

Ante la cobardía o del principio de abrir caminos.

Facing cowardice or on the principle of waymaking.

Juan Carlos Siuffi-Campo¹

Pontificia Universidad Javeriana de Cali, Colombia

Recibido 6 diciembre 2023 • Aceptado 28 marzo 2024

Resumen

Este texto, en formato de ensayo filosófico, se pregunta esencialmente: ¿puede un sujeto agenciarse siendo un cobarde? En un primer momento revisa lo que se ha entendido por valentía y cobardía, mostrando el vínculo evidente entre la valentía y la capacidad de accionar. Posteriormente, busca identificar dos elementos para agenciarse desde la cobardía: la convulsión/combustión y el sitio para realizarla. Esto se logra analizando la teoría de Hannah Arendt, Isaiah Berlin y Judith Butler, contrastándola con la propuesta de Sontag, e incorporando elementos de la filosofía hegeliana y tarotista para determinar el lugar del cobarde. Finalmente, el último apartado de orden conclusivo y personal, afina la propuesta del agenciamiento del cobarde.

Palabras clave: Acción libre; Sontag; Libertad; Cobardía; Valentía.

Abstract

This text, in the format of a philosophical essay, essentially asks: Can a subject develop agency while being a coward? Initially, it reviews what has been understood by courage and cowardice, showing the evident link between courage and the capacity for action. Subsequently, it seeks to identify two elements for agency from cowardice: convulsion/combustion and the place to carry it out. This is achieved by analyzing the theories of Hannah Arendt, Isaiah Berlin and Judith Butler, contrasting them with Sontag's proposal, and incorporating elements of Hegelian and tarot philosophy to determine the place of the coward. Finally, the last section, of conclusive and personal order, refines the proposal of the coward's agency.

Keywords: Free action; Sontag; Freedom; Cowardice; Courage.

1. jcsiuffi@gmail.com

*Time goes by so slowly for those who wait,
no time to hesitate,
those who run seem to have all the fun.*
Madonna. *Hung up*

1 • Introducción

La cobardía no se suele asociar a los agentes, es decir, a los sujetos que accionan. El valiente es quien cambia el mundo con su pasar, el que ejecuta actos, toma decisiones y dispone de una determinación tan profunda que no le queda otra opción que expresarla por medio de sus actos. El cobarde, por su lado, suele ser el que se queda de brazos cruzados, el que cierra la boca y ahoga su grito, el que huye y corre. La valentía es retratada en el mito griego, que, por su naturaleza pedagógica, muestra que siempre ha sido una virtud deseable. Aquiles, así como Deméter, fueron valientes en tanto tuvieron la disposición de enfrentar a dioses, monstruos y circunstancias adversas; en otras palabras, fueron valientes porque actuaron. Pero: ¿por qué decimos que fueron valientes? De no serlo, ¿no habrían actuado? ¿Qué habría sido de la Guerra de Troya si Aquiles fuese un cobarde? ¿Qué habría sido de Perséfone si su madre no hubiese enfrentado al mismo Hades para volverla a ver? ¿Acaso es necesaria la valentía para actuar?

La pregunta que nos proponemos no es ni siquiera fácil de formular. La inquietud se enmarca en lo que escribe Hannah Arendt (1961) en su ensayo *¿Qué es la libertad?*, donde afirma que la única acción libre es aquella que surge de manera espontánea, casi milagrosa, y que tiene la capacidad de irrumpir en los procesos naturales o históricos de decaimiento. En el ensayo, Arendt (1961) se explaya explicando cómo la libertad es una cualidad de la acción y no del sujeto, hasta que, hacia el final del texto escribe que:

el carácter milagroso inherente a los acontecimientos que determinan la realidad histórica consiste en que, en el campo de los asuntos humanos, conocemos al autor de los ‘milagros’. Los hombres son los que los realizan, hombres que, por haber recibido el doble don de la libertad y de la acción, pueden reconfigurar una realidad propia (Arendt 1961 268).

Consecuentemente, el carácter de la acción sí que es indicativo del carácter del sujeto y no pertenecen a universos distintos. Lo que se diga de la acción también se puede decir, en cierta medida, del sujeto. Si la acción es libre es porque el ser humano cuenta con el doble don de la libertad y de la acción, tiene la capacidad de volverse agente porque cuenta con la posibilidad de realizar milagros, de tomar decisiones espontáneas que interrumpan los procesos históricos (y en casos, hasta naturales) del decaimiento y la destrucción. Así, en tanto virtud, la valentía no parecería despreciable para el carácter del agente ya que permitiría que haga uso de su don de accionar y de ejercer su libertad. Puede que el ser humano no *sea* libre, pero, realmente: ¿qué se necesita para que un sujeto pueda actuar? En otras palabras, ¿qué convierte a un sujeto en un agente? Entendiéndolo bajo la premisa de que la acción sostiene un vínculo con la voluntad: ¿puede plantearse un agenciamiento que vaya más allá de la valentía del sujeto?

2 • Una corta historia de la valentía

La noción de valentía y cobardía tienen raíces profundas en el imaginario común. En efecto, hay expresiones de esta virtud desde la filosofía occidental y oriental (Putnam 2010), y psicólogos contemporáneos como Pury et al. (2010) clasifican la valentía en tres: física (asumir riesgos físicos por un bien), moral (poner en riesgo el estatus moral de sí mismo por hacer algo que se considera correcto) y vital o psicológico (enfrentar las dificultades de la vida, como la enfermedad y la incertidumbre) respaldándose en múltiples estudios. Es claro que la relación entre valentía y la acción, y su opuesto, la cobardía y la inacción, siempre ha estado de presente como se evidenciará a continuación. Sin embargo, es cierto que antes de las conceptualizaciones de orden filosófico y mucho antes de los trabajos psicológicos, las representaciones míticas y literarias de personajes como Aquiles, Diomedes y Hector produjeron la noción del valor militar, entendido como determinación y fortaleza en batalla, y la historia de Odiseo conformó el imaginario de la valentía como resistencia a las adversidades (Schmid 1985).

Las construcciones filosóficas parten del diálogo platónico *Laques* (pero no se reducen a este), que explica la valentía como una virtud para el conocimiento, la disposición a seguir inquiriendo (Dobbs 1986); Aristóteles

en su formulación de su sistema ético indica que la valentía es el punto medio entre la cobardía y la temeridad (1107b5), cuyo propósito es lograr que el sujeto logre un bien a pesar de los obstáculos (Oksenberg 1986); los estoicos como Zeno y Crisipo ubican la valentía como la capacidad de tolerar aquello que debe ser tolerado (Lombardini 2013). Todas las construcciones de valores en los griegos se hacen a partir de la oposición, en ese sentido, la cobardía aparece ya sea como un opuesto, ya sea como una falta de valentía, en este imaginario, la valentía es necesaria para enfrentar la vida, para actuar en el mundo de manera justa.

En las construcciones medievales se heredó, gracias a la prevalencia aristotélica, la noción del valor militar (o físico) por medio de la noción de honor caballeresco (Macdonald 2013), Aquino, por su parte, adecúa la virtud aristotélica al pensamiento cristiano, incluyendo las batallas personales como instancias de la valentía, la resistencia como el acto por antonomasia de la valentía y entendiendo el martirio como el ejemplo de la valentía perfecta (Qiaoying 2013). En la modernidad, la corriente existencialista enmarcó gran parte de la comprensión de la valentía, Kierkegaard, describió la valentía como algo necesario en todas las formas de vida, estética, ética y religiosa, pero particularmente como algo propio del accionar ético y religioso, igualmente, afirmó que la valentía es un acto de la voluntad, pero es también una pasión (Du Toit 1998). Sartre, Foucault, Heidegger y Arendt encontraron en la valentía una dimensión ética para ejercer la libertad; Sartre y Foucault particularmente en tanto se necesita de valentía para crear, y así, crearse a sí mismo en el mundo junto al resto (Engels 2019); Heidegger presenta la noción de ansiedad como un elemento que lleva a la acción que es retomada por Arendt para explicar que a partir de la ansiedad, el ser puede actuar valientemente en el espacio público para ser con los otros (Caivano y Murphy 2017).

