que desplazamos a la neutralidad fuera del aura positiva propia del *Dasein* y le abrimos a éste la posibilidad de apropiarse de un cuerpo que, por esa misma apropiación, estará sexuado, el cuerpo y la sexualidad misma quedarán marcados por la dispersión y la diseminación. Esta dispersión, casi por definición, no será diádica y, al no serlo, le abre las puertas a una reflexión acerca de la corporalidad y la sexualidad que no esté constreñida y delimitada por las oposiciones binarias. Las complejidades y ramificaciones de este resultado son múltiples y se encuentran tan diseminadas como el *Dasein* mismo, pero, podemos pensar, no le serían ajenas a Cole Porter, quien, tal vez, podría insistir: "It's delightful, is delicious, is delectable, is dilemma, is delirious, is... de-lovely".

Ética tau y utopía en Aristóteles

Víctor Hugo Méndez

Planteamiento del problema y estado de la cuestión

De *senectute* fue escrito entre los años 45 y 44 antes de Cristo. Más de dos mil años después otro intelectual de la península itálica redactó una obra con este título donde atribuye al arpinate la paternidad del género filosófico “sobre la vejez”.¹ Ahora bien, el juicio de Norberto Bobbio sobre Cicerón genera más de una interrogante. ¿Acaso los filósofos griegos dejaron de reflexionar sobre las edades de la vida en general y sobre la vejez en particular? Si la respuesta fuera afirmativa resultaría una laguna en la filosofía griega que se vería profundizada por el hecho de que la épica y la lírica arcaicas, no menos que las tragedias clásicas, abundaron sobre el tema. Si la respuesta fuera negativa no decrecería ni un adarme el mérito del autor del *Catón el mayor*; pero se podría reprochar a los filósofos griegos cierta presbicia que no afectó la visión de los poetas y dramaturgos que los antecedieron y de los filósofos que los sucedieron.

El propósito de la presente comunicación se restringe a ilustrar la existencia de una reflexión filosófica sobre las edades de la vida en Aristóteles. He denominado “ética tau” a esta área de la filosofía política y moral; postulo que sin ella resulta arbitrariamente mutilada la continuidad crítica que se registra entre los discípulos de Sócrates y otros de los escritores griegos tradicionalmente excluidos del ámbito de la filosofía. ¿Pero qué es la ética tau?

Éticas con theta y ética con tau

En el libro segundo de la *Ética eudemia* se afirma que: “El carácter moral (*êthos*) se desarrolla como su nombre lo indica, por obra de la costumbre

¹ Cf. Norberto Bobbio, *De senectute*. Trad. de Esther Benítez. Madrid, Taurus, 1997, p. 23.

(*ethos*)”² El *êthos* con eta —morada, habitación, carácter, manera de ser, moral—³ y el *ethos* con épsilon —costumbre, hábito o uso— se hayan relacionados. Pero también están vinculados —sin que esto implique juicio alguno sobre la etimología— a *etos* con tau, esto es, año.

Entiendo por “ética tau” la concepción antropológica que plantea que tanto el “carácter moral” como la “costumbre” de un ser humano no resultan completamente ajenos al número del año en que vive, razón por la cual el alcanzar cierto rango de edad resulta condición necesaria, pero no suficiente, de la madurez a él correspondiente. Y dicha antropología filosófica fue postulada por los líricos arcaicos antes que por los filósofos clásicos.

Antecedentes de la filosofía clásica en la lírica arcaica: el pensamiento antropológico de Solón

La filosofía no heredó de Atenea el nacer madura, y completamente armada, de la cabeza de su padre. El discurso filosófico se vio en la necesidad de tomar prestadas categorías del derecho preexistente y la religión popular. El vínculo entre literatura y filosofía no fue menor. ¿Acaso algunos presocráticos, como Jonófanes, no son ciudadanos de las antologías literarias y filosóficas al mismo tiempo? Lo cierto es que cuando los presocráticos, de acuerdo con lo expuesto en el libro alpha de la *Metafísica*, se encontraban abocados al estudio de la *phýsis*, la lírica arcaica respondía a la necesidad de expresar “estados de ánimo individuales”.⁴ ¿Y qué otra reflexión resulta más imperiosa que la relativa a la propia vida, a su desarrollo y su ineluctable final?

Uno de los sistemas de edades más difundido a lo largo y ancho del mundo grecorromano, aunque claramente no el único, fue el de Solón.⁵ El fragmento

² Aristóteles, *Ética eudemia*. Introd., trad. y notas de Antonio Gómez Robledo. México, UNAM, 1994, 1220a 39-1220b 1. (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana). Wisse observa que el término *êthos* es utilizado por Aristóteles en un sentido restringido —cualidades morales— en la *Poética* y en la *Ética nicomáquea*, mientras que es empleado en un sentido más amplio —popular— en *Retórica* (cf. Jakob Wisse, *Ethos & pathos from Aristotle to Cicero*. Amsterdam, Adolf M. Publisher, 1989, p. 3). Esta precisión no acarrea consecuencia alguna para los propósitos del presente trabajo, por lo que será soslayada.

³ Concepto recurrente en la literatura hipocrática antes que en la aristotélica (cf. Jackie Pigeaud, “Nature et culture dans l’*Ethique à Nicomaque* d’Aristote”, en *Helmantica* L, 1999, 151-153, pp. 645-646).

⁴ Cf. Rubén Bonifaz Nuño, “Píndaro y las leyes del mercado. Apéndice: poemas de Mimnermo, Solón, Jenófanes, Focílides y Teognis, aludidos en el texto de Píndaro y en el inciso ‘Píndaro y la lírica’”, en *Noua Tellus* 20, 2002, 2, p. 15.

⁵ Cf. Solón de Atenas, fragmento 27, en M. L. West, ed., *Iambi et elegi graeci ante*

diecinueve de este personaje es denominado por Mercedes Vilchez, “poema sobre las edades de la vida”.⁶ El padre de la democracia divide la vida humana en ciclos de siete años. Un esquema simplificador podría ser el siguiente:

Hebdómada	Años	Característica
1	1-7	Dentición
2	8-14	Pubertad
3	15-21	Barba
4	22-28	Plenitud física
5	29-35	Procreación
6	36-42	Consolidación de la mente
7	43-49	Plenitud mental y verbal
8	50-56	
9	57-63	Continuidad de facultades con ligera disminución
10	64-70	Límite natural de la vida

Cabe aclarar que aunque Solón considere que a los setenta años resulta factible aceptar que se ha completado un ciclo vital, él, a diferencia de Mimnermo, preferiría vivir incluso hasta los ochenta años. Por otra parte, resulta evidente que se trata de una cronología masculina. El inicio de la procreación a los treinta y cinco años resultaría tardío para una mujer dentro de los marcos culturales arcaicos, ello con independencia de las posibilidades fisiológicas reales de la especie. Sea como fuere, pueden distinguirse dos ciclos bien definidos: el físico y el intelectual. La plenitud del ciclo físico se conquista en la cuarta hebdómada, que resulta el término medio de una hebdómada mayor. El cuatro ocupa el lugar central entre siete números y representa la cima de la fuerza física aunada a la virtud masculina, de acuerdo con Solón.

alexandrum cantati. II. Callinus, Mimnermus, Semonides, Solon, Tyrtaeus, Minora Adespota. Oxford, Universidad de Oxford, 1972, pp. 119-145; Alicia Esteban Santos, “Estructura y estilo en los fragmentos de Mimnermo sobre la vejez”, en *Estudios Clásicos*, 1985, pp. 21-32; Hortencia Dora Larrañaga de Bullones, “Un anciano en la guerra de Troya”, en *Estudios Clásicos*, 24, 1994, pp. 155-185; M. Meulder, “Platon peintre des âges de la vie humaine (*République* VIII, 544a IX, 580c)”, en *L'antiquité classique* LX, 1991, pp. 102-129; Guillermo Ríos Bonilla, “Un acercamiento a la poesía de Solón de Atenas”, en *Noua Tellus* 20, 2002, 2, pp. 51-100, y Fabio Stock, “Catone e le eta della vita”, en *Rivista de Cultura Classica e Medioevale* 33, 1991, 1, pp. 29-36.

⁶ Cf. Mercedes Vilchez, “Sobre los periodos de la vida humana en la lírica arcaica y la tragedia griega”, en *Emerita* LI, 1983, 1, p. 67.

Un esquema simplificado de las facultades glotointelectuales podría ser el siguiente:

Hebdomada	Facultad intelectual	Facultad lingüística	Facultad intelectual	Años
6	x			36-42
7	x	x		43-49
8	x	x		50-56
9		x	x	57-63

El estagirita no soslaya esta herencia conceptual ni la acepta acriticamente. ¿Acaso no niega expresamente que la “edad” sea “causa” de la conducta? Así es, por lo que conviene iniciar con el tratamiento del concepto *causa* en la ética aristotélica.

Causa e influencia en la ética aristotélica

El concepto *causa* resulta central en la epistemología⁸ y en la metafísica⁹ de Aristóteles. ¿Hay lugar para él en la ética? Es verdad que las dimensiones prác-

⁸ Suzanne Mansion observa que la ciencia aristotélica incluye entre sus características ser conocimiento causal (cf. Suzanne Mansion, *Le jugement d'existence chez Aristote*. 2a. ed. Lovaina, Éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie, 1976, pp. 18-42).

Mauricio Beuchot, por su parte, acota: “ya que la noción clave de la explicación es la fundamentación, y la fundamentación se realiza mediante las causas, la ciencia es para Aristóteles un saber por las causas, un saber causal. En cuanto al conocimiento por la causa, Aristóteles señala dos cosas: *a*) se debe conocer la causa de la cosa, pero esto queda aún en el aspecto potencial o virtual; por esto *b*) se debe conocer también que la causa es justamente causa de la cosa, esto es, conocer la aplicación de la causa a su efecto, lo cual es conocerla de manera actual y formal [...] Las causas, en el orden ontológico, son principios del ser; en el orden lógico, son principios del conocer. Como los principios demostrativos son los que rigen el proceso de la ciencia, y como los principios demostrativos surgen por abstracción a partir de las causas, la ciencia es conocimiento causal. Ahora bien, la causa *da razón* del efecto, fenómeno o cosa. Dado este carácter de razón que le pertenece, la causa es principio de universalidad (conceptualización) y principio de argumentación (demostración). Por eso, ya que la causa *da razón*, es el núcleo de la explicación. Las causas son explicativas porque justifican, fundamentan, dan ‘la razón suficiente’. Y unifican, fundamentan, explican lo múltiple, lo que deviene y no exhibe de inmediato su inteligibilidad (Mauricio Beuchot, *Ensayos marginales sobre Aristóteles*. México, UNAM, 1985, pp. 49-50).

⁹ Cf. Jaime Casals y Jesús Hernández Reynés, “A Note on the Use of *Aitia* and *Aition* in the *Metaphysics of Aristotle*”, en *Rivista de Cultura Classica e Medioevale* 37, 1995, 1, pp. 89-96. Mauricio Beuchot, por su parte, acota que “[...] la noción de causa, el principio

ticas de esta disciplina no exigen invariablemente “explicaciones causales”.¹⁰ La teoŕa tetracausal no desempeña ninguna funci3n fundamental en la *Ética nicomáquea*. Sin embargo, el *corpus aristotelicum* alude a otras explicaciones diferentes a las tetracausales.¹¹ Y ya ha sido demostrado que existen conceptos que “permean” el sistema filos3fico en cuesti3n, pudiéndose encontrar tanto en la *Metafísica* como en la *Poética* o la *Retórica*.¹² En el libro primero de la *Retórica* no dejan de ser mencionadas las siete causas de la acci3n humana:

[...] todas cuantas cosas se hacen, en necesidad que las hagan por siete causas; por fortuna, por naturaleza, por fuerza, por costumbre, por razonamiento, por enojo, por concupiscencia. Y el distinguir, además, las cosas que se hacen segun la edad o h́bitos o algunas otras cosas, es superfluo. Pues si ha ocurrido a los j3venes ser iracundos o concupiscibles, no por la juventud hacen tales cosas, sino por ira y concupiscencia.¹³

Estas siete causas se subdividen a su vez en las que se realizan por sí mismas y las que se llevan a cabo no por sí mismas:

Todos, en efecto, hacen todas las cosas; unas, no por sí mismos; otras, por sí mismos. Ahora bien, de las que no por sí mismos, hacen las unas por fortuna, las otras, por necesidad y de las que por necesidad, unas a fuerza, otras por naturaleza; de manera que todas cuantas no por sí mismos hacen, unas por fortuna, otras por naturaleza, otras a fuerza. Pero cuantas por sí mismos, y de las cuales son ellos causantes,

de causalidad y los diferentes géneros de causa son un punto central en la metafísica aristotélica. De alguna manera puede decirse que toda ella está basada en la perspectiva causal del universo. La ciencia es conocimiento por las causas, y la sabiduría metafísica es eminentemente causal. Define y demuestra, proporcionalmente, segun todas ellas. Por eso, debido a la mala comprensi3n que de la causalidad han tenido la ciencia y la filosof́a modernas, en la actualidad es tan mal comprendida la metafísica del estagirita” (M. Beuchot, *op. cit.*, p. 160).

¹⁰ Cf. Héctor Zagal Arreguín, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles*. Pamplona, Cuadernos de Anuario Filos3fico, 2002.

¹¹ Nadie deja de reconocer que “La” teoŕa aristotélica de las causas es la desarrollada en la *Metafísica* (cf. José Trindade Santos, “A filosof́a como atualizaç3o da forma do saber (Aristóteles, *Metafísica*, A1-3)”, en *Kléos* 4, 2000, p. 49).

¹² Cf. Luigi Senzasono, “El concepto de ‘cumplimiento’ en la *Poética* y en la *Retórica* de Aristóteles en relaci3n con la *Metafísica*”, en Helena Beristáin, comp., *El horizonte interdisciplinario de la retórica*. México, UNAM, 2001, p. 63.

¹³ Aristóteles, *Retórica*. Introd., trad. y notas de Arturo Ramírez Trejo. México, UNAM, 2002, 1369a 5-11. (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana)

unas por costumbre, otras por apetito; unas por apetito razonable, otras por irracional.¹⁴

Así pues, “por sí mismos” quedan:

1) Costumbre y

-apetito	razonable	
	irracional:	2) Ira
		3) Concupiscencia

Mientras que “no por sí mismos” resultan:

4) Fortuna¹⁵

5) Naturaleza

6) Necesidad

7) Fuerza

La definición de “ira” aparece en el capítulo segundo del libro II de la misma *Retórica*: “Sea, pues, la ira un impulso, con pesar, de manifiesta venganza por manifiesto menosprecio hacia uno mismo o (hacia alguna) de sus cosas, no siendo pertinente el menospreciar”.¹⁶ Tres son las formas que reconoce el estagirita: desprecio, humillación y ultraje (*hýbris*).¹⁷

¿En qué consiste la *hýbris*?¹⁸ El estagirita responde: “ahora bien, insolencia es el hacer o decir cosas por las cuales hay vergüenza para el que la sufre, no para que suceda para sí algo distinto de lo que sucedió, sino para complacerse [...]”¹⁹

¹⁴ *Ibid.*, 1368b 31-1369a 3.

¹⁵ Concepto ampliamente analizado tanto en la *Física* como en la *Metafísica* (cf. Aristóteles, *Física*. Trad. y notas de Ute Schmidt Osmanczik, introd. de Antonio Marino López. México, UNAM, 2001, 197a 5 y ss. (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana); Aristóteles, *Metafísica*, 2a. ed. Introd., trad. y notas de Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1982, 1025a 14 y ss.; Alejandro G. Vigo, “Indiferentismo ontológico y fenomenología en la *Física* de Aristóteles”, en *Noua Tellus* 20, 2002, 2, p. 129; José Luis Calvo Martínez, “La *Física*”, en Aristóteles, *Física*. Trad. de J. L. Calvo Martínez. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996, p. XLII, y V. Méndez, *¿Filantropía divina en la ética de Aristóteles? Lectura desde la hermenéutica analógica*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2002, pp. 31-35.

¹⁶ Aristóteles, *Retórica*, 1378a 30-32.

¹⁷ *Ibid.*, 1378b 15.

¹⁸ Para un análisis detallado de este concepto véase John Chadwick, ed., *Lexicographica Graeca. Contributions to the Lexicography of Ancient Greek*. Oxford, Clarendon, 1996, pp. 292-297.

¹⁹ Aristóteles, *Retórica*, 1378b 23-25.

¿Qué origina el placer asociado a la insolencia? Un cierto sentimiento de superioridad buscado peculiarmente por los integrantes de ciertos estratos generacionales y pecuniarios: “Y es causante del placer para quienes se insolentan, el que obrando mal, piensan que ellos están más por encima (por esto los jóvenes y los ricos son insolentes; pues piensan que insolentándose están por encima)”.²⁰ Así pues, existen edades más “fácilmente movibles” que otras por ciertas pasiones. Y los jóvenes, como ya se indicó, destacan por ser movidos a la ira.²¹

Sucintamente, la edad quizá no sea “causa” de la conducta; pero es uno de los factores que “inciden” en ella.²² Esto queda claro tanto en los defectos como en las virtudes. Y es la *phrónesis* la excelencia que mejor ilustra lo que he denominado “ética tau”, como se puede apreciar en las principales obras ético políticas del estagirita: *Ética nicomáquea*, *Política* y *Retórica*.

Phrónesis y helikía

Quizá el mejor tratamiento de la *phrónesis* aristotélica se ubique en el libro sexto de la *Ética nicomáquea*. Las virtudes intelectuales o dianoéticas son abordadas en el libro VI.²³ Suman cinco: intuición (*noûs*), sabiduría (*sophía*), ciencia (*epistéme*), prudencia (*phrónesis*)²⁴ y arte (*tékhnē*). La prudencia a su vez requiere de ciertas “virtudes intelectuales menores”,²⁵ como las denomina Caiani: buen consejo (*euboulía*), vivacidad del espíritu (*anchínoia*),²⁶ comprensión (*śýnesis*), penetración (*eusýnesía*), consideración (*gnóme*) y

²⁰ *Ibid.*, 1378b 26-29.

²¹ *Cf. ibid.*, 1379a 11-30.

²² *Cf.* Higinio Marín, *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura*. Pamplona, Universidad de Navarra, 1993, p. 25.

²³ Se trata de “estados del alma” cuyo efecto consiste en el encuentro de la verdad (*cf.* Anthony Kenny, *The Aristotelian Ethics*. Oxford, Clarendon Press, 1978, p. 164). No faltan los helenistas que reprochan al estagirita que su tratamiento de éstas no pase de ser “exploratorio” (*cf.* W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*. 2a. ed. Oxford, Clarendon, 1980, p. 221 y Antonio Gómez Robledo, “La sabiduría en Aristóteles”, en *Diánoia* 3, 1957, p. 11).

²⁴ Algunos autores suelen traducir *phrónesis* por “practical wisdom” (*cf.* W. D. Ross, *Aristotle*. Londres, Methuen, 1953, p. 217 y Vianney Décarie, “Virtud ‘total’, ‘virtud perfecta’ y *kalokagathía* en la *Ética a Eudemo*”, en Brent Madison, ed., *Sentido y existencia. Homenaje a Paul Ricoeur*. Trad. de Enrique López Castellón. Navarra, Verbo Divino, 1976, p. 96).

²⁵ *Cf.* Lucia Caiani, *Lettura dell' “Etica nicomachea” di Aristotele*. Turín, UTET, 1998, p. 135.

²⁶ Reeve traduce *agchínoia* por “acumen”, esto es, perspicacia (*cf.* C. D. C. Reeve, *Practices of reason. Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford, Clarendon, p. 78).

habilidad.²⁷ Ahora bien, la edad resulta condición necesaria, pero no suficiente, de la adquisición de algunas de éstas: “[...] los jóvenes llegan a ser geómetras y matemáticos [...] pero no hay uno, al parecer, que sea prudente. La causa de esto es que la prudencia versa sobre los hechos particulares, que no llegan a conocerse sino por la experiencia, y el joven no tiene experiencia, porque el mucho tiempo es el que causa la experiencia”.²⁸ ¿Qué tanta experiencia es requerida para poder aspirar a la plenitud intelectual y moral accesible a un ser humano? Aristóteles responde que “[...] la edad del mayor vigor mental, la cual, de acuerdo con lo que han dicho ciertos poetas que miden la edad por periodos de siete años, tiene lugar en la mayoría de los hombres hacia la época de los cincuenta años”.²⁹ La tensión entre sistemas rivales de medición de la vida humana es fuerte en el pensamiento mismo del estagirita. Pero lo relevante en el contexto del pensamiento utópico radica en que la plenitud intelectual no se alcanza antes de los cuarenta y nueve años. Aunque no se dice expresamente, el *phrónimos* o *spoudaios*, el varón prudente y esforzado que constituye el paradigma de la ética aristotélica, vive la quinta década de su existencia.³⁰

El príncipe de los filósofos, en una variante de su teoría del término medio, aprecia la madurez más que la niñez y la senectud.³¹ Sin embargo, no deja de reconocer que, a pesar de todas las objeciones que Mimnermo formuló en contra de la última etapa de la vida, la prudencia no resulta incompatible con

²⁷ Cf. V. Méndez, “La maldad real del rey malo (Retórica y *panourgía* en Platón y Aristóteles)”, en *Actas del I Congreso Iberoamericano de Ética y Filosofía Política*. Alcalá de Henares, 2002, en prensa.

²⁸ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, libro VI, 8, 1142a 12-17.

²⁹ Aristóteles, *Política*, VIII, 15, 1335b 32-1335b 35.

³⁰ El *phrónimos* es un personaje paradigmático que se distingue de las personas comunes (cf. Susan K. Allard-Nelson, “Virtue in Aristotle’s *Rhetoric*: A Metaphysical and Ethical Capacity”, en *Philosophy and Rhetoric*, 34, 2001, 3, pp. 245-259). ¿Cómo se ingresa a este selecto grupo? Parte de la respuesta está en la edad. Un niño jamás podría ser un *phrónimos* aristotélico; pero sólo una minoría de cada generación madurará moralmente.