Este recuento de la relación entre valentía y acción busca poner de presente lo que identificó Caivano y Murphy (2017), quien reconoce que Arendt pone a la valentía como un elemento en la fenomenología de la acción y por tanto, como un elemento en la fenomenología del agenciamiento del sujeto. Entender al agente desde la aparente orilla opuesta, es decir, la cobardía, es lo que interesa. Sabiendo que la valentía se entiende como una manifestación de una voluntad determinada, heroica y ejecutiva, mientras

que la cobardía se entiende como una afección de la voluntad, una incapacidad de determinarse, incluso como un defecto y un vicio.

Para acercarse a una respuesta, este texto realiza tres movimientos. El primero es una aproximación al agenciamiento desde la cobardía, discutiendo entre distintas nociones de libertad y enmarcando esta disposición en los principios de la acción de Hannah Arendt y en las nociones de convulsión/combustión de Susan Sontag, concluye que es necesario el *hacer* para el *actuar*. El segundo movimiento busca subsanar la deficiencia del primero que no logra situar al cobarde, por tanto, busca determinar el lugar del cobarde para comprender cómo se constituye un espacio a partir de las acciones. Finalmente, el tercer movimiento es de orden conclusivo, analizando la manera en que es posible una erótica común (concepto propuesto por Susan Sontag) desde la cobardía.

3 • El cobarde: aproximación a un agente

Arendt (1961) parte de que la realidad es producto de procesos históricos que no son otra cosa que actos libres de seres humanos que se anteponen a procesos naturales de destrucción y decaimiento, en esa medida, no asume una postura donde los humanos no tengan responsabilidad por dicha realidad, todo lo contrario. Pero, al mismo tiempo, la realidad también se constituye a partir de los actos libres que anteponen a los procesos históricos. Los tratados de paz que se anteponen a la guerra, las manifestaciones que se oponen a la discriminación sistemática, las revoluciones que han roto con siglos de opresión, la democracia que (re)nació de las dictaduras. En el curso natural de las cosas, el mismo nacimiento de un ser humano es un milagro, la vida misma es una improbabilidad, una interrupción. Para lograr interrumpir, la acción humana no puede estar guiada por la voluntad sino por “los principios”¹.

¹ Esta palabra es plurisémica. Por un lado, se puede entender principio como inicio o comienzo, así como puede entenderse como valor, ambas acepciones hacen parte lo que se entiende por principio en tanto la inspiración en valores logra dar comienzos.

En la perspectiva de Arendt (1961), la acción libre no es un mero asunto de autogobierno. Crítica de la herencia de la noción de soberanía de Rousseau, la autora explica que “esta identificación de libertad y soberanía es quizá la consecuencia más dañina y peligrosa de la ecuación filosófica de libertad y libre albedrío, ya que lleva a una negación de la libertad humana.” (211). Por tanto, la capacidad de un sujeto de darse sus propias razones o de inspirar su voluntad no es lo que hace la acción libre: “A diferencia del juicio intelectual que precede a la acción, y a diferencia del mandato de la voluntad que la pone en marcha, el principio inspirador se manifiesta por entero sólo en el acto mismo de la ejecución” (Arendt 196). Un principio inspirador puede ser el honor, la gloria, el amor a la igualdad, el miedo, la desconfianza u el odio (Arendt 1961 196-197), entonces, un sujeto se vuelve agente cuando en su acción se manifiesta un principio universal que no es reducible al sujeto en sí mismo o a una comunidad de sujetos. Entonces, no importa si el sujeto es valiente o no, su cualidad agencial no se ubica en su disposición sino en su acción, pero, la pregunta persiste: ¿debe entonces el sujeto cruzarse de manos hasta que por mero milagro una acción suya manifieste su inspiración en un principio? No exactamente, porque para que se pueda evidenciar el principio, debe actuar.

Isaiah Berlin (1993) en su ensayo *Dos conceptos de libertad*, no va a escindir la libertad de una capacidad humana pero sí va a reconocer que hay un cierto componente interpersonal en la libertad: el reconocimiento. El ser humano solo es libre en sociedad, pero tiene que ser reconocido como tal, y dicho reconocimiento puede ser violento. La libertad positiva (el libre albedrío) le puede permitir acceder a la libertad negativa (que nadie interfiera en su accionar, y, de hacerlo, que sea razonable) cuando un agente con mayor libertad negativa lo reconoce (Berlin 1993). En la perspectiva de Berlin, lo que él denomina la retirada a la “ciudadela interior”, pero que también menciona Arendt (1961) como la morada interior (citando a San Agustín), es donde pareciera residir las características del sujeto que tiene vocación de volverse agente. En esa morada interior se hallan las virtudes y las disposiciones necesarias para actuar *libremente*, es el hogar de la voluntad, al menos, para Berlin.

Ahora, esta morada interna ha sido usada como una escapada del mundo exterior. Lo dice Arendt (1961) al explicar que la noción del libre al-

bedrío solo adquiere sentido cuando los sujetos no cuentan con derecho a participar en el espacio público, cuando no pueden incidir. Precisamente, el problema de la filósofa con las teorías que asignan la libertad al sujeto es que los principios solo adquieren sentido en el mundo público, donde puedan ser exhibidos en el accionar. Es cierto que la comprensión de la morada interior surge en un contexto donde el reconocimiento como agente no está presente, es, por tanto, encomiable el ejercicio de adquirir control sobre las pasiones y las emociones. En un contexto donde la influencia en el mundo real es nula, donde no es posible reconfigurar las realidades (al menos aparentemente), reconfigurar mi propia realidad interna resta como posibilidad. Berlin (1993) no es acróico a este procedimiento psíquico: “si ya no me siento ligado a ninguna propiedad ni me importa estar o no en la cárcel, y si he matado en mí mismo mis afectos naturales, ya no puedo dominarme, pues todo lo que ha quedado de mí ya no es sujeto de miedos o deseos empíricos” (11).

La renuncia ascética tiene entonces sus límites, la libertad absoluta es equiparable a la muerte, y, en ese sentido, un cierto nivel de limitaciones y de fricción se torna necesario, lograr liberarse de todo es en sí mismo una contradicción. Pero, la indagación por el ascetismo sí nos muestra algo particular, Arendt (1961) es enfática en que la acción libre solo puede desarrollarse en un espacio público, Berlin (1993), en ese mismo sentido, al tomar en consideración la importancia del reconocimiento llega a un punto de encuentro con la autora: la publicidad es necesaria para la acción libre. El espacio público es necesario porque la acción libre solo tiene sentido en la pluralidad de individuos, para que se dé un ser en el mundo con los otros (Caivano y Murphy 2017), pero también es necesario para que se dé una publicidad de los principios o valores que inspiran dicha acción libre. Así, los principios no solo inspiran la acción, sino que pueden inspirar otras acciones de quienes los pueden percibir, porque los procesos a los cuales se oponen se viven en comunidad. En ese sentido, una amalgama de ambas propuestas nos enseñaría que una forma en que los grupos sociales adquieren reconocimiento de su autonomía (no usaremos el término libertad para evitar confusiones) es cuando sus actos son inspirados en los principios que menciona Arendt.

Aquí es donde puede empezar a contemplarse una función de la valentía, como un puente entre la libertad positiva y la libertad negativa. La valentía no como esfuerzo de la voluntad para anteponerse a sus deseos, sino

como disposición que le da la posibilidad al sujeto de convertirse agente y ejecutar acciones libres. La valentía sería entrar al horizonte de la posibilidad y construir con el resto del mundo un futuro compartido (Caivano y Murphy 2017). Pero el salto que hace Arendt es demasiado amplio, antes de lograr la acción libre, es necesario que los sujetos simplemente hagan, que se ocupen, no todo lo que hagan puede ser una acción libre. En efecto, Los grupos marginados se pasarán mucho tiempo haciendo hasta que logran ejecutar una acción libre que les permite recobrar su autonomía, contribuirán al sistema que los oprime, pero esto no debe juzgarse, sino entenderse como un estadio previo a la acción.

La propuesta arendtiana, que ubica la libertad en la acción y no en el sujeto, haría pensar que, para ser agente, no es necesario que haya *algo* en el sujeto. Pero como ya se ha visto, el ser humano cuenta con el doble don de la libertad y de la acción que lo hace responsable de liberarse. Caivano y Murphy (2017) explican que Arendt se aparta de la noción de ser valiente como un ejemplo de heroísmo o mesianismo por medio de reconstituir la valentía en un “plano fenomenológico a través de una matriz de facticidad de ser-con-los-otros” (11), en otras palabras, la valentía no es una cuestión de heroísmo sino de cuidado, donde la cobardía (subsumida en la noción de ansiedad heideggeriana que retoma Arendt) hace parte de lo que contribuye al agenciamiento del sujeto. Sin embargo: ¿es posible pensarse el agenciamiento exclusivamente desde la cobardía sin que implique una trascendencia a la valentía?

Cuando Arendt (1960) menciona los principios que inspiran la acción libre deja ver que son todos de naturaleza estética: “el honor, la gloria, el amor a la igualdad, el miedo, la desconfianza u el odio” (196). En ese sentido, parece ser posible abrir agenciarse desde otras orillas que no desemboquen en la valentía, Sontag (1980), de hecho, nos insta a ello: “El suicidio es comprendido como una respuesta de la voluntad heroica a la derrota de la voluntad” (104). La única forma de asegurar la vida es estar más allá de la voluntad heroica, que si bien Arendt, parece trascender, termina por imponer el deber de la valentía para realizar una acción libre, al menos, en la interpretación de Caivano y Murphy (2017), otra interpretación de Arendt es posible.

La interpretación comenzaría con ubicar el mero hacer como un estadio antecedente a la acción, pero no para trascender la cobardía (o la an-

siedad), sino para facilitar la experiencia sensible de parte de los principios que inspiran la acción libre. Para pasar del hacer a la acción hay que mantener una sensibilidad que facilite la manifestación de los principios inspiradores de la acción, se trata, pues, de servir de intermediario cuando se acciona, pero esto sería imposible si el sujeto no se dispone a sentir dichos principios porque “el principio inspirador se manifiesta por entero sólo en el acto mismo de la ejecución” (Arendt 1960 196), el sujeto se vuelve el lugar que permite la manifestación del principio, y aunque intervengan la voluntad y el juicio intelectual, sin dicha disposición sensible a manifestar el principio, no puede haber acción libre.

La idea de Sontag (1980) de entender el suicidio como una respuesta de la voluntad heroica a la derrota de la voluntad, entendida bajo la premisa de Berlin (1993), según quien el suicidio es la única forma de adquirir la libertad absoluta, permite entender la importancia de superar el agenciamiento desde la valentía por medio de la distinción entre el hacer y el actuar. Los héroes victoriosos han podido escapar al suicidio pues su voluntad no se ha visto derrotada, sin lugar a duda, su valentía es admirable. Sin embargo, continúa Sontag (1980) “La única manera de evitar el suicidio, sugiere Benjamin, consiste en estar más allá del heroísmo, más allá de los esfuerzos de la voluntad” (104). Por tanto, el héroe ha escapado el suicidio porque los esfuerzos de su voluntad han sido fructíferos, no porque verdaderamente haya evitado el suicidio, en ese sentido, la propuesta arendtiana no evitaría el suicidio sino que lo mantendría a la raya hasta que la ansiedad se apropie del sujeto. Entonces, la propuesta de Sontag muestra que para el agenciamiento, el sujeto no requiere de voluntad y mucho menos de valentía, requiere, más bien, de un carácter destructivo. Pero no de destruir solo los obstáculos, sino de destruir su propia voluntad al reducir todo a escombros para dar paso a un acto creador que se manifiesta en la huida. Sontag (1980) escribe: “El carácter destructivo no puede sentirse atrapado, porque “ve caminos por doquier”. Comprometido alegremente a reducir lo que existe a escombros, “se coloca en las encrucijadas”.” (104), Buscamos entender esos dos movimientos: la reducción a escombros y la puesta en la encrucijada. El primero lo denominaremos “combustión”, y el segundo “convulsión”.

La propuesta del carácter destructivo de Sontag se antepone a la soberanía rousseauiana que tanta confusión ha causado a la comprensión polí-

tica del sujeto al ubicar su capacidad creadora en su sensibilidad en lugar de su voluntad, dicha soberanía suele entenderse como valentía. En efecto, la puesta en la encrucijada hace referencia a la tensión que soporta el sujeto al enfrentarse a las situaciones que lo hacen *sentir* atrapado, es una tensión que se soporta sensiblemente, y en respuesta, el sujeto comienza a convulsionar. Posteriormente, hace combustión, explota y reduce todo lo que tiene a su alrededor, y a sí mismo, a escombros para poder salir de donde está, para dejar de sentirse atrapado. Su disposición no es la del valiente que busca resolver la tensión con su propia voluntad. El valiente, al sentirse atrapado, busca las vías de escape y las encuentra, se somete a la estructura del laberinto. En cambio, el cobarde no se enfrenta a la tensión buscando resolverla, como buen cobarde, al sentir la tensión, convulsiona y combustiona. Su voluntad falla para encontrar el camino dispuesto por el laberinto y termina por romper paredes para lograr salir en un acto de combustión. Ahí, cualquier camino es una salida.

Madonna, en su canción *Hung up*, canta que, al parecer, los que huyen parecen divertirse más. Es una exhibición del carácter destructivo: la cantante abandona el valor en esperar que el camino ya imaginado se ejecute si no se está dando, correr siempre es una opción, y para ello, hay que reducir a escombros la expectativas anteriores, hay que combustionar y convulsionar. En efecto, la fe de la que habla Arendt es combustiva y convulsiva: al renunciar a los esfuerzos de la voluntad y reconocer que, tal como escribió Marcos en su evangelio, “necesitamos de un milagro”, el sujeto abandona la angustia de hallar la vía única, la vía heroica. La espontaneidad milagrosa de la acción provoca la reducción de todo a escombros, en realidad, el sujeto que se asusta, que tiene miedo, es quien, inspirado en ello, convulsiona y actúa, pero desde la cobardía, ahí, abre un nuevo camino, es más, abre caminos por doquier. Entonces, lo que se requiere para actuar no es de valentía sino de cobardía: retirarse de la vía heroica, correr hacia otro sitio, renunciar a la única vía, a la certeza del camino elegido. La valentía se somete a las estructuras y juega en ellas, ahí halla los caminos dispuestos y la manera de salir de las encrucijadas. La cobardía, en cambio, destruye las estructuras en su intento de soportar la tensión de la encrucijada, produciendo una cantidad insondable de salidas, renunciando a la voluntad y reconociendo que el camino heroico, elegido o correcto son meras ficciones.