³¹ Una más de las objeciones que se pueden formular en contra de la filosofía aristotélica radica en que ésta no reconoce plena y cabalmente la humanidad del niño (cf. Sarah Broadie, *Ethics with Aristotle*. Nueva York, Universidad de Oxford, 1991, p. 64 y W. W. Fortenbaugh, “The Imperfection of Young People”, en *Aristotle on Emotion*. Londres, Duckworth, 1975, pp. 49-53). ¿Por qué? Lo propio del ser humano es la racionalidad (cf. Arturo Ramírez Trejo, “Retórica de Aristóteles: tradición y verdad”, en *Noua Tellus* 19, 2001, 1, p. 28). Y las capacidades intelectuales de los infantes se encuentran en potencia, no en acto. Ello determina que para el estagirita los niños se encuentren cercanos en algún sentido a los animales. Niños y animales no pueden acceder a la felicidad real (cf. Carolina Olivares Chávez, “Los animales y el hombre en Aristóteles”, en *Noua Tellus* 19, 2001, 1, p. 119). Sobre los “niños” en la sociedad clásica véase: M. Golden, “Pais, ‘child’ and ‘slave’”, en *L’antiquité Classique* LIV, 1985, pp. 91-104.

las canas. ¿Acaso la prudencia no constituye uno de los “rasgos pertinentes de la vejez”? Mercedes Vílchez así lo demuestra, cuando menos en la tragedia griega.³² El mismo estagirita asocia tanto algunas virtudes intelectuales como semivirtudes anexas a la prudencia con el concepto de *helikía*:

Por todo esto se cree que todas estas facultades son un don natural, ya que si nadie es naturalmente sabio, sí en cambio parecen tener los hombres naturalmente consideración y comprensión e intuición [práctica]. La prueba es que creemos que tales facultades acompañan a ciertas edades de la vida, es decir, que tal edad lleva consigo intuición y consideración [...] Por todo esto debemos atender a los dichos y opiniones indemostrables de los hombres de experiencia y de los ancianos o prudentes no menos que a las proposiciones demostrables, porque como tienen ojos de experiencia, ven correctamente.³³

La ética aristotélica postula que la virtud se adquiere de manera “gradual”.³⁴ Y la experiencia (*empeiría*) resulta *conditio sine qua non* de la prudencia.³⁵ ¿Qué uso da el estagirita a este andamiaje teórico? Lo emplea para desarrollar su pensamiento pedagógico no menos que para edificar su utopía.

Solón en el pensamiento pedagógico de Aristóteles

El autor de la *Política*, después de haber criticado generosamente lo que consideró inadecuado de las utopías anteriores y de haber ofrecido su análisis de las formas de constitución conocidas en su tiempo, dedica parte sustancial del libro VIII a “[...] determinar las condiciones con arreglo a las cuales ha de construirse la ciudad de nuestros deseos”.³⁶ El pensamiento utópico del

³² Mercedes Vílchez, “Sobre los periodos de la vida humana en la lírica arcaica y la tragedia griega (II)”, en *Emerita*, 1983, vol. 51, núm. 2, pp. 215-253. Cicerón, por su parte, afirmará que “[...] la temeridad es propia de la edad floreciente, la prudencia, de la edad que envejece” (Cicerón, *De senectute* VI, 20, en *Catón el mayor: de la vejez. Lelio: de la amistad*. Introd., trad. y notas de Julio Pimentel Álvarez. México, UNAM, 1997. (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana)

³³ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, libro VI, 11, 1143b 6-14.

³⁴ Cf. Ricardo Salles, “*Akrasia*, identidad personal y responsabilidad en Aristóteles”, en *Jornadas Filológicas 2000. Memoria*. México, UNAM, 2001, p. 328.

³⁵ Cf. S. Mansión, *op. cit.*, p. 141.

³⁶ Aristóteles, *Política*, 1325b 35-37. Hay quien pondera que Aristóteles renuncia a la búsqueda de una ciudad ideal, lo cierto es que el interés del estagirita sobre esta cuestión fue sensiblemente menor que el de su maestro (cf. Francisco Rodríguez Adrados, “Aristóteles en la Atenas de su tiempo”, en *Estudios Clásicos* XXXVII, 1995, 108, p. 52).

estagirita coincide con el de su maestro en la relevancia de la παιδεία para la πόλις, y decreta:

Dos son las edades en que debe dividirse la educación: de los siete años hasta la pubertad, y de la pubertad a los veintiún años. Quienes dividen las edades por periodos de siete años tienen razón en general, pero hay que ajustarse a la división de la naturaleza, ya que el propósito del arte y la educación es el de colmar las deficiencias de la naturaleza.³⁷

¿Por qué resulta tan relevante la educación a edad temprana? Porque sólo mediante ella se puede forjar al ser humano socialmente útil y moralmente virtuoso.³⁸ ¿O de qué otra manera resultaría factible transitar del comportamiento biológico a la conducta culturalmente aceptada por la *polis*?³⁹

Signo forzoso de los hábitos es el placer o la pena que acompañan a los actos. Temperante es el que se abstiene de los placeres corpóreos y en ello se complace, y disoluto el que se irrita por su privación. Valiente es el que con alegría, o al menos no con tristeza, arrostra los peligros, y cobarde el que lo hace con tristeza. La virtud moral, por tanto, está en relación con los placeres y los dolores. Por obtener placer cometemos actos ruines, y por evitar penas nos apartamos de las bellas acciones. Por lo cual, como dice Platón, es preciso que luego desde la infancia se nos guíe de tal modo que gocemos o nos contristemos como es menester, y en esto consiste la recta educación.⁴⁰

Ni la democracia ateniense, la más grande de las creaciones de Solón, ni la Idea del Bien, cúspide de la metafísica platónica, satisficieron plenamente al estagirita. Sin embargo, no por ello este autor dejó de reconocer sus deudas intelectuales.⁴¹ Y un pensamiento ético como el del autor de la *Ética nicomáquea* no podía dejar de nutrirse de las reflexiones antropológicas más lúcidas de los siglos anteriores.

³⁷ *Ibid.*, libro VII, 15, 1336b 38-1337a 2.

³⁸ Cf. Ernest Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*. Nueva York, Dover, 1959, p. 430.

³⁹ Cf. John Peter Anton, *Aristotle's Theory of Contrariety*. Londres, Routledge, 2001, p. 184.

⁴⁰ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, libro II, 3, 1104b 4-13.

⁴¹ De hecho, la obra de Aristóteles aporta la última fuente relativamente confiable sobre el pensamiento del más conspicuo *nomothetes* griego (cf. Adolfo J. Domínguez Monedero, *Solón de Atenas*. Barcelona, Crítica, 2001, p. 170).

Dossier: cine y filosofía

Conflictos en la representación de la identidad, desde la ausencia

Elizabeth Padilla

Cine por la identidad como recurso para la intervención

Durante el periodo comprendido entre 1976 y 1983 se produjeron en la Argentina violaciones de los derechos humanos y crímenes de *lesa humanidad*, resultado de la dictadura militar. Una de las categorías perversas que inauguró el denominado proceso militar fue la del “detenido-desaparecido”, personas sustraídas de sus hogares, lugares de trabajo, universidades o escuelas y que aún hoy, pasados ya más de treinta años, se desconoce su paradero. A esta categoría se sumó el del secuestro de sus hijos, mucho de ellos nacidos en cautiverio, entregados a represores o a personas afines a la ideología de la dictadura e inscritos como hijos biológicos. Mediante esta forma se sustituyó la filiación original por otra, resultado de la apropiación, con graves consecuencias sobre la identidad de los hijos. Los familiares de las víctimas recurrieron, en sus intervenciones públicas, a creativas formas de expresión con el fin de compaginar el trabajo de la búsqueda con denuncias y demandas de justicia.¹ Tal es el caso de las acciones llevadas a cabo por las asociaciones de Abuelas y Madres de Plaza de Mayo, y posteriormente por la de Hijos.

Entre las investigaciones que procuraron esclarecer los delitos del “proceso” sobre la sociedad y el individuo, resultan de especial relevancia, por sus consecuencias éticas, las que intentaron responder a cuestiones relativas a la recuperación o restitución de la identidad de los hijos de los desaparecidos, así como el esclarecimiento del paradero de estos últimos. Dichas cuestiones, inéditas en cuanto a su complejidad, fueron indagadas —a pedido de las

¹ Para una versión más detallada de este tema véase Elizabeth Padilla, “El problema de la restitución de las identidades apropiadas”, en Raúl Alcalá Campos y Mónica Gómez Salazar, *Construcción de identidades*. México, UNAM, Facultad de Estudios Superiores Acatlán, 2008.

principales asociaciones de derechos humanos— por distintos grupos de profesionales, entre ellos juristas, genetistas, psicólogos, antropólogos forenses y filósofos. Esa actividad produjo resultados innovadores que fueron aplicados eficazmente en nuestro país como en el resto del mundo. Las mismas consistieron, principalmente, en: modificaciones en jurisprudencia, aparición de nuevas técnicas de identificación genéticas y reconocimiento de restos óseos, creación de terapias psicológicas en el tratamiento de traumas producto de la apropiación de identidades; como así también en reflexiones en torno a los conceptos involucrados en el tema de la identidad.² Cabe mencionar al respecto, que estas investigaciones estuvieron acompañadas, sobre todo, a partir de la década de los ochentas de distintas manifestaciones culturales entre las que sobresalen realizaciones cinematográficas llevadas a cabo por familiares e hijos de desaparecidos. Muchos de estos filmes se propusieron indagar, entre otras cuestiones, los límites éticos de la representación y los problemas relativos a la posibilidad de reconstrucción de memorias personales y colectivas. A estos proyectos se sumaron otros, generados fundamentalmente con el propósito de que se constituyeran en medios eficaces para concientizar a la población a favor de una política de recuperación de los jóvenes apropiados.³ Entre los títulos y realizadores se destacan las producciones de un puñado de cineastas que, desde su condición de hijas o hijos, compusieron relatos fílmicos en nombre de la memoria de un padre, una madre, ambos, o bien de la propia memoria desgarrada por la violencia del Estado.⁴ En esos casos, como es de esperarse, la reconstrucción de la memoria suscitó diversos tratamientos fílmicos.

Nos encontramos, así, con aquellos que intentaron reflejar historias cotidianas impregnadas de un tono emotivo en torno a la figura del desaparecido. En esos filmes se privilegió el recurso a reproducir, con el menor artificio posible, reportajes íntimos a amigos y familiares cuya intención última era contribuir al conocimiento personal del desaparecido. Un dato revelador de este tipo de cine, es que los testimonios de los pertenecientes a la generación de los padres casi nunca confrontan con las opiniones de hijos. En otras palabras, el hijo(a) en su papel de director(a) no juzga el accionar de los padres, sino que se limita a reproducir, de la manera más adecuada, los relatos acerca de los mismos. De esto resulta que en ocasiones los progenitores aparezcan retratados tanto como víctimas inocentes o como héroes que aceptan su destino y que se encuentran superados por la violencia y la imprevisibilidad

² *Idem.*

³ Cf. E. Padilla, “La contribución de los relatos en la interpretación de las identidades”, en Carlos Oliva Mendoza, comp., *Hermenéutica, subjetividad y política*. México, UNAM, 2009.

⁴ Cf. A. Amado, *La imagen justa. Cine argentino y política (1980-2007)*. Buenos Aires, Ediciones Colihue, 2009, p.170.

de las circunstancias de su tiempo histórico. Tal el caso de *Nietos, identidad y memoria* (2004) de Benjamín Ávila. En tanto, otras realizaciones, entre las que se inscribe *Los rubios* (2003) de Albertina Carri, se ocuparon de mostrar, además de la imposibilidad de reconstruir la identidad de los padres a través de la memoria propia y la de los otros, el cuestionamiento de los idearios políticos que condujeron a los progenitores a elegir la lucha armada en lugar de la seguridad de la familia y la crianza de los hijos. Una buena muestra en *Los rubios* de este conflicto es el monólogo que lleva adelante la protagonista,⁵ en el que interpela a la madre ausente acerca de los motivos de su elección, de su decisión final de abandonarla. La escena finaliza con la cámara (llevada por la misma Carri) girando frenéticamente alrededor de la protagonista a quien sólo le queda, como forma extrema de expresión del dolor y de la irreversibilidad de la ausencia, proferir un grito interminable.

Otro tipo de producción, no menos valiosa, que se suma a las anteriores, es aquella que se caracterizó por dar testimonio (en el momento de la realización del film) del estado de la investigación judicial en torno a alguna desaparición con el propósito, incluso, de aproximar nuevas líneas de indagación para el esclarecimiento del caso. Un buen ejemplo de ello es el film de Carlos Echeverría, *Juan, como si nada hubiese sucedido* (1987). Cabe señalar que al mérito ya otorgado a este film, por ser uno de los pioneros en el tratamiento del fenómeno del desaparecido con auténtico compromiso ético, se le agrega la originalidad de su montaje, que ha sido tomado como modelo por muchos realizadores posteriores. La forma de representación elegida tiene todos los rasgos de un híbrido entre documental y ficción. Este híbrido consiste en el registro minucioso de la investigación llevada a cabo por un periodista (*alter ego* de Echeverría) sobre la desaparición del estudiante Juan Herman, único desaparecido que se registra en la ciudad de Bariloche. El periodista/actor seguido por la cámara de Echeverría lleva a cabo la tarea, no exenta de riesgos para su vida y la de sus colaboradores,⁶ de entrevistar en forma no complaciente a distintos representantes de la sociedad barilocheña (cámara de comercio,

⁵ Recordemos que en el film *Los rubios*, Albertina Carri, la directora, es representada por la actriz Analía Couceyro y que en muchas escenas aparecen ambas.

⁶ El 15 de diciembre de 1983, a cinco días de asumir como presidente, Alfonsín sancionó los decretos 157 y 158. Por el primero se ordenaba a enjuiciar a los dirigentes de las organizaciones guerrilleras ERP y Montoneros; por el segundo se ordenaba procesar a las tres juntas militares que dirigieron el país desde el golpe militar del 24 de marzo de 1976 hasta las Guerras de las Malvinas. El mismo día creó una Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (Conadep), integrada por personalidades independientes para relevar, documentar y registrar casos y pruebas de violaciones de derechos humanos, y fundar así el juicio a las juntas militares. Así, en 1985 durante su gobierno se inicia el juicio a las Juntas. La importancia que merece el film de Echeverría es que, apenas pasados dos años de estos cruciales acontecimientos, la hace pública.

intendente, medios de difusión) y, sobre todo, a la cúpula castrense todavía en ejercicio del mando que gobernó la región cuando se produjo la desaparición de Juan Herman. La cámara del director se detiene en los rostros de los militares entrevistados, intentando capturar contradicciones entre la gestualidad manifiesta y la palabra comunicada. Incluso, las imágenes obtenidas logran transmitir la violencia contenida por la presencia del periodista que no se conforma con escuchar pasivamente un discurso armado sino que se atreve a preguntar y a pedir explicaciones sobre el grado de complicidad de las fuerzas militares en la desaparición de personas.

En suma, lo inédito de Echeverría fue visibilizar (aunque sea por un instante) en el ida y vuelta de preguntas y re-preguntas algo del orden de lo nunca reconocido, lo no dicho que se escapa del control consciente del discurso por parte de los interrogados. Esta modalidad de reportaje iba a contracorriente de la tarea periodística llevada a cabo por esos años, salvo honrosas excepciones. En efecto, en las entrevistas realizadas a los principales jefes militares era habitual que los medios se mostraran condescendientes y la tarea profesional de los periodistas se reducía a escucharlos sin realizar crítica alguna. De ahí la relevancia y osadía que significó la película de Echeverría.

La especificidad inquietante de *M*

En este camino podemos inscribir otro film, *M* de Nicolás Prividera (2004). La elección de este film obedece a que en él se advierten elementos que recuperan planteamientos de los filmes anteriores en una síntesis no resuelta. Por un lado, aparece el tema de lo emocional, muy próximo al modo de *Nietos*, como forma de aproximación empática a la experiencia traumática de desaparición, en este caso de la madre, Martha Sierra; por otro, indaga el eterno conflicto de los límites entre lo público y lo privado. En este caso puntual la cuestión se centra en quién o a quiénes debe hacerse responsable por el esclarecimiento de las desapariciones: ¿es tarea de los familiares o es exclusiva del Estado? En el discurso fílmico también se identifica, como en *Los rubios*, el pedido de explicación o mejor dicho la recriminación por parte del hijo/director de las elecciones ideológicas que realizó la madre y que la condujeron a su desaparición. Un dato interesante que no se puede soslayar, por sus consecuencias en la formulación discursiva del film, es la influencia que ejercen en el director las distintas hipótesis formuladas sobre los motivos de la detención y posterior desaparición de su madre. La relevancia de éstas radica en que cuestionan las imágenes que el hijo se ha hecho de su progenitora. En efecto, recordemos que para algunos la madre de Prividera fue una auténtica heroína, mientras que para otros fue una “pobre perejil” que tuvo la mala suerte de estar en el momento y

en el lugar equivocados. Ante esto, cabe preguntarse, qué madre es la que desea el hijo reconstruir en su registro filmico: la heroína malograda pero responsable de sus actos, o bien la víctima ignorante de las consecuencias de los mismos; pero acaso, ¿se puede elegir entre ambas? En otro orden de cosas, cabe mencionar que a raíz de esta cuestión se dio una áspera controversia, recogida en los medios especializados, entre Albertina Carri —directora de *Los rubios*— y Prividera. La discusión entre ambos directores derivó en la pertinencia o no de establecer algo así como categorías entre los detenidos-desaparecidos, y en caso de que así fuera, evaluar si las mismas contribuirían al esclarecimiento de los hechos. Acordamos en este punto que cualquier reclamo de justicia sobre detenidos-desaparecidos está reñido por anti-ético con establecer algún tipo de jerarquías entre ellos, discriminando, por ejemplo, entre los más o menos importantes o los más o menos involucrados. Ahora bien, el origen de la controversia se debe —entre otras cosas— a que en la película de Carri se muestra claramente el reconocimiento del papel desempeñado por sus padres en la lucha armada. Se trataba de una pareja de intelectuales muy nombrados en el ambiente cultural de la época y plenamente conscientes de las acciones en las que participaban. En cambio, en *M* la cuestión gira en torno a las dudas sobre cuál fue el nivel de participación y decisión conscientes de Martha Sierra en la lucha. De ahí la posibilidad de considerar que fuera alguien, al margen de los acontecimientos de la época, detenido trágicamente por error.

En otro plano de análisis, el film también encara el proyecto de reanudar la investigación, al igual que en el de Echeverría, sobre la desaparición de Martha Sierra con la esperanza de que ésta culmine con la condena de los responsables del delito. Este objetivo se materializa en el papel que asume Prividera dentro del film cuando entrevista a los empleados de la Conadep y allegados de su madre. No se conforma con las respuestas dadas y procura, todo el tiempo, cuestionar las razones expuestas. Incluso en una escena, junto a su hermano cuyo protagonismo se reduce a escucharlo en distintas tomas de la película, se enoja ante la negativa de una amiga de su madre a responder preguntas, ya que su médico le ha sugerido no someterse a situaciones estresantes (la mujer padece cáncer de mama). El reproche de Prividera se resume en la siguiente posición: cómo un problema personal, por más grave que éste sea, puede eximirnos de nuestras obligaciones como ciudadanos, más aún en casos en que el testimonio contribuye a esclarecer delitos de *lesa humanidad*. Aquí se manifiesta nuevamente el conflicto entre lo privado y lo público. En otras palabras, hasta qué punto es ético exigir a alguien que esté dispuesto a rememorar momentos penosos de su vida en contra de su propia voluntad, aun cuando la finalidad sea el logro de un bien público.

Entre todos estos aspectos, que nos permiten poner en comparación y en confrontación a *M* con los filmes mencionados, hay uno que quiero poner de

relieve y que lo aproxima a los problemas de la representación de la identidad a partir de los testimonios de memorias fragmentadas, al modo de *Los rubios*. Viene bien para el caso recordar primero una escena de este último film, aquella en que la protagonista, *alter ego* de la directora, afirma que la mejor forma de hacer presentes a los ausentes es dejarlos ausentes, pues nunca sabremos quiénes fueron.⁷ En la realización de *Prividera*, en cambio, la ausencia se transforma en una presencia omnipresente a través de la inclusión, dentro del film, de una película familiar realizada en una cámara súper-ochó. La utilización de ese material como ilustración de una vida, la de Martha Sierra, crea un efecto inquietante y difícil de dimensionar y que no encontramos en los otros filmes mencionados. Si bien reconocemos que en ellos también se utiliza el recurso de los testimonios fotográficos familiares para dar cuenta de los ausentes. El registro fílmico familiar incrustado dentro de la trama de *M* nos pone en situación de enfrentarnos al rostro del otro, al de Martha. Allí no aparece inmóvil ni de un tono amarillento, al modo de las viejas fotografías, sino viva en un presente eterno, ignorante de ese futuro que nosotros, espectadores, conocemos. Es como si a través de los medios tecnológicos hubiésemos logrado capturar una traza de la vida de Martha, la cual aparece una y otra vez ignorante de su destino y del uso futuro de esas imágenes que le pertenecen. Creo que aquí reside la principal originalidad de la película de *Prividera* en relación con las otras y que no se cierra en el extrañamiento que provocan esas imágenes de Martha, sino que abre (intencionadamente o no) toda una serie de planteamientos en torno al uso ético y cognitivo de este recurso. Y es que como espectadores de esas imágenes no podemos permanecer indiferentes sin cuestionarnos sobre los límites éticos de utilización de registros fílmicos que toman, de pronto, carácter público bajo distintas formas estetizantes. Antes de evaluar los derroteros de esa singularidad, me referiré a algunos aspectos del film no dichos hasta ahora.