Una crítica podría hacerse: ¿será que los verdaderos cobardes son los héroes que, al temerle a reducir todo a escombros, lo evitan a toda costa? No hay que perder de vista la resolución de Berlin (1993): el mito del fin último nos impide dejar que las cosas se destruyan y llevan a creer que debemos salvarlo todo. Pero, hay una cierta cobardía en el tenerle miedo a que las cosas hagan combustión, pero sin ese miedo, sin esa desgarradura, no sería posible que las cosas efectivamente se reduzcan a escombros. No solo porque el espacio público que tanto reclama Arendt puede destrozarse, sino porque la morada interna convulsiona: la combustión en el espacio público es una expresión de la convulsión del espacio interno. Los valientes no convulsionan, sus manos nunca tiemblan, los cobardes sí, a veces no pueden ni mirar a los ojos lo que tienen en frente, pero en ese acto, se convierten en los únicos capaces de actuar. Aunque frecuentemente olvidados, Patroclo y Perséfone son los verdaderos héroes de los mitos de Aquiles y Deméter, pues su convulsión y cobardía fueron las que ocasionaron una combustión en el espacio público, que, a su vez, causó la convulsión de la morada interna de los reconocidos protagonistas heroicos. Sin sus muertes, raptos y flaquezas no existirían sus salvadores, los verdaderos catalizadores, los que realmente redujeron todo a escombros fueron los débiles, los que necesitaron de ayuda, los que no tuvieron otra opción que convulsionar: ellos, los iniciadores, la expresión de su dolor fue lo que inspiró a los héroes, pero solo recordamos a los últimos.

Judith Butler (1999) parece darnos la salida a la pregunta por “¿qué es aquello que requerimos para actuar?” cuando escribe que “*el “agente” se construye de manera variable en la acción y a través de ella.*” (277-278, énfasis propio). Para que el sujeto se convierta en agente solo debe hacer, porque en ese hacer, en algún punto, como por fuerza milagrosa, algo dentro de sí convulsionará, y allí, accionará. Su convulsión interna lo hará actuar, y, también, por medio de una fuerza milagrosa, reducirá todo lo que tiene alrededor a escombros, sacudirá el espacio público y gestará una reacción en cadena de convulsiones y combustiones. Solo hay que ver la convulsión de Dylan Cruz y cómo propició un estallido social en Colombia, lo mismo que sucedió en Chile en 2020, el asesinato de George Floyd en 2020, o el de Nahel Merzouk en 2023. Tal vez los héroes y mártires fueron quienes tomaron las armas, pero los cobardes (los retratados como débiles y víctimas) quienes afectaron

la sensibilidad de los héroes para impulsarlos son quienes realmente causaron la combustión del espacio público, quienes realmente detuvieron los procesos históricos, incluso, si fallecieron a causa de ellos. La vía por la cual escaparon del sistema injusto no fue la de transformarlo directamente, pero sí indirectamente a través de sus muertes.

Tal y como lo muestran *Manos dibujando* de M.C. Escher [Fig. 1], lo dibujado es el dibujante, y en su actuar se constituye. Si bien la respuesta de Butler permite comprender qué requiere el agente para serlo, excluye un elemento esencial: el espacio para realizar su hacer y eventualmente accionar. En ese sentido, el siguiente apartado se interesa por ubicar los lugares a donde pertenece el cobarde en tanto agente, mostrando la dificultad inherente que hay en que su actuar desafía la noción misma de territorio o lugar.

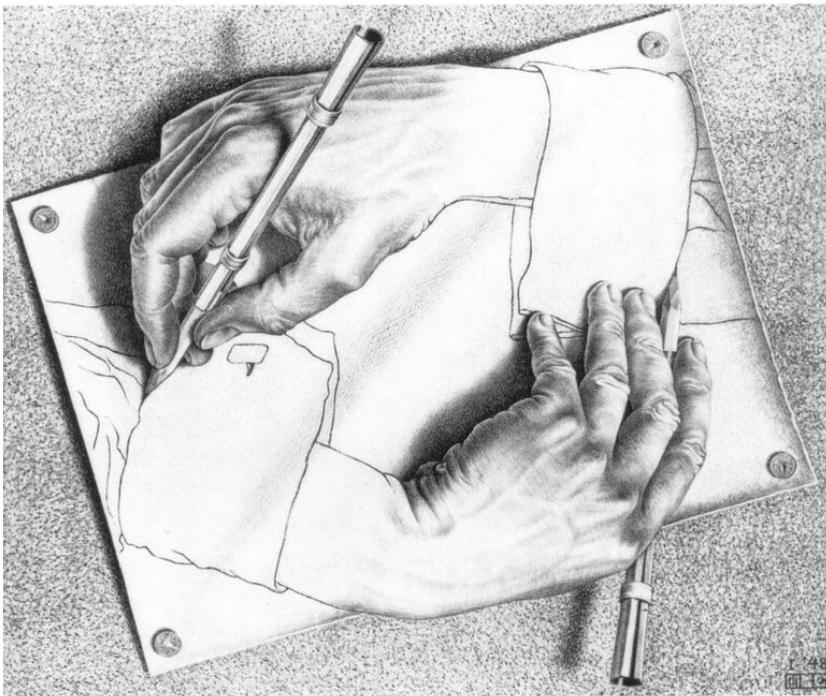


Figura 1. M.C. Escher, *Hands drawing*, 1948 © The M.C. Escher Company B.V.

4 • El sitio del cobarde: el corazón como lugar

A path is not a way, although sometimes one becomes the other. [...] when a path loses itself in a way, the two together may become transmuted into a journey. A journey is not a path, though it may include one.

Ruth Anne & Wald Amberstone. *The secret language of tarot*

*Y dime si adentro de ti no oyes tu corazón partir
y si de ti todo se ha ido y todo está por llegar
y todo está de viaje y todo es nuevo y vuelve.*

Ramón Palomares. *Adiós*

¿En qué sentido son los cobardes vectores de desterritorialización? Tim Ingold (2015) escribe que “las vidas no están dirigidas dentro de un lugar, sino a través, alrededor hacia y desde él, desde y hacia lugares en cualquier parte” (13), y, en ese sentido, la cobardía es precisamente una fuerza que dirige la vida a través, alrededor, desde y hacia lugares. Pero, en esa línea no es cosa sencilla asignarles un sitio o un lugar a los cobardes. Nos rodean y nos conforman, nos acompañan desde la penumbra y las sombras, es difícil identificarlos. Por más que es imposible pensarse al héroe sin el sujeto que salvó o que lo motivó a ser quien es, la narrativa individualista del héroe ha hecho perder de vista, completamente, cómo se puede reconocer a los cobardes. Tanto en el sentido de identificarlos, como en el sentido de darles el lugar que se merecen. La pregunta por el lugar del cobarde es la pregunta por la creación del espacio público o espacio político. Uno de los elementos para contestar a la pregunta por ¿qué se requiere de un sujeto para que se convierta en agente? es un lugar para hacer. El cobarde necesita de un sitio para serlo porque la cobardía es la expresión de la comunidad, es la expresión de la debilidad que requiere de apoyo de otro.

En efecto, como ya habíamos visto, la convulsión y la combustión ocurren, aparentemente, en sitios distintos, aunque relacionados. Sin embargo, la constitución de dichos lugares en los cuales se puedan desarrollar

las convulsiones y las combustiones no es necesariamente obvio. Para Hegel, el espíritu desempeña un rol esencial en la constitución del agente en tanto agente. Particularmente, porque en un primer momento, la consecución de la libertad es un ejercicio de superación de pasiones, es alcanzar “la potencia absoluta del no” (de Zan 101), en esa potencialidad, se trata de una voluntad que busca romper con toda pertenencia, es una voluntad que no se ha decidido por nada ni se ha comprometido con nada. Esta disposición es la que alimentó la Revolución Francesa, un afán destructor perpetuo de tal magnitud, que ni siquiera sostuvo las instituciones mismas que se dieron. En esa medida, parece muy en línea con un acto combustivo del espacio público y convulsivo del espacio privado: Hegel permite ver la relación que hay entre una disposición del espíritu y sus efectos en el hacer, y el eventual actuar.

En una segunda instancia, el espíritu desarrolla la capacidad de *elegir*, llamada “arbitrio”, y, en este punto, se confronta con tener que realizar una sola posibilidad de todas aquellas que puede concebir. Sin embargo, explica de Zan (2014), que para Hegel el arbitrio sigue operando en una lógica universalista, cuando escoge una cosa, se decide instantáneamente por otra, perpetuando su búsqueda. Ahora, el arbitrio es “el primer principio de la consciencia”, donde ya no es una voluntad con un querer universal, sino un querer particular, un querer *algo*. Pero, ese querer *algo* puede volverse malo, el espíritu debe aprender a querer a sí mismo, y así, llegar al último estadio de la libertad racional.

La libertad racional es aquella que se alcanza cuando el agente descubre que cada vez que escoge *algo*, de fondo, se escoge a sí mismo (de Zan 2014). En esa medida, el agente puede escoger cosas sin el afán de escoger una después, ya que comprende que en todo lo que haga va a haber una autorrealización: “El espíritu permanece y arraiga en su particularidad, no porque una finitud pueda ser su absoluto, sino porque es su elección, y por lo tanto, su realidad” (de Zan 106). Peculiar manera de ponerlo si se tiene en cuenta una cita anterior de Hegel:

El fin de la actividad de la voluntad es realizar su concepto, la libertad, en el mundo exterior, objetivo; que la libertad sea, como un mundo determinado por ella, que la voluntad habite en él como en su casa, se reencuentre consigo misma, y el concepto se realice en idea (GWA § 484, 303).

Así, para Hegel, se superpone la morada interna con el mundo exterior, cuando la voluntad puede habitar el mundo exterior como en su casa es cuando puede reencontrarse consigo misma. Aunque no hace ninguna referencia a otros sujetos de por medio, es innegable que es una referencia directa al encuentro también con los demás, no solamente con que el sujeto pueda ejecutar sus actos de autorrealización, sino que, definitivamente, esos actos solo se pueden realizar en comunidad. De esta forma, la combustión y la convulsión no son necesariamente momentos distintos, sino que la combustión es la realización de la convulsión en un sitio en específico.

A primera vista, la propuesta hegeliana sería difícil de alinear con la propuesta de la combustión y la convulsión por dos motivos: (1) porque para Hegel es esencial la idea de que el sujeto se dé sus propios motivos, y, en esa forma, cabría preguntarse si ese ejercicio no es un ejercicio heroico de la voluntad a la que precisamente hay que renunciar, especialmente si el motivo es la autorrealización. Sontag (1980) es clara en invitar a estar más allá de los esfuerzos de la voluntad; y, (2) porque la primera concepción de libertad como la ausencia del compromiso es vista como una debilidad, y, en cierta medida, la propuesta de la combustión y convulsión podría asimilarse a esta clase de libertad. Una libertad que destruye lo que tiene a su alrededor para escapar. Sin embargo, considero que en este escape no hay otro interés que el reencuentro de la voluntad con el mundo exterior, así es como se puede identificar y reconocer el lugar del cobarde.

Frente a la primera objeción, la autorrealización es algo que está entre líneas en Sontag y Benjamin, si el propósito de la combustión es no sentirse atrapado para evitar el suicidio, entonces parece razonable estipular que se hace en un ejercicio de autorrealización, reconociendo que reducir todo a escombros es una manera de afirmarse a sí mismo y verse como un fin, no como un medio. Así, la segunda objeción queda igualmente saldada, porque el propósito de la combustión no es la destrucción porque sí, sino un intento de afirmar la propia vida, la propia existencia. En ese sentido, se vuelve necesario que el lugar del cobarde sea el punto de reencuentro entre la voluntad y el mundo exterior. Dicho sitio se construye a partir de la combustión, de abrir todos los caminos posibles al reencuentro, no solo con la propia voluntad, sino con la del resto de sujetos, en efecto, la realización del concepto en idea se ejecuta por medio de la combustión.

Consecuentemente, las convulsiones/combustiones que se dan son fundacionales y originarias: construyen los espacios en los cuales los agentes se realizarán. Sin embargo, la postura de Arendt (1960) donde la libertad no reside en el agente sino en la acción se sostiene, en ese sentido, la acción convulsiva/combustiva funda un espacio donde hay posibilidad para el actuar, sin que eso signifique que todas las acciones sean libres. Lo serían, únicamente, en el sentido de que permiten la autorrealización, a la vez que la realización (buscando superar una noción tan individual de la realización del espíritu). En efecto, Hegel, para hacer un énfasis tan grande en la importancia de los procesos históricos y de evolución, no parece tenerlos en cuenta a la hora de la autorrealización del espíritu, primordialmente, porque no es explícito respecto de la forma en que la comunidad afecta la manera en que el sujeto contempla la infinitud de su espíritu. De plano, llamarlo “autorrealización” como un proceso netamente autónomo suena inexacto y poco preciso para las dinámicas que se instauran entre los sujetos que participan del encuentro y reencuentro.

Así, el lugar del cobarde nunca va a ser solamente la morada interna, sino que en su sensibilidad que se realiza en el mundo exterior es como se da su propio lugar, en la expresión de las dificultades que enfrenta: su molestia, su rabia, su frustración, su debilidad, su tristeza y todo lo que pueda llegar a sentir es lo que facilita el reencuentro consigo y con los demás. Al colapsar el espacio público con la morada interna es que el cobarde ejerce una acción libre, sin embargo, nos compete dilucidar el asunto de su voluntad, y, en dónde radica la determinación del cobarde a realizarse y afirmarse a sí mismo y a la comunidad. Sin embargo, no se puede perder de vista lo que propuso Ingold (2015), la vida no sucede en los lugares sino a través, hacia, desde ellos. Esto, puesto de otra forma, es un ejemplo de cómo la vida se opone a la muerte: movilizándose. Lo que propone Ingold va perfectamente en línea con lo propuesto por Arendt: el espacio público no nos contiene, sino que nos da algo desde y hacia lo cual dirigirnos, nuestra acción lo afecta porque lo atravesamos, así como nos atraviesa a nosotros: la cobardía hace línea porque explota el lugar, lo destroza en su movimiento.



Figura 2 y 3. Pamela Smith y Arthur Waite , Cartas de *El Idiota* y *El Mundo*, 1910.

El cobarde del que hemos hablado sostiene una serie de similitudes interesantes con la figura de *El Idiota* [Fig. 2] o *El Bufón* del Tarot, principalmente porque es una especie de cobarde que está en búsqueda de su lugar en el mundo. El arcano mayor número cero, en la tradición tarotista se entiende como la carta más importante del mazo: es el iniciador y es quien da sentido a todas y cada una de las cartas. La carta representa a un joven desvirolado y desatento que está próximo a caer de un barranco, a su lado, un perro blanco tiene una disposición enigmática: ¿lo empuja o le advierte? *El Idiota* está, literalmente, en una encrucijada: próximo a caer al vacío, no sabe lo que le espera, pero su disposición es amena y despreocupada: emprende un viaje, escapa de algo, lo atraviesa, y al tiempo, el viaje lo atraviesa a él. La última carta de los arcanos mayores, *El Mundo* [Fig. 3], simboliza el final del camino,

al sostener ambas cartas en frente, pareciera casi que *El Idiota* se convirtió en ese ser que flota en el aire después de haberse tirado.