Como mencioné más arriba, el antecedente inmediato de *M* es el film de Echeverría. No obstante, una diferencia notable es que en este caso la investigación es emprendida por el hijo (el mismo *Prividera*) cuya madre Sierra desapareció en 1976, cuando él tenía seis años. El desarrollo del film sigue la estructura del policial negro. El director se pone en la piel del presunto detective que asume la investigación y, desde su subjetividad, indaga, se detiene en el detalle, señala y juzga con la intención de responder a cuestiones tales como: ¿cuáles fueron los motivos de la desaparición?, ¿quiénes la conocieron?, ¿quiénes la entregaron o delataron?; preguntas que remiten a un interrogante fundamental: la identidad de Martha Sierra.

⁷ Cf. E. Padilla, "La contribución de los relatos en la interpretación de las identidades", en *op. cit.*, p. 247.

Si iniciamos nuestro análisis a partir de la gráfica elegida en el título del film, observamos que la misma es elocuente por su simplicidad, ya que en los posters de presentación es indicado mediante una pieza verde cúbica en cuyo centro —en negro— está inscripta la letra M. Sospechamos que se trata de una pieza de algún tipo de juego, quizás un rompecabezas, o mejor dicho, un *scrabble*. Es decir, desde la presentación del título, el director nos anuncia las dificultades que encontraremos al intentar reconstruir la identidad de su madre desaparecida. Por un lado, la pieza con la M inscrita en su centro remite a un juego y, por tanto, a seguir ciertas reglas que nos conducirán a alguna palabra posible, pero, por otro, la presencia de esta única pieza niega la posibilidad misma del juego. El ejercicio imaginativo que nos propone esta pieza parece radicar en la búsqueda de las faltantes que nos permitirían armar la palabra adecuada (¿la única?) cuya inicial es M. Pero ¿por qué M? Interrogado el director, afirma que M alude a todo un espectro de palabras cuyas significaciones nos remitirían a la identidad de una persona. En un principio, podríamos pensar que M alude a “madre”, es decir, a la filiación biológica e institucional que la vincula al director del film y, por otra, al del nombre que la identificaba: Martha.

Pero éstas no son las dos únicas soluciones al enigma; a ellas podríamos agregar con la misma legitimidad otras, como por ejemplo: “militancia”, “mon-tonero”, “memoria”, “muerte”, “monstruosidad”, cuestiones clave sobre las cuales transita conceptualmente el film. Otra consideración, no menor, de las razones de la elección del título del film es que el mismo es un homenaje a un film muy admirado por Prividera: *M* de Fritz Lang, del año 1931. ¿Qué significa M en el contexto del film de Lang? Según testimonios históricos, remite a “mörder” (asesino, en alemán), cuya inicial es escrita en la espalda del protagonista del film con el propósito de identificarlo y, por ende, perseguirlo para detenerlo. Ahora bien, la temática por la cual es valorado hasta el día de hoy el film de Lang es que exhibe en su trama la posibilidad de que cualquiera de los miembros de una sociedad oculte a un cruel asesino. En efecto, Lang muestra que no hay rasgos perceptibles que nos permitan identificar la monstruosidad.⁸ La originalidad del film reside en la vigencia de la crítica corrosiva que realiza⁹ a toda una sociedad que por ignorancia, indiferencia o complicidad prefiere mirar hacia un costado y no responsabilizarse del lado

⁸ Recordemos que el otro título por el cual se conoció la obra y que nos conduciría a clasificarla equivocadamente dentro del género de horror fantástico es “El vampiro negro” o “El vampiro de Dusseldorf”.

⁹ El film de Lang se realiza en 1930 antes de la entronización del nazismo en el poder, en una sociedad en la cual ya se vislumbraba una atmósfera de desintegración y desesperación económica.

sinistro que ella misma está gestando.¹⁰ Prividera comparte con Lang la tesis de que lo injusto, en sus distintas formas, puede acontecer, pues cuenta —en principio— con la complicidad de toda la sociedad. En ese sentido, su ópera prima procura constituir una expresión de demanda a la responsabilidad colectiva por lo que sucedió durante el proceso. Reclamo que se extiende tanto a las autoridades como a las instituciones y hasta a los mismos compañeros de trabajo y militancia de Martha Sierra, que con su silencio e indiferencia consintieron voluntaria o involuntariamente con lo ocurrido; en suma, el reclamo es a todos los que sabían y callaron. Ahora bien, considerar el problema de la responsabilidad colectiva en la irrupción de procesos históricos nos conduce a preguntarnos acerca de si es posible establecer claramente grados de participación y complicidad en lo acontecido entre los distintos miembros de la sociedad, para proceder al tratamiento jurídico distintivo de los casos. Sabemos que hasta ahora es un punto de difícil resolución ética y política para cualquier sociedad, pues la responsabilidad tiene sentido de ser reclamada en ciertas condiciones, por ejemplo, en relación con una voluntad libre conocedora, al menos, de algunas de las consecuencias de sus actos.

Pero entonces, ¿cómo tratar aquellos casos en donde esas condiciones se dan en forma dudosa? Otro tipo de responsabilidad reclamada por el film de Prividera es la que dirige a los actuales gobiernos democráticos, a los que exige tomar como cuestión de Estado el esclarecimiento de los casos de desaparición durante la dictadura. En ese sentido, el director se niega a aceptar que la búsqueda de indicios en relación con la desaparición de su madre (pasados ya los treinta años) sea sólo asunto de interés privado, una cuestión de consanguinidad que sólo le concierne al círculo familiar íntimo. Aquí, la película transmite un profundo sentimiento de indignación y de enojo en muchas de sus imágenes y monólogos que Prividera realiza ante cámara. Es más, al inicio de *M*, una periodista que entrevista a Nicolás le pregunta abiertamente si está enojado por la situación que atravesó su vida. Él responde que más que enojado tiene bronca, luego se rectifica y acota: “en realidad todos deberíamos tener bronca, porque la desaparición de mi madre no es algo que sólo me pasó a mí y a mi familia sino que nos pasó a todos”. Vale acotar en este sentido, que en los extras del material fílmico que acompañan a la presentación de la película, Nicolás recuerda ese reportaje y nuevamente se rectifica, aclarando que cuando dijo que tenía bronca mejor hubiese sido referirse a estar indignado, ya que la indignación no es un sentimiento cualquiera sino una afección generada por un acto ofensivo o injusto. En efecto, lo injusto, al ser reconocido como tal y en vista a ser enmendado,

¹⁰ Otro dato ilustrativo es que el título original previsto por Lang para su film es, y luego fue cambiado, “El asesino está entre nosotros”.

requiere para su resolución de un tratamiento de lo universal y no de lo particular.

La puesta en escena de una incógnita: más allá de un rompecabezas

Como ya señalamos, la estructura de *M* se ciñe a ciertos parámetros de una investigación bajo el formato del género policial. Está dividida formalmente en cuatro partes anunciadas con un título, como si se tratara de folios de un expediente policial o judicial, con oraciones que resumen el contenido de lo que vendrá a nivel de representación fílmica. Éstas son: *el fin de los principios*, *los restos de la historia*, *el retorno de lo reprimido* y *epílogos*. Adoptando el lugar del detective, Prividera nos invita, en nuestro carácter de espectadores, a seguirlo junto a la cámara transformándonos en testigos mudos de sus fracasos en la búsqueda de datos en relación con la desaparición de su madre. En el discurso fílmico se muestra de continuo el conflicto acerca de quiénes son los responsables de llevar adelante la investigación.¹¹ En consonancia con ello, en el plano formal, el film se organiza desde la primera persona, pero sin la *voz en off* naturalmente asociada a ella. Consideramos que esto se debe a que el director se ha propuesto no cerrar la mirada sobre el asunto a su propio punto de vista, de ahí que haya optado en aparecer como un personaje más (si bien él es el que hace avanzar y orientar la acción) con el propósito de que el espectador saque sus propias conclusiones. En el comienzo, lo acompañamos por los laberintos burocráticos de los organismos del Estado, como los de Derechos Humanos, compartiendo junto a él el desconcierto y la frustración ante la palpable evidencia de que mucha de la información recopilada en esas oficinas se ha perdido y la que aún subsiste no se encuentra sistematizada, actualizada o siquiera centralizada. Ante esto, se presiente una resignación generalizada, que en boca de los empleados se resume en la frase: “*Qué le vamos a hacer, la cosa es así. ¡Que tenga suerte!*” En ese punto, el enojo del investigador se hace manifiesto y la película lo trasmite eficazmente, sin evitar la incomodidad que pudiera despertar en el espectador verse llevado involuntariamente a acompañarlo en semejante muestra de franqueza.¹²

Luego, la búsqueda continúa a través de la recolección de los testimonios de los amigos y compañeros de su madre mediante la técnica del reportaje, que

¹¹ No olvidemos que el Estado bajo el régimen de dictadura fue el que accionó contra ciudadanos haciéndolos desaparecer.

¹² Las irónicas manifestaciones de Prividera que aparecen en el film acerca de la falta de actualización de datos del libro *Nunca más* en sus distintas ediciones le deparó fuertes comentarios de críticos de cine comprometidos con la defensa de los derechos humanos, como por ejemplo Gustavo Noriega, director de la revista *El Amante del Cine*.

lleva adelante personalmente. Aquí se da la particularidad de que muchas de las personas a las que entrevista lo conocieron de niño, pues era habitual que Nicolás acompañara a su madre a su lugar de trabajo.¹³ Creemos que por esta razón los reportajes se desenvuelven en cierta atmósfera de tensión contenida, ya que las preguntas que realiza Prividera adulto provocan naturalmente cierta incomodidad en los entrevistados, pues el interrogatorio al que los somete, aunque amable en las formas, constituye en última instancia un pedido de explicaciones. La imagen que resulta de las distintas voces que hablan sobre Martha como profesional, trabajadora, compañera, militante, amiga, madre, es algo semejante a los intentos vanos de reconstruir las figuras de un mosaico roto, al que le faltan demasiadas piezas para tener una visión de conjunto, y que al mismo tiempo (paradójicamente) le sobran otras que no encajan en ninguna parte. Cabe preguntarse si el recurso heurístico del rompecabezas, o el modo en que los arqueólogos reconstruyen piezas del pasado encontradas en una excavación, puede echar luz sobre el problema de la identidad que estamos tratando. Bauman sostiene que para teorizar sobre cuestiones de identidad, la alegoría del rompecabezas sólo es esclarecedora a medias; ya que hay muchas piezas sobre la mesa que uno espera colocar en un conjunto medianamente coherente, pero la imagen que debería aparecer al final no nos es proporcionada de antemano, por lo cual no se puede estar seguro de tener todas las piezas necesarias para componerla.¹⁴

Podemos decir que resolver un rompecabezas persigue una meta. En el caso de la identidad, en cambio, toda la labor persigue unos medios, ya que no se comienza por la imagen final sino por un número de piezas que se han obtenido o que merece la pena tener, y luego se intenta averiguar cómo se pueden ordenar o reordenar para conseguir algunos (¿cuántos?) dibujos satisfactorios.¹⁵

Por tanto, podríamos decir que no hay consuelo seguro a nuestra disposición cuando se elabora lo que será la identidad de una persona desaparecida, o de cualquier otra, ya que al problema, respecto a la pertinencia o no del modelo

¹³ En aquellos años en el Instituto Nacional Tecnológico Agropecuario (INTA) sede Castelar existía una guardería y jardín de infantes a la que asistían los hijos de los trabajadores que pertenecían a distintos estamentos del Instituto (profesionales, obreros, personal de maestranza) y los hijos de los vecinos del barrio. Precisamente esa escuelita había sido un logro de la preocupación social de las asociaciones políticas y sindicales que funcionaban dentro del INTA y de las que participaba Martha Sierra.

¹⁴ Cf. Z. Bauman, *Identidad*. Trad. de Daniel Sarasola. Buenos Aires, Losada, 2005, p. 105.

¹⁵ *Ibid.*, p. 107.

del rompecabezas para tratar cuestiones de este tipo, se agrega el que las piezas encontradas tampoco son de significación estable. En efecto, están sujetas a los vaivenes de la memoria, del olvido y de las continuas re-contextualizaciones del pasado, resultado esto último de los aportes nuevos que se introducen de continuo en el relato a través de la intervención de distintos actores, o de los mismos en diferentes circunstancias políticas/sociales.

La intensidad de una imagen: ¿cuál?

Junto a la indagación realizada en el film de Prividera, un fenómeno no menos importante que no podemos dejar de lado son las distintas filmaciones y fotografías de origen caseras que el director intercala en su desarrollo. Sabemos, por boca del director, de la gran afición de Martha y de su padre por esos tipos de registros materiales, preocupación continuada en el presente por el hijo. Estas filmaciones realizadas en la espontaneidad de la vida cotidiana constituyen una película dentro de otra, quizá de visión más incómoda y sobrecogedora que la de Nicolás, pues su objetivo no fue ser vista por ninguno de nosotros, por lo cual el extrañamiento que provoca es mayor. Ahí está Martha Sierra filmada en su intimidad, en todo tipo de escenarios y situaciones: en viajes, en el trabajo, con Nicolás niño en el INTA, en reuniones de militancia, o en la privacidad del hogar. Filmada, ¿por quién? Por compañeros y en especial y, sobre todo, por la mirada enamorada de su esposo. En esas filmaciones caseras Martha no nos mira a nosotros, mira a un otro que ha decidido no aparecer nunca en la película de Nicolás, de ahí que la actuación involuntaria de Martha está dedicada al que la filma, al que la miró originariamente a través de la cámara. Y este hombre, el padre del director, no registrado en *M* sino sólo en alguna que otra foto borrosa, o mencionado en el testimonio indirecto de parientes, es el director de una película a la que asistimos en calidad de *voyeurs* accidentales, espiando —con permiso del hijo— la intimidad de esa mujer desaparecida. En esas imágenes que se organizan con gran sentido estético creemos asir algo de la autenticidad de Martha, la cual se muestra en toda su inconsciencia como actriz principal del film de su vida. Al respecto, el modo en que es filmada nos recuerda a las imágenes a las que nos tienen acostumbrados directores de la *nouvelle vague* francesa, como Chabrol o Godard. En el film de su vida es captada muchas veces pensativa, en gestos no ensayados, ensimismada, con la mirada perdida en el vacío, amamantando a su hijo recién nacido, detrás de un alambrado. Y en otras, como si avizorara su destino de forma premonitoria, la vemos con la mirada fija seducida por el hipnótico fluir del río. Esta imagen produce estupor, pues ese río es el Río de la Plata, en donde los vuelos de la muerte acostumbraban arrojar los cuerpos maniatados, muchas veces con vida

y sedados. Lugar en donde hoy quizá sus restos descansan. De modo similar, a la afirmación que sostiene que una imagen vale más que mil palabras, podemos decir que esa filmación casera nos aproxima más que mil testimonios a la auténtica humanidad de Martha, al rostro del otro.

Llegados a este punto, creemos que saber, por ejemplo, cuál fue su grado de participación en los movimientos políticos de esos años, es decir, exponer las razones de su captura y luego de su desaparición, es superfluo, casi banal. Con esto no queremos decir que debe darse por finalizada la investigación en torno a su desaparición, sino más bien que no es necesario saber quién fue Martha para continuarla hasta sus últimas consecuencias. Ahora bien, arribamos a esta conclusión a partir de la experiencia que nos provocan esas imágenes capturadas por su marido en una cámara súper-ocho. Ahí, Martha es eterna, pues ha quedado detenida para siempre en su tiempo. En cada fotograma regresa a nuestro tiempo, a treinta años de desaparecida, en forma casi fantasmagórica, revelándonos en cada toma la incógnita en que se sume toda identidad. Ocurre que la Martha filmada, valga la paradoja, es ella y no obstante no es ella, es decir: es la de su esposo, la que él quiso ver; es la que rescata finalmente el hijo¹⁶ en su film *M* en su peculiar selección de imágenes y fotografías; es aquella con la que nos quedamos cada uno de nosotros que asistimos a la proyección, pues en nuestro carácter de espectadores volvemos a refigurar de acuerdo a la experiencia de vida propia, la Martha del film de Prividera. Ese fenómeno tiene lugar porque la cámara crea un artificio, pues revela —ante todo— la peculiar perspectiva del que ve a través de ella. Perspectiva, a su vez, que será completada por cada espectador desde su mundo de la vida. Así, Martha, en principio, es la que su esposo decidió eternizar para sí mismo. Ahora bien, ¿qué hay de la película del hijo? Sostenemos que Prividera crea, *ex profeso*, un artificio del artificio. En este segundo nivel interviene como parte interesada representándose a sí mismo. Es más, en una de las tomas su rostro aparece junto al de su madre. Aquí los recursos que nos provee la tecnología fílmica permite realizar lo imposible: que madre e hijo aparezcan juntos y con la misma edad, treinta y seis años. El rostro de Nicolás adulto junto al de su madre, crea la ficción de que ambos comparten el mismo presente, aquel en el que Martha pareciera participar junto a su hijo de la investigación acerca de su propia desaparición.

En otras palabras, la originalidad que logra Prividera con *M* es explorar acerca de la consecuencias de radicalizar lo ficcional para el esclarecimiento del tema de la identidad. Precisamente, el film es una ficción dentro de otra

¹⁶ Mucho de lo expresado por Prividera en imágenes en torno a su madre desaparecida nos trae reminiscencias de las reflexiones de Barthes en su *Diario de duelo, 26 de octubre de 1977-15 de septiembre de 1979*. México, Siglo XXI, 2009.

en donde la segunda, la filmación del padre en súper-ocho, nos conduce a que sea la misma Martha, sin saberlo, la que pone en escena su vida ante nosotros. Asistimos así a la intimidad de una persona a partir de la mirada de quien la amó y podríamos sostener que esa mirada es la que la constituye en su forma más auténtica. Martha, por ende, no es un número de identificación, un nombre, un rostro desdibujado y amarillento, alguien a quien podríamos olvidar fácilmente, sino al contrario, su humanidad presentada bajo este formato nos aproxima en forma plena a la nuestra.

A modo de comentario final

En los años de la recomposición democrática, iniciados a fines de 1983 con el gobierno de Raúl Alfonsín, las ficciones ensayaron diferentes poéticas para figurar la experiencia de extrema violencia por la que atravesó la sociedad. Las desapariciones, la tortura, el exilio, formaron parte del repertorio fílmico de los primeros años de posdictadura. Carlos Echeverría inscribió formal y temáticamente en su film documental *Juan, como si nada hubiera sucedido* (1987) la investigación emprendida sobre el secuestro y la desaparición en la ciudad de Bariloche de un estudiante universitario y militante peronista durante la dictadura militar. La narración en primera persona, un actor en representación del realizador, la inscripción narrativa de cada etapa de la investigación emprendida, entre otros recursos visuales y narrativos utilizados en el documental de Echeverría, aportaron un modelo que tuvo una notoria influencia en las obras realizadas posteriormente en ese género.

Por su parte, el procedimiento de Prividera consiste, por un lado, en reemplazar una sustracción con una imagen: incluye innumerables fotografías y filmes caseros en Súper-ocho de la madre, documentos visuales y mudos que atestiguan tanto sobre la singular belleza de Marta Sierra como la del ojo enamorado —e implícito— que registraba en el pasado cada uno de sus movimientos. Además de constituirse en un contundente alegato político social sobre la deuda colectiva que todos debemos contraer con nuestros desaparecidos, *M* es sobre todo un elocuente ejercicio fílmico de extrañamiento en donde lo real y lo ficcional, lo privado y lo público, el pasado y el presente se confunden, volviéndonos conscientes de la complejidad de los problemas que supone todo intento de esclarecimiento de la identidad como existencia particular histórica.

En este sentido, si *Los rubios* pone en escena la estupefacción ante una investigación que se ve desmentida una y otra vez por las múltiples voces que no permiten siquiera avizorar una perspectiva de identidad, y donde los recursos del cine exhiben más bien su imposibilidad de representación (o

la representación es de esa imposibilidad); si *Nietos*, al contrario, apuesta a sostenerse en la filiación y busca entonces conmovernos desde la elocuencia de los relatos, que nos hablan siempre desde un afecto que sostiene y vincula, anclando así la experiencia en un compromiso que busca ser compartido; *M* radicaliza la distancia del primero pero para comprometernos en otro sentido que el segundo. No sabremos jamás quién fue Marta, pero ahí está, siempre viva en su presente que nos reclama.

La identidad de uno, la de todos: un relato difícilmente “anudado”. A propósito de El retrato postergado de A. Cuervo¹

Alicia Frischknecht

Introducción: ficciones y recuperaciones de la historia reciente

La pantalla se ha apropiado rápidamente de los espacios didácticos a través de la generación de ofertas para la divulgación amplia de los temas que las previsiones políticas asociaron/ían a la “cultura general”. Estas ofertas han apuntado progresivamente a todos los públicos, de distintas franjas etarias, con lo que acreditaron un fuerte impacto en la producción de nuevos géneros para la información en el híbrido campo del entretenimiento.

Las propuestas más ambiciosas se construyen tejiendo aportes de otros medios también gráficos, fundamentalmente la fotografía y el cine. La imagen documental y el discurso experto —para reponer su voz— lograron un efecto jamás esperado en el marco de la difusión del conocimiento en las instituciones: la cultura circulaba por la intimidad de los hogares.

Una de las características que fueron delineando los formatos de estas nuevas especies didácticas es su permanente adaptación al ritmo del aprovechamiento de nuevos recursos tecnológicos (que deconstruyen la imagen, la superponen, la animan, entre otras posibilidades imaginables). Así, el espacio documental fue cediendo la proximidad al discurso académico y ganando un parentesco mayor respecto de las producciones audiovisuales en el terreno de la ficción —del mismo modo que la difusión de la noticia se asoma al efecto que Ramonet refiere como la espectacularización de la misma.

Además de los aportes tecnológicos en las transformaciones de la infraestructura de los géneros, del “decir” documental, nuestros tiempos reconocen un giro relevante en la producción de relatos acerca de la historia reciente. Las

¹ Un avance de este artículo fue presentado en el Primer Encuentro Internacional de Cine y Filosofía “Representaciones filmicas de problemas identitarios”, México, UNAM, 5 al 7 de diciembre de 2012.

operaciones de reconstrucción se apartan de la posibilidad del testimonio, de la memoria individual, para construir una relatoría más distante, por momentos más crítica aunque menos comprensiva.

La aparición del documental de Cuervo, *El retrato postergado*, forma parte de una serie mucho más amplia, que nos obliga a indagar las condiciones de su contexto de producción, su filiación con los géneros relacionados con la biografía, con la recuperación de las historias personales, en particular aquellas del documental vinculado con la historia reciente argentina, con la memoria de los sobrevivientes, con las imágenes de las víctimas del terrorismo de Estado durante la dictadura militar de 1976 en Argentina. Forma parte de una zaga mucho más amplia en la que pueden destacarse tanto relatos fílmicos —como la inaugural *La hora de Los Hornos*,² documental de los primeros años de los setentas, difundida en 1989; *Fotos de familia. La historia de los Pujadas* de Élide Eichenberger y Eugenia Izquierdo; *La mujer del eternauta* de A. Aliaga; *M y La casa de los padres* de N. Prividera; *Cuentas del alma. Confesiones de una guerrillera* de M. Bomheker, y *Papá Iván* de M. I. Roqué— como relatos escritos —en extremos opuestos, para la recuperación del contexto y la comprensión de los hechos como *Caras extrañas* de G. Urrutibehety, desde la renarración del testimonio de la víctima, *Un maestro* de G. Saccomano o desde el diálogo entre la memoria y la interpretación de sobrevivientes, *Nosotros, presas políticas*, por citar solamente algunos que revelan espacios muy diferentes en este proyecto de recuperación de la memoria de un periodo.

Es preciso vincular esta emergencia con la promoción por parte de la Secretaría de Derechos Humanos del gobierno nacional, “del conjunto de normas reparatorias [...que pretende responder] a la demanda histórica de *Memoria, Verdad y Justicia* [órgano que] se ha constituido como querellante en diversos juicios por crímenes de lesa humanidad cometidos durante la dictadura militar, que han sido reabiertos en virtud de la declaración de nulidad de las llamadas leyes de ‘obediencia debida’ y ‘punto final’” (*sic* en página web oficial del ministerio). Como parte de las acciones que ha emprendido dicho ministerio, se fundó el Archivo Nacional de la Memoria, espacio destinado a la “Memoria, para la Promoción y Defensa de los Derechos Humanos” en el predio de la ex Escuela Superior de Mecánica de la Armada, centro de detención y de tortura. Su objeto es actualizarlo a través de la recolección, la preservación y la digitalización de los archivos e informaciones, vinculados al quebrantamiento de los derechos humanos y las libertades fundamentales en que esté comprometida la responsabilidad del Estado argentino, y así delimitar modelos de acción para la respuesta social e institucional ante esas violaciones. Otro de los proyectos del mismo, que reconoce las mismas operaciones en relación

² Fernando E. Solanas y Octavio Getino, Grupo de cine *Liberación*.

con la recuperación del pasado reciente, es la señalización de los sitios de memoria.³

El Archivo Nacional de la Memoria pretende erigirse como monumento para prevenir a las generaciones futuras. Lleva el nombre de Haroldo Conti, con lo que se vincula al personaje rescatado por el documental de referencia con los imperativos de recuperación de la memoria, la búsqueda de verdad y justicia, y la consecución de reparación para las víctimas, los sobrevivientes y la civilidad. El Archivo trabaja por la recuperación de información existente sobre el terrorismo de Estado, su difusión, su reproducción, así como actividades por la concientización de la ciudadanía. La documentación recuperada y relevada ofrece alternativas para la reconstrucción histórica de la historia reciente que reclama una verdadera transformación de la actividad disciplinar y de los modos de narrar.

En un doble juego de articulaciones, el viraje en las tradiciones historiográficas⁴ aporta datos significativos para explicar la emergencia del nuevo tipo de relatos. Las justificaciones no sólo no pueden limitarse a la orientación de las voces hegemónicas: la historia de un periodo debe recuperar la experiencia individual, debe distinguir roles, lugares, diferencias. Por este motivo, esta nueva etapa en el proceso de recuperación de la memoria parece avanzar respecto del *Nunca más*,⁵ hacia una reparación sostenida en los *hilos*⁶ mismos de los relatos acuñados en este nuevo periodo. Al diálogo que tradicionalmente habilitara el testimonio (entre sobreviviente y víctima, entre archivo y testigo)⁷ se suma la puesta en cuestión de la versión única de la verdad. En términos de Yúdice:

³ Del mismo modo en que proponemos la transformación en los géneros filmicos documentales, podemos reconocer cambios también en la identificación y señalización del sitio de la memoria, como operación para borrar la ajenidad respecto de los hechos ocurridos y, así, colaborar en construir una razón común al respecto (Luciano Alonso, "Definiciones y tensiones en la formación de una historiografía sobre el pasado reciente en el campo académico argentino", en Juan Andrés Bresciano, comp., *El tiempo presente como campo historiográfico. Ensayos teóricos y estudios de casos*. Montevideo, Cruz del Sur, 2010, pp. 41-64). Se trata de la emergencia de acciones políticas que pretenden recuperar los "horizontes" que alejen a todo habitante del presente de la difuminación del pasado: el sitio es una "amarra" que nos propone recuperar el pasado (véase María Eugenia Borsani, "La evanescencia del presente. Emergencia de la periodización en el escenario argentino posdictadura", en J. A. Bresciano, comp., *op. cit.*, pp. 83-92).

⁴ Véase J. A. Bresciano, comp., *op. cit.*

⁵ La fórmula se refiere a la decisión de repudio al terrorismo de Estado, durante el llamado Proceso de Reorganización Nacional entre 1976 y 1982, y nombra tanto publicaciones recordatorias de las víctimas como agrupaciones civiles que demandan justicia o acciones políticas vinculadas a la recuperación de la memoria colectiva.

⁶ En el trabajo sobre la autobiografía que funda la tradición crítica en los años setentas, Lejeune juega con la palabra francesa *fil*s, que recupera el sentido de hilo y también el de hijo, dato que va a ser fundamental para el desarrollo del análisis propuesto.

⁷ "El testimonio se presenta aquí como un proceso en el que participan al menos dos

[...] el testimonio no responde al imperativo de producir la verdad cognitiva —ni tampoco de deshacerlo—; su *modus operandi* es la construcción de una praxis solidaria y emancipatoria. De ahí que la dicotomía verdad-ficción carezca de sentido para entender el testimonio [...] el énfasis no cae sobre la fidelidad a un orden de cosas ni sobre la función del portavoz ni sobre la ejemplaridad —los tres sentidos de representación— sino sobre la creación de solidaridad, de una identidad que se está formando en y a través de la lucha.⁸

Más adelante, con la recuperación de la tradición teórica vinculada con las narrativas del *yo* volveremos sobre estos tres sentidos.

Olvidos de la historia, memorias del arte. *Decir la vida*

El nombre de Haroldo Conti, la figura que demanda el *retrato* por tanto tiempo *postergado* no es, pues, ajena a la discusión sobre la identidad y ha sido objeto de múltiples reconstrucciones. Cada una de ellas sugiere la dificultad de circunscribir la biografía: son varias figuras que merecen ser recuperadas, parte de una familia, militante, novelista, maestro de escuela primaria, profesor de latín, empleado de banco, piloto civil, nadador, navegante y guionista de cine argentino. La documentación registra que fue detenido en mayo de 1976, da cuenta de su secuestro poco después del golpe militar en Argentina; del posterior asesinato no hay registros. Nunca se logró información acerca de su destino. La asociación de su nombre con las políticas mencionadas pone en cuestión la necesidad de otra reparación, caso similar a otras víctimas que forman parte de los nuevos “bronces”, Rodolfo Walsh, Francisco Urondo, Germán Oesterheld, Jorge Prelorán, *los maestros del viento*,⁹ como ejemplos.

Todos ellos son objeto de especulaciones que animan relatos que nos sirvieron de referencia. La pregunta que habilitan estos nuevos relatos propone una reorientación del objetivo de la historia de vida: no se trata de la biografía ejemplar, de la que propone una advertencia, tampoco la de la sugerencia de

sujetos: el primero, el superviviente, puede hablar pero no tiene nada interesante que decir, y el segundo, el que ha visto a la Gorgona, el que “ha tocado fondo”, tiene mucho que decir, pero no puede hablar” (Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo, homo sacer III*. Valencia, Pre-textos, 2000, p. 126).

⁸ George Yúdice, “Testimonio y concientización”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. A. Cornejo Polar (dir.), núm. 36, 2o. semestre, 1992, pp. 216 y 221.

⁹ La referencia recuerda a los sesenta maestros asesinados, título del documental de Fabris y Demicheli.

la reinterpretación del pasado, al modo de las reconstrucciones historiográficas. Se trata de la pregunta por lo humano. La imagen logra, a diferencia de la documentación escrita, animar lo humano. El relato filmico busca, así como la ficcionalización literaria, la revitalización de lo privado: un alma, una vida, una experiencia. Los objetivos así enunciados reconocen cierta familiaridad con la novelística del autor, como imperativo de su proyecto político literario, reponer la voz de aquellos que la gran historia elige olvidar, como voz nuevamente viva. En términos del propio novelista: “Contar la historia sin encarnadura sería falsificarla. Y contar la historia tal cual aconteció sería narrar la novela de nuevo. [...] Volvé —invita a Mascaró— pronto para que podamos seguir viviendo y amando, oscuro jinete, dulce cazador de hombres. Mascaró, alias Joselito Bembé, alias la Vida”.¹⁰

El relato devuelve la vida a su protagonista. Para la víctima, en los testimonios, el relato recuperado no pretendería ser más que una demanda, la de la experiencia negada.

En otras palabras, la recuperación de la memoria a través del discurso de la historia pretende una reinterpretación, la legitimación del espacio de existencia pública del personaje objeto del relato. Los objetivos borran toda huella de las experiencias humanas para limitarse a reproducir las justificaciones de la desaparición, la militancia, el compromiso social. La humanidad se recorta, se construye la figura del mártir, para algunos, del prócer, para otros.

Para los sobrevivientes cercanos, familiares, en cambio, las razones de la construcción de la biografía se reconocen diversas. Los hijos de personas asesinadas ven en ella la negación de la memoria, de la tradición familiar. La pérdida no sólo niega la biografía pública, quiebra la recuperación de aquel relato que posibilita a los hijos la construcción de la propia. Con la reorientación de la narración biográfica el lazo perdido parece promover un viraje de lo público a lo privado (téngase en cuenta que el ensayo biográfico en contexto tanto cristiano como posromántico tuvo su justificación en el carácter público del objeto de la biografía): en ella, es la propia experiencia la que merece buscar una vía de interpretación. “Mi modelo es éste: yo me lo armé así”, afirma una informante de Prividera en los primeros minutos de *M*. La recuperación invierte el sentido mismo de la vida privada, *cuento* para recuperar la vida y para erigir un nuevo vencedor en la batalla con los otros dueños,¹¹ movido por sentimientos de solidaridad y de fraternidad que sobrepasan lo histórico y lo político.

¹⁰ Haroldo Conti, “Prólogo”, en *Mascaró*.

¹¹ Rodolfo Walsh sugirió en 1970 que “la historia aparece así como propiedad privada cuyos dueños son los dueños de todas las cosas” (*Gaviotas blindadas. Historias del PRT-ERP*).

Para comprender los relatos anclados en la biografía de un personaje

Ya en la década de los setentas, la crisis de la actividad de narrar reorienta las investigaciones de teóricos de la lingüística y de la literatura a las preguntas por el autor, por la forma y por el sentido mismo de la ficción. Inevitablemente estas preguntas vuelven sobre relatos típicos de la modernidad, como fueron las autobiografías y las biografías. Es esta búsqueda la que comienza a proponer orientaciones para pensar, también, la distancia entre relato histórico y ficciones biográficas.

La concepción misma de la vida comienza a discutirse: si la vida es interacción entre un *yo* y sus circunstancias, el relato que la recupera no es otra cosa que un arbitrario, un recorte de dichas circunstancias. La pregunta que se agrega es qué sucede, entonces, cuando el narrador ha sido silenciado y sus circunstancias no pueden ser recuperadas. Los géneros de la 'vida' son muchos, dependiendo de factores que hacen a la enunciación, al propósito de la escritura, a los del escritor, entre otros. Pueden reconocerse en esta serie a la autobiografía, la biografía, el testimonio, las memorias, los diarios, los recuerdos, las confesiones, los autorretratos literarios, las revelaciones. En principio, las variables que comienzan a justificar las diferencias enunciativas son las que se refieren al sentido de la vida como hecho privado —*bios*, lo vivido—, o de la vida como *logos*, como expresión con sentido para un colectivo más amplio.¹²

Por su parte, según Phillippe Lejeune, se hacía preciso considerar la distancia entre ficción y apego a la 'verdad', la forma del relato, los objetivos que lo justificaron, la situación y la identidad del narrador y del objeto de la biografía, y la relación con la historia que proponía. Subrayó la necesidad de considerar, además, que no era posible solapar un aspecto fundamental para el establecimiento del género: la relación que se presupone entre la voz que organiza el 'pacto' y su lector. Las justificaciones podrían recuperarse a través de la identificación del pacto de lectura en cada relato:

La historia de la autobiografía sería entonces, más que nada, la de sus modos de lectura: historia comparada en la que se podría hacer dialogar a los contratos de lectura propuestos por diferentes tipos de textos [...] y los diferentes tipos de lecturas a que esos textos son sometidos. Si entonces, la autobiografía se define por algo exterior al texto, no es por un parecido inverificable con la persona real, sino por el tipo de

¹² Reponiendo los sentidos asignados a las nociones de βίος y λόγος por Platón y recuperados por G. Agamben, *op. cit.*, y por Racière en *Política de la literatura*. Buenos Aires, Del Zorzal, 2011.

lectura que engendra, la creencia que origina, y que se da a leer en el texto crítico.¹³

Las condiciones de producción modifican también el modo en que se construyen estos relatos (lo que da lugar, entonces, al reconocimiento de diferencias fundamentales entre las narrativas producto del periodo de la recuperación democrática, de los juicios que derivaron en el reconocimiento de la 'obediencia de vida' y las políticas de los derechos humanos instrumentadas por la gestión K.). Las variables lingüísticas, particularmente las enunciativas, cobran en este sentido una importancia fundamental para comprender el tipo de relato.

Premat retoma las reflexiones de los años setentas —la muerte del autor, la función-autor y la huella textual de la intención— y las pone en tensión, ya con las del sujeto moderno y con las premisas vanguardistas sobre el autor y la obra. Al mismo tiempo propone relacionarlas con las respuestas que dan la lingüística, el psicoanálisis y la sociología.¹⁴ A partir de esta discusión se recupera el tema de las claves de interpretación, ya no centradas en la intención del autor, sino en la propia justificación del género.

Sugiere que es necesario pensar al *autor* de una manera diferente: la noción de autor es un espacio verdaderamente privilegiado para pensar la individualidad, la identidad. No sólo como advenimiento de una moda teórica, sino como avance sobre la "problemática de la subjetividad, de la intimidad, del lugar del individuo en un periodo histórico y cultural determinado". En este sentido, es interesante revisar esta afirmación como correlato de la reflexión sobre el 'giro interpretativo' y sobre su incidencia en el crecimiento de las figuraciones de lector, en perjuicio de la de 'autor'. Cada una de estas transformaciones incide notablemente en la pregunta por el sentido, las intenciones, las convenciones, los estilos, como por todas las variables que construyeron la noción misma de producción cultural a partir de la lectura sociológica.

La pregunta por la autobiografía es objeto también de las reflexiones de quienes indagan sobre las operaciones de producción. Al respecto, Julio Premat retoma las variables que hacen del concepto de 'autor', como noción amplia y ambigua.¹⁵ En primer lugar, recuerda el sentido que organiza la literatura occidental, fuertemente marcada por la firma del sujeto, asociada también a la obsesión por la originalidad. No descuida la incidencia de la biografía en las justificaciones de la historia común, así como en la visibilidad de las figuras de

¹³ Philippe Lejeune, "El pacto autobiográfico", en VV. AA., *La autobiografía y sus problemas teóricos. Estudios e investigación documental*. Barcelona, Anthropos, 1991, p. 61. (Suplemento de la revista *Ánthropos*, 29)

¹⁴ Julio Premat, "El autor: orientación teórica y bibliográfica", en *Figures d'auteur*. Cahiers de LI.RI.CO. Vincennes-Saint Denis, Universidad de París VIII, 2005.

¹⁵ *Idem*.

autor. Esta última variable es la que justifica la difusión, en nuestra cultura de mitologías autorales, muchas veces independientes de la función textual (piénsese en los debates acerca de seudónimos y ‘tapadas’ habituales en la historia literaria y periodística argentina, como Orión, Figarillo, H. Bustos Domeq, Fray Mocho, J. Martel, C. Duayén, entre otros). Todas y cada una de estas variables tienen su origen y justificación en las autorrepresentaciones de escritor que comienzan a darse a partir de fines del XVIII, consecuentes con la emergencia del *sujeto* moderno. Afirma Premat que “la marca supuestamente vivencial de la literatura, la correspondencia con el sujeto biográfico, [y] constituyen elementos esenciales de la recepción”.¹⁶ Hay una ilusión biográfica —como una ilusión referencial— detrás de todo fragmento: la vida misma se organiza según una secuencia de eventos encadenados por relaciones de causa y efecto que implican un *reordenamiento intencional*.

No parece casual el hecho de que, después de 1970 —con la condena teórica a la muerte del autor—, la escritura recurre a una ilusión biográfica y a los espejismos de la autoficción, como estrategias de supervivencia o de resurrección. El ‘autor asesinado’ reaparece —propone Premat— como fantasma;¹⁷ llevado al extremo por su cuestionamiento recurre al protagonismo en la autoficción. Esta función o efecto *autor* son nociones relacionadas con la búsqueda de sentido, con la construcción de una intencionalidad y de un lugar de resistencia al flujo discursivo y a la infinitud del proceso de significación que comenzaba a definir la cultura de una época. En Barthes, el discurso de autor —destinado y cargado de revelaciones para el lector— propone una dialéctica que vincula a dos entidades igualmente fantasmáticas: el lector y el escritor, definidas por relaciones a través de una lengua, con una tradición, con las convenciones, etcétera.¹⁸ Esa confrontación con el otro, mediante el discurso y a través del discurso, es doblemente ideológica e imaginaria.

Agrega Premat, que escribir es construir un personaje, darle consistencia a una instancia virtual; acceder progresivamente a la posición de autor.¹⁹ Ese autor es a la vez origen del texto y producto, aunque logra esa función de origen *a posteriori*. Puede ser pensado ya como *invento* de la sociedad y del sujeto que escribe, ya *efecto textual*. Define una estética a la vez que crea las condiciones de posibilidad de la obra. Se construye socialmente —al establecer parámetros y expectativas— con los mismos materiales que la ficción. Simultáneamente, está condicionada desde el afuera por el campo cultural y por ese *yo* ideal, al tiempo que por las ficciones de escritura que ha heredado.

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ Barthes, citado en *idem.*

¹⁹ J. Premat, “El autor: orientación teórica y bibliográfica”, en *op. cit.*

Teje relaciones diacrónicas —con el padre, con la tradición— a la vez que relacionales —con aquello que elige imitar, contradecir, contravenir. Este avance sobre la noción de ‘autor’/‘escritor’ es tanto válida para un abordaje desde la sociología, el psicoanálisis y la historia literaria. En relación con la importancia de las autofiguras de autor para las literaturas de países periféricos, subraya Premat que se veían en la necesidad, al escribir, de inventarse y de promover una imagen de una literatura nacional. Ese ser autor implica una relación con una tradición, con una leyenda. En la tradición literaria argentina se reconocen tres coordenadas para esas autofiguras, el escritor ficticio (Martín Fierro), el ególatra (Lugones) y el egocida (Macedonio). Estas tres figuras se resumen y se resignifican en la figura paradigmática de Jorge Luis Borges. Las figuras que reponen los nuevos retratos a analizar podrían inaugurar una nueva forma, *ego-imago*, la del fantasma del yo que reaparece en la voz del hijo, relator, intérprete.

El *yo* que organiza el relato no reclama la verosimilitud de la enunciación. Sí, en cambio, la identificación con el ‘yo’ que organiza la narración. En las variables de escritor referidas, es la identidad de ese *yo* la que demanda una localización en la historia, en la tradición, ya sea para reconocerse parte de ella o para negarla. El fantasma recupera la *vida* que le fuera negada.

La identidad está en el alma: tras los fragmentos del retrato

—Así y todo, resulta bastante más probable de este modo, por oscuras que sean las palabras —siguió el Príncipe explicándole a Farseto, un poco resentido y hasta desilusionado con Oreste—. Argimón debe haber dado con el quinto elemento, el cual enlaza los cuerpos terrestres con los celestes, y como dice el Trismegisto, separó lo sutil de lo burdo, suavemente, y con el alma de la caña, la tela, el metal y su propia alma, que son la misma identidad, compuso un pájaro.

Haroldo Conti

El guionista y director del film, Andrés Cuervo, recibió en 2010 el premio al mejor director y mejor película por la Asociación de Documentalistas Argentinos (ADA). El documental *El retrato postergado*²⁰ recupera la relación del escritor desaparecido Haroldo Conti con un joven realizador cinematográfico

²⁰ Ficha técnica: Guión, producción y dirección: Andrés Cuervo. Jefe de producción: Mariano Gerbino. Asistente de dirección: Gonzalo Cánovas. Ayudante de dirección:

llamado Roberto Cuervo, a mediados de la década de los setentas en Argentina. “Retrato humano de un escritor” fue el título dado al documento original. La reconstrucción inicia el principio de la construcción misma: la recuperación de las cintas escondidas.