Rachel Pollack (1997) explica que el salto que da *El Idiota* es una referencia a la adquisición de consciencia, el proceso que atraviesa el individuo es de ir dando saltos entre tres niveles de consciencia (el nacimiento, la muerte y el renacimiento), y, dichos saltos, solo los puede dar por medio de esa influencia ingenua de *El Idiota*. Esa ingenuidad, a nuestro parecer consiste en la disposición de situarse en las encrucijadas y dar el salto, hacer convulsión y hacer combustión, renunciar al terreno y al apoyo, sin embargo, *El Mundo* enseña, precisamente, que la tierra que aparentemente sostenía a *El Idiota* no era necesaria, pues, el aire también lo puede sostener. *El Idiota* es un errante, un nómada o un peregrino, y la propuesta de Sontag es una invitación al nomadismo y a la errancia al mismo tiempo, el carácter destructivo lo es porque sabe que todo sitio tiene la vocación de convertirse en patria y abrigo porque, como escribe Louisa Chase “Las fuerzas más cercanas al paisaje son las más cercanas a las fuerzas internas que busco comprender... El lugar está adentro”². (Hirsch & Adler Modern, s.f., párr. 5) [Fig. 4]. Todo esto es muy referente a la manera en que Hegel comprende la forma en que el sujeto se convierte en agente, así se reencuentra el concepto con la idea.

Al fracturar la morada interna con el mundo exterior nos damos cuenta de que la posibilidad de comunidad y de espacio público, en la contemporaneidad, también está regido por los afectos y por la sensibilidad: el corazón es un lugar. La carta de *El Mundo*, no es una referencia al viaje solitario, sino, precisamente, a entender al sujeto como un elemento más en el mundo que lo rodea. La posibilidad de comunidad se da por medio del salto al vacío, por medio de la combustión/convulsión, porque, precisamente el corazón es un lugar público que se atraviesa por los demás paseantes. Chantal Mouffe (1993), en su libro *El retorno de lo político* expresa lo importante que es superar el debate de la libertad de los modernos y de los antiguos, pues, en realidad, ninguna nos sirve hoy en día. Arendt (1961) presenta la acción de una manera anónima y plural, asimismo, presenta la importancia de la responsabilidad colectiva respecto de la acción (de ahí conceptos como la banalidad del mal). No solamente por motivos de recuperación de autonomía,

² *The forces closest to landscape are the closest to the internal forces that I am trying to understand... The location is inside.*



Figura 4. Louisa Chase, *Wave*, 1982.

sino por la identificación de la responsabilidad en actos que fueron apoyados, activa o pasivamente, en masa, como lo fue el conflicto armado en Colombia, el holocausto, la ocupación de Israel a Palestina, entre otros. Una idea de responsabilidad colectiva radica necesariamente en la posibilidad de la acción y el hacer colectivo.

Así, las manos que dibujan de Escher tienen dos dimensiones: por un lado, es la adquisición de consciencia que presenta Hegel y que vimos representada en el viaje de *El Idiota hacia El Mundo*, por otro lado la posibilidad de la pluralidad. Hay un momento de convulsión cuando la mano se enfrenta a

su propio trazo y se encuentra con que se está dibujando a sí misma, Juhani Pallasmaa (2009) escribe:

La conciencia humana es una conciencia corporal; el mundo está estructurado alrededor de un centro sensorial y corpóreo. “Yo soy mi cuerpo”, diría Gabriel Marcel; “Yo soy lo que me rodea”, diría Wallace Stevens, “Yo soy el espacio donde estoy”, diría Noel Arnaud; y, finalmente, Ludwig Wittgenstein concluye: “Yo soy mi mundo” (9).

Sin embargo, es importante hacer que en ese “yo” quepan muchos “yoes”, Itsué Nakaya-Pérez (2023) en su ponencia para el *Workshop Categorías sociales: un nuevo mapa para la ontología social en América Latina*, explica que la ontología social ha asumido muy libremente al “yo” unitario y universal, que, a su vez, es coherente y puro. Nakaya-Pérez trae a colación a María Lugones (1990) y su texto *Structure/Antistructure and Agency Under Oppression* donde explica las formas en que un sujeto puede desarrollar agencia bajo estructuras de opresión.

Lugones (1990) parte de dos ejemplos fundamentales: el trabajador alienado en Marx y la mujer lesbiana en Marilyn Frye, donde, bajo estos teóricos, ninguno de los dos tiene la posibilidad de escapar su opresión, y, por más que en su morada interior puedan realizar juicios, hay una razón arrogante (la del grupo opresor) que la nubla. Ni el trabajador ni la mujer lesbiana pueden aprehender ciertos raciocinios: “In a world tightly and inescapably structured by arrogant perception, lesbian reasoning, woman-loving reasoning, lacks authority or is impossible.” (Lugones, 1990, p. 503). La autora, comprendiendo esto, busca mostrar la pluralidad que conforma a los sujetos oprimidos.

Para Lugones (1990), el procedimiento que provoca la incapacidad de actuar en un sujeto oprimido, o, que explica su forma de actuar en la realidad de la opresión, es el olvido del yo que ha existido en otras realidades. Así, trae el ejemplo de la mucama, quien muchas veces es ignorada (olvidada) por las personas a quien sirve, estas, saben que lo que digan en frente de ella no importa porque no tiene la posibilidad de testificar. Su testimonio no es ni confiable ni válido, la mucama, a su vez, también ha interiorizado ese hecho, olvidando las realidades donde su testimonio sí es escuchado. La

razón arrogante de la hegemonía también se interioriza, y explica tanto la inacción como la acción de los sujetos, para la autora, la manera en que se puede solventar este olvido es por medio del reconocimiento y el recordatorio de la pluralidad: quien soy en un contexto de opresión es distinto a quien fui en un contexto de liberación.

En efecto, Lugones (1990) concluye “llegar a comprendernos a nosotros mismos como múltiples no es suficiente para la liberación: la lucha colectiva por la reconstrucción y transformación de las estructuras es fundamental³” (507). Es importante reconocer, como decía Arendt, que somos responsables de transformar las realidades que construimos, y, en esa medida, el momento de convulsión/combustión es la toma de consciencia de ese hecho, que, a su vez, es profundamente creativo. La ejecución del acto libre es una toma de consciencia de que la mano que dibuja es el dibujo mismo, y, en esa medida, somos todos responsables de la realidad en efecto, la liberación subjetiva es posible en sistemas opresivos si el yo es plural en lugar de unificado (Nakaya-Pérez 2023).

El lugar de los cobardes es el corazón, como fuente de impresión y de toma de consciencia, a la vez que la mente, como fuente para recordar todos los yoes que habitan al yo. Los cobardes no pertenecen a un sitio específico en la urbe o en la ruralidad, los cobardes están en todas partes porque todos hemos sido cobardes en un punto u en otro. Lo que se necesita para poder convertirse en agente no es otra cosa que una disposición como la de *El Idiota*, una cierta ingenuidad ante la acción, un sitio liminal como diría Lugones (1990) retomando a Van Gennep y a Turner. La capacidad de reducir a escombros es lo que da origen a un lugar liminal, un lugar donde se da una transición donde no hay estructura ni descripciones fijas, ahí está la libertad absoluta por un instante, por eso la acción combustiva/convulsiva es libre porque funda un lugar donde está la posibilidad de “separándose no solamente de la propia posición social, sino de todas las posiciones sociales y formulando una serie de arreglos sociales”⁴ (506), corresponde a la fase de separación y reagregación. En ese sentido, así como ya advirtió Louisa

3 coming to understand ourselves as multiplicitous is not enough for liberation: collective struggle in the reconstruction and transformation of structures is fundamental.