El retrato postergado es un documental autorreferencial. Mientras intentaba terminar una película que mi viejo empezó sobre Haroldo Conti me encontré de cerca con un montón de cosas íntimas. Pensé entonces en contarme a mí mismo tratando de rearmar ese retrato de Haroldo inconcluso. Los audios que grabó mi viejo contienen entrevistas inéditas a Haroldo, a Galeano y a Martha Lynch discutiendo enérgicamente sobre arte, literatura y política. Tengo un archivo enorme de fotos en donde las secuencias podrían funcionar como fotogramas aislados de una misma toma cinematográfica. Me puse a *jugar con esas fotos y a armar pequeñas escenas junto con los audios*. También cuento con un archivo filmico que registró papá en 1975 con Haroldo actuando de sí mismo muy convincentemente. [...] Lo que quedó es un trabajo muy personal, pero creo que nos muestra al más real de los Haroldos.

Propone el hijo, Andrés, cuarenta años más tarde. La reseña de la obra recupera el objetivo:

Haroldo recorre un periodo de viraje estético, en el que pasa de una literatura costumbrista a otra de alto compromiso político, cuando entabla amistad con Roberto, quien comienza a filmarlo para componer un *Retrato humano*. Durante los años de la última dictadura argentina Haroldo es secuestrado y asesinado, sin conocerse aún datos de su destino ni de sus restos. Roberto Cuervo, por su parte, muere en un trágico accidente dejando solos a su mujer Cristina, viuda a los veinticinco años, y a su único hijo, Andrés.

Hoy el tiempo ha pasado; Andrés Cuervo recupera el material filmado por su padre y completa la película dando cierre así al trabajo comenzado por Roberto hace treinta años.²¹

Documento de la vida, de ambos, cineasta y escritor. No pretende documentar sino dar cuenta de un hallazgo, de aquellos trozos de la vida que se apartó,

Gabriel Rosas. Sonido: Matías Novelle. Dirección artística: Natalia Gregorini. Fotografía: Jorge Crespo. Edición: Emiliano Serra. Música: Darío Barozzi. Animador: Parche films. Intérpretes: Haroldo Conti, Eduardo Galeano, Martha Lynch. Realizada con el apoyo del INCAA. Distribuida por Rumba Cine.

²¹ www.elretratopostergado.com.ar (fecha de consulta, 12 de abril de 2012).

y que viene al presente de la reconstrucción a propiciar una recuperación, la de la propia biografía, la del propio espacio en la historia, lo que hizo falta, lo que devuelve la posibilidad de decir: “la palabra poética es la que se sitúa siempre en posición de resto, y puede, de este modo, testimoniar. Los poetas —los testigos— fundan la lengua como lo que resta, lo que sobrevive en acto a la posibilidad —o la imposibilidad— de hablar.”²²

No se reconoce una voz narrativa, la historia va recuperando trazos que provienen de diversas fuentes: la cinta recuperada, la reconstrucción de su historia por parte de la madre de Cuervo, la voz de Conti, la de escritores que recuperan su recuerdo, las imágenes de su vida, las imágenes que pretenden la inscripción en el pasado a través de la selección de color, cada una va hilando el *retrato* por tanto tiempo aplazado. Inicialmente, el tecleo de una máquina de escribir sugiere la relación con la vida. La reposición no es constante, se difumina, recupera el sentido de la violenta ruptura con el curso de la vida. Poco después la sugerencia que relaciona las vidas, la carta que devela el origen del documento, otro de los recursos que suple la voz narrativa, que enlaza los tiempos. El marco del retrato se va llenando.

Lo que aparece como notable en *El retrato postergado* es el efecto que causa la imagen recuperada. Los *hilos/hijos* (véase la reproducción del juego que proponía Lejeune, en '16.00 del corto) tejen la verdad. La voz de los hijos irrumpe: quién habla, quién pretende recuperar esa trama. No está presente más que la imagen de aquel que establece una primera racionalización (figuras, notas, filmaciones), en un segundo plano aparecen el compilador (hijo de Cuervo y realizador) y los entrevistados (familiares y sobrevivientes, en una misma dimensión, los ausentes, los presentes). No resulta forzado, pues, que parta de una suerte de remisión al origen, Chacabuco, el del escritor, así como del encuentro entre los padres.

Además de la máquina de escribir, el reloj también sirve a la estrategia poética de salvar el tiempo de la vida. También aparece como una imagen que se desarticula. Este recurso posibilita la recuperación de otras voces que parecen venir del pasado: Eduardo Galeano y Martha Lynch, escritores y amigos, imágenes de la biografía fotográfica del escritor, de la película recuperada, que devuelven la voz al presente para dar vitalidad al relato, a la vez que coherencia al *retrato*.²³ “Entre la literatura y la vida elijo la vida” repone

²² G. Agamben, *op. cit.*, p. 164.

²³ Como ejemplo, variadas imágenes de botes varados se encabalga con la voz de Galeano refiere a la necesidad de asirse a alguna tabla de flotación y la referencia al naufragio. La de Lynch, con la imagen de la ropa de bebé, la referencia a las criaturas de su literatura, la primera se desteeje y viene a cerrar la secuencia, a través de la animación de la hebra, así como la referencia al crecimiento “si es que no se enrieda (*sic* voz de M. Lynch, '16.32”).

la voz del escritor. Las líneas de la memoria se pierden, se hace por tanto necesario recuperar otras voces. Una imagen clausura el movimiento: los hilos que van anudándose a las teclas de la máquina de escribir, al tiempo que la inhabilitan le devuelven su condición de todo unificado. Cierra la secuencia un ovillo prolijo y asible: la censura, de la palabra y de la vida, es el tópico que se repone. La imagen: el documento que la *justificara*. Entre Galeano y Lynch —a través de entrevistas también inéditas— se dirime, a lo largo del documental, un debate acerca de la literatura (la “famosa contradicción” en palabras de Lynch —’30.25), la asunción del compromiso como escritor y la relación con la política, el misticismo de su obra. Inaugura el debate la voz del autor: “Lo que me molesta del libro es [...] la pérdida de memoria, la constante pérdida de vida [...] lo que más me duele [...] esto que estoy haciendo ahora no lo voy a hacer más” (’14.52-59).

Se da lugar a la imagen del escritor en su *mettier*, se escucha su voz leyendo “El último”, relato de 1972. El texto de la ficción, segmentado, pretende recuperar una versión de la vida a través de la ilusión de la superposición de la voz del escritor y de su imagen ocupada en la tarea de escribir. Los segmentos del texto repuestos vienen a reponer el sistema de ideas del Haroldo Conti (en realidad nunca recuperada como todo completo):

Un buen día me hice un vago. Así como lo oyen. No sé cuándo empezó pero aquí me tienen, tumbado a un costado del camino esperando que pase un camión y me lleve a cualquier parte. Ustedes deben haber visto un tipo de esos desde la ventanilla de un ómnibus o del tren. Pues yo soy uno de esos exactamente y puedo asegurarles que me siento muy a gusto. Cualquiera de ustedes diría que solamente al último de los hombres se le puede ocurrir tal cosa. Soy el último de los hombres. También eso. Lo que posiblemente a nadie le pase por la cabeza es que alguien pueda ser feliz justamente siendo el último de los hombres. [...] Me preguntaba sencillamente cuándo empezó. Éste es un hábito que me queda de la otra vida, es decir, la vida de ustedes porque qué puede importarle a un verdadero vago cómo y cuándo empezó cualquier cosa. El día que se me quite esta costumbre habré alcanzado la perfección pero comprenderán ustedes que no puedo proponérmelo porque, ante todo, un vago no se propone nada, de manera que lo mejor es dejar así las cosas. [...] No sé qué sentido tiene pretender que nos echen un discurso con citas de algún gran tipo para vendernos una pasta de afeitarse o un frasco de café instantáneo. Las cosas hay que tomarlas como son. // Quiero decir que las cosas están llenas de vida, o por lo menos muertas o vivas en la medida que nosotros estamos muertos o vivos, y que mis zapatos tienen algo que decirme con sólo que les preste un

poco de atención. Que es lo que hago, justamente, cuando no sé para dónde tirar el primer paso. La vida decide por uno las más de las veces y todo lo que queda por hacer es preguntarse un tiempo después cómo y cuándo empezó, lo que sea. [...] Yo sé que entre ustedes hay muchos que esperan el día, que quisieran sacudirle un puntapié a la vieja o al jefe o al primer botón que se les cruce en el camino y por eso me permito un consejo. No hagan nada de eso. No lo van a hacer de todas maneras. Vengan y miren la tierra vacía, así como la veo yo ahora, y tal vez las cosas les dejen de dar vueltas dentro de la cabeza y echen a andar por su camino. [...] Quiero decir que para mí las cosas se resolvían en distancias, estaban más o menos lejos y yo más o menos cerca, pero por mucho que me moviera no iban a cambiar demasiado. No pretendo que me comprendan, pero con sólo que hagan un esfuerzo sabrán lo que digo. Algunos, por supuesto. Los que todavía están vivos pero con el agua al cuello. [...] Solamente les digo esto. No tengo nada, de manera que tampoco tengo de qué preocuparme, lo poco que recuerdo, en los términos de ustedes, lo recuerdo como si fuera de otro y si miro para adelante pues sencillamente no espero nada, lo cual es la mejor manera de estar preparado para lo que sea. [...] No sé a dónde me llevará ese camión ni qué será de mí el día de mañana. La verdad que el día de mañana no existe para mí y creo que por eso me siento vivo. Levanto la mano y el camión se detiene. [...] ¡Allá voy, donde sea! ('17-20).

La voz de Galeano recupera el sentido de esa literatura al tiempo que se pasan las hojas de un álbum posible, con imágenes de los desposeídos, los olvidados. Con la última imagen vuelve Haroldo Conti y la filmación con la vida. Otras imágenes se tejen, el pan y la voz que refiere la piedad, la vida en la ciudad y la imagen de las rejas, la libertad y las de las islas. La voz de Lynch sostiene la posición encontrada: se trataba de escritor exquisito, sin vocación de compromiso militante.

Interrumpen el relato las campanas, simultáneamente se vuelve a imágenes de Chacabuco en sepia, que alternan con la película en blanco y negro: la articulación da lugar al trayecto de la biografía que se ocupa de la infancia, los recuerdos de pupilo en la escuela salesiana. El cine, medio de la reconstrucción y excusa para el cruce entre los personajes —el que habla y el que filma—, pasa a ocupar un lugar protagónico. El cine que es también en la biografía lo que reclama la presencia del escritor, “el cine era pecaminoso”, lo llevó directamente al teatro. Como escritor se encuentra con la figura del titiritero. Sus hilos parecen atraer a la imagen de la madre que recupera el episodio de origen: “el horror nos devoró los sueños [...] eran tiempos de tinieblas”. La

sugerencia de esconder las películas. La censura familiar. “Vos sabés Cristina que a esto hay que cuidarlo (‘24.28-24.50), es un documento importantísimo para la historia de la literatura”.

Ideas, publicaciones, registro fotográfico de viajes. Los personajes en el delta, los libros flotando en el agua oscura, hasta poblar todo un corredor inundado, un bote ya vacío y sin remero comienza a aparecer y a surcar las aguas de páginas de libros (‘27.30), imagen que se alterna nuevamente con la otra, en blanco y negro, la de la vida. “Escribir —vuelve la voz de Conti— lo tomo como un consistir [...] aquellos que, mientras alguien no los anima, son acaso un poco de tinta. Éste es el único interés que tiene para mí la literatura. Parece que estamos condenados a llegar tarde [...] Lo que me parece triste es que indudablemente el país se nos pase de largo [...] la literatura, una actividad social (‘30.25)”. Él, en cambio, “No tengo nada que decir de mi obra”, no es tarea del escritor decir acerca de la obra, explicarla.

La imagen de un joven que camina por un pasillo del seminario se enreda con la voz del escritor, “No me siento especialmente feliz cuando escribo (‘9.50 y ss.)”. En el encierro se recupera que la actividad “es una sustitución de la aventura”, al tiempo que la máquina de escribir da lugar a un modo de hacer que no le es propio, pasa la cinta que va tejiendo las imágenes hasta constituir esa otra vida, la de aquel que definió su vocación de ser más allá del texto, más allá de la militancia. Todas las formas de ser que no pueden ser recuperadas por la experiencia de los hijos. Son, por ello, los vivos que vienen a recuperar el sentido de la literatura. La pregunta viene a reponer un diálogo inevitable del espectador con el cineasta, así como el objetivo de la reconstrucción. La máquina de escribir/la filmadora atrapan ambas experiencias en la realización de un objetivo común.

En palabras de Galeano, para entender a Haroldo es preciso pensarlo como un río, tiene su ritmo, crece con la marea, es impredecible. La voz de Conti recupera el sentido: el objeto de la literatura/del cine es hacer las cosas más bellas que los demás, lo político emergerá como lo demás, por añadidura. Cierra el relato: huellas sin pies se alejan, perseguidas a través del barro, la máquina comienza a desintegrarse ruidosamente, sólo quedan las cinco teclas C-O-N-T-I, en el marco desvencijado. La voz de Conti, otra vez fragmentariamente, recupera el relato “perdido”

El tren salía a las ocho o tal vez a las ocho y media. Recién diez minutos antes enganchaban la locomotora, pero de cualquier forma el tío se ponía nervioso una hora antes. Todos los del pueblo eran así. Apenas llegaban y ya estaban pensando en la vuelta. [...] El tío sacó el reloj y lo observó inquieto.

—Casi menos diez. ¿Vamos?

Oreste dudó un rato.

—Vamos.

Estaban enganchando la locomotora. El tío recogió los paquetes y la valija y comenzó a caminar apresuradamente hacia el andén número cuatro. Parecía haberlo olvidado.

Oreste trató de tomarle la valija y el tío lo miró con extrañeza.

—Está bien, muchacho. No te molestes.

—Dele saludos a la tía. A todos.

—Gracias, querido. Gracias.

Corrieron a lo largo del tren tropezando con los tipos de segunda que corrían a su vez como si la estación se les fuera a caer encima y metían por las ventanillas a los chicos o las valijas para conseguir asiento. El tío trepó a uno de los vagones cerca de la locomotora y al rato sacó la cabeza por una ventanilla.

—Cuándo vas a ir por allá —preguntó mirando más bien a la gente que se apiñaba sobre el andén.

—Apenas pueda.

—Tenés que ir, eso es. ¿Cuándo dijiste?

—Cuando pueda.

El tío se apartó un momento para acomodar la valija. Después se sentó en la punta del banco y permaneció en silencio.

Se miraron una vez y el tío sonrió y dijo:

—¡Oreste!...

Él sonrió también, desde muy lejos, al borde del andén.

Sonó la campana y el tío asomó apresuradamente medio cuerpo por la ventanilla.

—¡Chau, querido, chau! —dijo y lo besó en la mejilla como pudo.

Trató de besarlo a su vez pero ya se había sentado.

El tren se sacudió de punta a punta. El tío agitó una mano y sonrió seguro.

Oreste corrió un trecho a la par del tren. Corría y miraba al tío que sonreía satisfecho, como aquellos hombres de la infancia.

Luego el tren se embaló y Oreste levantó una mano que no encontró respuesta.

Simultáneamente al audio, se suceden imágenes alusivas: enganches de vagones, poleas, vías muertas. Unas manos comienzan a recuperar otros restos de marcos. El marco del retrato comienza a tomar forma. Los fragmentos van dando forma a la imagen. Pasa a ubicarse en la pared que enmarca otros retratos, de otros padres, de otras vidas igualmente truncadas. Finalmente, el retrato por tanto tiempo esperado ha logrado volver a ocupar la serie con

los demás. No hay respuesta en la vida, sólo el retrato. Anuladas las voces grabadas, no hay otra voz que articule el relato. Placa de cierre.

Notas finales

Si la autobiografía pretendía ser “documento sobre la vida”, *El retrato postergado* viene a recuperar la otra vida que no ha sido posible narrar. Tanto el historiador como el escritor reconocen este tipo de relatos como “revancha sobre la historia”²⁴ que puede servir a propósitos también diferentes, la propaganda o la memoria póstuma, la reconstrucción de la experiencia vivida; todos estos relatos reconocen procedimientos constructivos particulares: la coherencia lógica y la hegemonía del yo-narrador que es en sí la conciencia que la organiza. Pero en *El retrato postergado* la construcción evidencia el procedimiento opuesto, la denuncia de la imposibilidad de hallar la coherencia y la anulación de ese yo-narrador. Como reproduciendo el presupuesto del propio escritor, “La vida es una especie de borrador, uno nunca termina de pasarla en limpio [...] me ha dejado un sentimiento de frustración o de tristeza [...] me gusta quejarme [...] pero creo que en el fondo tengo razón [...] Soy un suspirante”.²⁵

La ausencia del padre parece justificar también el protagonismo del otro hijo, Marcelo Conti, quien afirma: “El film es un rescate de los compañeros, no sólo de mi viejo. Yo creo que cuando se lo rescata a uno se los rescata a todos”, y continúa “Cada uno elige a su Haroldo [...] a mí me marcó la figura del Haroldo comprometido, la de la etapa de *Mascaró*, que es una metáfora de la revolución. A mí me marcó eso”.²⁶ Enunciativamente, son estas voces que abandonan la asertividad las que pretenden establecer un contacto, una complicidad respecto de la imposibilidad de sostener un relato único (“creo”, “pienso”, “me parece”, son las elecciones habituales de los hablantes entretejidos; no hay un yo organizador, posibilidad garantizada por el modo mismo del relato cinematográfico; a la enunciación de estos organizadores verbales, se agrega la constante inscripción en formas de imperfecto: el hecho que organiza el relato no está allí). Las únicas aserciones se relacionan con las fatalidades (la de la desaparición de Conti y de la muerte accidental de Cuervo). La voz que recupera valoraciones se reconoce como la apertura hacia el futuro de ambas figuras.

²⁴ Georges Gusdorf, “Condiciones y límites de la autobiografía”, en vv. AA., *La autobiografía y sus problemas teóricos*. Barcelona, Ánthropos, 1991, p. 13.

²⁵ Entrevista a H. Conti, audio en www.haroldoconti.comounleon.mp3 y en Programa *La voz de las madres*, septiembre de 2009.

²⁶ Marcelo Conti en *Homo viator* (otro de los documentales homenaje a Conti).

La historia del padre es la historia imposible de recuperar, tal vez por ello, el padre viene a constituirse en figura hegemónica para tratar de reponer a la persona de carne y hueso, lo familiar perdido, lo ausente. La nueva ficción 'tejida' es una autoficción: no pretende justificar la biografía del padre sino la del hijo, la historia que no puede ser contada por la ausencia misma del origen. A la vez está asociada, no a verdades absolutas, sino a muchos silencios, equívocos y lagunas. En relación con la reconstrucción de una época, esta nueva figura de autor reconoce la imposibilidad de la narración.

Siguiendo a Levi, escribir la experiencia de los 'hundidos' no es posible, ya que solo ellos portan la experiencia total del horror.²⁷ *El retrato postergado* no incluye testimonio del horror, repone una imagen del Conti reclamado, vivo, que vuelve desde el pasado de la experiencia viva y contradictoria, no como militante, no como escritor. Lo desgarrador no sobresale por la insistencia en lo objetivo, la verdad, la imagen de la atrocidad, como se repite en los documentales de los ochentas. Lo desgarrador es lo que no aparece, lo que pone en cuestión la posibilidad de reconocer la interpretación como advertencia, para invitar a un ejercicio que nos conmueve todavía más: imaginar la ausencia de todo sentido, de todo sentimiento, de toda verdad que ayuda a reconocerse parte de una historia. El hijo que reclama al padre no logra encontrar en la ausencia el sentido de lo 'patrio', de la propia experiencia como hijo de aquel que ya no está. Así como la historia se halla en una encrucijada, el relato, también. Es justamente la posibilidad del lenguaje de comunicar lo que exige reponer otras formas de *decir*, la imagen, la recreación fílmica, nuevas formas de otro lenguaje poético que viene a recuperar lo indecible.

²⁷ Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*. Barcelona, El Aleph, 1988.

El deslizamiento de la identidad: entre política y subjetividad

Griselda Gutiérrez Castañeda

*Aun en los tiempos más oscuros tenemos el derecho a
esperar cierta iluminación, y que dicha iluminación
puede provenir menos de las teorías y conceptos que de
la luz incierta, titilante y a menudo débil que algunos
hombres y mujeres reflejarán en sus trabajos y sus
vidas bajo casi cualquier circunstancia y sobre la
época que les tocó vivir en la tierra.*

Hannah Arendt

Evocar las palabras de Hannah Arendt en *Hombres en tiempos de oscuridad* parece del todo pertinente con el propósito de reflexionar sobre las “representaciones fílmicas de problemas identitarios”,¹ es oportuno porque la problemática que registra el documental *Trazando Aleida. La historia de una búsqueda*,² que intentaré analizar, nos habla de los *tiempos de oscuridad* que en la historia de México se repiten hasta la náusea, pero que en este caso nos remiten al episodio de la *guerra sucia* de los años setentas, oportuno porque *la luz incierta, titilante y a menudo débil* de Aleida Gallangos Vargas, víctima de la desaparición forzada de sus padres, no le quita fuerza para reivindicar su *derecho a esperar cierta iluminación*, y porque es precisamente a través de un ejercicio cinematográfico en el género del documental —género tan vivo, tan indispensable hoy día—, que se encienden las luces y las cámaras para procurarnos cierta iluminación.

Se trata del encuadre de una compleja historia colectiva silenciada por la censura, por la represión, por la tortura y la muerte, un encuadre que tan sólo alude a través de fragmentos a la persecución, la intolerancia, la desaparición forzada, que elude la historia de pobreza endémica e injusticia que impulsa

¹ Ése fue el título del Primer Encuentro de Cine y Filosofía, en diciembre de 2012, organizado por los proyectos de investigación “Democracia y territorio: construcción de identidades”, UNAM, FFL, y “Problemas filosóficos en el concepto de interpretación: aspectos epistémicos y lingüísticos”, Universidad Nacional de Comahue, Argentina.

² *Trazando Aleida. La historia de una búsqueda*. Documental de Christiane Burkhard, México.

las luchas guerrilleras, la política de *tierra quemada*,³ el aniquilamiento de comunidades enteras y la devastación de sus territorios, o la tortura en “las celdas llamadas ‘el infierno’” —prácticas de las que nos da cuenta Carlos Montemayor en su magistral novela *Guerra en el paraíso*—,⁴ y este documental no los aborda, a diferencia de la prolija y documentada reconstrucción que Montemayor realiza de estos aspectos en su novela política, porque la directora del film Christiane Burkhard opta por la estrategia de proyectar luces de manera indirecta al contexto político, a través de la iluminación de las profundidades de la tragedia humana condensadas en la persona de Aleida.

Aleida puede ser el personaje deseado por todo cineasta porque encierra toda la fuerza y complejidad que puede llenar una historia, un guion, una pantalla, cuyo impulso vital puede proyectar sentido a los personajes que la rodean y al sinsentido del autoritarismo y la “violencia institucional”. Pero lejos de ser tan sólo el personaje, Aleida y su búsqueda de las raíces que fueron arrasadas por las llamas de la “tierra quemada”, se vuelven la ocasión para compartir la experiencia de esa búsqueda por parte de la directora, una línea de acción que puede ser muy frecuente en el género documental, un compenetrarse no con personajes ficticios, sino con personas de cuya contundente y conmovedora experiencia parece difícil tomar distancia. Todo lo cual, cuando así ocurre, puede, al menos en parte, explicar que como espectadores no podamos más que involucrarnos, y vivir a la par de Aleida la ilusión de dar con el paradero del hermano del que fue separada cuando son detenidos y desaparecidos sus padres, la angustia y ansiedad por el encuentro con su hermano Lucio, el desasosiego del desencuentro con Juan Carlos Hernández —nombre con el que lo registraron sus padres adoptivos—, quien ignora ese pasado y todo vínculo con la familia Gallangos Vargas.

Pero resulta ser que *Trazando Aleida. La historia de una búsqueda*, es además el ejemplo perfecto para reflexionar sobre los problemas identitarios, no tan sólo porque nos remita a la incompletud constitutiva de la identidad, a su condición fisurada, porque además nos permite detenernos en la radicalidad de estas tesis al confluir la lógica de los procesos de la subjetivación con la lógica de la política y de lo político.⁵

³ La estrategia militar de *tierra quemada* o *tierra arrasada*, que tiene una larga historia, fue reactualizada y ampliamente utilizada en el combate a los movimientos guerrilleros en México y Centroamérica, con el propósito de bloquearles no sólo todo abastecimiento, sino además todo respaldo social por parte de las comunidades rurales. Una estrategia predatoria que destruyó territorios y en proporciones incalculables la vida de la población civil.

⁴ Carlos Montemayor, *Guerra en el paraíso*. México, Seix Barral, 1991.

⁵ Desde la perspectiva lacaniana se da cuenta de la *falta* como condición constitutiva de la subjetividad, esa incompletud que nos remite a un proceso identitario abierto,

Trazando Aleida es, al decir de su protagonista, un intento por reconstruir su historia; pareciera entonces que el recurso a aplicar es la reconstrucción testimonial, en la que se trabaja con los fragmentos de la experiencia vivida ya como víctima de la tortura, de la persecución o, en su caso, mediante los avatares de la lucha por sobrevivir al exterminio, pero en el caso de Aleida como en el de Lucio no hay ocasión para el testimonio, su corta edad, dos y cuatro años respectivamente, les imposibilita haber sido testigos de la violenta detención de sus padres y de su propia orfandad.

Los retos no pueden ser mayores, en este caso se trata de *La historia de una búsqueda*, una búsqueda que Aleida no puede compartir con Juan Carlos, quien se siente vulnerado por los hallazgos de Aleida: como el que son hermanos, que ella no es Luz Elba Gorostiola, nombre con el que fue registrada por sus padres adoptivos, que él tampoco es quien supone sino Lucio, que son hijos de Carmen Vargas y Roberto Antonio Gallangos, que son hijos de desaparecidos políticos en su calidad de miembros de la Liga 23 de Septiembre,⁶ que fueron separados y trastocadas sus vidas, que tienen una abuela paterna, Quirina Cruz, quien no ha cesado a lo largo de treinta años de reclamar que le devuelvan vivos a sus hijos y dar con el paradero de sus nietos.

La búsqueda de Aleida no puede apelar a la memoria, a su memoria, tiene que retomar los fragmentos de la de otros, los de la abuela recién encontrada, apelar a la imagen de las fotografías familiares, a las de los archivos oficiales que captan la imagen del padre con huellas de tortura en una de las detenciones de que fue objeto, atenerse a pequeños indicios, fragmentos, líneas de conexión e imágenes truncadas, como el documento quemado del certificado de estudios de su madre. Una experiencia con lagunas de sentido, como la que le declara el hermano al mirar esas imágenes, quien no cuenta con recursos para interpretar las expresiones, las actitudes de los que allí aparecen; lo que ambos constatan es la desaparición, el desgarré, el vacío.

En un horizonte arendtiano se considera que la construcción de la memoria puede ser la vía que ilumine nuestro presente, porque nos permite pensar en comunidad con los otros, porque armar la narración por vía del diálogo entre autor y testigo trasciende la singularidad de la experiencia y se integra a la pluralidad, es un *acto público* que mediante la palabra, mediante el discurso

y nunca cabalmente cumplido. Esta tesis será capitalizada para dar cuenta de la lógica contingente en que se juega lo político y la política; es una propuesta teórica desarrollada por Laclau y Mouffe, que permite la comprensión del carácter precario, conflictivo y abierto de lo social, de la política y de la subjetividad misma,

⁶ El antecedente de su creación son las luchas guerrilleras de los años sesentas y setentas con destacados líderes como Genaro Vázquez y Lucio Cabañas, entre otros. La Liga 23 de Septiembre —fecha que evoca el levantamiento en Ciudad Madera, Chihuahua— se funda el 15 de marzo de 1973 y es combatida y desmantelada en agosto de 1976.

y la memoria transmite una experiencia, articula un espacio público que nos permite reconstruir y juzgar.

Tesis con la que no podemos más que estar de acuerdo, con este documental se publicita un expediente de nuestra historia que ha sido confiscado al gran público, y nos da elementos para juzgar la ignominia y sus secuelas en la vida concreta de las personas.

Sin embargo, más allá de condiciones ideales de diálogo, a lo que se nos enfrenta es a los obstáculos insalvables para pensar en comunidad con los otros. En efecto, pareciera un desliz, un error, que Aleida manifieste que su propósito es reconstruir su historia y no así su memoria, pero es un acierto inequívoco, los perpetradores de la desaparición de sus padres son, como diría Vidal-Naquet, “asesinos de la memoria”, ni a ella ni a su hermano les dieron ocasión, aun como víctimas, de reconstruir una memoria.

En palabras del autor en pugna con los historiadores revisionistas pro nazis declara:

Como historiador sé, tanto como cualquiera, que la memoria no es la historia, y no es que esta última suceda a la primera por vaya a saber qué automatismo, sino porque el modo de selección de la historia funciona de otra manera que el modo de selección de la memoria o del olvido. Entre la memoria y la historia puede haber tensión, y hasta oposición. Pero una historia del crimen nazi que no integre la memoria, sería una historia muy pobre. Los asesinos de la memoria han elegido bien su objetivo: quieren golpear a una comunidad sobre las mil fibras aún dolorosas que la ligan a su propio pasado.⁷

Si de suyo la construcción de la identidad está cruzada por la metabolización imaginaria de ordenamientos que le trascienden y a la vez le constituyen, si la propia identidad se sustenta en la memoria —al decir de Arendt, en su interpretación del potencial ético-político de la memoria—, la encrucijada de Aleida no puede menos que enfrentarnos a la radicalidad de la teoría especular de la subjetividad, su alternativa es la reconstrucción inventada en sentido lato, la reconstrucción sin memoria.⁸ La pregunta no es solamente qué se hace cuando rearmar la memoria está marcada por la imposibilidad, eso que histórica y políticamente es un reto, a la vez que un “deber de memoria”, como sostiene

⁷ Pierre Vidal-Naquet, *Los asesinos de la memoria*. México, Siglo XXI, 1994, p. 14.

⁸ Ciertamente, en la interpretación lacaniana de la fase del espejo se explica el carácter especular, ficcional, del proceso imaginario configurador de la subjetividad, pero cuya calidad ficcional pasa inadvertida para el sujeto. Sin embargo, el caso que nos ocupa da cuenta de un trastocamiento de los términos, en tanto la reconstrucción de una identidad transita a través de un ejercicio intencionado.

Primo Levi, en este caso es un desafío aún mayor, y a la vez una constatación contundente del carácter frágil, fútil, fisurado de la subjetividad.

Aleida confiesa que el propósito que la mueve al buscar al hermano y al utilizar la plataforma del documental es “recuperar la historia de la familia” que se cruza con “la historia de todos”, que es “una historia que tiene muchos comienzos”, una “historia que hay que armar”. En efecto, una historia que registra datos en archivos documentales, hasta hace muy poco reservados para el uso de la policía política, y en escasa proporción abiertos a consulta, en calidad de archivos mutilados. Fichas que registran los nombres de los padres, su participación en agrupaciones subversivas, fechas, lugares, la clasificación de sus delitos.

Pero en esa reconstrucción de la historia/memoria en clave subjetiva, en su calidad de no-testigo la pregunta es: en esa historia, en esos documentos ¿dónde se contienen, dónde se registran las motivaciones, el impulso, las convicciones, las ilusiones de que otro mundo sea posible? Eso, es parte de lo que les fue arrebatado a Aleida y a Lucio, lo que encuentran son datos, girones.

Arendt junto con tantos otros, en calidad de víctimas sobrevivientes, de familiares de víctimas, de historiadores, de filósofos, pugnan por el potencial del género de la memoria, por ser una vía —como lo he suscrito en otra parte

[...] que no sólo actualiza nuestra intersubjetividad, sino una acción pública en la que se juega con el material de los acontecimientos, del tiempo y de la intencionalidad, de acontecimientos que más allá de lo casual y sin propósito nos sitúa a los seres humanos frente a nuestras acciones, acciones que de manera irrevocable nos confrontan con la realidad, la que muchas veces nos muestra su faz más terrible y difícil de soportar, como es la barbarie del genocidio y la perversidad de los métodos totalitarios [como de los de toda suerte de autoritarismo]. Afirmar el presente y las posibilidades de futuro implica el ejercicio de la memoria, descifrar su trama y articulación ineludible con el pasado, pero qué ardua tarea cuando afirmar la vida, darle sentido y posibilidad implica reconstruir un pasado de muerte y destrucción, un tránsito por el sinsentido.

Es por ello que el ejercicio de memoria que reconstruye acontecimientos semejantes patentiza como ninguno la intencionalidad de tal acontecer, como de aquellos o aquellas que rescatan de la disolución, del anonimato y del olvido, la voz y la experiencia de los que perecieron ante tal secuela de destrucción, de los que padecieron y sobrevivieron a la misma, y a la vez rescatan del anonimato y la impunidad a quienes como artífices o cómplices hicieron posible la barbarie, es pues un ejercicio que nos confronta a la responsabilidad de nuestras acciones,

la de asumir las consecuencias de los propios actos, la de no guardar silencio, y la responsabilidad de hacernos cargo de nuestra historia.⁹

El documental en cuestión, que insisto es hoy un género tan potente, tiene el tino de procurar descifrar la trama con ese pasado de destrucción e impunidad sin recurrir al recuento histórico y puntual de los hechos, porque como diría Vidal-Naquet resultaría una “historia muy pobre”, no puede apelar a la memoria porque Aleida, como Lucio, han sido privados de la misma, la virtud del documental es intentar cumplir con ese “deber de memoria”, haciéndonos, como espectadores, compartir y participar en esa tarea colectiva de búsqueda, de construcción de trazos de una memoria, pero lo hace condensando dicho propósito con un hecho incontestable, enfrentarnos a la vez al cariz endeble y carente de esos trazos, el recurso es haciéndonos partícipes de las vivencias, las expectativas, la frustración, la falta, el punto de cruce entre una historia y una memoria imposible, el punto de cruce de la subjetividad.

La intensidad de esta experiencia compartida al mismo tiempo nos asoma a lo que representa el fracaso del procesamiento de los conflictos, de la metabolización política de éstos, confrontándonos así con la radicalidad de lo político desde donde se instituye al amigo o al enemigo, desde donde el antagonismo borra y aniquila vidas, trayectorias, proyectos, vínculos.

Indirectamente nos lleva a reflexionar sobre la gran pugna que se vive hoy sobre el recuerdo y el olvido en el ámbito público en aquellos países que han sufrido golpes militares, y desaparición forzada de la oposición como estrategia sistémica, e inevitablemente a reflexionar sobre cómo en el México de “la dictadura perfecta” ni siquiera ha habido ocasión para un debate semejante. Episodios como la *guerra sucia* son una historia inexistente, escamoteada si no es que negada oficialmente, y lo peor, socialmente eludida, no hay lugar para la construcción de la memoria como acto colectivo, sea porque se ignora, o porque si hay indicios se borran por incómodos, por perturbadores. Esa negación oficial de los hechos va a la par con una sociedad anómica, incapaz de ser el sostén que haga resonar la lucha aislada, solitaria, de quienes en calidad de víctimas pugnan por justicia.

Si contrastamos experiencias, podemos constatar que incluso en el caso de las madres integrantes de organizaciones de denuncia de sus hijos desaparecidos, existen al menos horizontes de referencia, afectos, recuerdos que sustentan la identidad de sus familiares, en la búsqueda de Aleida lo que hay es orfandad, como plasmación de la falta, hay ausencia, vacío, tan sólo cuenta con la voluntad de invención, de ahí la febril búsqueda del hermano, el

⁹ Griselda Gutiérrez Castañeda, “Los retos de la memoria”, en B. Alcubierre *et al.*, coords., *Oralidad y escritura. Trazas y trazos*. México, Itaca/UAEM, 2011, p. 37.

deseo de concretar el hallazgo como posibilidad de descubrir el vínculo que le contenga, de ahí la contundencia del desencuentro, de la búsqueda fallida.

Se puede afirmar que en el periplo que la lleva de Ciudad Juárez a Oaxaca para conocer a la abuela, de México a Washington en la localización del hermano, de la búsqueda de apoyo institucional, a la vinculación con redes sociales, con medios, con la propia documentalista o con migrantes con los que circunstancialmente se topa, lo que encuentra es el dolor de la abuela, la solidaridad de quienes ajenos a su vida la acompañan en su aventura, la simulación y falta de apoyo institucional,¹⁰ y el desencuentro con el hermano.

Esta experiencia que de inicio la lleva a transmitir la emoción ante la cámara al dar con el paradero de éste y poder comunicarle “traigo mi trabajo y mi ilusión por conocerte”, muy pronto refleja la imagen pura del desconsuelo al constatar que sus expectativas tienen por único sustento trozos de historia, únicos asideros para continuar con la faena de construir algo que no existe, su vínculo filial, su propia identidad.

Cuando la ficha técnica da cuenta del contenido del documental se dice que es la experiencia de los hermanos —víctimas de la guerra sucia—, que se “reencuentran y recuperan su identidad *original*”,¹¹ un desacierto que nos habla de la necesidad subjetiva de un punto arquimédico que nos sostenga. El contenido del documental lo que nos muestra no es una identidad original sino su imposibilidad, el propio ánimo de Aleida que le contagia a algunos de los que circunstancialmente la acompañan es descubrir el punto donde “comenzó todo”, el vínculo que se perdió pero que en algún lugar debe de estar, y que no podrá menos que sostener la alegría del hallazgo.

Con lo que se encuentra es que las relaciones que constituyen a la identidad, en su caso no existen, al caminar al lado del hermano y experimentar que tales relaciones no se pueden inventar, que todo está por construirse. Que incluso sus nombres, Aleida en memoria del Che,¹² Lucio en memoria del líder guerrillero Lucio Cabañas, son condensaciones simbólicas que dan cuenta de otras historias, ajenidad que se acentúa dada su carencia de referentes, su falta de lazos primordiales.

Al cabo, la tesis del cariz fisurado de la subjetividad que filósofos y analistas solemos festinar tanto por el potencial que encierra, como el carácter no fijo,

¹⁰ Uno de los recursos a que acude Aleida Gallangos es a la Fiscalía Especial para Movimientos Sociales y Políticos del Pasado, organismo creado durante la gestión de Vicente Fox como Comisión de la Verdad, cuyo trabajo fue al cabo cuestionado. El apoyo que se le brindó fue escaso y falto de compromiso, no obstante lo cual dicho organismo se acredita en forma mendaz el reencuentro de los hermanos Gallangos como uno de sus logros.

¹¹ Las cursivas son nuestras.

¹² Aleida es el nombre de la hija del líder guerrillero Che Guevara.

la incompletud de la identidad, las posibilidades de resignificación, más allá de la teoría se objetiva cuando el ímpetu de Aleida enfrenta la vivencia con toda la crudeza y radicalidad, y declara “me voy dibujando a mí misma”.

Ciertamente, son trazos que nos muestran cómo el deslizamiento de la identidad además de remitir a algo que no es fijo sino que corre a través de vías asociativas, puede también fracasar, o hacer mayormente arduas esas articulaciones por efecto de la violencia.

Reseñas y notas

Asediando la totalidad

Jaime Ortega Reyna

José Gandarilla, *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial.*

Barcelona, Ánthropos/UNAM, CEIICH, 2012.

Totalidad fue quizá la categoría filosófica que más ha comprometido los esfuerzos intelectuales dentro de la ya larga y compleja tradición del pensamiento occidental. Desde Kant hasta Hegel, pasando por Marx, Heidegger, Levinas y, quizá el más conocido en su problematización, el húngaro Georg Lukács, su utilización se convirtió en la problemática filosófica por excelencia.

Desde una perspectiva que podemos calificar como interdisciplinaria, aunque anclada en una pretensión de construcción de una filosofía política crítica, el texto de José Gandarilla Salgado, investigador de la UNAM, procede de forma crítica a una de-construcción y re-construcción de lo que considera son los principales avatares de esta categoría. Haciendo uso de la historia en tanto que disciplina, de los descubrimientos y problematizaciones de las ciencias de la complejidad, de la literatura (pasando de los ensayos de Montaigne al crítico de arte y novelista John Berger) así como del discurso de-colonial (aquel que se considera una *teoría sin disciplina*), se pasa revista a los principales exponentes de la problemática de la totalidad (de Kant a Marx, Hegel mediante). No es, habrá que aclararlo, un trabajo de exposición de autores, sino de temáticas que considera se articulan en torno a la categoría de totalidad y que en su desprendimiento permiten formular una filosofía política de características críticas. ¿Cómo ordena el autor esta radical pretensión?

En el capítulo primero titulado “Derivas filosóficas de una nueva lectura de la historia, más allá del eurocentrismo y la colonialidad” se expone lo que se considera son las nuevas problematizaciones que han surgido al momento de re-considerar la temática de la modernidad, su relación con el capitalismo y los lugares de enunciación que se desprenden a partir de la consideración de formas alternativas a discursos dominantes o hegemónicos. Con la premisa básica de que no es la filosofía la que crea la realidad, sino que cualquier discurso filosófico se crea, re-crea y expande a través de condiciones concretas,

históricas, geográficas y culturales, Gandarilla procede, echando mano del discurso de-colonial y del de *las alternativas a la modernidad capitalista*, a pensar la impronta crítica que tiene esta situación al momento de reconstruir el pensamiento filosófico occidental. Enrique Dussel, Bolívar Echeverría, Immanuel Wallerstein, Boaventura Sousa Santos, André Gunder Frank, Gabriel Menzies, por sólo citar a los más conocidos que desfilan en su argumentación: el discurso dominante, a la sazón colonial, impuso una lectura determinada de la historia que pretendió establecer a la geo-cultura euro-occidental liberal como la dominante y universal. Mediante el artificio del *ethos protestante* pretendió imponer la visión de que Europa se desarrolló con una forma específica de ordenar el todo social a partir de sus propias fuerzas, sin deberle algo a otras formas civilizatorias, que por el contrario le deben a Europa haberles mostrado el camino a seguir: el progreso. El discurso de-colonial entra aquí con toda su potencia heurística y crítica: es Europa la colonialista, la saqueadora, la expoliadora, la que logra alzarse como geo-cultura dominante y que debe ser considerado como central en la reconstrucción de cualquier discurso filosófico. Es gracias a este lado oscuro, violento y trágico que la modernidad se constituye como forma vigente y tendiente a la universalidad. Es Europa la que bebe de otras culturas, aprovechándolas y a su vez negándolas, volviéndolas un “otro” natural, que se puede conquistar. Es la Europa de las luces, la de la cuna de la modernidad, la que debe ser re-vista a la luz de la historia crítica: 1492 como fecha fundante de una nueva etapa que abre la época moderna, pero también la del dominio y el surgimiento de formas coloniales, con la tragedia social para culturas y civilizaciones que recibieron la inesperada llegada del mundo europeo.

Lo que Gandarilla propone es entrever esas formas de re-provincializar a Europa y demostrar cómo es a partir de 1492 que como entidad geo-cultural apenas se avizora su capacidad de elevar sus posibilidades de constituirse como eje del sistema-mundo, lugar que hasta ese momento ocupaba el gigante de oriente, China. Para Gandarilla, no se puede considerar el problema filosófico de la totalidad sino se atiende el problema de la *totalidad del sistema mundo*, no de manera arbitraria ni neutral, sino consciente de que el discurso histórico dominante hasta hace no poco tiempo, condiciona nuestra perspectiva con respecto al lugar de la filosofía.