4 “standing aside not only from one’s own social position but from all social positions and of formulating unlimited series of social arrangements”

Chase: el lugar es adentro, no porque sea una morada interna, sino porque adentro y afuera son una misma cosa, porque en reconocer el corazón del otro como un lugar, este se vuelve un espacio público donde iniciar, porque lo importante es transitar entre los lugares porque allí se halla la vida. Por eso los principios de Arendt pueden ser el odio o el honor, porque cuando la acción los manifiesta muestran la disposición de un sujeto que ha emprendido camino, que ha emprendido viaje, muestran a un sujeto que ha vivido.

El cobarde es un peregrino y un nómada, porque tiene la capacidad de ser un vector de desterritorialización, Kohan (2012) escribe que “reterritorializa en ese mismo movimiento desterritorializante” (39), es decir, tiene la vocación iniciadora que Arendt identifica en la acción libre porque “genera la proliferación de espacios que tienden a crecer en diversas direcciones” (39). Los desestructura, como propone Lugones y esos lugares son liminales, son puntos de fuga. Ya sabemos entonces que el sujeto no necesita de valentía ni de cobardía para accionar libremente, pues, esto no depende exclusivamente de sí, pero, lo que hemos visto hasta ahora sí muestra que hay una disposición en el carácter del sujeto que puede convertirse en agente: es un sujeto sensible y afectable, que, además, expresa su afecto en su hacer hasta que eventualmente se convierte en un actuar. La responsabilidad colectiva radicaría en eso, en la determinación de estar a la apertura, de enfrentarse a la sensibilidad porque así es como se da la posibilidad de la combustión, porque se reconoce la convulsión. Los sujetos acallados e insensibles no pueden accionar porque nunca habrá un principio que trasluzca en su acción. Aunque los principios no estén propiamente en el sujeto, lo cierto es que de su interacción, de su caminar, de su vivir puede acercarse a ellos, y, eventualmente, actuar inspirado por ellos.

Para convertirse en agente, el sujeto necesita de su propio corazón para moverse con, desde y a través de su sensibilidad para hacer y eventualmente actuar. La capacidad agencial se ubica, precisamente, en que es un proceso que se diluye con el tiempo y en el hacer porque, una de las fallas más grandes de la filosofía política ha sido pensar que el sujeto debe tener claras sus intenciones y motivaciones para actuar (Mouffe 1993), la posibilidad de que en el hacer, el sujeto adquiera consciencia de que desea algo contrario, que se equivoca, que no siente comodidad, es importante para una consideración de la cobardía. El valiente se suele imaginar como ese sujeto con

claridad absoluta de sus intenciones y actos, el cobarde suele titubear, pero quizás ese titubeo es el que verdaderamente permite accionar. El siguiente apartado se preocupará por reconstituir la noción de experiencia para facilitar la acción.

5 • Conclusión: una erótica común

*Ain't no such thing as free will
I didn't want to be the one to tell you.
Róisín Murphy. Free will*

Hay algo de universalidad en la propuesta de Arendt, que me cuestiona un poco. La filosofía se ha comprometido demasiado con la universalidad y ha renunciado a lo particular, a la atención al detalle. También peco al escribir este texto, no estoy hablando de una experiencia en particular sino de muchas, en un sentido abstracto y alejado. Quisiera tomar por ejemplo concreto el caso de Aquiles y Patroclo, no es un muy buen ejemplo, el mito tiene una cierta naturaleza universal. Pero, cuando Susan Sontag (1966) escribe *Contra la interpretación* concluye afirmando que en lugar de una hermenéutica del arte, necesitamos una erótica del arte. Esto, buscando volver a dotar al arte de su dimensión experiencial, no desplazarla por medio del “filisteísmo de la interpretación”. Si necesitamos una erótica del arte, porque hemos dejado de vivirlo, creo que necesitamos aún más una erótica del sujeto, no una hermenéutica del sujeto. O quizás, creo yo, se trata más bien de volver a la interpretación un asunto experiencial: mostrar qué nos mueve, qué nos llama, qué nos atrae, qué nos persuade y nos seduce.

John Dewey (1934) en su libro *Art as experience*, explica que la experiencia es un asunto constante de devenir: “Las cosas suceden, pero no están ni definitivamente incluidas ni decisivamente excluidas, estamos a la deriva”⁵, pero, la experiencia es una consumación “Como la experiencia es la consumación de un organismo y sus conflictos y logros en un mundo

⁵ Things happen, but they are neither definitely included nor decisively excluded; we drift.

de cosas, es arte en germen⁶. Vivir es un arte y permitir a la vida que nos suceda también lo es. En esa medida, cabe preguntarse qué tanto hemos experimentado genuinamente y si no hemos recurrido a la interpretación de la experiencia para poner cosas que no están en ella. Si el corazón es un lugar, significa que también debemos dejar que le sucedan cosas, que las fuerzas externas a nosotros influyan, nos afecten y nos constituyan. En efecto, el corazón debe poder ser atravesado por el conflicto, por la duda, por la inquietud. Por eso, como escribe Roisin Murphy en *Free Will*:

**Cuando todo está en las manos de los Dioses
Y el desastre parece predestinado desde el inicio
Cuando todo lo que crees parece desplomarse
Recuerda que más que voluntad, hay corazón
Cuando todo está en las manos de los dioses
Y temes de realizar tu papel
Solo finge que puedes escribir la obra
Y pronto no importará mucho de todas formas
Cuando todo lo que crees parece desplomarse
Recuerda que más que voluntad, hay corazón.⁷**

En efecto, lo que dice la artista muestra que más que una voluntad, hay corazón. El corazón es lo que permite una erótica común, compartir la experiencia de estar vivos. Pero esta erótica lo que busca es movilizarse, es huir, es escapar porque así se constituye lo nuevo, se opone a los procesos

⁶ Because experience is the fulfillment of an organism in its struggles and achievements in a world of things, it is art in germ.

⁷ *When it's all in the lap of the Gods
And disasters seems predestined from the start
When all you believe in seems to fall apart
Remember more than there's a will, there's heart
When it's all in the lap of the Gods
And you're afraid to get into your part
Just make believe that you can write the play
And pretty soon, it won't matter much anyway
When all you believe in seems to fall apart
Remember more than there's a will, there's heart*

de decaimiento. La cobardía es en su medida, un movimiento de escape, de huida que recorre la vía de acceso, es el carácter destructivo que se impone y que teme. La cobardía no es miedo, porque hay quienes actúan por miedo y ejercen una acción libre. Como quienes a pesar de ser amedrentados por el temor, realizan aquello dispuesto por su propia voluntad, estos, de hecho, suelen considerarse los más heroicos de todo pues su determinación va hasta no doblegarse a su propia emocionalidad. La cobardía es quien huye, y quien es visto huir, es quien es vencido por el miedo. Una cobardía radical como la que expresa Madonna: quienes huyen parecen divertirse más, esto es porque quien huye da la posibilidad a ser rescatado, a salvarse. La valentía no está a disposición de todos, la cobardía tampoco: ¿existe una acción más libre que la de huir? El que huye renuncia a las limitaciones de las estructuras que le son impuestas, escapa inclusive de su propia voluntad, ve el mundo, por un corto instante, de la manera más amplia posible porque ve caminos por doquier, porque al reducir todo a escombros, puede errar en lo liminal.