En el capítulo segundo titulado “Del derecho natural a la insociable socialidad. El debate desde Kant y hacia Marx” Gandarilla arremete contra lo que ha considerado la forma clásica de ver el nacimiento de la filosofía: el paso del mito al *logos*. Echando mano de autores tan disímiles como Collins, Hinkelammert y Glissant, considera que esta forma de entender el nacimiento de la reflexión filosófica remite a una propia construcción de una mitología moderna, cuyos ejes son el mito del progreso y el del mercado como regulador

natural del todo social. Sin embargo, antes de entrar a la consideración de estas características propias del “mito” de la modernidad, Gandarilla entiende que hay algo que las mantiene como funcionales: la idea del derecho, la justicia y la ley que, diríamos con Althusser, de aquello que sobre-determina al “mito” de la modernidad, creando de hecho la distinción entre “razón y costumbre”, entre “civilización y barbarie”, entre lo “civil y lo natural”. Así, procede largamente a exponer de dónde se desprende la idea moderna del derecho y el Estado de derecho, encontrando en Kant el padre fundador de una forma de entender la legalidad en donde ésta se encuentra como carente de sujeto, pues es sujeto de sí misma. En Kant, la ley será mera representación del orden que se impone por encima de la vida humana, cualquiera que ésta sea, forma abstracta sobre los diversos y concretos mundos de la vida. Esta tradición es la que considera que se debe de-construir para encontrar su simbiosis con una pretensión de ordenar el mundo con una fisonomía de tipo capitalista y colonial. Indudablemente su lectura de Kant y particularmente de la *Metafísica de las costumbres* causará problemas para aquellos que consideren la ética de Kant como algo más que una “ética de la obediencia”, tal como él lo hace. Aunque, en su pretensión, lo que se juega no es la interpretación de un autor, sino una verdadera clave de interpretación de la forma jerarquizada en la que se ha constituido la modernidad, entendida ésta siempre como modernidad con el apellido y la determinación de capitalista.

El capítulo tercero sea quizá el central de esta obra. Se titula “En apremio total por pensar la totalidad”. La razón del título se ventila desde el inicio, pues va de las proposiciones clásicas de la totalidad (a partir de Hegel) en relación con el sistema de la eticidad y el lugar del Estado y la sociedad civil, pasando por las diversas y juveniles críticas de Marx a su maestro. Gandarilla re-construye, una vez asumida la predominancia del discurso crítico de Marx, una forma muy peculiar de asediar a la totalidad. Mostrando diferencias y similitudes con Lukács, la empresa del autor va más bien por la importancia que debe tener ese “discurso del método” que son los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)* de 1857. Para Gandarilla, en esos manuscritos preparatorios para *El capital* es en donde se encierra en gran medida el secreto del problema de la totalidad desde la perspectiva de Marx. Entendido como “silogismo de la totalidad” social, no apartada del ámbito y de la crítica política, en donde la totalidad de un nuevo orden social desplaza lo que hasta ese momento era lo predominante: la relación entre sujetos sobre la base de una comunidad de hombres y mujeres, la mayor parte desiguales. Encontrará que la nueva totalidad, la capitalista, que se impone, utiliza el dinero como el gran disolvente de la comunidad, fundando un nuevo tipo de sociabilidad, en donde la vida humana está subsumida al circuito de la producción/distribución/consumo de valor. Valor/valor de uso son categorías que

permiten asediar a la totalidad capitalista, al observarse el dominio del primer polo sobre el segundo. La crítica de Gandarilla indudablemente sigue aquí a tres autores latinoamericanos que han aportado con una lectura original de *El capital* de Marx: Enrique Dussel, Bolívar Echeverría y Franz Hinkelammert. Partiendo entonces del problema del asedio marxista a la totalidad, quizá el más radical en tanto que no se limitó a un momento crítico de tipo teórico, sino que fue un asedio social y político concreto, Gandarilla pasa a considerar nuevas vertientes en las que se puede poner en cuestión la totalidad, desde el programa de investigación modernidad/colonialidad o como también lo llama ampliando sus márgenes: el enfoque de-colonial. Dicho enfoque, que no ha tenido una acogida tan profunda en México, como sí en otras partes del mundo, tendría la potencialidad heurística de plantearse de inicio que la totalidad no se ha cerrado, no se ha completado, aun la totalidad capitalista está siempre en constante expansión, lo que permite una crítica exterior, desde los márgenes. Al aceptar que la totalidad no se ha cerrado, que es incompleta, es posible buscar lugares de enunciación desde donde cuestionarla. El programa de investigación al que se refiere Gandarilla, encuentra en el problema de la “herida colonial” el asidero más radical, al cuestionar que el origen de la modernidad, su desarrollo, sus “luces”, están plagadas también de referentes racistas, patriarcales, coloniales. A partir del giro de-colonial sería posible entonces ascender a un relato distinto al dominante sobre la conformación de la modernidad, complejizando la problemática al abrir horizontes culturales y civilizatorios diversos.

El siguiente capítulo, “El poder del fetichismo y el fetichismo del poder” remite ya con especificidad al tema del poder y a una lectura política de *El capital* de Marx. En él, Gandarilla repasará debates clásicos, retomará propuestas recientes y hará una aportación desde la perspectiva de la “fetichización del poder”, extrapolando la metodología aplicada por Marx en el capítulo primero de *El capital*, al problema del poder y de la política. El primer referente en esta discusión es el lugar y el sujeto desde el que se piensa la crítica radical. Para el autor no debe ser ni el partido, ni la clase social (preconstituida), sino el sujeto humano viviente, eso que Dussel llama el “no-ser” del capital. Toda crítica política a la totalidad debe partir de este elemento que permitiría, en la línea de Ernest Bloch, construir proyectos de “marxismo cálido” que no reduzcan el concepto de la realidad a lo existente, sino también a todo aquello que es posible o que ha sido derrotado por la lógica del progreso. Gandarilla continúa su argumentación examinando las distintas críticas a la totalidad que han abandonado la dialéctica e integrado una forma inmanente –Holloway, Negri– en oposición a la formulación de la teoría crítica nacida al calor de las revoluciones de inicios de siglo xx y cuyo cenit representó la obra de Lukács. En esta “retórica antidialéctica” Gandarilla observa en ambas posiciones, la

crítica a la dialéctica de tipo inmanentista y la que se compromete con la dialéctica desde una perspectiva hegeliana, una falta de compromiso de apertura con horizontes de más largo alcance. Es así que re-construye lo que podría ser una dialéctica de la totalidad del capital (apunta a construir, siguiendo al filósofo español Martínez Marzoa, una ontología del capital) a partir de sus rasgos inmediatos, mediatos y absolutos, distinguiendo el proceso de subsunción del trabajo vivo (de los seres humanos) que se realiza en cada momento y apuntando a que la crítica debe partir desde la “exterioridad” del capital, de aquello que no puede ser subordinado por completo, algo que está fuera de la ontología del capital: el trabajo vivo. Sobre la base que le dan las categorías de Enrique Dussel (trabajo vivo), Bolívar Echeverría (valor de uso), Franz Hinkelammert (fetichismo), Armando Bartra (el hombre de carne y hueso) y Felipe Martínez Marzoa (lo civil), Gandarilla realiza un doble movimiento: del problema del valor, al del valor de uso y de éste al poder. Ante lo que estamos es una original propuesta de *Leer El capital y teorizar la política*, en donde la mercancía y la producción, el fetichismo y el poder, encuentran un encañamiento conceptual que le permite criticar las propuestas de los diversos autonomismos como los de Holloway o Negri, así como las visiones liberales dominantes del orden social. En este sentido hay que decir que si bien Gramsci aparece para explicitarse lo adecuado de su concepto de hegemonía, el autor italiano puede ser enriquecedor para ampliar el concepto de sociedad civil, con el cual Gandarilla abre el capítulo.

El capítulo quinto titulado “Hacia un giro de-colonial en filosofía política: política de la liberación y crítica desde la exterioridad” está dedicado a lo que el autor denomina el giro de-colonial en la filosofía política. Dicho giro lo encuentra en la formulación de una política de la liberación por parte de Enrique Dussel. El capítulo es, en gran medida, un comentario amplio al proyecto último del filósofo argentino. Partiendo de su proyecto de la *Ética de la liberación*, Gandarilla detecta el giro que va de la “antipolítica” a la “ética de la liberación” y culmina con la “política de la liberación” y cuya pretensión sería en verdad realizar una “crítica de la razón política” como totalidad. Para Gandarilla, el paso de la ética de la liberación a la política ha significado el reconocimiento del limitado horizonte en el que se encuentra la filosofía política convencional con sus discursos dominantes, ubicando los elementos centrales para criticar: el capitalismo, la modernidad, el colonialismo. La pretensión de Dussel ha significado una re-lectura de los clásicos de la filosofía política, destacando las tensiones que crean estos elementos. Desde Hobbes hasta Locke el mundo moderno/capitalista/colonial encuentra formas de expresión teórica que justifican la imposición de una totalidad y la creación –involuntaria– de víctimas de esa totalidad. El tomo primero de la *Política de la liberación* tendría entonces ese objetivo: generar un discurso no eurocéntrico, pero

universalista (que reconoce el lugar como parte de una totalidad más amplia a Europa) que aprovechando la historia, la geografía y la antropología pone en cuestión el dominio europeo-capitalista durante los últimos quinientos años, relativizando su papel y ubicándolo como un dominio de apenas doscientos años. Sin embargo, a partir de obras como *Hacia una filosofía política crítica*, o las *20 tesis de política* y el tomo segundo de la *Política de la liberación*, Dussel establece lo que considera es el orden vigente y hace una propuesta del orden político deseable. Su eje articulador son tres principios: el principio material de conservación y reproducción de la vida humana, el principio de legitimidad del orden social y el principio de factibilidad.

Establece que toda comunidad política tiene como fin la conservación y reproducción de la vida y que en ese sentido sí existe un orden político —como el que genera el capitalismo— que tienda a negar la vida humana o a excluir a sectores de la sociedad de la reproducción de ella, es porque se le ha arrebatado a la comunidad lo que es su potestad: ser fuente del poder. El principio de legitimidad aduce que si bien es la comunidad política la fuente de la soberanía y de todo poder, éste sólo puede existir si se le institucionaliza, si se le norma, si se vuelve acuerdo y consenso. Las instituciones, sin embargo, son entrópicas y aunque necesarias, tienen un ciclo de vida y deben ser sustituidas cuando agotan su funcionamiento. El principio de factibilidad es aquel que establece el horizonte estratégico de la política, el caso extremo es el que refiere al Estado. Es factible aspirar a una sociedad que prescindiera de la forma estatal, sin embargo esto sólo puede funcionar como postulado que regule el horizonte estratégico de la política, no como realidad material inmediata. Es factible vivir sin Estado, pero es poco probable que esto se logre. Lo que sí es posible es aspirar a un orden donde el Estado ocupe un lugar cada vez menor, de nuevo Gramsci es útil con el concepto de sociedad regulada, que es el dominio de la sociedad civil sobre la sociedad política. Para Gandarilla el aporte de Dussel se encuentra en construir un macro-relato crítico y global con un horizonte trans-moderno y de-colonial, inaugurando la posibilidad de pasar de la historia a la política y de la crítica a la transformación del orden existente. Estableciendo la crítica a los universales abstractos, pero formulando sin renunciar al universalismo.

Podemos concluir que la reflexión de Gandarilla es de largo aliento y contribuye a ampliar el diálogo hoy muy débil entre corrientes de la teoría crítica “clásica”, en particular el marxismo, con aquellas que están dando un “relevo de sentido” a la propia crítica, esto es, las corrientes de-coloniales. Este diálogo permitiría ampliar el horizonte de la crítica, ya no sólo a la totalidad, sino al propio *locus* de enunciación del discurso crítico, a su forma y su alcance dentro de la modernidad/colonialidad. A razón de su pretensión y del calibre que muestra en su exposición, el libro ha sido merecedor de una mención

honorífica en el Premio al Pensamiento Crítico que otorga el Ministerio de Cultura de Venezuela. Dicho premio, habría que decirlo, ha sido otorgado a intelectuales de la talla de Bolívar Echeverría, Enrique Dussel y el propio Franz Hinkelammert; todos ellos, interlocutores directos del libro de José Gandarilla.

La aventura de un irreductible

Crescenciano Grave

Jorge Juanes, *Historia errática y hundimiento del mundo.*

Con Heidegger. Contra Heidegger.

México, CNCA, Libros Magenta, 2013.

Jorge Juanes gusta definirse a sí mismo como un filósofo tachado y, contra sí mismo, en este gesto es más notable el filósofo que la tachadura. El filósofo que destaca no es el esgrimidor de argumentos definitivos que, ensamblados en un discurso totalizante, pretenda cohesionar de manera sistemática sus reflexiones. En la escritura que sustenta su pensamiento sobresale el discurrir tentativo y ensayístico que, sin arredrarse ante las contradicciones que él mismo va tejiendo, desbroza una posible ruta de acceso a lo pensado sin que éste quede aprehendido ni fijado. La escritura del filósofo ensayista se forja al mismo tiempo que acoge lo que se le da a pensar y, en esta acogida, se ahuyenta toda presunción de definitividad a la vez que, paradójicamente, se vislumbra la radicalidad de la acometida.

Además de sus aventuras a contracorriente por la filosofía, Jorge Juanes ha deambulado por la reflexión en torno a la obra de grandes artistas de la modernidad. Las corrientes de sus discursos no se estancan sino que, afortunadamente, sin el menor recato, desbordan sus fronteras. Algunos títulos de su faceta artístico-reflexiva son *Leonardo da Vinci. Pintura y sabiduría hermética*, *Kandinsky/Bacon: pintura del espíritu/pintura de la carne*; *Artaud/Dalí: los suicidados del surrealismo* y, los dos más destacados para nosotros, *Goya y la modernidad como catástrofe* y *Marcel Duchamp. Itinerario de un desconocido*. Este deambular no se determinó, pero sí iluminó los mojones de su recorrido en *Territorios del arte contemporáneo. Del arte cristiano al arte sin fronteras*. Aquí piensa al arte desde el arte, como un prisma cuya irradiación ilumina los claroscuros de la existencia humana y su estancia en un mundo conmocionado por su propia manera de erigirse en relación con la naturaleza y la historia. Las obras de arte concretas albergan ideas a cuya convocatoria a pensarlas, Juanes acude despojado de prejuicios y ataviado con las potencias de su sensibilidad y su pensamiento —en diálogo con otros pensadores— para trazar su aventura personal de confrontación con el arte.

La referencia anterior tiene como propósito proponer que el papel que ocupa *Territorios del arte contemporáneo* en la deriva artístico-reflexiva de su autor, lo juega, en su deriva ensayístico-filosófica, el libro que pone en obra su confrontación con Heidegger. *Marx o la crítica de la economía política como fundamento*; *Hegel o la divinización del Estado*; *Walter Benjamin: física del graffiti*; *T. W. Adorno. Individuo autónomo-arte disonante* y, también para nosotros, los dos más notables de esta deriva: *Los caprichos de Occidente y Hölderlin y la sabiduría poética (la otra modernidad)* son los volúmenes de una ingente obra a la que viene a sumarse —el título es todo, menos discreto— *Historia errática y hundimiento del mundo. Con Heidegger. Contra Heidegger*. Este libro —digámoslo desde ahora— puede suscitar polémica en alguna de las aseveraciones interpretativas sobre tal o cual pensador, o se le puede detectar algún error en alguna cita (por ejemplo, el verso de Calderón de la Barca “Pues el delito mayor del hombre es haber nacido” de *La vida es sueño* se refiere como proveniente de *El príncipe constante*; cf. p. 468). Lo que no debería suceder es que cayera en el marasmo del ninguneo. El libro es una provocadora lectura de la historia de la filosofía occidental, así como un cuestionamiento radical a la modernidad dominante; lectura y cuestionamiento en los cuales el autor de *Carta sobre el humanismo* es cómplice sin dejar de señalar algunas limitantes de su propia postura. En cualquier caso, Heidegger no aparece como maestro pensador embalsamado a cuya autoridad se acuda para legitimar, cual oráculo, tal o cual propuesta. Por otro lado, pretender resumir todo su contenido, sus vericuetos, las digresiones que aparecen aquí y allá en sus diversos capítulos, es algo que está lejos de nuestro propósito. Podemos sí señalar o apuntar algunas líneas maestras que nos parecen necesarias para su lectura y su discusión.

Historia errática y hundimiento del mundo es un libro que, a su manera, está constituido por varios ensayos en donde aparecen y reaparecen hasta la reiteración casi obsesiva algunos temas que sustentan, como un bajo sostenido, su despliegue y los matices que, problematizándolos, los enriquecen. De entre estos temas quisiéramos destacar la confrontación con la metafísica de la subjetividad y su impronta en dos campos imprescindibles para comprender la modernidad dominante: la tecnociencia, que al subsumir a la naturaleza bajo sus propias categorías subjetivas la convierte en un mero depósito explotable pretendiendo negar en ella toda la otredad subversiva de esa misma identificación, y la política que, amparada en la supuesta constitución general de lo humano, proyecta y realiza un mundo cuyos muros terminan por sofocar la libertad de los individuos.

Con Heidegger y contra Heidegger, Juanes lleva a cabo una confrontación personal con la historia de la metafísica moderna y las repercusiones de la subjetividad —erigida como señor del ser— en el dominio sobre la naturaleza

y en el dominio del hombre sobre el hombre. La centralidad que la tarea de desmoronar la metafísica moderna tiene en Heidegger no es ninguna novedad; lo que sí constituye un enfoque innovador —al menos entre nosotros— es que el proyecto de destrucción de la metafísica moderna y la necesidad de un nuevo inicio del pensar por parte de Heidegger es analizado aquí junto con la impronta política de su pensamiento. Así, el vínculo de Heidegger con el nazismo no es la ingenuidad suprema de un pensador esencial, sino la respuesta de éste a lo que considera las cabezas terribles de la metafísica convertida en política: el americanismo y el bolchevismo o la democracia y el comunismo. Para Juanes “Heidegger es, ante todo, un pensador de lo político” (p. 17) y, más aún, “Heidegger concibe el pensar en relación directa con determinado compromiso histórico-político” (p. 519).

Se trata de ponerse en el horizonte del pensamiento de Heidegger, hacerse cómplice de su confrontación con la historia de la metafísica y, desde dentro, cuestionarlo. Dice Jorge Juanes: “[...] sigo puntualmente el camino trazado por el maestro de la Selva Negra, teniendo por hilo conductor la problemática central emplazada: el cuestionamiento radical de la metafísica de Occidente, y centro la atención en el examen puntual de la moderna metafísica de la subjetividad y la tecnociencia que se le debe” (p. 16). Para seguir a Heidegger parece inevitable aceptar —así sea bajo protesta (véase la parte dedicada a Platón)— algunos de sus juicios parciales o conclusiones sesgadas. Sin embargo, esta aparente inevitabilidad se resiste en la medida en que, dentro del horizonte del pensamiento de Heidegger, Juanes encuentra ciertos resquicios para incurrir en desviaciones.

Las fuentes manantiales de Heidegger se limitan al mundo griego antiguo y centro europeo, obviamente alemán. Y, sin dejar de reconocer la grandeza de lo que el autor de *El ser y el tiempo* obtiene de la recreación interpretativa de su tradición, Juanes recurre a la suya para señalar “lo no pensado por Heidegger”: el Renacimiento, en específico dentro del arte, da lugar a potencias modernas que, sofocadas por la Reforma, permanecen como un constante latido capaz de irrumpir en el orden dominante. Estas potencias son “el surgimiento, la afirmación y el despliegue del individuo singular, autónomo y creador, libre de sí y para sí cuya temporalidad finita decide, en primera y última instancia, sus posibilidades existenciales concretas, radicales e ineludibles” (p. 17). Abierto a lo otro, el individuo, desde la afirmación de su libertad y finitud, responde de sí en y frente al mundo.

Habría que recordar aquí un momento que, para algunos y frente a la insistencia de los filósofos por ubicarla en Descartes y Bacon, marca el inicio de la modernidad. El 26 de abril de 1336 el poeta Francesco Petrarca escala el Mont Ventoux y en una carta a Dionigi da Bordo San Sepolcro narra su aventura. La primera frase de la carta dice: “Hoy, *llevado sólo por el deseo*

de ver la extraordinaria altura del lugar he subido al monte más alto de esta región”. Y, en su descripción de este llevar el ansia de lucidez a las alturas, Petrarca describe su estado de ánimo como un abrazo entre razón y pasión ante la desmesura de lo que se le da a ver; su sublimidad y su melancolía que, a la vez, lo impulsa a la exploración de sí mismo y del mundo. Esta vertiente mediterránea y latina de la modernidad es decisiva para comprender las desviaciones de Juanes respecto a Heidegger.

Otro escollo que conlleva seguir la compañía de Heidegger es la aplanadora en que su horizonte de pensamiento se convierte frente a la historia con la que se confronta. Juanes lo tiene claro.

Heidegger interpreta desde su propia problemática teórica cuanto acomete, trátese de quien se trate: pintores, poetas, pensadores, místicos [...] Problemática que presuntamente supera lo antecedente y, por tanto, opera como tribunal de juicio que aprueba o desaprueba inapelablemente lo juzgado. Los pros y los contras guardan referencia, ya en concreto, con el lugar ocupado por este o aquel pensador en torno a la “destrucción de la historia de la ontología” (metafísica). El modo de preguntar por el qué y el cómo de la metafísica se convierte, así, en el criterio decisivo para situar el alcance de determinado pensador (p. 213).

Este escollo no es menor. En él se pone en juego la discusión de si la obra de tal o cual pensador (Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel, Marx o Nietzsche) contiene o no perspectivas de interpretación que la hagan devenir con una mayor riqueza de la que obtiene fijada desde el horizonte de la historia de la metafísica caracterizada como olvido del despliegue de la pregunta por el ser. El propio Heidegger era orgullosamente consciente de esto. En efecto, al exponer la visión retroactiva de Nietzsche sobre la metafísica anterior al autor de *Crepúsculo de los ídolos* cuyo discurrir es interpretado en términos de voluntad de poder, Heidegger asume que esto no es una objeción de la cual resulte un rechazo de la posición de Nietzsche sobre la historia de la metafísica por considerar que la deforma. Una característica que distingue a la metafísica es que los pensadores interpretan el pasado desde su propia postura. “También nosotros —dice Heidegger— tenemos que mirar e interpretar el pensar anterior desde el círculo visual de un pensar, el nuestro”.² Y, ante esto, Juanes

¹ Cf. Rafael Argullol, *Enciclopedia del crepúsculo*. Barcelona, Acantilado, 2005, pp. 25-28.

² Martin Heidegger, *Nietzsche II*. Trad. de Juan Luis Vermal. Barcelona, Destino, 2000, p. 98

se mueve con una soltura un tanto ambivalente: rechaza la lectura moderna de lo antiguo como falto de aquello que justamente aflora en la modernidad; le señala a Heidegger el no escapar de este procedimiento y, sin embargo, no deja de aprovechar sus conclusiones negativas sobre la metafísica moderna. Incluso, por momentos, al identificar la subjetividad con el antropocentrismo, Juanes radicaliza la acusación: “Antropocentrismo delirante, ni quien lo dude, resumido en la pretensión de los hombres de ser dioses. No en balde matan a Dios para ocupar su lugar y crear, faltaba más, un mundo artificial a su imagen y semejanza” (p. 20).

¿Cómo se despliega la metafísica del sujeto y cómo interviene en la política moderna? Platón inició la metafísica al distinguir entre los entes que, en el tiempo, devienen y dejan de ser, y las ideas cuyo ser es verdaderamente ser y de las cuales el mundo sensible es una imagen en movimiento. Este modelo de pensamiento es proseguido por la teología cristiana al considerar a la naturaleza y a los hombres entes creados por el sumo ser y, volviéndose hacia el propio creador del pensamiento, se consolidó en la modernidad con la metafísica del sujeto al alzarse éste como la forma suprasensible que, en tanto condición de posibilidad, determina, conociéndolos o realizándolos, los objetos. Esta proyección termina imponiendo en la naturaleza y en el mundo histórico la propia autocualificación subjetiva alcanzando su culminación en el sistema de Hegel —“Perspectiva comprensiva totalizadora que propicia que los hombres puedan llegar a reconocerse entre sí y con la naturaleza, compartiendo una mutua pertenencia espiritual” (p. 254)— y en el comunismo de Marx. En la exposición de este despliegue, Juanes deslinda a Nietzsche de la interpretación heideggeriana: la ubicación de la voluntad de poder como culminación de la subjetividad moderna la califica como resultado de una “miserable exégesis” (p. 422).

Juanes sitúa a Marx en la trayectoria de la metafísica de la subjetividad y lo justifica argumentando que el comunismo es un “programa histórico-político plenamente estructurado” para alcanzar “el dominio del hombre colectivamente concebido sobre la naturaleza y la historia” (p. 291). Marx es el filósofo que lleva la voluntad transformadora de la modernidad filosófica hasta sus consecuencias radicales. Descartes y los pensadores de la Ilustración francesa, Kant y los idealistas, Fichte y Hegel coinciden en que “comprender implica transformar” (p. 302). Sin embargo, carecen de la mediación que permita incidir directamente en la modificación del mundo, mediación que Marx encuentra en la crítica de la economía política. Los pensadores modernos premarxistas no alcanzan a ver la historicidad de las formas sociales de reproducción capitalista. Marx, por su parte, considera que el capitalismo es una época histórica que hay que superar mediante la realización de la subjetividad social.

Recogiendo el cuestionamiento ilustrado a la teología al considerar que este mundo no es un lugar de pecado y pena para conseguir su redención

en el más allá, y escuchando la convocatoria racionalista para levantar aquí y ahora un mundo de satisfacción terrenal cuya realidad se vuelve posible por la Revolución industrial, Marx creyó que la producción técnica moderna generaba las bases para el pleno dominio del hombre en el mundo. Y, secundando a Heidegger, para quien “el comunismo representa [...] la cima insuperable del orden civilizatorio antropocéntrico moderno, concretado como nihilismo planetario” (p. 289), Juanes insiste en afirmar que el marxismo es “nihilismo, nihilismo activo en tanto poder intensificador del poder logocéntrico generado por la modernidad. Pudiera hablarse de una apoteosis de la voluntad de dominio colectivizada que reduce la Tierra a mero ente transformable en objeto al servicio del sujeto convertido en demiurgo. Heidegger dio en el clavo: la modernidad devenida comunismo encarna la última posibilidad histórica de relación hombre-ser surgida en el marco de la metafísica occidental” (p. 353). Marx no sólo no cuestiona la metafísica de la subjetividad, sino que piensa “bajo el influjo fetichizado de tal metafísica” (p. 388).

La denuncia del marxismo como un proyecto ligado al destino de la metafísica moderna remite casi en automático a la pregunta: ¿qué pasa con el nacionalsocialismo en cuyo seno militó Heidegger? Juanes no es complaciente con el, para algunos, mero error ingenuo de un pensador grande. El gran pensador no está exento de ser un canalla e invertir algunas decisiones de su vida con gestos truculentos. El único atenuante que Juanes encuentra en el compromiso de Heidegger con el nazismo es que el filósofo alemán no profesó el racismo ni el antisemitismo y no compartió “el expansionismo nazi, empeñado en imponer sus mitos institucionalizados a todos los pueblos del mundo, por las buenas o bajo la bota militar” (p. 160). Por lo demás, Heidegger asumió “ciertas propuestas nazis: negación de la democracia y los derechos universales del hombre, necesidad de un Estado centralizado y de un líder fuerte y visionario con capacidad de darse a sí mismo leyes que el pueblo cumpliera a rajatabla, el reconocimiento de pueblos históricos y creadores —Alemania a la cabeza— que deben guiar los destinos del mundo, aunar el trabajo del saber al trabajo del campesino y a la responsabilidad en la lucha patria” (p. 286). Para Heidegger, el nazismo era una expresión de la superioridad espiritual de Alemania y si se distanció de él fue porque el nazismo triunfante no escapó “a la metafísica desarraigante y su hija dilecta, la técnica moderna” (p. 287). Sin embargo, Heidegger mantuvo la esperanza de incidir en la definición espiritual del nazismo —a saber qué signifique eso— al asumirse como el filósofo que “piensa desde el acontecer de la comunidad del pueblo” (p. 18).

Al pensar lo político en vínculo directo con un compromiso histórico-político, Heidegger se define inequívocamente como filósofo. Dice Juanes: “[...] ojalá se dejara de considerar a Heidegger como filósofo, sabido que gasta cientos de cuartillas en desasirse de la filosofía” (p. 21). Pero él mismo, en

un ajuste de cuentas con Heidegger, muestra que los cientos de cuartillas no son suficientes.

Aun reconociendo el alcance de su cuestionamiento al antropocentrismo o esencia de la técnica, me parece que, al igual que los filósofos al uso, Heidegger mantiene en pie una figura de pensamiento asentada en términos histórico-comunitarios que, dado su carácter, requiere para su efectuación tanto del maestro pensador guía de los pueblos (Heidegger y su referencia pensante-reuniente encarnada en ontofanías presente-ausentes del ser) como de un órgano superior comandado por dirigentes políticos que atienda, acoja y cumpla los llamados del ser. Órgano superior o Estado que, además, reencarne el ser esencial de pueblos supuestamente esenciales. La conjunción de lo nacional con lo comunitario excéntricamente asumido tendría, así, un nombre propio: nacionalsocialismo (pp. 264-265).

Heidegger, pensador de lo político directamente relacionado con una postura política totalitaria, no sólo no escapó sino que militó en una de las formas más siniestras de la sombra de Siracusa que acompaña a la metafísica desde su nacimiento con Platón.

Los sueños de liberación de la modernidad parecen estancarse en la lucha por controlarla e identificarla establecida entre los totalitarismos de izquierda y de derecha y “el capitalismo sobre la base de la subsunción real del proceso de trabajo al capital en provecho de la acumulación de capital permanentemente incrementada” (p. 504). Para Juanes todos estos sistemas tienen su origen en “el antropocentrismo logocéntrico intrínseco a la metafísica tecnocientífica e instrumental” (p. 504), o sea, en última instancia, en el sujeto supraindividual y “omniabarcante que monopoliza la tarea de pensar, producir y reproducir, ordenar y totalizar el conjunto de las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza hasta un grado tal que incluso quienes intentamos demoler su hegemonía caemos en sus redes” (pp. 503-504). Desde esta perspectiva, el sujeto moderno pretende oficializar el papel que en la Antigüedad griega ocupó el hado y, en el cristianismo, la providencia: se impone sobre todo con tal poder que parece impedir cualquier resquicio por donde escapar a su dominio.

No obstante, algunos momentos del devenir conflictivo de la misma modernidad muestran la posibilidad de resistir. Para Juanes, estos momentos se concentran en el arte y los artistas modernos —desde el Renacimiento y el romanticismo hasta las vanguardias del siglo xx, sin olvidar a algunos tanteadores en solitario— que han reivindicado y recreado, en su obra y en su propia vida, al “individuo singular y polivalente” (p. 508). Recogiendo esta tradición y asumiéndose como parte de ella, dice Juanes:

Responsabilidad personal e intempestiva *versus* fatalidad impersonal y rutinaria; por ahí va la aventura de los irreductibles. Pongamos fin, por ende, a lo petrificado en nombre de la afirmación de lo intempestivo. Día a día, de instante en instante [...] Relación libertaria con uno mismo y con los otros que pone sobre el tapete los tonos anímicos del hombre: dolor, placer, amor y odio; miedo, angustia, pasión, melancolía, exaltación... en soledad, en silencio, o en compañía de los cómplices de nuestra aventura existencial (p. 510).

En la propia existencia se encuentran las potencias para confrontarse con el laberinto del dominio trazando nuestra propia aventura vital. Crear y recrear en el pensar nuestra singularidad finita reconociéndonos exiliados de la unidad rota y diseminada en la multiplicidad diferente y, a la vez, en la pertenencia al devenir de lo mismo es una forma de ensayar la tentativa de convertir nuestra libertad en destino.

Los humores de lo cómico

Sergio Ugalde Quintana

Jean Paul Richter, *Antesala de la estética*. México, Itaca/UPN, 2011. 208 pp.

Antesala de la estética (*Die Vorschule der Ästhetik*) fue publicada por primera vez en la ciudad de Hamburgo en el año de 1804. Jean Paul Richter, el autor del libro, sistematizaba en ese texto sus consideraciones que, a lo largo de por lo menos una década, había desarrollado sobre el arte poético. Era la época en que el romanticismo alemán comenzaba a elaborar sus reflexiones literario-filosóficas: Friedrich Schlegel, en 1800, había dado a conocer su *Diálogo sobre la poesía*; Friedrich Schelling, entre 1802 y 1803, había escrito su *Filosofía del arte*; Friedrich Schiller había dado a conocer, entre 1795 y 1796, su libro *Sobre poesía ingenua y poesía sentimental*. En el diálogo de todos esos textos, y en las nuevas vías de reflexión literaria y artística que se prefiguraban en ellos, se inauguraba el universo de la modernidad poética y literaria occidental. Eran los primeros años del siglo XIX y las nuevas perspectivas sobre el arte romántico comenzaban a destacarse. Seguramente la publicación del texto de Jean Paul no pasó desapercibida para el campo intelectual germano del momento. Al menos eso se deja ver en la segunda edición del libro publicada en 1813. Retomando algunas de las reacciones que sus ideas habían suscitado, Richter reescribió una buena parte de su texto y lo publicó en la que sería la última y definitiva edición de la *Antesala de la estética*. Esa segunda edición de 1813, íntegra por primera vez en español, es la que nos entrega hoy la editorial Itaca en la excelente traducción de Andrés Echeverría Weikert, revisada por Bolívar Echeverría.

Hasta el día de hoy, el texto de Jean Paul, a pesar de su destacada importancia en las discusiones poéticas occidentales del siglo XIX, había permanecido incompleto en español. Tres traducciones a los largo de casi un siglo testimonian la poca difusión del pensamiento poético del escritor alemán en el mundo de lengua española.

La primera traducción del libro de Jean Paul fue publicada bajo el título de *Teorías estéticas* en la Biblioteca económica filosófica de Madrid en el año

de 1884. Unas cuantas reacciones se suscitaron en el ámbito hispánico de esa época. La primera de todas quizá fue la del filólogo de Santander, Marcelino Menéndez y Pelayo, quien, en su monumental *Historia de la ideas estéticas en España*, comentó las posturas de Richter en términos elogiosos. Unos años después, en México, la generación del Ateneo de la Juventud hizo algo similar. Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes, en distintos ensayos y cartas de las primeras décadas del siglo XX, dejaban entrever el interés que despertaban las ideas poéticas del poeta romántico alemán en el grupo de intelectuales agrupados en la ciudad de México.

No obstante, pese a esos primeros comentarios, las reflexiones del autor de la *Antesala de la estética*, en términos generales, pasaron prácticamente desapercibidas para el mundo cultural hispánico. Al menos eso se puede percibir en los casi 100 años que tuvieron que transcurrir para que nuevamente la obra se publicara en un país de lengua española. En Buenos Aires, en 1977, en una copia de la versión madrileña, apareció la segunda traducción del libro de Richter. Varias generaciones de escritores hispanoamericanos no tuvieron acceso en su lengua a las reflexiones del escritor originario de Wunsiedel. Eso quizá explicaría la falta de referencias a su obra en los grandes literatos pensadores de la tradición hispanoamericana de la segunda mitad del siglo XX: ni Jorge Luis Borges ni José Lezama Lima hicieron alusión, en algún pasaje de sus ensayos, a la teoría estética de Jean Paul. Octavio Paz, en *Los hijos del limo*, lo tuvo presente sólo como poeta, no como teórico. Las pocas referencias a la teoría estética casi siempre se hicieron de segunda mano. El vacío de la recepción de Richter en las obras hispanoamericanas desconcierta.

Finalmente, en 1991, la editorial Verbum de Madrid distribuyó una nueva adaptación de la traducción del libro. El título que le adjudicaron fue *Introducción a la estética*. Pedro Aullón de Haro escribió un prólogo donde aclaraba las razones por las cuales habían decidido no incluir algunos fragmentos del libro: “la posibilidad de ofrecer por primera vez el texto íntegro de la *Vorschule* en español nos ha parecido desestimable [...] Se trataría de un texto muy extenso, con una segunda mitad de escaso interés y, por otro lado, plantearía importantes dificultades de traducción que tal vez nadie estaría dispuesto y en condiciones de asumir en situaciones normales”.

La idea de que el texto completo carecería de interés es muy cuestionable. Por el contrario, me parece que precisamente toda la sección dedicada a lo cómico y el humorismo puede ser una de las más incitantes para las poéticas contemporáneas. En la decisión de no incluir esos capítulos pesa el hecho de que la escritura de Richter, en esa parte, se vuelve absolutamente difícil. Esto hace más meritoria la empresa que Andrés y Bolívar Echeverría, junto con la editorial Itaca, han emprendido al traducir y publicar la versión completa de *Antesala de la estética*.

En la primera parte de su libro, Jean Paul propone una serie escalonada, y en algunos momentos casi atávica, de lo que representa el romanticismo para la historia del arte. Los tópicos del “yo”, el “héroe”, el “genio”, lo “divino” y lo “terrenal”, así como la estrategia del artista en tanto pararrayos (casi preludio del súper hombre: instintivo y mesurado, pasional y sensato, poeta y filósofo), confirman esa imagen arquetípica de la figura del genio romántico. Sin embargo, en la arquitectura conceptual de Jean Paul hay momentos en el que la concepción artística sublime se tensa para entrar en crisis. Me refiero a los pasajes impregnados de una absoluta actitud irónica e iconoclasta. Esos momentos representan, desde mi punto de vista, la herencia más perdurable que Jean Paul legó a las vanguardias artísticas del siglo xx.

Desde el inicio del libro, Richter asume una actitud desestabilizante ante el ámbito canónico de su momento. En el prólogo a la primera edición arremete, por ejemplo, contra sus contemporáneos y sus antepasados; lanza pullas contra Lutero y Melanchton; critica a los defensores de la prosa, a quienes califica de estilistas que no tienen sentido poético; se burla de los esteticistas e incluso zarandea a los filósofos. Jean Paul lucha en esas primeras páginas por ser “desagradable a todas las sectas posibles”. Este carácter iconoclasta de su escritura se manifiesta de forma explícita cuando, después de dar ejemplos del arte romántico y analizar el concepto de lo sublime, Jean Paul habla del ideal del arte humorístico.

La actitud irreverente de lo cómico ante lo sublime fue una de las características de la vanguardia artística a inicios del siglo xx. Oliverio Girondo, por ejemplo, en uno de los poemarios paradigmáticos de la literatura de vanguardia argentina, *Veinte poemas para ser leídos en el tranvía*, escribió una frase emblemática —casi manifiesto— que hubiera agradado a Jean Paul: “ningún prejuicio más ridículo, que el prejuicio de lo sublime”. Esta sentencia girondiana, escrita en 1922, ya se presagiaba en el párrafo veintiséis de la *Antesala de la estética* donde el poeta alemán asegura: “Lo cómico es el enemigo jurado de lo sublime”. Una buena parte de la sección dedicada a lo humorístico no había sido vertida al español en ninguna de las traducciones anteriores. La traducción de Andrés y de Bolívar revela un romántico humorista que se erige como antecesor de las actitudes de la vanguardia.

Precisamente en la última sección del libro, donde el humor subvierte a lo sublime, Richter evidencia estrategias que se acercan poderosamente a los procedimientos del arte barroco. No en balde la constante alusión a las obras de Cervantes, Shakespeare o Swift. Ese carácter barroquizante de los elementos humorísticos quizá hubiera sido de profunda simpatía para la tradición literaria hispanoamericana que, a lo largo del siglo xx, volvió una y otra vez al barroco, y no al romanticismo, como fuente de origen de la modernidad artística. Tanto Borges como Lezama y Paz fundaron el inicio de la tradición

literaria moderna de nuestra lengua en los márgenes del universo barroco. Quizá, en ese sentido, haga falta una lectura barroca del ideario romántico. Esta traducción, completa por primera vez en español, puede ser un buen pretexto para comenzar a hacerla. Enhorabuena por los traductores y la editorial.

Abstracts

“Principle of Identity and Liberty. Self-Criticism of Idealism in Schelling” (Crescenciano Grave). This article proposes an interpretation of Shelling’s *Philosophical Inquiries into the Essence of Human Freedom and Matters Connected Therewith* as a work whose philosophic potency is based on the conception of the ontological conflict between foundation and existence present in the totality. This presence turns into the key factor to think upon human being as an entity in who the ontological opposition itself echoes with a unique tonality. From this perspective, the problem of human being’s liberty is set out on the field of his peculiar existence conceived as separated from nature and, simultaneously, rooted on the confrontation which manifests and crosses all which is present.

“Sexuality, dissemination and reading” (Raúl Quesada). This essay questions Heidegger’s silent concerning sexuality in *Being and Time*. It takes as its guide Derrida’s reading of this silence. Some of the ways that try to explain that silence are considered, in particular the line of argument that takes neutrality as fundamental to *Dasein*. Following Derrida this neutrality is put into question too. The problem of reading is the theoretical background of the discussion.

“Tau ethic and utopia in Aristotle” (V́ctor Hugo Méndez). “*Ethos*” and “*ēthos*”, roots of the word “ethic”, are written with the consonant “theta” (Th). “*Etos*”, written with the consonant “tau” (T), means “year”. The aim of this paper is to highlight the presence of what I have called “tau ethic” in Greek political thought. To paraphrase Nietzsche, I perceive the birth of ethics out of the spirit of “*ethos/ēthos/etos*”.

To start with, Solon was one of the seven sages. Nobody could deny his influence in Archaic and Classical Greece. He was considered in those days a kind of founding father. His division of human life into periods of seven years

was the canonical way of thinking about it in ancient times. In addition, Plato and Aristotle use to quote Solon as an indisputable authority.

Finally, I show that Aristotle's utopia is built on Solonian cornerstones. On the one hand, I emphasize the importance of Solonian anthropological thought in Aristotle's *Nicomachean Ethics* and *Politics*. On the other hand, I show how ideal society is designed according to age group into Aristotle's utopia. To put the problem succinctly, an essential element of Aristotle's practical philosophy is what I have called "tau ethic", issue not sufficiently researched.

"Conflicts in the representation of identity from the absence" (Elizabeth Padilla). This text deals with analyzing the figure of the detained-disappeared in the film records made by the children of the disappeared in the last two decades. The material to be taken as an object of study is the film *M* of Nicolás Prividera (2004), which compares it with other iconic that addressed the same theme, such as *Juan, como si nada hubiera sucedido*, *Nietos y Los rubios*.

"One's identity, everyone's: a story difficult to be 'nullified'. Recording A. Cuervo's *El retrato postergado*" (Alicia Frischknecht). The Argentine history of the last quarter of century has been influenced by the conditions of fact established by the information that accompany the process inaugurated by the Military Meeting in March, 1976. All of us share in our biography this experience: we were influenced, in any way, by his consequences. Furthermore, we might assure that the national identity recognizes this milestone as variable of our biography's configuration. The statement of our life registers in or from the same one. Some prominent people, figures, and some groups recognize a particular value in their statements. They constitute recollections, they recover ideals and valorize themselves in certain system of values and of beliefs.

Nevertheless, for those that must recover his biography from the absence, the plot becomes more complex: the value that for all it represents does not manage to re-put the sense to the silence, to the absence, to the disappearance. Andrés Cuervo's *El retrato postergado* weaves with cuts and voices that serve to the recovery of this another statement, which returns the familiar image of Haroldo Conti, father, friend, writer, scriptwriter; already not politician, already not militant, already not banner of all, but experience of few ones.

"Identity's slippage: between politics and subjectivity" (Griselda Gutiérrez Castañeda). Through the analyze of documentary *Trazando Aleida. La historia de una búsqueda*, which is an approach of the Mexican dirty war in the 70's, through the experience of some victims, we have the opportunity to show the abundance possibilities of dialogue between cinema and philosophy, The approach to complex subjects in philosophy, usually is by means of systematical

argumentative and critical constructions, while the cinematic part show with fragments of images, of parliaments, achieving condense this subjects. With this condensation could perform, social, subjectivity, political, and historical reality, playing with image, sound, interpretation and creation. Therefore the philosophy could have a rich platform of reflection in dialogue with the cinema. The dialogue with this excellent documental, as a laboratory, some philosophical thesis acquiring density, thesis like no-complete constitution of subjectivity, and the political conflict like the horizon of possibility/impossibility of identity process. This essay is an attempt to show that the density of arguments embody in life experience, and those become a profound and painful radical experience.