Roberto Esposito (2010) escribe, referenciando el término de evitar la muerte más que el de preservar la vida: “ya que sentimos la muerte y no la vida, ya que tememos la muerte inmediata y directamente, porque le tememos infinitamente más a la muerte de que lo que deseamos la vida” (21). La cobardía, aunque no es miedo, es una respuesta a él, pero, continúa explicando “El hecho es que el miedo viene primero. Es *terriblemente originario*: el origen de aquello que es más terrible sobre el miedo” (Esposito 21, énfasis propio). Asumirse con miedo y con esperanza, saber que como explica Spinoza, ambas son producto de amar aquello que va a desaparecer (E3 P18E2), nos muestra el movimiento que subyace la cobardía y la convulsión/combustión. Se trata de originar, de crear, de anteponerse, por eso Hobbes (explica Esposito) ubica al miedo en la fundación del Estado: no habría política sin miedo. No hay acción más libre que la del cobarde porque este funda, cambia, huye, escapa al miedo, intenta hacer algo con su finitud, intenta amar lo que sabe que tiene fin y hace uso de su razón que al parecer acerca al humano a lo eterno (como lo quiere el racionalismo).

Este ensayo quiso hacer una cosa: preguntarse qué requiere del sujeto para actuar, la respuesta es sencilla: sentir y traslucir su sentir en su actuar. El sujeto sintiente va a querer renunciar a la tensión de la emoción, va a querer escaparla, y, cuando lo hace, crea, abre caminos. La cobardía es el

principio de abrir caminos, Arendt lo notó cuando estipuló que la acción libre solo se logra cuando hay una inspiración en los principios mencionados, que tienen una obvia naturaleza estética. Quizás la valentía o el honor permitan anteponerse, pero la cobardía es más originaria que todos ellos. La valentía como la disposición a continuar un camino, a seguirlo determinadamente como un héroe solo nos lleva hasta cierto punto, de ahí en adelante, solo queda huir, el sujeto para convertirse en agente necesita, además, compartir su sentir, vivirlo en compañía, en una erótica común.

Cuando Aquiles vence completamente al ejército enemigo pareciera imposible tildarlo de cobarde, de hecho, se convierte en la valentía encarnada. Pero el acto de huida está presente: ¿de qué huyó realmente Aquiles? Del dolor [Fig. 5]. ¿No dicen, pues, que ninguna buena obra de ha escrito cuando se está feliz? Claro que no, porque solo los que huyen de su dolor pueden



Figura 5. Nikolai Ge, *Aquiles lamentando la muerte de Patroclo*, 1855.

crear, pero, paradójicamente, crean para reencontrarse con él, destruyen para poder construir. Cobardes, absolutos cobardes somos quienes creamos cuando nos enfrentamos a nuestra impotencia, a nuestra tristeza y a nuestra desesperanza: ¿qué otra opción nos queda distinta a asumir nuestra agencia, a recibir ese don que nos es dado y solo podemos recibirlo con renuencia? En definitiva, el sujeto puede agenciarse desde su propia cobardía, abriendo caminos inspirado, netamente, en su propia incapacidad de hacer lo que quería.

6 • Bibliografía

- Arendt, Hannah. *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Editorial del Partido de la Revolución Democrática, 1960.
- Berlin, Isaiah. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Editorial Alianza, 1993
- Butler, Judith. *El género en disputa*. Editorial Taurus, 1999.
- Caivano, Dean y Murphy, Hailey. “Revealing and Acting: Anxiety and Courage in Heidegger and Arendt.” *Spectra*, 6(1) (2017): 1-11.
- De Zan, Juan. “El concepto de libertad y el concepto de lo político en Hegel y en las democracias contemporáneas.” *Dimensiones de la libertad*, editado por M. Giusti, Pontificia Universidad Católica del Perú Fondo Editorial, 2014, pp. 93-107.
- Dewey, John. *Art as Experience*. Editorial Perigee, 1934.
- Dobbs, Darell. “For Lack of Wisdom: Courage and Inquiry in Plato’s “Laches”” *The Journal of Politics* 48(4) (1986): 825-849. <https://www.jstor.org/stable/2131002>
- Du Toit, A.P. “Kierkegaard’s psychological explanation of moral sense and moral courage” *South African Journal of Psychology* 28(3) (1998): 154-158. <https://doi.org/10.1177/008124639802800305>
- Engels, Kimberly. “Ethical invention in Sartre and Foucault: Courage, freedom, transformation” *Foucault Studies* 27(27) (2019): 96-116. <https://doi.org/10.22439/FS.V27I27.5893>
- Esposito, Roberto. *Communitas: The Origin and Destiny of Community*. Stanford University Press, 2010.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofía del derecho* (4a. ed.). Claridad, 1955.

- Kohan, Walter. "En torno al pensamiento como nomadismo y a la vida como errancia. Entre Deleuze, Maffesoli y Rodríguez", *Ensayo y Error, Revista de Educación y Ciencias Sociales* 42 (2012): 33-54. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5778792>
- Lombardini, John. "Stoicism and the virtue of toleration" *History of Political Thought* 36(4) (2015): 643-669.
- Lugones, Maria. "Structure/Antistructure and Agency Under Oppression", *The Journal of Philosophy* 87(10) (1990): 500-507. <https://www.jstor.org/stable/2026867>
- Macdonald, Alastair. "Courage, fear and the experience of the later medieval Scottish soldier" *Scottish Historical Review*, 92(2) (2013): 179-206. <https://doi.org/10.3366/shr.2013.0174>
- Mouffe, Chantal. *El retorno de lo político*. Traducido por M. Galamarini, Editorial Paidós, 1993.
- Nakaya-Pérez, Itzel. "Por un yo donde quepan muchos yoes." *Workshop Categorías sociales: un nuevo mapa para la ontología social en América Latina*, Bogotá, Colombia, 20-21 de septiembre de 2023, Enlace al video.
- Oksenberg, Amélie. "The Two Faces of Courage" *Philosophy* 61(236) (1986): 151-171. <https://www.jstor.org/stable/3750473>
- Pallasmaa, Juhani. *La mano que piensa: Sabiduría existencial y corporal en la arquitectura*. Traducido por M. Puente, Editorial Gustavo Gili, SL, 2009.
- Pollack, Rachel. *Seventy-eight Degrees of Wisdom*. Editorial Harper Collins, 1997.
- Pury, Cynthia, Lopez, Shane y Key-Roberts, Melinda. "The Future of Courage Research" *The Psychology of Courage*, American Psychology Association, 2010, pp. 229-235.
- Putnam, Daniel. "Philosophical Roots of the Concept of Courage." *The Psychology of Courage*, American Psychology Association, 2010, pp. 9-21.
- Qiaoying, Lu. "Aquinas's transformation of the virtue of courage" *Frontiers of Philosophy in China*, 8(3) (2013): 471-484. <https://doi.org/10.3868/S030-002-013-0037-5>

Schmid, Thomas. "The Socratic Conception of Courage." *History of Philosophy Quarterly*, 2(2) (1985): 113–129. <http://www.jstor.org/stable/27743716>

Sontag, Susan. *Bajo el signo de Saturno*. Editorial Titivillus, 1980.

Sontag, Susan. *Contra la interpretación*. Seix Barral, 1966.

Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Ediciones Orbis, 1980.